



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

# İNSAN BİLİMLERİ DERGİSİ

JOURNAL OF HUMANITIES

e-ISSN: 2717-8072

YIL/YEAR 2022

Cilt / Volume

3

Sayı/Issue 1

Haziran/June

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
**İNSAN BİLİMLERİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF HUMANITIES



**e-ISSN: 2717-8072**  
Volume/Cilt: 3 Issue/Sayı: 1  
Haziran / June 2022  
Samsun

---

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi**  
**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü**

**Ondokuz Mayıs University**  
**Institute of Graduate Studies**

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi (İBD) yılda iki sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.*

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi'nde yayımlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi'ne aittir.*

*Yayımlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz.*

*Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamama hakkını saklı tutar.*

*Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities is an international peer-reviewed journal and published biannually, in June and December.*

*Authors bear the sole responsibility for their published Works in terms of language, content and legality in the Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities.*

*Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities has the sole ownership of copyright to all published works.*

*No part of this publication shall be produced in any form without the written consent of the Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities.*

*The Editorial Board reserves the right to publish or not to publish the manuscripts.*

**Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun / Türkiye

**Tel:** +90 362 312 1919 / 1838

0505 359 01 97

**e-mail:** insanbilimleri@omu.edu.tr

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/insanbilimleri>

*İBD*

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi / Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities  
Cilt / Volume: 3, Sayı / Issue: 1, Haziran / June 2022-Samsun*

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
İNSAN BİLİMLERİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2717-8072  
2022 Cilt: 3 Sayı: 1

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /**  
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University  
Yönetim Kurulu Adına Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Müdürü  
Prof. Dr. Ali BOLAT

**Editör / Editor**  
Prof. Dr. Ali BOLAT

**Editör Yardımcıları / Vice Editors**  
Prof. Dr. İbrahim SERBESTOĞLU  
Doç. Dr. Okay PEKŞEN

**İngilizce Dil Editörü/ English Language Editor**  
Doç. Dr. Emrah EKMEKÇİ

**Türkçe Dil Editörü/ Turkish Language Editor**  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SARAÇ

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY  
JOURNAL OF HUMANITIES**

e-ISSN: 2717-8072  
2022 Volume: 3 Issue: 1

**Mizanpaj/Layout**  
OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

**Mizanpaj Editörleri / Layout Editors**

Kismet AYDIN  
Özlem TEKİNER  
Cemre ASLAN  
Abdussemet YAPALIKAN  
Derya YAVUZ  
Mertcan TURAL

**Sekreteryä / Secretary**

OMÜ LEE Sekreterliđi / OMU IGS Secretary

**Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date**  
Samsun, Haziran/June 2022

**Alan Editörleri / Section Editors**

**Archaeology:** Doç. Dr. Akin TEMÜR  
**Art History:** Dr. Nadire Tuba YİĞİTPAŞA  
**Communication Sciences:** Prof. Dr. Onur BEKİROĞLU  
**Divinity:** Dr. Bekir ÖZÜDOĞRU  
**Economics and Administrative Sciences:** Dr. Fatih Çağatay CENGİZ  
**Geography:** Doç. Dr. Muhammet BAHADİR  
**History:** Prof. Dr. İbrahim SERBESTOĞLU  
**Law:** Dr. Osman Serkan GÜLFİDAN  
**Philosophy:** Prof. Dr. Mustafa Sait KURŞUNOĞLU  
**Psychology:** Prof. Dr. Hatice KUMCAĞIZ  
**Sociology:** Dr. İlyas SUCU  
**Tourism:** Doç. Dr. Yasin KELEŞ  
**Turkish Language and Literature:** Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA

Tarandığı İndeksler

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL

ASOS  
indeks

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

- Prof. Dr. Abdullah Şevki Duymaz–Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Abdülkerim Emeksiz–İstanbul Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Abidin Temizer–Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Çakır–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Ahmet Yüksel–Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Ali Uzun–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Bozkurt Koç–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Burhanettin Tatar–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Cenksu Üçer–Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Cevdet Yılmaz–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Damir Matanoviç –Osijek J. Strossmayer Üniversitesi/Hırvatistan  
Prof. Dr. Dursun Ali Akbulut–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Ebül Muhsin Doğan–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Emina Berbić Kolar –Osijek J. Strossmayer Üniversitesi/Hırvatistan  
Prof. Dr. Erkan Göksu–Dokuz Eylül Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Fahri Sakal–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Hasan Abdioğlu–Karadeniz Teknik Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Hasan Babacan–Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Hasan Gül–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Hüseyin Özer–Atatürk Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Hüseyin Üreten–Aydın Adnan Menderes Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim Tellioğlu–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. İlhan Ekinci–Ordu Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Kadir Özköse–Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Kemalettin Kuzucu–Marmara Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. L. Gürkan Gökçek–Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Latif Tokat–Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Lokman Çilingir–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Lolita Nikolova–Open Global Research Academy/ABD  
Prof. Dr. Mehmet Ali Ünal–Pamukkale Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Evsile–Amasya Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Işıklı–Atatürk Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Yavuz Erler–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Metin İkizler–Atatürk Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mucize Ünlü/ Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Çolak–Samsun Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa Sıtkı Bilgin–Artvin Çoruh Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Mücahit Kaçar–İstanbul Üniversitesi/Türkiye

Prof. Dr. Nedim İpek–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Niyazi Usta–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Nuray Keskin–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Osman Köse–Milli Savunma Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Önder Duman–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Rıza Karagöz–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. S. Yücel Şenyurt–Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Süleyman Erkan–Karadeniz Teknik Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Şaban Sağlık–Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Şahin Köktürk–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Türkan Erdoğan –Pamukkale Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Vedat Keleş–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Vyantas Vareikis–Klaipėda Üniversitesi/Litvanya  
Prof. Dr. Zafer Gölén–Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Davut Yiğitpaşa–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Dursun Ali Tökel–Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Ercüment Yıldırım–Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Kamale Salamova –Sumgayıt Devlet Üniversitesi/Azərbaycan  
Doç. Dr. Kemal Özkurt–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Nihada Delibegović Džanić –Bosna-Hersek Tuzla Üniversitesi/Bosna-Hersek  
Prof. Dr. Onur Bekiroğlu–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Özlem Genç–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Serhat Yener–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Sibel Murad–Amasya Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Turan Açık–Aksaray Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Yasin Topaloğlu–Atatürk Üniversitesi/Türkiye  
Prof. Dr. Yetkin Bulut–Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Türkiye  
Doç. Dr. Zübeyde Güneş Yağcı–Balıkesir Üniversitesi/Türkiye

**BU SAYININ HAKEMLERİ /**  
**REFEREES OF THE ISSUE**

Prof. Dr. Abidin TEMİZER  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet EVSİLE  
Amasya Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Murat BATI  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mücahit KAÇAR  
İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Burak ERYILMAZ  
Amasya Üniversitesi

Doç. Dr. Ercüment YILDIRIM  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Doç. Dr. Fatih Mehmet BERK  
Necmettin Erbakan Üniversitesi

Doç. Dr. Hikmet DEMİRCİ  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Doç. Dr. Hüseyin Baha ÖZTUNÇ  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Mesut KARAKULAK  
Ordu Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa SARI  
Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa SOLMAZ  
İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Nurgül YILDIRIM  
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Doç. Dr. Seydi KIRAZ  
Hitit Üniversitesi

Doç. Dr. Şerif DEMİR  
Kastamonu Üniversitesi

Doç. Dr. Tufan TURAN  
Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Tuğrul ÖZCAN  
Ordu Üniversitesi

Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK  
Gümüşhane Üniversitesi

Doç. Dr. Zübeyir KARATAŞ  
Siirt Üniversitesi

Dr. Ahmet Mert DUYGUN  
İzmir Bakırçay Üniversitesi

Dr. Gaye Belkız Yeter ŞAHİN  
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Hüseyin ÇİL  
Selçuk Üniversitesi

Dr. Necati ÇAVDAR  
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Osman EMİR  
Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Rabia DOĞRU  
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Servet ŞENGÜL  
Muş Alparslan Üniversitesi

Dr. Umut MORKOÇ  
Adıyaman Üniversitesi

## EDİTÖRDEN

İnsanoğlunun kendi eliyle ürettiği kültürel birikime dair düşünme çabasının bizatihi kendisi de bu birikime eklenen bir üretim faaliyetine dönüşmektedir. Gerek tarih, gerek sosyoloji/hukuk ve gerekse edebiyat alanında olsun vakıanın veya metnin üzerine söylenen her söz bir yorum olarak karşımıza çıkarken, kendisini yorumlayan okuyucu gözünde de bir başka vakıaya veya metne dönüşebilmektedir.

Öndokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi olarak ilk sayımızdan bu yana bu reflektif bilinci ön planda tutarak kültürün yorumu olan çalışmaların, kültürün parçasına dönüşeceği eşikte oldukça seçici bir yayın politikası izledik. Bu politikanın gereği olarak yalnızca keyfiyet bakımından ortak bir kanaat ile yeterli bulunan makalelere dergimizde yer vermeye çalıştık. Kuşkusuz bu kanaat, öncelikli olarak yayın ve danışma kurulumuzun, hakemlerimizin titiz eleştirileri ve editör kurulumuzun özverili çalışması ile gerçekleşen akademik bir süreç sonucu tezahür etti.

3. cildimizin ilk sayısı olan Haziran-2022 sayımızda da tarih, sosyoloji, hukuk ve edebiyat gibi geniş bir yelpazede nitelikli makaleler yer almaktadır. Tematik bir birliktelikten ziyade uzmanlaşma anlamında bir derinlik sergileyen bu makalelerden Dr. Öğretim Üyesi Osman Serkan Gülfidan'ın 1921 Anayasası'na dair hak ve yükümlülük analizine dayalı makalesi ve İsa Durna'nın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e doğru adliye nezaretinden adliye vekaletine geçişi ele aldığı makalesi Cumhuriyet arefesindeki yakın tarihe ışık tutarken, Ümit Baki Erdem ve Doç. Dr. Murat Hanilçen'in kaleme aldığı makale ilgili dönemde devletin turizmi canlandırma çabasına temas etmektedir. Rabia Özsağır'ın Zerdüştlük inancı bağlamında ritüelleri irdelediği makalesi tarihin, dinleri irdeleyen kısmı olarak dinler tarihine katkı sağlarken Arş. Gör. Dilek Taş'ın Kâşif Sir Marc Aurel Stein'in eserleri üzerinden gerçekleştirdiği Doğu Türkistan vurgusu ise kadim Türk tarihinin izlerinin sürülebileceği Türkistan coğrafyasına işaret eden bir Türkoloji çalışması mahiyetinde sayımızda yer almaktadır. Meryem Yüksel'in göç olgusu karşısında bir adaptasyon stratejisi olarak Kırgızistanlı göçmen kadınların tutumlarını irdeleyen makalesi sayımızın sosyolojik kanadını temsil ederken, Doç. Dr. Hatice Şahin Aynur'un modern dönemde Müslüman anne-baba rollerine eğildiği makalesi ise çocuk eğitimi konusunda bölünmüş bilince işaret ederek anne-baba-çocuk psikolojisi bağlamında erken yaşta din eğitimi vurgulamaktadır. Hangama Murad'ın Necip Fazıl ve Sezai Karakoç şiirlerini metafizik temalar bağlamında irdelediği makalesi ile Arş. Gör. İlhan Yıldız'ın Prizrenli Şem'i'nin gazellerinde geçen dini şahsiyetleri ele aldığı makalesi sırasıyla 20. yy ve 16. yy. edebiyatına ışık tutan iki makale olarak sayımızın edebiyat kanadını teşkil etmektedir. Merve Özdemir, Tüketim Toplumunda Gastronomi ve Sağlık ilişkisini konu edinmiştir. Fatma Nur Terzi ve Havva Demir'in çalışmaları ise bu sayıda yer vermeyi uygun gördüğümüz kitap inceleme yazıları olmuştur.



Her biri kendine has farklı bir perspektiften sayımıza katkı sağlayan bu değerli çalışmaların yazarlarını ve beşinci sayımızın yayın aşamasında emeği geçen editör yardımcılarımız Prof. Dr. İbrahim Serbestoğlu ve Doç. Dr. Okay Pekşen'i; dil editörlerimiz Doç. Dr. Emrah Ekmekçi ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer Saraç'ı ve tüm alan editrlerimizi tebrik ediyor, makaleleri akademik açıdan tetkik ederek katkıda bulunan sayı hakemlerimize ve yayın kurulumuza dergimiz adına teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Ali BOLAT  
(Editör)

## FROM THE EDITOR

The effort to think about the cultural accumulation produced by human beings with their own hands turns into a production activity added to this accumulation itself. Whether in the field of history, sociology/law or literature, every word uttered on the case or text appears as an interpretation, and it can turn into another fact or text in the eyes of the reader who interprets it.

As the Journal of Humanities of Ondokuz Mayıs University, since our first issue, we have followed a very selective publishing policy by keeping this reflective awareness at the forefront where studies that are the interpretation of culture will turn into a part of culture. As a requirement of this policy, we tried to include only the articles that were found to be sufficient with a common opinion in terms of quality. Undoubtedly, this opinion emerged primarily as a result of an academic process that took place with the meticulous criticism of our advisory board, our referees, and the devoted work of our editorial board.

In June 2022 issue, which is the first issue of our 3rd volume, there are qualified articles in a wide range such as history, sociology, law and literature. Among these articles, which show a depth in terms of specialization rather than a thematic unity, Assist. Prof. Dr. Osman Serkan Gülfidan's article based on the analysis of rights and obligations on the 1921 Constitution and İsa Durna's article on the transition from the Ottoman Empire to the Republic from the courthouse to the deputy courthouse sheds light on the recent history on the eve of the Republic, while Ümit Baki Erdem and Assoc. Prof. Dr. Murat Hanılçer's article touches on the state's efforts to revive tourism in the relevant period. Rabia Öz Sağır's article examining the rituals in the context of Zoroastrianism contributes to the history of religions as the part of history while Res. Assist. Dilek Taş's emphasis on East Turkestan through the works of Explorer Sir Marc Aurel Stein is included in our issue as a Turkology study pointing to the geography of Turkistan where traces of ancient Turkish history can be detected. Meryem Yüksel's article examining the attitudes of immigrant women from Kyrgyzstan as an adaptation strategy in the face of migration represents the sociological dimension of our issue. Likewise, Assoc. Prof. Dr. Hatice Şahin Aynur's article on the role of Muslim parents in the modern era points to the divided consciousness on child education and emphasizes religious education at an early age in the context of mother-father-child psychology. Hangama Muradi's article on Necip Fazıl and Sezai Karakoç's poems in the context of metaphysical themes and Res. Assist. İlhan Yıldız's article on religious figures in Şem'i from Prizren shed light on the 20th and 16th centuries literature respectively, which constitutes the literary dimension of the issue. Merve Özdemir touched on the relationship between Gastronomy and Health in the Consumer Society. We also included two book reviews by Fatma Nur Terzi and Havva Demir in the current issue.

We would like to thank the authors of these valuable studies, each of which

contributes to our issue from a different perspective and our assistant editors, who contributed to the emergence of the fifth issue, Assoc. Prof. Dr. İbrahim SERBES-TOĞLU and Assoc. Prof. Dr. Okay PEKŞEN and our language editors Assoc. Prof. Dr. Emrah EKMEKÇI and Assist. Prof. Dr. Ömer SARAÇ. On behalf of our journal, we would also like to thank the distinguished reviewers and editorial board members contributing to the current issue by examining the articles academically.

Prof. Dr. Ali BOLAT  
(Editor)

# İÇİNDEKİLER

## **Araştırma Makalesi/Research Article**

**Hak-Yükümlülük Bağlantısı Çerçevesinde Millî Egemenlik-İnsan Hakları İlişkisi: Hohfeld'in Hak Analizi Üzerinden 1921 Anayasası'nın Yapısal Devrimi** ..... 1-18

*The Relation Between National Sovereignty and Human Rights Within the Framework of the Correlation of Right-Obligation: the Structural Revolution of 1921 Constitution Through Hohfeldian Analysis of Right*

**Osman Serkan GÜLFİDAN**

**Antalya'da Yaşayan Kırgızistanlı Göçmen Kadınların Gündelik Hayat İçerisinde Oluşturduğu Strateji ve Taktikler** ..... 19-42

*Daily Life Strategies and Tactics of Kyrgyz Immigrant Women Living in Antalya*

**Meryem YÜKSEL**

**Zerdüştlük İnançına Sahip Olanlar İçin Tanrı Ahura Mazda'ya Uzanan Bir Yol: Ritüeller** ..... 43-62

*A Path to the God Ahura Mazda for Those Who Believe in Zoroastrianism: Rituals*

**Rabia ÖZSAĞIR**

**Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Şiirinde Bazı Metafizik Temalar** ..... 63-80

*Some Metaphysical Themes in the Poems of Necip Fazıl and Sezai Karakoç*

**Hangama MURADİ**

**Yıldız Belediye Gazinosu: Yeni Cumhuriyet'in Eski İmparatorluk Başkentinde Batılı Turist Çekme Girişimi** ..... 81-108

*Yıldız Municipality Casino: Western Tourist Attract Initiative in the Former Imperial Capital of the New Turkish Republic*

**Ümit Baki ERDEM, Murat HANİLÇE**

**Adliye Vekâletine Geçiş Sürecinde Görevli Adliye Vekilleri, Politikalar ve İcraatlar (1920-1923)** ..... 109-130

*Court Attorneys, Policies and Executions in the Process of Transition to the Ministry of Justice (1920-1923)*

**İsa DURNA**

**Modern Dönemde Müslüman Ebeveyn Olmak** ..... 131-154

*Being Muslim Parents in the Modern Era*

**Hatice ŞAHİN AYNUR**

**Adım Adım Doğu Türkistan Sir Marc Aurel Stein (1862-1943), Hayatı ve Eserleri** ..... 155-182

*Sir Marc Aurel Stein's Life and Bibliography (1862-1943)*

**Dilek TAŞ**

**Prizrenli Şem'î'nin Gazellerinde Dinî Şahsiyetler** ..... 183-206

*Religious Personalities in the Ghazals of Şem'î From Prizren*

**İlhan YILDIZ**

**Tüketim Toplumunda Gastronomi ve Sağlık** ..... 207-232

*Gastronomy and Health in the Consumer Society*

**Merve ÖZDEMİR**

**Kitap İncelemesi / Book Review**

**Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)** ..... 233-236

*Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)*

**Fatma Nur TERZİ**

**Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)** ..... 237-244

*Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)*

**Havva DEMİR**



# Hak-Yükümlülük Bağlantısı Çerçevesinde Milli Egemenlik-İnsan Hakları İlişkisi: Hohfeld'in Hak Analizi Üzerinden 1921 Anayasası'nın Yapısal Devrimi

The Relation Between National Sovereignty and Human Rights Within the Framework of the Correlation of Right-Obligation: The Structural Revolution of 1921 Constitution Through Hohfeldian Analysis of Right

Osman Serkan GÜLFİDAN<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun

• osmanserkan.gulfidan@omu.edu.tr • ORCID > 0000-0002-8590-3350

## Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Şubat / February 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 1-18

**Atıf/Cite as:** Gülfidan, O.S. "Hak-Yükümlülük Bağlantısı Çerçevesinde Milli Egemenlik-İnsan Hakları İlişkisi: Hohfeld'in Hak Analizi Üzerinden 1921 Anayasası'nın Yapısal Devrimi"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 1-18.

## HAK-YÜKÜMLÜLÜK BAĞLANTISI ÇERÇEVESİNDE MİLLİ EGEMENLİK-İNSAN HAKLARI İLİŞKİSİ: HOHFELD'İN HAK ANALİZİ ÜZERİNDEN 1921 ANAYASASI'NIN YAPISAL DEVRİMİ\*

### ÖZ:

Hak-yükümlülük arasındaki yapısal ilişkiye odaklanarak meseleyi Hohfeld'in analitik analizi ile izah etmeye gayret eden bu çalışma, demokratik egemenlik kabulünün sağladığı teorik zeminin hakların yapısını anlamak bakımından devrimci bir işlev gördüğünü ileri sürmektedir.

Hak meşru bir talebin temelini oluşturur ve bir hakka sahip olmak başkalarından bir şeyler isteyebilecek bir konumda olmak anlamına gelir. Başka bir anlatımla, bir hak, basitçe hukuki bir ilişkinin diğer tarafına yöneltilmiş bir taleptir. Hak, bir hukuki ilişkide ilişkinin diğer tarafına yöneltilen talep ise “yükümlülük” de kaçınılmaz olarak o ilişkinin yapısında içkin bulunan bir unsurdur ve “hak” kavramı ile mecburi mütekebil bir ilişki içindedir: hukuki ilişkinin bir tarafı hak sahibi iken ilişkinin diğer tarafı ilgili hakka karşılık düşen yükümlülüğün (veya yükümlülüklerin) altındadır. Mütekebil yükümlülüğün bulunmadığı hallerde bir hakkın varlığından söz edilemez. Şayet ortada bir yükümlü bulunmuyorsa herhangi bir hak sahibi de mevcut değildir.

Egemenlik kaynağını aşkın/uhrevi bir güçte yahut bir idarecinin şahsında (veya idarecinin mensup olduğu hanedanda) buluyor ise -idare edenler lehine işleyen eşitsizlik dolayısı ile- devlet ve birey arasında anılan yükümlülük ilişkisinin kurulamayacağı, ortada bir yükümlünün bulunmayacağı ve haliyle gerçek anlamda haklardan söz edilemeyeceği açıktır.

Bu açıdan ele alındığında “Hâkimiyet bilâ kaydü şart milletindir” hükmünü içeren 1921 Anayasası'nın ilk maddesinin ilk cümlesi hak-yükümlülük (hak sahibi-yükümlü) ilişkisinin ayakları üzerine dikileceği -devletin insan haklarının asıl yükümlüsü ve doğal koruyucusu olduğunun anlaşılmasını sağlayacak- temeli atmış olmakla devrimcidir.

**Anahtar Kelimeler:** Hak, Yükümlülük, Hohfeld Analizi, Milli Egemenlik.



\* Bu çalışma COVID-19 salgını koşullarında hazırlanmıştır. Özü itibarıyla “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri” başlıklı doktora tezinin ilgili kısmına dayanmakta olan çalışma, kaynakça yönünden gereğince zenginleştirilememiş, konu bakımından yeterince genişletilememiş/derinleştirilememiş ise bir nedeni de bu olsa gerektir.

## THE RELATION BETWEEN NATIONAL SOVEREIGNTY AND HUMAN RIGHTS WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CORRELATION OF RIGHT-OBLIGATION: THE STRUCTURAL REVOLUTION OF 1921 CONSTITUTION THROUGH HOHFELDIAN ANALYSIS OF RIGHT

### ABSTRACT

The present article focuses on the structural relation between rights and obligations. While trying to explain Hohfeldian analytical approach on the subject, the article states that the theoretical ground provided by the recognition of national/popular sovereignty has a revolutionary function for understanding the structure of rights.

A right is the basis of a justified claim and having a right is to be in position to make demands of others. In other words a right is simply a claim targeted to the other side of a jural relation. Therefore, the correlation between rights and obligations become obvious: one's rights are obligations in someone else and one's obligations are rights in someone else. Rights and obligations are two sides of the same jural relation and they are reciprocally connected. "Right" and "obligation" are correlative terms: if there is not an obligation there is not a right, if there is not a duty-bearer there is not a right-holder, and vice versa.

If the source of sovereignty is theocratic or if it belongs directly to the personality of an administrator (or to his/her dynasty) it is clear that the lack of equality causes that the foregoing jural relation cannot be held between the state and individuals. And again if there is no duty-bearer there is no right-holder, if there is no obligation there is no right.

In this respect the first phrase of the first article of 1921 Constitution (the recognition of national sovereignty) is revolutionary. This is because it lays the foundation of the relation between right and obligation (right-holder and duty-bearer) and reveals the fact that the states are primary duty-bearers and innate protectors of human rights.

**Keywords:** *Right, Obligation, Hohfeldian Analysis Of Right, National Sovereignty.*



### GİRİŞ

Egemenliğin kaynağını halkın/milletin iradesinde bulması izleri eski çağlardan beri gözlemlenebilen bir fikir ise de egemenliğin kaynağının gökten yere ve sonra da monarktan topluma indirilmesi esasen aydınlanma felsefesinin etkileri ile



18. yüzyılda ve özellikle de Fransız Devrimi ile yerleşikleşmiştir.<sup>[1]</sup> Osmanlı-Türk anayasacılık seyrinde -öncülleri/habercileri bulunmakla birlikte<sup>[2]</sup>- egemenliğin kaynağı hususundaki kabullerde yaşanan bu küresel (ve kaçınılmaz) dönüşüme asıl olarak 1921 Anayasası'nın 1. maddesinin ilk cümlesi ile ayak uydurulmuştur<sup>[3]</sup>. İşbu hüküm 1921 Anayasası'nın en devrimci yeniliği addolunur<sup>[4]</sup>: "Hâkimiyet bilâ kaydü şart milletindir".

### Peki 1921 Anayasası'nın 1. maddesi neden devrimcidir?

Şüphe yok ki milli egemenlik, yeni kurulan devletin "yapıcı gücü"<sup>[5]</sup>, "bağımsızlık sloganı"<sup>[6]</sup>, saltanatın reddi/sonu<sup>[7]</sup>, siyasi iktidarın meşruiyet temelini kökten değişmesi<sup>[8]</sup>, halkın kaderinin tek bir kişi tarafından değil bizzat halk tarafından belirlenmesi<sup>[9]</sup>, egemenlik kavramının laikleşmesinde son aşamaya ulaşılması<sup>[10]</sup> şeklinde telakki edilebilir. Öte yandan kökeni bakımından "kuramsal düzeyden hayata iniş"<sup>[11]</sup> anlamı taşımakta olduğu düşünüldüğünde milli egemenlik ilanının bunların ötesinde -ve esasında temelinde- doğrudan yaşamlara tesir etme potansiyelini haiz, etkileri gündelik hayatta derhal görülebilecek yönlerinin de bulunması gerektiği söylenebilir. Bu itibarla 1921 Anayasası'nın 1. maddesinin ilk cümlesinin devrimci hususiyetinin tam manasıyla anlaşılması hükmün bireylerin yaşamlarında doğurduğu/doğurması muhtemel tabiki ve nazari neticelerin incelenmesine bağlıdır.

- [1] Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku*, 5. baskı, Beta, İstanbul, 1998, ss. 90-95; Gülden Çamurcuoğlu, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, Astana Yayınları, Ankara, 2016, ss. 113-200; Utku Aybudak, "Modern Devlet Bağlamında Ortaya Çıkan Egemenlik Kavramı ve Egemenliğin Dönüşümü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54, 2017, <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434590>, (09.11.2021).
- [2] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 14. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 137, 189-191, 217; Bahtiyar Akyılmaz, "Milli Egemenlik Kavramının Gelişimi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1-2, 1998; Çamurcuoğlu, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, ss. 17, 45-102, 221.
- [3] İsmet Giritli, "Millî Egemenlik, Atatürk ve Anayasalarımız", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 13, 1997, ss. 557, 559-560; Çamurcuoğlu, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, s. 215.
- [4] Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, 13. baskı, Yetkin, Ankara, 2012, s. 28; Serdar Narin, "1921 Anayasası'nın Genel Özellikleri Bağlamında Yer Yönünden Yerinden Yönetimler ve Siyasal Özerkliğin Reddi", *İzmir Barosu Dergisi*, 3, 2018, s. 79, 86.
- [5] Hamza Eroğlu, "Millî Egemenlik İlkesi ve Anayasalarımız", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1, 1984, s. 137.
- [6] Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 227.
- [7] Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 255.
- [8] Burak Çelik, *Ulusal Kurtuluş Savaşı Döneminde Anayasal Gelişmeler ve 1921 Anayasası*, Galatasaray Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 80.
- [9] Çamurcuoğlu, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, s. 18.
- [10] Fazıl Sağlam, *Anayasa Hukuku Ders Notları*, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa, 2013, ss. 65-66. Tanör ve Yüzbaşıoğlu'na göre milli egemenlik laik egemenlik/laik devlet anlayışı ile iç içedir; Bülent Tanör ve Necmi Yüzbaşıoğlu, *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, 12. baskı, Beta, İstanbul, 2012, ss. 115-116. Sevinç ve Demirkent'e göre de milli egemenlik kabulü 1921 Anayasası'nın ve Meclis'in laik karakterini ortaya koymaktadır, Murat Sevinç ve Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş Anayasası 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 45.
- [11] Yeşim Çelik, "Geçmişten Günümüze Egemenlik Kavramı ve Değişen Egemenlik Anlayışı", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22, 2018, s. 393, 414.

Millet ya da halk nevinden bir grubu egemenliğin kaynağı olarak kabul etmenin muhtelif sonucu vardır. Anayasa Hukuku ile ilişkili genel eserlerde halk egemenliği anlayışının mantıki neticeleri olarak sayılanlar şunlardır: hak seçmenlik, ihtiyari oy, genel ve eşit oy, doğrudan veya yarı-doğrudan demokrasi, emredici vekalet; milli egemenliğin mantıki sonuçları olarak ise şunlar gösterilir: görev seçmenlik, mecburi oy, genel ve eşit oy şartının olmaması, temsili demokrasi, temsili vekalet.<sup>[12]</sup>

Sayılanlar doğru olmakla birlikte 1921 Anayasası'nın 1. maddesinin neden devrimci bir karakteri haiz olduğunu izah etmeye yetmemektedir çünkü bunlar aslında temel yapının demokratik egemenlik teorileri sayesinde geçirdiği dönüşümün doğal uzantılarıdır. Hali ile anılan hükmün yol açtığı inkılabın daha derinlerde, temelde, "hak" mefhumunun kendisinde aranması lazım gelir. Bu çalışmada hak kavramına yapısal bir bakışla yaklaşarak, hak-yükümlülük bağlantısı üzerinden, demokratik egemenlik kabulünün devlet ile birey arasındaki hukuki ilişkiyi tümünden değiştirecek teorik zemine sunduğu katkı ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1. Hak-Yükümlülük İlişkisi, Hohfeld Analizi Ve Yapısal Bir Zorunluluk Olarak Yükümlülük

"Hak" kavramı, çoklukla "yetki" kavramı ile tanımlanmaktadır. Buna göre, bir kişinin bir şey yapma hakkına sahip olması, o kişinin o şeyi yapmaya özel olarak yetkili olmasını ifade eder.<sup>[13]</sup> "Hak" kavramının yetki ile ilişkilendirilmesi halinde, temelinde bulunan "talep" kavramı da görünürlük kazanır. Zira bir şey yapmaya yetkili olmak, bu yetkiye dayanan talepler ileri sürebilmeyi de içerir<sup>[14]</sup>. Diğer bir ifade ile: "hak meşru bir talebin rasyonel temelini oluşturur... bir hakka sahip olmak başkalarından bir şeyler isteyebilecek bir konumda olmak demektir"<sup>[15]</sup>.

Böylelikle, hukuk bilimi çerçevesinde, hak, hukuken korunan meşru talep olarak ortaya çıkmaktadır. Hak, bir hukuki ilişkide ilişkinin diğer tarafına yöneltilen talep ise yükümlülük de bu ilişkinin yapısında mündemiç bir diğer unsurdur; hukuki ilişkinin bir tarafı, ilgili hakka/talebe karşılık düşen yükümlülüğün (veya yükümlülüklerin) altındadır. Mütakabil yükümlülüğün (yükümlünün) bulunma-

[12] A. Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, 15. baskı, Turhan, Ankara, 2007, ss. 72-75; Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*, C. I, Ekin, Bursa, 2011, ss. 443-447; İbrahim Ö. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)*, 7. baskı, Legal, İstanbul, 2011, ss. 179-182; Ömer Anayurt, *Anayasa Hukuku: Genel Kısım (Temel İlkeler, Kavram ve Kurumlar)*, Seçkin, Ankara, 2018, ss. 250-251.

[13] Jack Donnelly, *Universal Human Rights In Theory and Practice*, 3. baskı, Cornell University Press, Londra, 2013, s. 7.

[14] Cavidan Soykan, *Bir İnsan Hakkı Olarak Bilgi Edinme Hakkı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 7.

[15] Henry Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, 2. baskı, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, s. 13.

dığı hallerde, dar anlamıyla bir hakkın (hak sahibinin) varlığından söz edilemez<sup>[16]</sup>. A'nın (B'ye karşı) x'e hakkının olduğunu söylemek, bir hak sahibini (A), bir hak nesnesini (x) ve bir yükümlüyü (B) işaret eder: A, B ile ilgili olarak x'e yetkilidir; B, A'ya karşı x ile ilgili mukabil yükümlülüğün (ya da yükümlülüklerin) altındadır ve A, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi için B'den taleplerde bulunabilir<sup>[17]</sup>.

Hak kavramının yapısal analizi açısından "sıfır/hareket noktası" sayılan<sup>[18]</sup> Hohfeld<sup>[19]</sup>, "hak" teriminin dört değişik hukuki ilişkiyi tarif etmek için kullanıldığını belirtmekte ve bu dört çift hukuki ilişkiden neşet eden sekiz farklı hukuki konumu birbirinden ayırarak hukuki mecburi mütekalibiyetleri ve hukuki karşıtlıkları iki tablo ile göstermektedir. Buna göre hukuki mecburi mütekalibiyetler şunlardır: hak-yükümlülük ("**right - duty**"), serbestlik-hak yokluğu ("**privilege - no - right**")<sup>[20]</sup>, yetki-tabiiyet ("**power - liability**") ve bağışıklık-yetkisizlik ("**immunity - disability**"). Hukuki karşıtlıklar ise şunlardan ibarettir: hak-hak yokluğu ("**right - no-right**"), serbestlik-yükümlülük ("**privilege - duty**"), yetki-yetkisizlik ("**power - disability**"), bağışıklık-tabiiyet ("**immunity - liability**")<sup>[21]</sup>.

Hohfeld'in analitik çerçevesinde, hukuki ilişkinin "atomik" unsurları tanımsal olarak ve mecburen mütekalibidir<sup>[22]</sup>. Hukuki mecburi mütekalibiyetler bir ilişki-

[16] Güven Urgan, Positive Obligations Of States For The Protection Of Prisoners' Rights Under The Case Law Of The European Court Of Human Rights, Yayınlanmamış Doktora Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Avrupa Birliği Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 37; Kemal Gözler, İnsan Hakları Hukuku, Ekin, Bursa, 2017, s. 75.

[17] Donnelly, Universal Human Rights In Theory and Practice, s. 8.

[18] Nazime Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, XII Levha, İstanbul, 2015, ss. 23-24.

[19] Hohfeld'in analizi için genel olarak bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş, 7. baskı, Legal, İstanbul, 2010, s. 1423; Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 21-107; Osman Serkan Gülfidan, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, ss. 25-37.

[20] Hohfeld, "imtiyaz" ("privilege") kavramının en yakın eş anlamlısının "serbestlik" ("liberty") olduğunu belirtmektedir, Wesley Newcomb Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", Yale Law Journal, 23/1, 1913, s. 16, 41. Hukuki bir ilişki olarak anlaşıldığında, "serbestlik" tümüyle "imtiyaz" ile aynı şeyi ifade etmektedir; Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 36. Müellif'in "imtiyaz" kelimesini tercih etmesinin nedeni "serbestlik" kavramının hukuki bir ilişkiden ziyade kişisel ve fiziksel özgürlüğü çağrıştırdığını düşünmesidir; Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 43. Ne var ki, günümüzde, Hohfeld'in "imtiyaz" olarak adlandırdığı durum genellikle daha kapsayıcı şekilde "serbestlik" olarak ifade edilmektedir ve "imtiyaz" terimi daha sınırlı bir kullanım alanına/çağrışıma sahiptir, Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, s. 59. Alexy'ye göre de "imtiyaz" kelimesi Hohfeld'in tarif ettiği durumun içeriği bakımından yanıltıcıdır; Robert Alexy, A Theory of Constitutional Rights, Julian Rivers (çev.), Oxford University Press, Oxford, 2010, s. 135 dn. 102. Hohfeld'in "imtiyaz" kavramının "serbestlik" olarak çevrildiği başka çalışmalar için bkz. Can Azer, Bilgi Edinme Hakkı, Yetkin, Ankara, 2010, ss. 73-74; Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, özellikle s. 30, 44, 58-67.

[21] Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 39-42.

[22] Nikolai Lazarev, "Hohfeld's Analysis of Rights: An Essential Approach to a Conceptual and Practical Understanding of the Nature of Rights", Murdoch University Electronic Journal Of Law, 12/1, 2005, http://www.austlii.edu.au/au/journals/MurUEJL/2005/9.html#t1, (08.09.2020)..

de muhakkak surette bir arada bulunurlar. Diğer bir anlatımla, beher çift mutlaka birlikte bulunmak zorundadır. Yani hukuki ilişkinin taraflarından birisi çiftlerden birine sahipse ilişkinin diğer tarafı da öbürüne sahip olmalıdır. Taraflardan biri yetki sahibi ise diğer taraf bu yetkinin kullanımına tabidir. Hukuki karşıtlıklar ise birbirlerinin tam zıtlarını oluştururlar; bunlar aynı anda aynı kişi bakımından var olamayan hukuki konumlardır. Hukuki karşıtlıkların ilişkinin taraflarından birisinde aynı anda mevcut olmaları mümkün değildir. Taraflardan biri aynı anda hem yetkili hem de yetkisiz olamaz<sup>[23]</sup>.

Hohfeld, “hukuki ilişkiler şemasında” (“**scheme of jural relations**”)<sup>[24]</sup> yer alan hukuki kavramları iki taraf arasındaki bir ilişki şeklinde değerlendirmektedir. Böylece her bir kavramın ilişkinin diğer tarafının konumunu belirleyen mecburi bir karşılığı vardır. A ve B’nin bir hukuki ilişkinin iki tarafını oluşturmakta oldukları bir halde, A bir hususta hak sahibi ise B o hususla yükümlüdür, A bir şeyi yapmakta serbest ise B’nin A’nın bunu yapmaması için ileri sürebileceği bir hakkı olamaz, A’nın bir şeyi yapmaya yetkili olduğu durumda B için tabiiyet söz konusudur ve B A’nın bu yetkiyi kullanmasına tabidir, A’nın bağımsızlığı varsa B yetkisizdir<sup>[25]</sup>. Her hukuki konum bir ilişkide, bir kişiye karşı sahip olunan konumdur ve hukuki konumlar mecburi karşılıkları vasıtasıyla ayrılabilir. Hohfeld’in hukuki ilişkilere dair çözümlemesi, kavramlar arasındaki mantıki bağlantının (mantıki eş değerlilik, mantıki zıtlık) ilişki fikri çerçevesinde ele alınmasına dayanmaktadır.<sup>[26]</sup> Hohfeld’in kavramsal analizi, beher hukuki ilişkinin yalnızca iki kişiden ve ancak tek bir kişinin tek bir eyleminden (yahut eylemsizliğinden) ibaret olduğu kabulü çerçevesinde şekillenmektedir. Hohfeld, iki kişi ve bir eylemden (ya da eylemsizlikten) müteşekkil üç değişkenli bir ilişki yapısı üzerinden sekiz hukuki konumun bağlantılılığını ortaya koymaktadır<sup>[27]</sup>.

“Hak” teriminin, dört farklı hukuki “avantajı” da (talep, serbestlik, yetki, bağımsızlık) kapsayacak şekilde bir tür adı olarak kullanılmasının terminolojik bir karışıklığa ve muğlaklığa yol açtığını ifade eden Hohfeld<sup>[28]</sup>, “hak” kavramının dar anlamıyla “talep” teriminin eş anlamlısı olduğunu ve yükümlülüğe karşılık geldiğini söylemekte ve kavramın kullanımının bu sınıra özgülenmesi gerektiğini vazetmektedir<sup>[29]</sup>. “Hak” kavramı ile yükümlülük arasında kurduğu bu mecburi müte-

[23] Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 39-42.

[24] Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 32, 44.

[25] Peter Jones, Rights, Macmillan, London, 1994, s. 13.

[26] Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 42-44.

[27] Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 47-49.

[28] Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 28 vd; Hohfeld, “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 717.

[29] Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, ss. 30-32; Hohfeld, “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 717.

kabileyet Hohfeld'in şemasının çekirdeğini oluşturmaktadır<sup>[30]</sup>. Hak sahibi olmak demek, başkasının (veya başkalarının) o hak sahibine karşı yükümlülüğü (yahut yükümlülükleri) olması demektir. A, arazisine girilmemesine ilişkin, B'ye karşı ileri sürebileceği bir hakkı haiz ise B, A'ya karşı o araziye girmemekle yükümlüdür<sup>[31]</sup>. Bununla birlikte haklar yükümlülükleri içermekte ya da yükümlülükler neden olmakta değildir. Doğrusu şudur: yükümlülük yapısal olarak hakkın mecburi karşılığıdır<sup>[32]</sup>. Diğer bir deyişle, "haklar ve yükümlülükler aynı madeni paranın iki yüzüdür"<sup>[33]</sup>. Birinin hakkı bir diğersinin yükümlülüğüdür ve birinin yükümlülüğü diğersinin hakkıdır. Hak ve yükümlülük aynı hukuki ilişkiden bahsetmenin iki farklı yoludur ve bu belirleme tüm hukuki mecburi mütekabilyetler açısından varittir<sup>[34]</sup>.

Serbestlik (vehayut Hohfeld'in terminolojisi ile "imtiyaz"), yükümlülük kavramının karşıtı ve hak yokluğunun karşılığıdır. Hukuki mecburi mütekabilyetler şeması göstermektedir ki karşısında serbestliğe sahip olunan kişi serbestliğin ilişkili olduğu eylem ya da eylemsizlik üzerinde bir hakka sahip değildir. Kendi arazisine girebilmek A için bir serbestliktir. Bu durumda üçüncü kişiler hak yokluğu halindedirler ve A'dan arazisine girmemesini talep edemezler. A'nın kendi arazisine girmeme gibi bir yükümlülüğü yoktur. Araziye girme serbestliği girmeme yükümlülüğünün zıddıdır<sup>[35]</sup>.

Hohfeld kavramsallaştırmasında yetki ise hukuki yetki olarak hukuki yetkisizliğin karşıtıdır, hukuken bir şeyi yapmaya yetkili olunması halini ifade eder. Yetkinin mecburi mütekabil konumu tabiiyettir<sup>[36]</sup>. Birinin hukuken yetkili olması demek, hukuki ilişkinin karşı tarafının yetkinin kullanılması yoluyla konumunda meydana gelecek değişikliklere tabi olması demektir<sup>[37]</sup>. Hohfeld'in hukuki mecburi mütekabilyetler şemasında yer alan son ikili ise "bağışıklık-yetkisizlik"tir. Ba-

[30] Michael K. Addo, "Does Hohfeld Still Matter", *Bracton Law Journal*, 29, 1997, ss. 7-8.

[31] Hohfeld "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning" s. 32.

[32] Hohfeld "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 30 vd.; Donnelly, *Universal Human Rights In Theory and Practice*, s. 8; Sandra Fredman, *Human Rights Transformed: Positive Rights and Positive Duties*, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 88.

[33] Jonas Christoffersen, *Fair Balance: Proportionality, Subsidiarity and Primarity in the European Convention on Human Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2009, s. 103; Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s. 43.

[34] Pierre Schlag, "How To Do Things With Hohfeld?", *Law And Contemporary Problems*, 78/1-2, 2015, s. 185, 201.

[35] Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 32. Yükümlülük ile serbestliğin aynı içerik ve anlama sahip olmakla çelişmesiz olmaları mümkündür. Mesela, A B ile bir sözleşme yaparak kendi arazisine girme borcu altına girmiş ise, A B'ye karşı hem kendi arazisine girme serbestliğine sahiptir ve hem de kendi arazisine girme yükümlülüğü altındadır. Ne var ki bu halde de B açısından, A'nın kendi arazisine girme serbestliği girmeme yükümlülüğünün karşıtıdır, Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", ss. 32-33. Hohfeldçi hak-yükümlülük, serbestlik-hak yokluğu ilişkileri için ayrıca bkz. Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, ss. 132-138.

[36] Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning" s. 44 vd.

[37] Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, ss. 68-69.

ğışıklık bir başkasının gücünden/yetkisinden vareste olmayı ifade eder ve hukuki karşılığı tabiiyettir<sup>[38]</sup>. İnsan davranışlarına ve sosyal ilişkilere doğrudan uygulanabilir mahiyette bulunan, bir davranışı emreden, yasaklayan ya da bir davranışa izin veren ve “birincil ilişkiler” şeklinde anılabilecek olan “hak-yükümlülük” ve “serbestlik-hak yokluğu” ikililerinin aksine, “ikincil ilişkiler” olarak adlandırılabilir olan “yetki-tabiiyet” ve “bağışıklık-yetkisizlik” ikilileri hukuki konumlar üzerinde doğrudan, insan davranışları ve sosyal ilişkiler bakımından ise ancak dolaylı yoldan tesirde bulunabilirler<sup>[39]</sup>.

Bu noktada vurgulamak lazım gelir ki, bir hakkın muhakkak surette Hohfeld’in dört kategorisinden (dar anlamıyla hak, serbestlik, yetki, bağışıklık) yalnızca birine dahil olması gerekmemektedir<sup>[40]</sup>. Bilakis, Campbell’in ifade ettiği gibi, gerçekte herhangi bir somut hal, bu hak ilişkilerinden çoğunu birlikte içermektedir; haliyle somut durumlarda iki kişi arasındaki hukuki ilişki genellikle bu konum türlerinin bir birleşimidir<sup>[41]</sup>. Jones, aynı hususa dikkat çekerken şu örneği kullanmaktadır: bir kişinin bir araba üzerindeki mülkiyet hakkı Hohfeldçi anlayış bakımından karmaşık bir demet teşkil eder; burada hak sahibi başkalarının arabaya zarar vermektense ya da arabayı izni olmaksızın kullanmaktan kaçınmalarına dair dar anlamda bir talep hakkı ile birlikte, arabanın sahibi olarak arabayı kullanma serbestliğine, arabayı başkasına satma veya başkalarının arabayı kullanmasına izin verme yetkisine sahiptir ve izni olmaksızın başka birinin arabayı satmasından da bağışıktır<sup>[42]</sup>.

İlaveten, somut bir olayda (yahut durumda), birden fazla hukuki ilişki kurulu olabileceğinden (ilişkiler demeti mevcut olabileceğinden)<sup>[43]</sup>, bir kişinin hem dar anlamıyla bir hakkı ve hem de -mesela- bir serbestliği bulunabilir. Dar anlamda haktan bahsedildiği hallerde, söz konusu hak negatif yükümlülüğü (ya da yükümlülükleri) icap ettirebileceği gibi pozitif yükümlülüğü (veya yükümlülükleri) de lüzumlu kılabilir. Bir hakkın mecburi karşılığı olarak birden ziyade yükümlülük doğabilir. Mevzubahis yükümlülükler demetinde hem negatif hem de pozitif yü-

[38] Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning” s. 55 vd.

[39] Matthew H. Kramer, “Rights Without Trimmings”, A Debate Over Rights, Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1998, s. 7, 20. Birincil ilişkiler-ikincil ilişkiler hakkında ayrıca bkz. Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 44-47; Allen Thomas O’Rourke, “Refuge From A Jurisprudence of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law”, South Carolina Law Review, 61, 2009-2010, s. 141, 154-156. “Yetki”, “tabiiyet”, “yetkisizlik”, “bağışıklık” kavramları hakkında ayrıca bkz. Alexy, A Theory of Constitutional Rights, ss. 155-156.

[40] Beysan, Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi, ss. 104-105.

[41] Tom Campbell, Rights: A Critical Introduction, Routledge, London&New York, 2006, s. 33, [https://books.google.com.tr/books?id=RL-AAgAAQBAJ&pg=PA22&hl=tr&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=RL-AAgAAQBAJ&pg=PA22&hl=tr&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false), (09.11.2021).

[42] Jones, Rights, s. 14.

[43] “İlişkiler demeti” fikri bizzat Hohfeld’de mevcuttur, Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 21, 24; Hohfeld, “Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, ss.

kümlülükler bulunabilir<sup>[44]</sup>. Bu yükümlülüklerin üstlenicisi tek bir kişi olabileceği gibi birden fazla yükümlü de işaret ediliyor olabilir. Bir yükümlünün negatif yükümlülüğünün gereğini yerine getirmesi fakat pozitif yükümlülüğünü ihlal etmesi olasıdır. Yükümlülerden biri yükümlülüklerini yerine getirmiş ama bir diğeri bazı yükümlülüklerini ihlal etmiş olabilir. Hohfeld analizi bu karmaşık yapıyı her bir unsuru bakımından bire indirgeyerek (bir hak sahibi, olumsuz veya olumlu bir davranış, bir yükümlü), bir ilişki çerçevesinde çözümlenmekte olduğundan yararlıdır<sup>[45]</sup>. Hohfeld'in kavramsal çözümlenmesi, bu karmaşık yapının "iki kişi arasında tek bir konuya indirgenmiş bir çok ilişki biçiminde"<sup>[46]</sup> analiz edilebilmesini sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi, Hohfeldçi anlamda serbestlik, bir kişinin bir şeyi yapmak ya da yapmamak için sınırlandırılmış olup olmadığı ile ilgilenir ve yükümlülük altında bulunmamayı ifade eder. Öbür yandan, dar anlamda hak, başkalarının hak sahibi lehine yapmaları/yapmamaları gerekenler ile (başkalarının hak sahibi lehine taşıdıkları yükümlülükler ile) ilgilidir<sup>[47]</sup>. Birinin ne yapmaya ya da yapmamaya, ne olmaya veya olmamaya hakkı olduğu suali ile serbestlikten, ona başkalarının nasıl davranılması gerektiği sorusu ile ise dar anlamıyla haktan bahsedilmektedir.<sup>[48]</sup> Hohfeldçi kabul, dar anlamda hak sınıfı ile talep kavramına ve kaçınılmaz olarak yükümlülüğe bağlanmaktadır. Yalnızca negatif taleplerle (negatif yükümlülüklerle) sınırlı olmayan dar anlamıyla hak pozitif taleplere (pozitif yükümlülüklerle) de denk düşebilir. Negatif talepler, -A'nın arazisine girilmemesine ilişkin B'ye karşı ileri sürebileceği bir hakka sahip olması örneğinde olduğu gibi- yapmama, etmeme, engel olmama şeklinde beliren menfi içerikte taleplerdir. Pozitif talepler ise mecburi müteakbil yükümlülüğü taşıyanların pozitif bir davranışına ihtiyaç duyar; örneğin zarardan korunma ve zararın tazmin/telafi edilmesi bu kapsamdadır.<sup>[49]</sup>

## 2. İnsan Haklarının Asıl Yükümlüsü: Devlet

İnceleme konumuz itibarıyla, meselenin nirengi noktası Hohfeld'in talep haklarının yükümlüsünün devlet olup olamayacağıdır. Başka bir deyişle cevabı aranması gereken soru, talep hakkının karşılığı olan yükümlülüğün, bugün anla-

[44] Shue her bir hakkın mecburi olarak bir yükümlülükler demeti ile karşılandığını söylemekte, bir hakkın gerçekleştirilmesinin negatif ve pozitif yükümlülüklerin bir birleşimini oluşturan bu yükümlülükler demetinde yer alan bütün müteakbil yükümlülüklerin birlikte ifa edilmelerine bağlı olduğunu ifade etmektedir, Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*, s. 53.

[45] Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, ss. 105-106.

[46] Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, s. 280.

[47] Abigail Gosselin, "Global Poverty and Responsibility: Identifying The Duty-Bearers of Human Rights", *Human Rights Review*, 8/1, 2006, s. 35, 36-37; Campbell, *Rights: A Critical Introduction*, ss. 30-31.

[48] Jones, *Rights*, s. 21; Soykan, *Bir İnsan Hakkı Olarak Bilgi Edinme Hakkı*, s. 15.

[49] Jones, *Rights*, s. 15. Pozitif yükümlülüklerin düşünsel zemini, yapısal temelleri ve içtahi gelişimi için bkz. Gülfidan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*, ss. 16-304.



şilagediği anlamda devlete düşen bir negatif/pozitif yükümlülük mahiyeti taşıyıp taşıyamayacağıdır.

Hakkın talep ve yükümlülük kavramlarıyla olan kaçınılmaz mantiki rabitasını ortaya koyarak<sup>[50]</sup> hak ve yükümlülüğün (hak sahibi ve yükümlünün) birbirlerini gerektirdiklerini -biri olmaksızın diğersinin olamayacağını- gösteren Hohfeld bireyler arası ilişkilerden bahsetmekle yetinmiş ise de Hohfeld'in analizinde devletin hukuki ilişkinin bir tarafında yer almasına engel teşkil edebilecek ve mesela dar anlamda bir hakkın yükümlüsü olamamasına sebebiyet verebilecek herhangi bir yön yoktur<sup>[51]</sup>.

Hohfeld, incelemesinde, "hak" kavramının içeriğine dair bir şey söylememekte, "hak" kavramını bu yönden tanımlamamakta, hakkın ne olduğu ile veya bir hakka sahip olmanın ne anlama geleceği ile alakadar olmamaktadır<sup>[52]</sup>. Teorisinin temelinde hukuki ilişkiler arasındaki mantıki bağlar tezi bulunan<sup>[53]</sup> Hohfeld'in çözümleme yöntemi, hakların mahiyetlerine ilişkin ampirik değerlendirmelere değil, hukuki konumların birbirleriyle tanımsal şart ilişkileri kurmalarına dayanır<sup>[54]</sup>. Hohfeldçi inceleme, "hukukun en ufak müşterek birimleri"<sup>[55]</sup> olan sekiz hukuki konum ve dört hukuki ilişki çerçevesinde, ikili ilişkiler üzerinden yürüyen saf analitik bir tetkiktir.<sup>[56]</sup>

[50] Hohfeldçi yaklaşımın geniş yorumunun talep kavramı aracılığı ile hak ve yükümlülük arasındaki mecburi mütakabiliyeti kurmakta olduğu yönünde bkz. Urgan, *Positive Obligations Of States For The Protection Of Prisoners' Rights Under The Case Law Of The European Court Of Human Rights*, s. 39.

[51] Bu noktada Hohfeld usulü analiz in anayasa hukuku alanında sıklıkla başvurulan bir yöntem olmadığı belirtilmelidir. Hohfeldçi analizi anayasa hukuku meselelerinin çözümüne uygulayan ve bu analiz ile anayasal hakların nitelikleri hakkında neticelere varan çalışmasında O'Rourke, anılan ilgisizliğin, ikili ilişkileri temel alan Hohfeldçi yaklaşımın daha karmaşık bir yapı arzeden kamu hukuku meselelerine uygulanamayacağı yönünde bir kabule veya sözleşmeden yahut haksız fiilden doğan hakların devlet baskısını sınırlama maksadıyla tasarlanmış olan anayasal haklar ile mukayese edilemeyeceklerine dair bir anlayışa dayanmakta olabileceğini belirtmektedir, O'Rourke, "Refuge From A Jurisprudence Of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law", s. 142, 154. Ne ki Hohfeld usulü tetkik hukuki ilişkiler üzerine bina olunmaktadır ve devletin de bir hukuki ilişkide (veya hukuki ilişkiler demetinde) taraf olmasının önünde herhangi bir engel yoktur. Hukuk bilimi çerçevesinde ve genel olarak, hak haktır, yükümlülük yükümlülüktür, serbestlik serbestliktir, hak yokluğu hak yokluğudur, yetki yetkidir, tabiiyet tabiiyettir, bağlılık bağlılıktır ve yetkisizlik de yetkisizliktir. Şu halde, kamu hukuku meseleleri özel hukuk ilişkilerine nazaran daha karmaşık kabul edilseler dahi Hohfeldçi analiz bu karmaşıklığı yapısal olarak çözümlemek bakımından bir araç teşkil edebilir. Bir hukuki ilişkinin en ufak müşterek birimleri olan Hohfeldçi sekiz konuma inildiği takdirde hukuki ilişkilerin hukukun farklı doktriner bölgelerinin hepsi için aynı olduğu yönünde bkz. Schlag, "How To Do Things With Hohfeld?", s. 230. Anayasa hukuku meselelerinde Hohfeldçi anlayışa değinen bir kısım eser için bkz. O'Rourke, "Refuge From A Jurisprudence Of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law", s. 143, dn. 9. Hohfeldçi analiz ile anayasa hukuku arasında bağ kuran diğer çalışmalara örnek olarak ayrıca bkz. H. Newcomb Morse, "Applying The Hohfeld System To Constitutional Analysis", *Whittier Law Review*, 9, 1987-1988, ss. 639-662; Frederick Schauer, "Hohfeld's First Amendment", *The George Washington Law Review*, 76, 2007-2008, ss. 914-932.

[52] Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, ss. 106-107.

[53] Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, s. 133.



## Peki devlet bu nesnel incelemede kendisine nasıl yer bulmaktadır?

Bir defa, insan haklarının baskın özelliği devlete karşı ileri sürülmeleri, devletin sınırlanmasını veya politika değiştirmesini sağlamayı amaçlamalarıdır.<sup>[57]</sup> İnsan hakları, devletin kişilere nasıl muamele ettiği ile ilgilenir.<sup>[58]</sup> İnsan haklarına dair taleplerin -en azından ilk etapta- bir toplumda iktidarı ellerinde bulunduranlara karşı serdedilmesi, insan hakları kavramına içkin bir hususa delalet etmektedir: insan hakları ihlalleri, bir açıdan “resmi” olmak zorundadır; insan hakları devletler, devlet kurumları ve kamu ajanları eliyle ihlal olunur.<sup>[59]</sup> Devlet, insan haklarının edecek bir hukuki ilişkiyi (yahut bir hukuki ilişkiler demetini) ifade eder.<sup>[60]</sup> İlişkinin bir tarafı hak sahibi olarak bireydir. İlişkinin diğer tarafında ise devlet bulunur. Devlet şu nevi bir ilişkiler ağının muhatabıdır: a) devlet, yetki sahasında bulunan

[54] Lazarev, “Hohfeld’s Analysis of Rights: An Essential Approach to a Conceptual and Practical Understanding of the Nature of Rights”.

[55] Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 58.

[56] Kramer, “Rights Without Trimmings”, s. 23. Hohfeldçi yaklaşım, tam da bu sebeple “hak” kavramına dair herhangi bir felsefi/siyasi bakışa özgülenez. Başka bir deyişle “Hohfeldçi insan hakları anlayışının” o veya bu felsefi/siyasi yaklaşımın hak kabulünü yansıtması mümkün değildir çünkü Hohfeldçi bir insan hakları anlayışı yoktur. Hohfeld’in, henüz çalışmasının başında bu hususu açıkça vurgulamakta olduğu belirtilmelidir, Hohfeld, “Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning”, s. 20. Hohfeld analizinin soyut felsefi yaklaşımları hukuka dahil etmediğine ve hukuki kavramları netleştirmeye yönelmiş olduğuna dair ayrıca bkz. Schlag, “How To Do Things With Hohfeld?”, s. 191, 192-200. Hali ile Hohfeld’in kimi çıkarımlarının hak kavramına dair belirli kavrayışlara sahip düşünce sistemlerinde yorumlanarak kullanılagelmesi Hohfeldçi analiz ile ilgili bir sorun değildir ve anılan analizin işlevselliği ve değeri yönünden bir etki doğurmaz. Addo, Hohfeld’in “hak” kavramının karakteristik özellikleri ile -örneğin hakkın dinamik yapısı ve durmaksızın değişmeye müsait doğası ile- ilgilenmemesini esaslı bir hata saymaktaysa da Hohfeldçi analizin işlevselliğini ve geçerliliğini teslim etmektedir; Addo, “Does Hohfeld Still Matter”, ss. 11-12.

[57] Oktay Uygun, Kamu Hukuku İncelemeleri, XII Levha, İstanbul, 2011, s. 7.

[58] Jordan Kiper, “Henry Shue on Basic Rights: A Defense”, Human Rights Review, 12/4, 2011, s. 505, 513.

[59] Thomas W. Pogge, “How Should Human Rights Be Conceived?”, Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics, 3, 1995, s. 103, 107-108; ayrıca bkz. Thomas Pogge, “The International Significance Of Human Rights”, The Journal Of Ethics, 4/1-2, 2000, s. 45, 48.

[60] O’Rourke, “Refuge From A Jurisprudence of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law”, ss. 168-169. Bu anlamda, -mesela- yaşam hakkı, aslında hak (dar anlamda hak)-yükümlülük, serbestlik-hak yokluğu, yetki-tabiiyet, bağımsızlık-yetkisizlik ilişkilerinin bir demetidir, O’Rourke, “Refuge From A Jurisprudence of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law”, s. 169. Bazı suçlar için ölüm cezasının öngörülü olduğu düzenlerde, yaşam hakkı, başkalarına hak sahibinin yaşamına hukuk dışı biçimde son vermeme yükümlülüğü yükler ama aynı zamanda hakimler belirlenmiş suçlar bakımından ölüm cezasına hükmetmeye de yetkilidirler. Dahası, ölüm cezası ile karşılık bulmayan suçlar bakımından bireyler ölüm cezasından bağımsızlarken devlet organları da ölüm cezası verme konusunda yetkisizdir, Addo, “Does Hohfeld Still Matter”, s. 11. Şüphe yok ki, anılan demet, negatif taleplerle sınırlı olmayıp pozitif talepleri de kapsar. Dar anlamıyla yaşam hakkı, başkalarının ve özellikle de devletçe hak sahibinin yaşam hakkına müdahale edilmemesine dönük bir talebe denk geldiği gibi, hak sahibinin hayatının korunmasına dair pozitif yükümlülüklerin üstlenmesini de gerektirir, Addo, “Does Hohfeld Still Matter”, ss. 7-8.

asil yükümlüsüdür<sup>[61]</sup>. Yani insan hakları anlayışının özünde devlete karşı dermeyan edilme fikri vardır.

Sonra, insan haklarının anayasalar eliyle güvenceye alınmış olması olasıdır. Anayasalar devletler ile bireyler arasında hukuki ilişkiler yaratırlar<sup>[62]</sup>. Anayasal bir hak, anayasadan kaynaklanan ve Hohfeldçi anlayış ile hak, serbestlik, yetki, bağımsızlık konularından herhangi birine (veya birkaçına ya da hepsine) tekabül her bireyle ayrı ayrı hukuki ilişkiler kurar<sup>[63]</sup> ve b) devletle beher birey arasında

[61] James W. Nickel, "How Human Rights Generate Duties to Protect and Provide", *Human Rights Quarterly*, 15/1, 1993, s. 77, 86; Gözler, *İnsan Hakları Hukuku*, ss. 185-186. İfade etmek lazım gelir ki, bu kısımda murat edilen, yalnızca ve basitçe hakkın mütakabil yükümlülüğünün aslen devlet tarafından karşılanmakta olduğunu göstermektir. Yoksa haklardan doğan mütakabil yükümlülüklerin devletin mi, devletlerin mi, ulusal ya da uluslararası örgütlerin mi veya bireylerin mi üzerinde olduğunu ve kimin ne kadar yükümlülük taşıdığını teferruatlı biçimde tartışmak bu çalışmanın kapsamının dışındadır. Yine de bu hususta Nickel tarafından geliştirilmiş olan görüşün aktarılmasında fayda bulunmaktadır. Nickel'e göre, 1) devletler ülkelerinde yaşayan insanlar için insan haklarının asil yükümlüsüdürler, devletlerin bu kişilerin haklarına saygı duymaları ve bu haklara saygı duyulmasını sağlamaları gerekir, 2) devletlerin diğer ülkelerdeki kişilerin haklarına saygı duymak gibi negatif bir yükümlülükleri vardır, 3) bireyler negatif biçimde, ülkelerinin içindeki veya dışındaki herkesin haklarına saygı göstermek ile sorumludurlar, 4) bireyler, seçmen ve vatandaş olarak, kendi ülkelerindeki insan haklarını geliştirmekle sorumludurlar, 5) devletler, uluslararası örgütler ve bireyler, dünya çapında insan haklarının yerine getirilmesinden ikincil düzeyde sorumludurlar, James W. Nickel, "Poverty and Rights", *The Philosophical Quarterly*, 55/220, 2005, s. 385, 396. Nickel görüşünü şöyle örneklendirmektedir: öncelikle bütün kişi ve kurumlar işkence yapmaktan kaçınmalıdır, bu haliyle işkence görmeme hakkı herkese karşı ileri sürülebilir; sonra, devletlerin kendi ülkelerindeki insanları işkenceden koruma yükümlülükleri vardır, devletler işkenceden caydırılmalı, işkenceyi önlemeli ve durdurmalıdır; kaçınma negatif yükümlülüğü herkese, koruma pozitif yükümlülüğü ise devlete düşer. Sayılan bu birincil yükümlülerin yanında bir de ikincil yükümlüler bulunur: bir ülkedeki insanlar işkence edilmeme hakkına saygı gösterecek ve bu hakkı koruyacak bir siyasi sistemin yaratılmasından ve sürdürülmesinden sorumludurlar; Birleşmiş Milletler ya da Dünya Bankası gibi uluslararası örgütler de ikincil düzeyde sorumludur, bunlar işkence yapmamaları ve işkenceye karşı koruma sağlamaları için devletlere yardım etmeli, devletleri bu yönde teşvik etmeli ve gerekirse zorlamalıdır, Nickel, "How Human Rights Generate Duties to Protect and Provide", ss. 80-81. Anılan meselede diğer görüş ve tartışmalar hakkında, verili iki kaynaktan başka ve örnek olarak bkz. Pogge, "How Should Human Rights Be Conceived?"; Pogge, "The International Significance Of Human Rights"; Michael J. Green, "Institutional Responsibility for Global Problems", *Philosophical Topics*, 30/2, 2002, ss. 79-95; Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, Broadview Press, Mississauga, 2002, ss. 129-154; Gosselin, "Global Poverty and Responsibility: Identifying The Duty-Bearers of Human Rights"; Urgan, *Positive Obligations Of States For The Protection Of Prisoners' Rights Under The Case Law Of The European Court Of Human Rights*, ss. 44-48; Jeremy Waldron, "Duty-Bearers For Positive Rights", *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 497, 2014; Hugh Breakey, "Positive Duties and Human Rights: Challenges, Opportunities and Conceptual Necessities", *Political Studies*, 63, 2015, ss. 1198-1215.

[62] Bu çerçevede Künnemann'ın şu sözlerine dikkat çekmekte fayda vardır: "İnsan hakları bir yönüyle devletin yükümlülükleri üzerindeki sözleşmesel düzenlemelerdir; insan hakları bayrağının altında, kimse insan haklarına dayalı olmayan bir devletin meşruiyetini tanımaz... Devletin insan haklarını tanınması bir lütf değildir, daha ziyade devletin kurucu bir unsurudur ve devlet ile birey arasındaki bir sözleşme ile düzenlenir"; Rolf Künnemann, "A Coherent Approach to Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 17, 1995, s. 342.

[63] Devlet ile bireyler arasında ayrı ayrı hukuki ilişkiler kurulması bu ilişkilerin her şartta ve daima birbirlerinden ayrı değerlendirileceklerini ifade etmekte değildir. Hakların yarışması/çatışması halinde aralarındaki bağlantıları dayanılması kaçınılmazdır; bu minvalde bir çalışma için bkz. Gülfidan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*.

anayasal hak adedince hukuki ilişki kurulur. Bahsi geçen anayasal hak (tamamen veya bir yönüyle) dar anlamda hak olduğunda, bu ilişkideki yükümlü devlettir<sup>[64]</sup>.

Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku yönünden ise bir insan hakları sözleşmesi-ne taraf olmakla devletin uluslararası sorumluluğu işlerlik kazanır<sup>[65]</sup>. Haliyle bu aşamadan sonra, devlet, sözleşmesel haklar bakımından -aynı anayasal haklar ile kurulan ilişkide olduğu gibi- bireyin karşısında ilişkinin taraflarından birini oluşturur. Burada da Hohfeldçi tarzda ilişkiler demeti ortaya çıkar.

Nihayetinde, açıkça görüldüğü gibi, birey-devlet arasındaki hukuki ilişki muhtelif yollarla kurulabilmekte ve bireyin dar anlamda bir hakkı mevzubahis olduğunda devlet yükümlü olmaktadır<sup>[66]</sup>. Hohfeld'in analizi de bir hakkın varlığından bahsedilebiliyor ise devletin yükümlülüğünün bu hakkın yapısal bir sonucu olduğunun kavranmasını sağlayan analitik bir araç sunmaktadır.

Hohfeldçi tetkikin devletin yükümlülüklerinin yapısal analizini ortaya koyduğu söylenebilir. Hak ve yükümlülük kavramları karşılıklılık esasına dayanırlar ve bir hukuki ilişkinin iki tarafını temsil ederler. Birinin bir şeye hakkının olduğu hallerde ilişkinin karşı tarafı (veya ilişkinin karşı tarafındakiler) için bir yükümlülük söz konusudur. Her hak, mecburi olarak en az bir yükümlülüğe ve en az bir yükümlüye bağlıdır. Hohfeld'in kategorizasyonunda yükümlülüğün hukuki karşıtı olarak ise "serbestlik" (ya da Hohfeld'in terminolojisi ile "imtiyaz") yer alır; serbestliğin varlığı yükümlülüğün yokluğu demektir.<sup>[67]</sup> "Serbestlik", yalnızca ilişkinin diğer tarafında bir hak bulunmadığı hallerde ("**no-right**") mevcuttur<sup>[68]</sup>. Buradan hareketle, konumuz itibarıyla ilişkinin taraflarından biri olan devletin, hakkın varlığı karşısında "serbest" olmadığı, tersine yükümlü olduğu söylenmelidir.

[64] Mütekel hakın varlığı halinde devletin de yükümlü olabileceği hususunda bkz. Leon E Trakman, "Public Responsibilities for Electoral Fraud Beyond Correlative Rights and Duties", *Utrecht Journal of International and European Law*, 31/81, 2015, ss. 17-32.

[65] Gemalmaz, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, s. 1499. Pogge'nin kurumsal bakişını desteklemek için ileri sürdüğü argümanlardan biri, ulusal ve ulusalüstü platformlarda, yalnızca devletlerin insan hakları ihlallerinin yüklenicisi olmasıdır, bkz. Pogge, "How Should Human Rights Be Conceived?"; Pogge, "The International Significance Of Human Rights".

[66] Böylelikle, Holmes ve Sunstein'in başka bir bağlamda kullandıkları "devletsizlik haksızlığı ifade eder" ("Statelessness spells rightlessness") cümlesi, Hohfeldçi anlayışta, dar anlamda hak açısından değer kazanmaktadır; bkz. Stephen Holmes ve Cass R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes?*, W. W. Norton, London, 2000, s. 19.

[67] Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", ss. 32-38.

[68] Hohfeld, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 30 vd.; Hohfeld, "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", s. 710 vd.

## SONUÇ

Özel hukuk alanında ve uluslararası hukukta hayli aşına olunan “yükümlülük” (ya da “borç”), kamu hukuku alanında ve anayasa hukukunda sıklıkla başvurulan bir kavram değildir. Bir borçlu, bir alacaklı, bir borç ve bir hak içeren bu kavramın özünde bulunan “irade” ve “mütekabiliyet” fikirleri kamu hukukunda kolaylıkla kabul görmemiştir.<sup>[69]</sup> Gerçekten de mutlak egemenlik anlayışına ve/veya hakların ancak negatif mahiyet arzedeabilecekleri, pozitif nitelik taşıyan hakların esasında hak değil yalnızca birtakım hedefler, programlar şeklinde anlaşılacakları kabulüne dayanan bir düzende devletin yükümlülükleri üzerinde durmak çok anlamlı değildir. Devletin yönetilenler için yükümlülükler yarattığı ve ancak sınırları önceden kendisi tarafından çizilmiş yükümlülüklerin yüklenicisi olduğu bir durumda, devlet ile birey arasında, borç ilişkisinin gerektirdiği eşitlikten söz etmeye yer yoktur; bu halde devlet üçüncü taraf olarak olsa olsa borç ilişkilerinin garantörüdür. Mamafih, mutlak egemenlik anlayışında vuku bulan değişim ve çözülme ile devlet ve bireyler arasındaki ilişki daha dengeli bir hale gelince, yükümlülükler teorisinin genel ilkeleri kamu hukuku bakımından da görünürlük kazanmıştır.<sup>[70]</sup> Başka bir anlatımla, -kuvvetlerin ayrı organlara tevdi edilmeleri ve kuvvetin kuvveti sınırlandırması esasına dayanan kuvvetler ayrılığı prensibi ve- egemenliğin aşkın bir kavram olmaktan çıkarak beşerileşmesine ve ferdi iktidarın kurumsallaşmasına dayanan<sup>[71]</sup> milli egemenlik teorisi etrafında şekillenerek mutlak egemene karşı yürütülen demokratik mücadele, sivil toplumun yatay projesi olarak, devlet fikrinin dikey mantığına karşı gelmiştir.<sup>[72]</sup> Dahası devletler insan haklarını korumayı maksat edinen uluslararası sözleşmelere taraf olmakla kamu otoritesi-birey rabitasının münhasıran kendilerince belirlenmekten azade hale geldiğini ve uluslararası kaidelere tabi olduğunu da kabul etmiş olmaktadır. İnsan hakları hukukunda yaşanan gelişmelerin, insan hakları hukukunun ve anayasa hukukunun uluslararasılaşmasının<sup>[73]</sup> ve bireyin insan haklarının öznesi haline gelmesinin neticesi, bireyin devlet karşısındaki otonomisinin belirginleşmesidir.<sup>[74]</sup>

[69] Colombine Madelaine, *La Technique des Obligations Positives en Droit de la Convention Européenne des Droits de l'Homme*, Dalloz, Paris, 2014, s. 18.

[70] Jacques Chevallier, “L’obligation en droit public”, *Archives de Philosophie du Droit*, 44, 2000, s. 179, 194.

[71] Orhan Aldıkaçtı, *Modern Demokrasilerde ve Türkiyede Devlet Başkanlığı*, İstanbul, 1960, s. 8.

[72] José Delfont, *Responsabilité Pénale et Fonction Politique*, L.G.D.J., Paris, 2006, s. 1. Hakların “yukarıdan aşağı” ve “aşağıdan yukarı” temellendirilmesi/korunması hakkında ayrıca bkz. Sergio Dellavalle, “From above” or “from the bottom up”? The protection of human rights between descending and ascending interpretations”, *Definition and development of human rights and popular sovereignty in Europe*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 2011, ss. 91-113.

[73] Anayasa Hukukunun uluslararasılaşması hakkında bkz. Kaboğlu, *Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar)*, ss. 400-414.

[74] Marcelino Oreja, “Souveraineté des Etats et respect des droits de l’homme”, *Protecting Human Rights: The European Dimension – Studies in honour of Gérard J. Wiarda*, Franz Matscher, Herbert Petzold (eds.), Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin Bonn München, 1988, s. 7, 10-12.

Burada, yukarıda değinilmiş olan hususların konumuz bakımından taşımakta oldukları anlama bir defa daha vurgu yapmakta yarar vardır. Yükümlülüğün iki açıdan tanımlanabileceğini ifade eden Chevallier'ye göre, dar anlamıyla, bir alacaklı, bir borçlu ve bir borç etrafında şekillenen hukuki bir bağ olan yükümlülük, geniş anlamıyla ise norma içkin zorlayıcı etkinin anlatımı ve emredici gücün ifadesi olmakla normdan ayrılamaz.<sup>[75]</sup> Yükümlülük, hukuken, hakkın mecburi karşılığıdır<sup>[76]</sup>. Sözleşmesel ve/veya anayasal haklar devlet ile bireyler arasında Hohfeldçi bir ilişkiler ağı kurar; devlet ile yetki sahasında bulunan her birey arasında sözleşmesel/anayasal hak adedince hukuki ilişki kurulur. Bu ilişkilerde hak sahibi birey, yükümlü ise devlettir<sup>[77]</sup>. Dolayısıyla insan haklarının asıl yükümlüsü<sup>[78]</sup> ve doğal koruyucusu<sup>[79]</sup> olarak devlet, hem negatif hem de pozitif yükümlülüklerin taşıyıcısıdır.<sup>[80]</sup>

Haklar kimi belgelerde mükemmelen listelenmiş olsalar da birey-devlet arasında hak sahibi-yükümlü ilişkisinin tesis edileceği hukuki bir zemin oluşturulmuş olmadıkça kağıt üzerinde kalmaya mahkumdurlar. "Hâkimiyet bilâ kaydü şart milletindir" hükmünü içeren 1921 Anayasası'nın ilk maddesinin ilk cümlesi hak-yükümlülük ilişkisinin ayakları üzerine dikilmesine ve hak sahibi-yükümlü irtibatının kurulmasına imkan tanıyacak bir ortamı işaret etmektedir. Böylelikle haklar ile ilişkili herhangi hususi bir hüküm ihtiva etmemekle birlikte 1921 Anayasası bu bahiste çok değerli, temel bir kırılmaya/devrime imza atmıştır.

Elbette açık hükme rağmen milli egemenlik prensibinin kağıt üzerinde kalması ve bahsi geçen ilişkinin kurulamaması da olasıdır. Milli egemenlik kabulünün içselleştirilip içselleştirilmediği, milli egemenlik anlayışının zemin hazırladığı hak-yükümlülük ilişkisinin kurulabilmiş olup olmadığı farazi bir olay/durum çerçevesinde kolaylıkla tespit edilebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nde toplumsal infiale neden olacak düzeyde şiddet olaylarının -örnek olsun ardı sıra gerçekleşen bombalı/silahlı saldırıların- yaşandığını varsayalım. Böyle bir durumda yalnızca suç faillerinin negatif yükümlülükleri üzerinde durulabiliyor, egemenden aldıkları yetki ile idare etmekte olanların siyasi mesuliyetlerine (egemene hesap verme yüküm-

[75] Chevallier, "L'obligation en droit public", ss. 179-181.

[76] Schlag, "How To Do Things With Hohfeld?", s. 201.

[77] Devlet ile birey arasındaki ilişkinin asimetrisinin devletin hukuki kişiliği, kamu hizmeti ve bireylerin yönetimde daha fazla söz sahibi olması ile eşitlik lehine bozulması ve devletin borç ilişkisinin tarafı haline gelmesi hakkında bkz. Chevallier, "L'obligation en droit public".

[78] Nickel, "How Human Rights Generate Duties to Protect and Provide", s. 86; Gözler, İnsan Hakları Hukuku, ss. 185-186.

[79] İoanna Kuçuradi, "İoanna Kuçuradi'nin Konuşması", İnsan Haklarının Felsefi Temelleri Uluslararası Semineri, İoanna Kuçuradi (ed.), 2. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1996, s. 5.

lülüklerine)<sup>[81]</sup> göndermede bulunanlar ve/veya devletin pozitif yükümlülüklerini (mesela üçüncü kişilerin şiddetine karşı koruma yükümlülüğünü)<sup>[82]</sup> vurgulayanlar -dikkate alınmak şöyle dursun- yetki zilyedlerince rahatlıkla “vatan haini”/“-terörist” olmakla, “milli olmamakla” vs. itham edilebiliyor ve bu ithamlar toplum nezdinde olumlu karşılık da buluyor ise 1921 Anayasası görüşmelerinde Büyük Millet Meclisi’nde tartışmasız biçimde kabul edilen<sup>[83]</sup> ve Türkiye Cumhuriyeti’nin takip eden tüm anayasalarında yer bulan<sup>[84]</sup> bu temel tereke -tartışma götürmez şekilde- henüz sahiplerince devralınmamış ve sahiplenilmeyi bekliyor demektir.

Evvela, bir ilk adım sağlayan bu temel ve modern mirastan hareketle hak kavramına müteallik yapısal kavrayışın sıfır noktasına erişmek ve haklar söz konusu olduğunda devletin kategorik olarak yükümlü olduğunu anlamak lazım gelir; devletin somut olayda yükümlülük taşıyıp taşımadığının inceleneceği ve yükümlülüklerini ihlal edip etmediğinin tartışılacağı aşamalara geçmek<sup>[85]</sup> ancak böyle mümkündür.<sup>[86]</sup>

[80] Bugün, insan hakları alanında devlete düşen, yalnızca negatif yükümlülükler ile sınırlı değildir. Haklara müdahale etmemekle yetinmeyecek olan devletin, pozitif yükümlülükleri icabı, haklara saygı duyulmasını ve hakların etkin biçimde kullanılmasını da sağlaması gerekir, Oreja, “Souveraineté des Etats et respect des droits de l’homme”, s. 14. Henry Shue’nun üçlü tipolojisi her hakkın kaçınılmaz olarak bir yükümlülükler demetine bağlı olduğunu ve yükümlülükler demetinin hem negatif hem de pozitif yükümlülükleri içerdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır, Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*; Gülfıdan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*, ss. 37-56.

[81] Osman Serkan Gülfıdan, *Cumhurbaşkanının Cezai Sorumluluğu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 11, 16, 19, 20, 116; O. Serkan Gülfıdan, “1982 Anayasası Çerçevesinde Cumhurbaşkanının Siyasi ve Cezai Sorumluluğu”, *Anayasa Hukuku Dergisi*, 5/9, 2016, s. 131, 139, 161.

[82] Yaşam hakkı bağlamında üçüncü kişilerin şiddetine karşı koruma yükümlülüğü için bkz. Gülfıdan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*, ss. 513-552.

[83] Ergun Özbudun, *1921 Anayasası*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1992, s. 23; Çelik, *Ulusal Kurtuluş Savaşı Döneminde Anayasal Gelişmeler ve 1921 Anayasası*, s. 69; Çamurcuoğlu, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, s. 215; Sevinç ve Demirkent, *Kurulmuş İhmal Edilmiş Anayasası 1921 Anayasası ve Tutanakları*, s. 93.

[84] Tanör, *milli egemenlik prensibinin “anayasacılığımızın temel taşı” olduğunu ifade etmektedir*, Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 255; aynı yönde bkz. Sait Güran, “Egemenlik Ulus’undur Üstünlük Anayasa’dadır”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, 17, 2000, ss. 43-61.

[85] Hak-yükümlülük ilişkisinin, yani kategorik olarak yükümlülüğün ve yükümlünün tespiti bir şey, yükümlülüğün kapsam ve sınırlarının tayini başka bir şeydir; bu yönde bkz. Trakman, “Public Responsibilities for Electoral Fraud Beyond Correlative Rights and Duties”, s. 25. Devletin haklara karşılık düşen yükümlülüklerinin kapsam ve sınırlarının nasıl tayin edilmesi gerektiğine dair bkz. Gülfıdan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*, özellikle ss. 60-213, 282-308.

[86] Belirtelim ki modern devlet ve egemenlik kavramlarına vakıf olmak bunların geçirdikleri/geçirmekte oldukları/geçirecekleri başkalaşmaları anlayabilmek için de elzemdir. Bu ekseninde bir çalışma için bkz. Rukiye Akkaya Kıa, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, 2. baskı, Beta, İstanbul, 2011.

## KAYNAKÇA

- ADDO, Michael K., "Does Hohfeld Still Matter", *Bracton Law Journal*, 29, 1997, ss. 7-12
- AKKAYA KİA, Rukiye, *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, 2. baskı, Beta, İstanbul, 2011
- AKYILMAZ, Bahtiyar, "Millî Egemenlik Kavramının Gelişimi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/1-2, 1998, 213
- ALDIKAÇTI, Orhan, *Modern Demokratilerde ve Türkiyede Devlet Başkanlığı*, İstanbul, 1960
- ALEXY, Robert, *A Theory of Constitutional Rights*, Julian Rivers (çev.), Oxford University Press, Oxford, 2010
- ANAYURT, Ömer, *Anayasa Hukuku: Genel Kısım (Temel İlkeler, Kavram ve Kurumlar)*, Seçkin, Ankara, 2018
- AYBUDAK, Utku, "Modern Devlet Bağlamında Ortaya Çıkan Egemenlik Kavramı ve Egemenliğin Dönüşümü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54, 2017, <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.20175434590>, (09.11.2021)
- AZER, Can, *Bilgi Edinme Hakkı, Yetkin*, Ankara, 2010
- BEYSAN, Nazime, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, XII Levha, İstanbul, 2015
- BREAKEY, Hugh, "Positive Duties and Human Rights: Challenges, Opportunities and Conceptual Necessities", *Political Studies*, 63, 2015, ss. 1198-1215
- CAMPBELL, Tom, *Rights: A Critical Introduction*, Routledge, London&New York, 2006, [https://books.google.com.tr/books?id=RL-AAGAAQBAJ&pg=PA22&hl=tr&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=RL-AAGAAQBAJ&pg=PA22&hl=tr&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false), (09.11.2021)
- CHEVALLIER, Jacques, "L'obligation en droit public", *Archives de Philosophie du Droit*, 44, 2000, ss. 179-194
- CHRISTOFFERSEN, Jonas, *Fair Balance: Proportionality, Subsidiarity and Primarity in the European Convention on Human Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2009
- ÇAMURCUOĞLU, Gülden, *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, Astana Yayınları, Ankara, 2016
- ÇELİK, Burak, *Ulusal Kurtuluş Savaşı Döneminde Anayasal Gelişmeler ve 1921 Anayasası*, Galatasaray Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007
- ÇELİK, Yeşim, "Geçmişten Günümüze Egemenlik Kavramı ve Değişen Egemenlik Anlayışı", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22, 2018, ss. 393-441
- DELFONT, José, *Responsabilité Pénale et Fonction Politique*, L.G.D.J., Paris, 2006
- DELLAVALLE, Sergio, "From above" or "from the bottom up"? The protection of human rights between descending and ascending interpretations", *Definition and development of human rights and popular sovereignty in Europe*, Council of Europe Publishing, Strasbourg, 2011, ss. 91-113
- DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights In Theory and Practice*, 3. baskı, Cornell University Press, Londra, 2013
- ERÖĞLU, Hamza, "Millî Egemenlik İlkesi ve Anayasalarımız", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1, 1984, ss. 137-163
- FREDMAN, Sandra, *Human Rights Transformed: Positive Rights and Positive Duties*, Oxford University Press, Oxford, 2008
- GEMALMAZ, Mehmet Semih, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, 7. baskı, Legal, İstanbul, 2010
- GİRİTLİ, İsmet, "Millî Egemenlik, Atatürk ve Anayasalarımız", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 13, 1997, ss. 557-564
- GOSSSELIN, Abigail, "Global Poverty and Responsibility: Identifying The Duty-Bearers of Human Rights", *Human Rights Review*, 8/1, 2006, ss. 35-52
- GÖZLER, Kemal, *Anayasa Hukukunun Genel Teorisi*, C. I, Ekin, Bursa, 2011
- GÖZLER, Kemal, *İnsan Hakları Hukuku*, Ekin, Bursa, 2017
- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, *Anayasa Hukuku*, 15. baskı, Turhan, Ankara, 2007
- GREEN, Michael J., "Institutional Responsibility for Global Problems", *Philosophical Topics*, 30/2, 2002, ss. 79-95
- GÜLFİDAN, Osman Serkan, *Cumhurbaşkanının Cezai Sorumluluğu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010
- GÜLFİDAN, O. Serkan, "1982 Anayasası Çerçevesinde Cumhurbaşkanının Siyasi ve Cezai Sorumluluğu", *Anayasa Hukuku Dergisi*, 5/9, 2016, ss. 131-170
- GÜLFİDAN, Osman Serkan, *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında ve Yaşam Hakkı Bakımından Devletin Pozitif Yükümlülükleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018
- GÜRAN, Sait, "Egemenlik Ulus'undur Üstünlük Anayasa'dadır", *Anayasa Yargısı Dergisi*, 17, 2000, ss. 43-61
- HOHFELD, Wesley Newcomb, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, 23/1, 1913, ss. 16-59
- HOHFELD, Wesley Newcomb, "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, 26/8, 1917, ss. 710-770
- HOLMES, Stephen ve Cass R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes?*, W. W. Norton, London, 2000



- JONES, Peter, Rights, Macmillan, London, 1994
- KABOĞLU, İbrahim Ö., Anayasa Hukuku Dersleri (Genel Esaslar), 7. baskı, Legal, İstanbul, 2011
- KIPER, Jordan, "Henry Shue on Basic Rights: A Defense", Human Rights Review, 12/4, 2011, ss. 505-514
- KRAMER, Matthew H., "Rights Without Trimmings", A Debate Over Rights, Matthew H. Kramer, N. E. Simmonds, Hillel Steiner (eds.), Oxford University Press, Oxford, 1998, ss. 7-11
- KUÇURADI, İoanna, "İoanna Kuçuradi'nin Konuşması", İnsan Haklarının Felsefi Temelleri Uluslararası Semineri, İoanna Kuçuradi (ed.), 2. baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1996
- KUNNEMANN, Rolf, "A Coherent Approach to Human Rights", Human Rights Quarterly, 17, 1995, ss. 323-342
- LAZAREV, Nikolai, "Hohfeld's Analysis of Rights: An Essential Approach to a Conceptual and Practical Understanding of the Nature of Rights", Murdoch University Electronic Journal Of Law, 12/1, 2005, <http://www.austlii.edu.au/journals/MurUEJL/2005/9.html#t11>, (08.09.2020)
- MADELAINE, Colombine, La Technique des Obligations Positives en Droit de la Convention Européenne des Droits de l'Homme, Dalloz, Paris, 2014
- MORSE, H. Newcomb, "Applying The Hohfeld System To Constitutional Analysis", Whittier Law Review, 9, 1987-1988, ss. 639-662
- NARİN, Serdar, "1921 Anayasası'nın Genel Özellikleri Bağlamında Yer Yönünden Yerinden Yönetimler ve Siyasal Özerkliğin Reddi", İzmir Barosu Dergisi, 3, 2018, ss. 79-109
- NICKEL, James W., "How Human Rights Generate Duties to Protect and Provide", Human Rights Quarterly, 15/1, 1993, ss. 77-86
- NICKEL, James W., "Poverty and Rights", The Philosophical Quarterly, 55/220, 2005, ss. 385-402
- O'ROURKE, Allen Thomas, "Refuge From A Jurisprudence of Doubt: Hohfeldian Analysis of Constitutional Law", South Carolina Law Review, 61, 2009-2010, ss. 141-170
- OREJA, Marcelino, "Souveraineté des Etats et respect des droits de l'homme", Protecting Human Rights: The European Dimension - Studies in honour of Gérard J. Wiarda, Franz Matscher, Herbert Petzold (eds.), Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin Bonn München, 1988, ss. 7-15
- OREND, Brian, Human Rights: Concept and Context, Broadview Press, Mississauga, 2002
- ÖZBUDUN, Ergun, 1921 Anayasası, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1992
- ÖZBUDUN, Ergun, Türk Anayasa Hukuku, 13. baskı, Yetkin, Ankara, 2012
- POGGE, Thomas W., "How Should Human Rights Be Conceived?", Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics, 3, 1995, ss. 103-120
- POGGE, Thomas, "The International Significance Of Human Rights", The Journal Of Ethics, 4/1-2, 2000, ss. 45-69
- SAĞLAM, Fazıl, Anayasa Hukuku Ders Notları, Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, Lefkoşa, 2013
- SCHAUER, Frederick, "Hohfeld's First Amendment", The George Washington Law Review, 76, 2007-2008, ss. 914-932
- SCHLAG, Pierre, "How To Do Things With Hohfeld?", Law And Contemporary Problems, 78/1-2, 2015, ss. 185-234
- SEVİNÇ, Murat ve Dinçer Demirkent, Kuruluşun İhmal Edilmiş Anayasası 1921 Anayasası ve Tutanakları, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017
- SHUE, Henry, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy, 2. baskı, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996
- SOYKAN, Cavidan, Bir İnsan Hakkı Olarak Bilgi Edinme Hakkı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006
- TANÖR, Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, 14. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006
- TANÖR, Bülent ve Necmi Yüzbaşıoğlu, 1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku, 12. baskı, Beta, İstanbul, 2012
- TEZİÇ, Erdoğan, Anayasa Hukuku, 5. baskı, Beta, İstanbul, 1998
- TRAKMAN, Leon E., "Public Responsibilities for Electoral Fraud Beyond Correlative Rights and Duties", Utrecht Journal of International and European Law, 31/81, 2015, ss. 17-32
- URGAN, Güven, Positive Obligations Of States For The Protection Of Prisoners' Rights Under The Case Law Of The European Court Of Human Rights, Yayımlanmamış Doktora Tezi, T.C. Marmara Üniversitesi Avrupa Birliği Enstitüsü, İstanbul, 2013
- UYGUN, Oktay, Kamu Hukuku İncelemeleri, XII Levha, İstanbul, 2011
- WALDRON, Jeremy, "Duty-Bearers For Positive Rights", New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, Paper 497, 2014





# **Antalya'da Yaşayan Kırgızistanlı Göçmen Kadınların Gündelik Hayat İçerisinde Oluşturduğu Strateji ve Taktikler**

Daily Life Strategies and Tactics of Kyrgyz Immigrant Women Living in Antalya

**Meryem YÜKSEL<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• myuksel2077@gmail.com • ORCID > 0000-0002-0840-1269

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 9 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 5 Nisan / April 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 19-42

**Atıf/Cite as:** Yüksel, M. "Antalya'da Yaşayan Kırgızistanlı Göçmen Kadınların Gündelik Hayat İçerisinde Oluşturduğu Strateji ve Taktikler"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 19-42.

## ANTALYA'DA YAŞAYAN KIRGIZISTANLI GÖÇMEN KADINLARIN GÜNDELİK HAYAT İÇERİSİNDE OLUŞTURDUĞU STRATEJİ VE TAKTİKLER\*

### ÖZ:

Göç kavramı, insanlık tarihi içerisinde sürekli olarak karşılaşılan kavramlardan birini oluşturmaktadır. Yapılan göçler konusunda Türkiye de önemli bir konumda yer almaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de birçok etnik grup yaşamakta ve Kırgızlar da bu etnik gruplar arasındaki yer almaktadır. Kırgızlar çeşitli şehirlerde yaşamlarını sürdürse de bu çalışmada Antalyada yaşayan Kırgız kadınlarına odaklanılmıştır. Çalışmanın genel çerçevesini göç olgusu oluşturmakta ve göçmenlerin göç ettikleri ülkedeki gündelik hayat pratikleri dikkate alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle göç ve gündelik hayat arasındaki ilişki incelenmektedir. Yapılan çalışma nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Araştırma sırasında 7 görüşmeci ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş ve görüşmecilere yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir. Elde edilen veriler ise tematik kodlama ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Bulgular ekonomi, dil, yeme-içme biçimleri, sosyal çevre ve kamusal alan başlıkları altında toplanarak Michel De Certeau’nun “strateji” ile “taktik” kavramları kullanılarak değerlendirilmiştir. Ekonomik anlamda hakim kültüre uyum sağlayarak strateji geliştirmedikleri, dil öğrenme hususunda direniş göstermeyerek hakim dili öğrendikleri, bilinen dilleri avantaja çevirdikleri, yeme-içme biçimlerinde yemekleri düzenleyerek yeniden ürettikleri, bir kısım katılımcının hakim kültürün yemeklerine alışmakta zorlanmadığı, katılımcıların sosyal çevrelerini ilk zamanlarda oluşturmasının zor olduğu fakat sonrasında kendi sosyal çevresini oluşturduğu, kamusal alanda özellikle çalışma hayatı içerisinde hakim kültüre bağlı kaldıkları, ötekileştirmeyle karşılaştıklarında aynılık vurgusu yaptıkları ve bu vurguya rağmen kendi ırklarının daha üstün olduğunun belirtildiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, Kadın, Kırgız Kadınları, Gündelik Hayat, Strateji, Taktik.



## DAILY LIFE STRATEGIES AND TACTICS OF KYRGYZ IMMIGRANT WOMEN LIVING IN ANTALYA

### ABSTRACT:

The concept of migration is one of the concepts that is constantly encountered in the history of humanity. Turkey is in an important position in terms of immigration. Therefore, many ethnic groups live in Turkey and the Kyrgyz are among

[\*] "Bu makale 2022 yılında Dr. Murat ŞAHİN'in danışmanlığında hazırlanan "İrakilı Göçmenlerin Gündelik Hayat İçerisinde Oluşturdukları Strateji ve Taktikler: Samsun Örneği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir."

these ethnic groups. Although Kyrgyz people live in various cities, this study focuses on Kyrgyz women living in Antalya. A qualitative research will be carried out. However, the general framework of the study is the phenomenon of migration and the daily life practices of the immigrants in the country they migrated to are taken into account. In other words, the relationship between migration and daily life is examined. During the research, in-depth interviews were conducted with 7 interviewees and semi-structured questions were asked to the interviewers. The obtained data were subjected to thematic coding and content analysis. For this purpose, Michel De Certeau's views on the discovery of everyday life form the theoretical framework of the study. The daily life practices of Kyrgyz women are tried to be explained and analyzed with the concepts of "strategy" and "tactics". It was revealed that they did not develop a strategy by adapting to the dominant culture in the economic sense, they learned the dominant language by not resisting in language learning, they turned the known languages into an advantage, they reproduced the meals by arranging their eating and drinking styles, some of the participants did not have difficulty in getting used to the foods of the dominant culture, it was difficult for the participants to create their social circle at first, but afterwards, it was seen that they formed their own social environment, adhered to the dominant culture in the public sphere, especially in working life, emphasized the sameness when faced with othering, and it was stated that their race was superior despite this emphasis.

**Keywords:** *Migration, Woman, Kyrgyz Woman, Daily Life, Strategy, Tactic.*



## GİRİŞ

Göç hareketleri, insanlık tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. İnsanlar, tarih içerisinde sürekli olarak yer değiştirmiş, göç etmişlerdir. Tarih boyunca yaşanan göçler, mahiyetini korumakla birlikte günümüzde de göç etme durumunun önemi giderek artmaktadır. Toplumlar arasında görülen göç hareketlerinin farklı nedenleri ve sonuçları vardır. Ortaya çıkan bu sonuçlardan sadece göç veren ülke değil, aynı zamanda göç alan ülke de etkilenmektedir. Dolayısıyla etkileme-etkilenme durumu karmaşık ve yoğun bir hal almaktadır.

Göç unsuru, dünya üzerinde birçok ülkeyi etkilemiş ve Türkiye de bu ülkeler arasında kendi yerini almıştır. Türkiye, coğrafi ve ekonomik şartlar itibariyle göç olaylarına etki eden ve çeşitli etnik gruplara ev sahipliği yapan bir konumdadır. Bu etnik gruplar içerisinde Kırgızlar da görülebilmektedir. Bu kapsamda yapılan literatür taraması "göç", "göç sosyolojisi" "gündelik yaşam/hayat" "gündelik yaşam/hayat sosyolojisi", "Kırgız", "Kırgızistan" kelimeleri üzerinden ilerlemiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan çalışmalarda sıklıkla göç sosyolojisi çerçevesinde Kırgız göçmenlerinin incelendiği görülmüş fakat yapılan çalışmalar arasında göç sosyolojisi

ve gündelik hayat sosyolojisi çerçevesinde yapılan bir araştırmanın olmayışı dikkat çekicidir. Dolayısıyla tasarladığım araştırmaya yakın olan çalışmalar seçilerek, çalışmaların bulguları üzerinde durulacaktır.

“Ulupamir Köyü Kırgızlarının Göç Süreci ve Sosyo-Kültürel Gelişim Tarihi” adlı araştırmada Kırgız Türklerinin, Türkiye’ye göç etmelerinin ardından ortaya çıkan sosyo-kültürel faktörleri, diğer kültürlerle olan ilişkisi, gelenek ve göreneklerinin yaşatılıp yaşatılmadığı, etnik kimliğin korunması, aidiyet duygusu, eğitim seviyesi, ekonomi, sağlık, dil, sanat unsurları tespit edilmeye çalışılmıştır. Kırgız Türklerinin göç etmelerinin nedeni yaşanan savaşlar ve bağımsızlıklarına düşkün olmalarıdır. Göç edilen ülke olarak Türkiye’nin seçilmesi ise Türkiye’nin Müslüman ve Türk olması etkili olmuştur. Bu durum Kırgız Türklerinin aidiyet duygusunun yüksek olduğunu göstermektedir. Göç etme durumundan kaynaklı olarak okuma-yazma oranlarındaki düşüklük yükselişe geçmiştir. Buna paralel olarak modern kıyafetlerinde giyilmesinde bir artış yaşanmıştır. Yöresel kıyafetlerin daha çok köy içerisinde giyilmesi tercih edilmiştir. Yemek tercihlerinde ise Kırgız yemekleri ön plana çıkmış olsa da Türk yemeklerinin de yapıldığı görülmüştür. Yapılan araştırmada dil konusunda Kırgız Türkçesinin konuşulduğu belirtilmiş ve önceden konuştukları Farsça, Özbekçe gibi dilleri unuttuklarına dikkat çekilmiştir. Sonuç itibarıyla mutfak kültürü, aile yapısı, düğünler, cenaze ve defin işlemleri, dil, sağlık, müzik giyim gibi kültürel unsurların tamamında değişikliklerin meydana geldiği ortaya konulmuştur<sup>[1]</sup>.

“Ev İçi Bakım Hizmetlerinde Duygusal Emek: Ankara’da Çalışan Kırgız Göçmen Kadınlar Örneği”nde Ankara’da ev içi hizmetlerde bakıcı ve temizlikçi pozisyonlarında yatılı olarak çalışan Kırgız göçmen kadınlarının göç, iş bulma ve ağır fiziksel çalışma süreçlerine ek olarak duygusal ve ekonomik şiddete maruz kaldıkları araştırılmıştır. Yapılan çalışmada ev içi hizmetlerde kayıtsız ve sosyal güvenceden yoksun olarak çalışan Kırgız kadınlarının bu süreçte bedensel ve duygusal emek harçayarak iki katlı bir sömürüye maruz kaldıkları görülmüştür. Yaptıkları işin içine katılan duygulara ve çalışırken sergiledikleri, hissettikleri, geliştirdikleri duygulara odaklanılmıştır. Gerçek duygularını sürekli olarak bastırmaları, sabırlı davranmaları, güler yüzlü olmaları gerektiğinden dolayı ev içerisinde kendileri olamadıkları ve bu süreçte daha çok duygusal çaba harcamak zorunda kaldıkları ifade edilmiştir. Bakıcı pozisyonunda çalışan kadınların temizlikçi olarak çalışanlara göre duygularını daha yoğun yaşadıkları belirtilmiştir.<sup>[2]</sup>

Diğer çalışma ise “Ulupamir Köyü Kırgız Topluluğunun Etnik Sınırlarını ve Kimliklerini Oluşturmada Göç Sürecinin Rolü”dür. Burada, göç sürecinin Ulu-

[1] Ahmet Keleş, Ulupamir Köyü Kırgızlarının Göç Süreci ve Sosyo-Kültürel Gelişim Tarihi, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karabük, 2017.

[2] Saltanat Asanbekova, Ev İçi Bakım Hizmetlerinde Duygusal Emek: Ankara’da Çalışan Kırgız Göçmen Kadınlar Örneği, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020.

pamir köyü Kırgız topluluğundaki etnik sınırlarının ve kimliğinin oluşmasındaki etkisi araştırılmaktadır. Araştırma sonucunda Ulupamir Kırgızlarının farklı etnik gruplarla olan etkileşimini belirlemede etkili olanın ekonomik ve ekolojik kaynak paylaşım ilişkileri olduğu, toplumsal ve siyasal yapısını kabile ilişkilerinin belirlemediği, toplumsal ve siyasal konularında büyüklerin (aksakallar, Kırgızların geleneksel halk heyetini oluşturan yaşı büyük erkekler), söz sahibi olduğu ve son olarak yeni kuşağın şehre doğru göçünün hızlandığı ortaya çıkmıştır.<sup>[3]</sup>

Janyl-Myrza Bapaeva'nın çalışmasında 1978 tarihinde Afganistan'ın Pamir bölgesinden çıkarak Pakistan'a sonrasında 1982'de Türkiye'ye göç eden Kırgızların, halkbilimi alt dallarından geçiş törenleri ve sözlü gelenek ürünlerinden hareketle sosyo-kültürel yapılarında oluşan değişimler araştırılmıştır. Araştırmanın sonucunda Kırgız göçmenlerin Türkiye toplumuna uyumu çoklu entegrasyon ve asimilasyon şeklinde gerçekleştiği, geçiş törenlerinin sosyo-ekonomik koşullara bağlı olarak geçirdikleri değişimlerin yapısal nitelikte olduğu fakat yine de kültürel kimliği korumada önemli rol üstlendiği, yaşam koşullarına uyum sağlamak ve teknolojiyle yaygınlaşan kültürel küreselleşme içinde bulunmaları Kırgızcanın işlevselliğini azalttığı, dolayısıyla kendini yenileyemeyen sözlü gelenek ürünlerinin yok olmak üzere olduğu ve son olarak göçmenlerin öz kimliklerini kaybetmemesi ve toplumun bütünlüğünü bozmadan etno-kültürel kimliklerini korumalarının akılcı bir yöntem olduğu görülmüştür<sup>[4]</sup>.

Ulupamir Kırgızlarının Türkiye'ye göç ettikten sonraki 36 yıl içerisinde hangi kültürel değişimleri yaşadığı ve bu değişimlerin kuşaklar arasında ne ölçüde farklılık gösterdikleri tespit edilmiştir. Kırgızca ve Türkçenin dil beceri düzeyleri kuşaklar arasında farklılık göstermektedir. Birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru gidildikçe Kırgızca dil beceri düzeyinin azalırken Türkçe dil beceri düzeyinin arttığı ve dolayısıyla eğitim seviyesinin de arttığı görülmüştür. Göç etme isteği açısından ise kuşaklar arasında önemli bir fark bulunmamıştır. Kültürlerinin unutulacağına dair duyulan kaygının ise birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru gidildikçe azaldığı belirtilmiştir. Giyim tarzlarında da kuşaklar arası önemli farklar ortaya çıkmıştır. Kadınlar da yöresel kıyafetlerin giyim oranının üçüncü kuşağa doğru gidildikçe azaldığı, erkeklerde ise modern kıyafetlerin giymeye başladığı ifade edilmiştir. Yemek kültürünü koruma konusunda birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru bir azalmak söz konusudur. Geleneksel yemekler yapılırsa da üçüncü kuşağın farklı lezzetler aradığı, ayrı tabaklar kullandığı ve birçok Türk yemeğini öğrendikleri belirtilmiştir. Bunun yanı sıra birinci kuşak Kırgızlarda etnik ve kültürel açıdan kendini Kırgız olarak tanımlayan kesimin yüksek olduğu ve üçüncü kuşak Kırgızlarda ise

[3] Zarina Urmanbetova, Ulupamir Köyü Kırgız Topluluğunun Etnik Sınırlarını ve Kimliklerini Oluşturmada Göç Sürecinin Rolü,(Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

[4] Janyl-Myrza Bapaeva, Göç Nedeniyle Van Kırgızlarının Sosyo-Kültürel Yapısında Oluşan Değişimler: Halkbilimi Verilerine Göre Bir İnceleme, (Yayımlanmış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

etnik ve sosyal kimlik açısından Kırgız Türküyüm tanımlamasının yüksek olduğu, Türklük bilincinin artmakta olduğu fark edilmiştir<sup>[5]</sup>.

Adem Sağır'ın “Zorunlu Göçler, Sürgünler ve Yol Hikayeleri- Ulupamir Kırgızları Örneği” kitabında ise Van Ulupamirli Kırgızlar ile Oş Karadenizli Türkler üzerine kıyaslama yapılmıştır. Ulupamirli Kırgızların kimlik çerçevesinde oluşan gelecek kaygılarına, Türkiye algılarına, din, gelenek, dil ve kültürel kimliğin ifade biçimlerine değinilmiştir.<sup>[6]</sup>

Bu çalışmalar içerisinde gündelik hayat sosyolojisine odaklanılarak yapılan bir çalışmanın olmayışı, yapılan bu çalışmayı önemli bir konuma getirmektedir. Dolayısıyla tasarlanan araştırma, literatürde fark edilen bu boşluğu dolduracaktır.

Bu araştırma, Antalya'da yaşayan “Kırgızistanlı Göçmen Kadınlar” ile sınırlandırılarak Kırgız Göçmenleri'ne de gündelik hayat sosyolojisi içerisinde bakılabileceğini gösterme ve gündelik hayat içerisinde geliştirdikleri strateji ve taktikleri bulmak amacı taşımaktadır. Bir problemin veya konunun keşfedilmesi gerektiğinde çalışmanın nitel bir araştırma olarak tasarlanması, araştırma sürecini hızlandırmaktadır. Yapılacak olan keşif, “kolaylıkla ölçülemeyen değişkenleri belirleme” veya “susturulmuş sesleri duyma” noktasında gereklidir.<sup>[7]</sup> Mamafih, çalışma nitel bir araştırma olarak tasarlanmış ve verilere ulaşma noktasında gözlem ve derinlemesine görüşme tekniği kullanılması hedeflenmiştir. Nitel araştırma, insanlarla doğrudan konuşarak ve davranışlarını, hareketlerini görebilerek yakından bilgi toplamayı amaçlamaktadır.<sup>[8]</sup> Dolayısıyla derinlemesine görüşme tekniği ile Kırgızistanlı Göçmen Kadınlar, gündelik yaşam pratiklerini anlamlandırmak için sorulan soruları kendi ifadeleriyle cevaplandırmalarıyla birer istatistik olmaktan çıkarak kendilerini ifade etme imkanı bulmuşlardır. Sorulara cevap verirken kullandıkları mimik ve bedensel hareketler, cevapların derinliği hakkında bir ipucu oluşturması açısından önemli bir konumda olacağı düşünülmüştü. Fakat çalışma gerçekleştirilirken pandemi koşullarından dolayı yüz yüze görüşme gerçekleştirilememiş ve dolayısıyla tasarı da yer alan gözlem tekniği kullanılamamıştır. Görüşmecilerle telefon aracılığıyla iletişim sağlanarak derinlemesine görüşme tekniği uygulanmış ve kartopu örnekleme ile 7 kişiye ulaşım sağlanabilmiştir. Antalya Muratpaşa ve Kepez ilçelerinde yaşayan Kırgız kadınlar örnekleme kullanılarak görüşmecilere ulaşılmıştır. Görüşmeler ise en fazla 1 saat, en az 30 dakika sürmüştür. Görüşmelerden elde edilen veriler, kuramsal açıdan Lefebvre'nin görüşlerine bilhassa De Certeau'nun “taktik” ve “strateji” kavramlarına dayandırılarak tematik kodlama ve

[5] Ali Rıza Şimşek, Ulupamir Kırgızlarında Kuşaklar Arası Sosyo-Kültürel Değişim, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Erzurum, 2019.

[6] Adem Sağır, Zorunlu Göçler, Sürgünler ve Yol Hikayeleri: Ulupamir Kırgızları Örneği, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2012.

[7] John W. Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, M. Bütün ve S. B. Demir (çev.), Siyasal Kitabevi, Ankara 2013, s. 48.

[8] Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, s.45.

içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi genel itibariyle tematik ve betimsel kodlamayı da içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla değerlendirme sürecine tematik kodlamanın daha uygun olduğu düşünüldüğünden kategorilere ayırarak içerik analizi kullanılmıştır. Tematik kodlama aracılığıyla oluşturulan kategorilerin içeriği görüşmecilerin fikirleri ile desteklenerek alıntılanmıştır. Alıntı olarak kullanılan cümle görüşmecinin yaşı, medeni durumuyla birlikte yazılarak belirtilmiştir.

## 1. KAVRAMLARA GENEL BAKIŞ

Göç kavramı, ilk olarak insanların coğrafi anlamda bir hareketliliğini akla getirmektedir. Lakin, göç sanıldığı gibi sadece insanlara özgü bir durum değil, canlıları kapsayan bir durumdur. O halde göç, “canlıların büyük bir kısmı için yaşamlarını devam ettirebilmelerinin önemli bir önkoşulu olan yer değiştirme eylemi”dir<sup>[9]</sup>. Yer değiştirme eylemi olarak karşımıza çıkan göç, “insanların sosyal, ekonomik, siyasi veya doğal nedenlerden” kaynaklı olarak coğrafi anlamda başka bir konuma gitmelerini ifade etmektedir.<sup>[10]</sup> Bu tanımlara benzer olarak Göç Terimleri Sözlüğü’nde “uluslararası bir sınırı geçerek veya bir Devlet içinde yer değiştirmek; süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleri” şeklinde bir tanım yapılmıştır.<sup>[11]</sup> Bu tanımlarda “coğrafya, hareketlilik veya yer değiştirme” kavramları ortak kullanılan kavramlar olarak öne çıkmaktadır. Tanımlarda ifade edilen yer değiştirme eylemi, ülke içinde olabileceği gibi ülke dışına doğru da olabilmektedir ve bu durumda göçlerin iç ve dış göç olarak veya çeşitli göç türlerine ayrılmasına olanak sağlamaktadır.<sup>[12]</sup> Dolayısıyla göçün tanımının, anlamının bu iki kavram arasında saklı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

Göç etmenin genel itibariyle kabul edilen avantajları olmasına rağmen içerisinde birtakım riskleri de barındırmaktadır. Bu riskler genellikle bireylerin bilmedikleri bir yere gitmesini, oraya yerleşmesini zorunlu kıldığından dolayı göç unsurunun içerisinde avantajlar kadar bir yer bulabilmiştir. Riskler ve avantajlar birbirine bağlı iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Göçmenler, göç etmenin getirdiği avantajlara ulaşmak için madalyonun diğer bir yüzü olan riskleri kabullenerek göç etmektedir. Başka bir ifadeyle göç etmek isteyen insanlar, itme ve çekme faktörlerine dikkat ederek göç etme eylemine karar vermektedir<sup>[13]</sup>. Bir bakıma bir tür muhasebe tutarak risklerin mi yoksa avantajların mı fazla geldiğine bakarak göç etmeye karar verirler. Yapılan muhasebe sonucunda faydalanılabilecek avantajların, risk unsurlarını geçtiği ölçüde göç etmeye olumlu yaklaşılmaktadır. Bu durumda göç etmek isteyen insanların avantajları kabul ettikleri ölçüde riskleri de

[9] Cemal Yalçın, Göç Sosyolojisi, Anı Yayıncılık, Ankara 2004, s. 1.

[10] Yusuf Adıgüzel, Göç Sosyolojisi, Nobel Yayınları, Ankara 2020, s. 3.

[11] Bülent Çiçekli, Göç Terimleri Sözlüğü, Uluslararası Göç Örgütü Yayınları, Cenevre 2009, s. 22.

[12] Adıgüzel, Göç Sosyolojisi, s. 3.

[13] Adıgüzel, Göç Sosyolojisi, s. 3.

benimsedikleri, yani göç ettiklerinde yaşayabilecekleri olumsuz durumlara katlanma düşüncesini kabul ettikleri iddia edilebilir.

Göç etmek isteyen insanların genel olarak yaptıkları bu muhasebeden sonra “kişisel rahatlıkları” için göç etmeye karar verdikleri görünen bir durumdur. Kişisel rahatlıkları için yer değiştirmiş olan kişi “Göçmen”dir. Göçmen kavramı, göç etmeye karar vermiş kişiler için kullanılmakla birlikte uluslararası anlamda kabul edilmiş bir tanımı yoktur. Fakat, genel olarak bir tanım yapılması gerekli ise “Hem maddi ve sosyal durumlarını iyileştirmek hem de kendilerini veya ailelerinin gelecekte beklentilerini arttırmak için başka bir ülkeye veya bölgeye göç eden kişi ve aile fertlerini kapsamaktadır.” şeklinde bir tanım yapılabilir.<sup>[14]</sup> Göçmen, göç ettiği süreçte tanımda görüldüğü gibi sadece kendi rahatlığı için yer değiştirmemektedir. Kendisini, ailesini ve hatta kendisinden sonra gelecek olan nesli rahat ettirmek amacı taşımaktadır, denebilir. Bu bağlamda bakıldığında göçün sadece toplumları etkilemediği aynı zamanda bireysel olarak çok fazla etkisinin olduğu görülebilir. Bireysel düzeydeki etkilerin belki de toplumsal etkilerin derecesini arttırdığı da iddia edilebilir.

Göçmen, gittiği ülkede yerli halkla gündelik hayat içerisinde buluşmakta, gündelik hayat içerisinde ilişkili bir halde durmaktadır. Bu durumda önemli kavramlardan biri haline gelen “gündelik hayat” kavramından da bahsedilmesi gereklidir. “Gün” kavramı, başlangıcı ve sonu sınırlandırılmış ve her zaman düzenli olarak tekrarlayan bir zamansal kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak ortaya çıktığından dolayı insan eliyle değiştirilebilen bir şey değildir<sup>[15]</sup>. “Gündelik” ise, her gün verilen, insanı içeriden sıkı sıkıya yöneten şimdiki zaman baskısı yaratarak ezen bir kavramdır. Düzenli olarak tekrarladığından dolayı her sabah hayatın ağırlığı sürekli olarak hissedilir.<sup>[16]</sup> Gündelik kavramı toplumu anlamak adına ipuçlarını içerisinde barındırmaktadır. Gündelik hayat tanımlanırken içinde yaşanan toplumun gündelikliğini (modernliğini) doğuran özelliklerin belirlenmesi zorunludur. Zira görünüşte anlamsız olan bir şey fark edilerek düzene sokulur, tanımlanır ve bu yolla toplumun değişimleri ve bakış açıları kavranır. Diğer bir ifadeyle Lefebvre, toplumu tanımlayıp anlamının en akılcı yolunun “gün”e, “gündelik” olana bakmak olduğunu ifade etmektedir.<sup>[17]</sup> Gündelik hayat ise insan eylemleriyle ilgili bir kavramdır. İnsanların, bağlarını kurduğu, ortaklıklar yarattığı, farklılıkların ve çatışmaların yaşandığı bir alandır. Bir anlamda “insanı, insan yapan ilişkilerinin

[14] Çiçekli, Göç Terimleri Sözlüğü, s. 22.

[15] Züleyha Özbaş Anbarlı, Dijital Uzamda Yaşamak: Twitter’da Gündelik Hayat, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2017, s. 20.

[16] Michel de Certeau, vd., Gündelik Hayatın Keşfi II Konut, Mutfak İşleri, A. Özcan (Çev), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, s. 25.

[17] Henri Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, I. Gürbüz(Çev), Metis Yayınları, İstanbul 2010, s. 40.



toplama”dır<sup>[18]</sup>. Gündelik eylemler, birbirine bağlanıp tekrarlanarak yeniden üretilmektedir<sup>[19]</sup>. Zira, bu eylemler sayesinde gündelik hayat gerçekliğini koruyarak eylemleri tekrar üretebilir konuma gelmektedir.<sup>[20]</sup> Tekrar edilen eylemler olan yemek, içmek, gezmek gibi eylemler tek başlarına bir anlam ifade etmesede bu eylemlerin toplumsal ilişkiler temelinde değerlendirilmesi bu eylemleri anlamlı hale getirecektir.

Gündelik hayat, sosyoloji içerisinde kısa bir süre önce dikkat çekmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın tanımı, diğer kavramlara göre daha zor yapılmıştır. Tanımı zorlaştıran şey, gündelik hayatın “sıradan” görüldüğü kadar “görünmez” olduğuyula ilgilidir.<sup>[21]</sup> Lefebvre’ye göre, “köylü dolabının bir üsluptan yoksun olmadığını, en fazla ve en basit şeylerin (kaplar, vazolar, çanaklar vs.) çevreye ve toplumsal tabakalara göre farklılık gösterdiklerini bilmek”<sup>[22]</sup> önemlidir. Diğer bir ifadeyle gündelik hayat, her ne kadar görünür duran bir kavram olsa da kökleri güçlü, geniş, derinlere inen bir kavram olarak ortaya çıktığı ve tanımlanmasının zor olduğu kadar çözümlenmesinin de zor olduğu anlaşılabilir. Zira en basit gibi görünen durumlar en çok uğraştıran şeyler olarak ortaya çıkmaktadır. Ve gündelik hayat kavramının önemi de burada yatmaktadır.

Gündelik hayat, Lefebvre için “aşına” olunan şeydir fakat aşına olunması bilindiği anlamını da taşımamaktadır<sup>[23]</sup>. Aynı zamanda gündelik hayat kendisinde bir belirsizliği içermektedir<sup>[24]</sup>. Gündelik hayat sıradan olmasına karşın, bir tekrarı gerektirir. Gündelik hayatta sürekliliğin olması elzemdır. Çünkü insanlar gündelik hayatlarını isteklerine göre şekillendirmekte ve bu istekleri sürekli olarak tekrarlanmaktadır. Bu noktada ise süreklilik ve yineleme gündelik hayatta elzem parçalar olduğundan insanlar için genel bir bütünlüğün, mantığın fark edilmesi mümkün hale gelir.<sup>[25]</sup> Zira “önemsiz sıradan, gündelik nesnelerin incelenmesiyle bilimin birçok alanında önemli keşifler gerçekleştirilmiş”tir.<sup>[26]</sup> Bu noktada keşiflerin ortaya çıkmasının temelinde gündelik hayatın bütünlüğünün, mantığının anlaşılmasının yer aldığı belirtilebilir.

[18] A. Esgin ve G. Çeğin, Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar, Phonenix Yayınevi, Ankara 2020, s. 19.

[19] Henri Lefebvre, Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme, I.Ergüden (Çev), Sel Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 8

[20] Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi, Vefa Saygın Öğütte(Çev.), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 32.

[21] Esgin ve Çeğin, Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar, s. 343.

[22] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 41.

[23] Henri Lefebvre, Gündelik Hayatın Eleştirisi I, I.Ergüden (Çev.), Sel Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 20.

[24] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat,

[25] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 47

[26] Lefebvre, Gündelik Hayatın Eleştirisi I, s. 136.

Lefebvre için mekanın gündelik yaşamdaki üretimini belirleyen iktidar olduğunu belirterek gündelik yaşamı tahakküm ilişkisi çerçevesinde ele almıştır.<sup>[27]</sup> Ve bu çerçevede Lefebvre ve De Certeau'yu ortak bir noktada buluşturmaktadır. De Certeau'da Lefebvre gibi gündelik hayatın bir iktidar alanı olduğunu vurgulamış ve tahakküm ilişkilerine odaklanmıştır. Ve eyleycilerin, kendisine dayatılan düzende, kanunla dayatılan kuralların dışına çıkmadan, yaratıcılığını kullanarak kendine ait bir alan yarattığını savunmaktadır. Bu çerçevede gündelik hayatı, bireyin işlerini gerçekleştirme biçimi üzerinden değerlendirirken strateji ve taktik kavramlarını kullanmaktadır.<sup>[28]</sup>

Strateji kavramıyla anlatılmak istenen “bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir çevreyle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp tartılması”dır.<sup>[29]</sup> Yalıtılan çevre, esasen belirli bir aidiyet içinde sınırları çizilmiş olan ve dıştan bakılarak idareyi mümkün kılan, idarenin temelini oluşturan bir alandır. Strateji de erkin varlığının kabulüyle hareket edilmektedir. Taktik kavramı erkin yokluğuyla birlikte tanımlanmakta ve uygulama açısından yalnızca ötekinin alanına sahip olduğundan dolayı bu alana yavaşça sızmaktadır. Bu noktada taktik, alanı ne bütünüyle kapsayabilmekte ne de belirli bir mesafede kalmayı başarabilmektedir. Dolayısıyla, edindiği avantajları toparlayabileceği ve şartlardan bağımsız olacağı bir merkeze, zemine ve mekana da sahip değildir. Taktik, mekana sahip olmadığından zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına olan şeyleri yakalamak için her an tetikte olmak zorundadır. Kendi çıkarına olan şeyleri yakalamak için tetikte beklemesine karşın kazançlarını muhafaza edemez. Bu durumda olayları sürekli olarak takip etmek ve olayları “fırsatlara” çevirmek durumundadır.<sup>[30]</sup> De Certeau için taktikler, “ince ayarlı dümenler” olarak stratejilerin arasında “gezinirler”, “geleneklerin sunduğu her tür olasılıkla oyun kurarlar”, “birini ötekinin yerine kullanırlar” ya da “birini diğeriyle telafi ederler”, “farklı bir biçime sokarak yeniden imal ederler ve dönüştürürler”. Bu taktikleri gerçekleştirirken toplumsal, ekonomik ve simgesel bölümler arasında “kısa devre” kurarlar.<sup>[31]</sup>

Taktik, stratejilerin karşısında duran devrim niteliğinden bağımsız bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü taktik, gücün yokluğunu temel alarak planlanmamış ve bilinçli olarak tasarlanmamış eylemleri içermektedir. Bu yönleriyle taktik, devrim niteliğindeki bir davranış olarak düşünülemez. Strateji kavramında ise güç ilişkilerinin kullanımı, gücün varlığı hesaba katılır. Belirlilik, düzen ve kuralların referans olduğu açık bir şekilde ortaya konmuş olan bir amaca hizmet ederek iktidar tarafından özel olarak hazırlanan bir eylem planı ile olarak ifade

[27] Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, s. 83.

[28] De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, s. 54.

[29] De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, s. 54.

[30] De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, s. 53-54.

[31] De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I*, s. 139.

edilebilir. Bu haliyle strateji koordine edilen ve belirli bir yönergeye sahip olan ve birbiriyle ilişkili olan eylemlerin ortak bir adıdır. Fakat taktik ise tamamen bilinçsiz olarak ortaya çıkan, gücün yokluğunda spontane eylemler şeklinde karşımıza çıkan zayıf olanın sanatıdır. “Zayıf olanın”, “güçlü olana” karşı üstün gelmesi, oyun-dümen çevirme sanatı, “avcılara” özel hileler ve tuzaklar, el çabukluğu vb. bulguların hepsi taktiktir. Bu bakımdan taktikler, stratejileri bozan ve çarpıtan bir kurnazlıktır. Kurnazlık olarak nitelendirilebilecek olan taktiklerin bir adı yoktur. Stratejiler, bir ad koyarak durumu karmaşıklıktan kurtarıırken taktikler ise karmaşıklıkların içerisinde yüzyılların birikimiyle birlikte gündelik hayatın içinde yer almaktadır<sup>[32]</sup>.

Bu tanımlamalardan hareketle stratejilerin makro bir yapıya karşılık geldiği ve makro yapının dayattığı uyulması gereken kurallar olarak ifade edilebilir. Taktik kavramı ise egemen yapı veya söylemin karşısında durarak, kendisine yaşam alanı açmak için yapılan bir davranış biçimi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla taktik kavramının amacının stratejileri idare etmek olduğu iddia edilebilir. Bireyler hakim olan stratejilere direndikçe taktikler ortaya çıkmaktadır. Stratejiler karmaşık değilken taktikler yüzyılların birikimiyle karşımıza çıkan bir karmaşıklıkta içerisinde barındırır. Taktiklerin kendine ait bir mekan olmadığından stratejilerin mekanını, diğer bir ifadeyle ötekinin alanını kullanırlar. Ötekinin alanının kullanılıyor olması taktiklerin bir aidiyet taşımadığına işaret etmektedir. Strateji, güçlü olanın etkin olduğunu işaret ederken, taktik ise erkin yokluğunda zayıf olanın sanatı olarak ifade edilebilir.

## 2. ARAŞTIRMA BULGULARI

### 2.1. İyi Bir Yaşam İçin Yapılan Göç

Elde edilen veriler ışığında Kırgız kadınlarının göç etmesinde en önemli etkenin ekonomik koşulların yetersizliği olduğu görülmüştür. Görüşmecilerin tamamı, Kırgızistan'daki hayatından daha iyi bir yaşam sürdürmek ve göç edenlerin bir kısmını Türkiye'de para biriktirerek Kırgızistan'da kalan ailelerine para göndermek için gelmiştir. “Türkiye’ye gelmeye nasıl karar verdiniz ve Türkiye’ye gelme nedeniniz nedir?” sorusuna verilen cevaplar bu durumu açıkça göstermektedir: “*Finansal sıkıntılardan dolayı Türkiye’ye geldim. Para biriktirip, maddi olarak rahatlamak istedim...Sonuçta çocuklarım vardı ve bir şekilde onlara bir gelecek sağlamam gerekiyordu...*”(G1, 33 yaşında, dini nikahlı olarak evli, temizlik görevlisi). “... kız kardeşimin kocası Türk. Ve kız kardeşim bana git Türkiye’ye ve çalış dedi. Ekonomik kaygım olduğundan gelmeye karar verdim... Şirket aracılığıyla Türkiye’ye geldim...”(G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli)

[32] De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I., s. 55.

Kendi ülkelerindeki ekonomik sıkıntılardan ziyade Türkiye'ye gelerek daha iyi bir yaşam alanına sahip olmak ve ülkelerine para göndermek, Kırgız kadınlarını göç etmeye iten unsurları oluşturmaktadır. Göç sürecinde farklı duygular hissedip her ne kadar geri dönmek isteseler dahi ülkelerinde geride bıraktıklarını düşünerek geri dönme fikrinden vazgeçmişlerdir. Bir anlamda ekonomik yetersizlikleri, hissettikleri korku karşısında daha ağır bir noktada durmaktadır: *"İlk geldiğimde çok korkuyordum. Geri dönmek istemiştin. Ama çocuklarım aklıma gelince vazgeçtim."* (G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli). *"Bende ilk Antalya'ya gelirken korkmamıştım. Ama geldiğimde biraz korku hissettim. Geldiğimde Antalya bana çok büyük gözüktü. Ailemi düşünüp korkularımı bırakmaya karar verdim."* (G1, 33 yaşında, dini nikahlı olarak evli, temizlik görevlisi).

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere göç etmelerinin temel unsurunun daha iyi bir yaşam şartlarına sahip olmak, ailelerine para göndermek olduğu görülmektedir. Maddi nedenlerin yanı sıra bir Türk ile evlendiği için Türkiye'ye gelen Kırgız kadınları da vardır. Fakat görüşmecilerden önemli bir kısmının amacının para kazanmak olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. *"Ben önceden evliydim. Ben üniversitede okurken tanışmıştım bir Türkle. Biz Kırgızistan'da tanışıp evlenmiştik. Eski eşimin okulu bittikten sonra Türkiye'ye gelip yerleştik."* (G2, 39 yaşında, evli, temizlik görevlisi). *"Eşimle Rusya'da yaşıyorduk, orada tanışıp evlenmiştik. Emekli olunca eşimin memleketine döndük."* (G5, 50 yaşında, evli, doktor).

Görüşmeler sırasında Türkiye'de istedikleri hayatı yaşayıp yaşamadıkları, istedikleri hayatın nasıl olduğuna dair sorulara verilen cevaplar da bu konudaki iddiaları destekler niteliktedir: *"Ama kendi arabam kendi evim olmasını isterdim. Başka bir şeye gerek yok benim için. Çocuklarımın buraya gelmesini isterdim. Burada onlarla yaşamak isterdim."* (G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli). *"(...)İstedğim hayat, eşimle çocuklarımla birlikte huzurlu bir hayat. Evimiz ve arabamızın olması, çocuklarımın mutluluğunu görmek isterim. Benim için en önemli şey huzurdur."* (G4, 35 yaşında, evli, çalışmıyor).

Verilen cevaplar ışığında manevi isteklerinin yanında maddi düzeyde isteklerinin olması dikkate değerdir. Ev, araba gibi isteklerinin olması aslında ülkeye olan aidiyetlerini, bağlarını artırma noktasında önemli birer unsur olarak düşünülebilir. Lefebvre, gündelik hayat içerisinde bilhassa otomobilin "kral-nesne" ve "kılavuz-şey" olduğunu vurgulamaktadır. Otomobil, diğer bir ifadeyle elde edilen "üstün nesne" gündelik hayatı yapılandırarak birçok alandaki davranışların değişmesinde etkilidir. Büyülü bir nesne ve düştür, bu nesneye sahip olmak işlevsel olmasının yanında gösterge olarak tüketilmesini de sağlamaktadır<sup>[33]</sup>. Davranışlardaki değişmelere neden olduğundan ve ülkede var olan hiyerarşide kendilerine bir yer bulmalarını sağladığından dolayı üstün nesneyi sadece maddi düzeye indirge-

[33] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 115-118.

mek bir hata olacaktır. Dolayısıyla görüşmecilerin istedikleri hayatların içerisinde “bir ev, otomobil sahibi olma” istekleri hiyerarşik düzende yer almak istediklerinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Veriler ışığında hareket edildiğinde kendi ülkelerindeki ekonominin yeterince gelişmemiş olması ve hayal ettikleri hayatı yaşamak istediklerinden dolayı Türkiye'ye göç etmişlerdir. Bu bağlamda ekonomik anlamda hayatta kalabilmek, daha iyi bir yaşam sürebilmek katılımcıları göçe iten unsur veya temel çıkar olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç etme kararının alınmasıyla birlikte kendi ülkelerine karşı bir tür taktik geliştirmiş olarak görülseler de göç edilen ülkede ekonomik çerçevedeki kurallara/stratejilere uyum sağladıkları ve bu konuda bir taktik geliştirmedikleri görülmüştür.

## 2.2. Dil Bilmek Üzerine

Göç etmiş birisi için dil bilmek, gittikleri ülkenin sosyal hayatına katılabilmek, uyum sağlayabilmek demektir. Kırgızlar için de dil bilmek, Türkiye'de yaşamak ve hayata katılmak için gerekli şartlardan birini oluşturmaktadır. Dili öğrenmediklerinde veya kendi ülkelerinde göç etmeden önce öğrenmeye vakitleri olmadığı zaman göç ettiklerinde sorunlarla karşılaşmışlardır. Özellikle iş yerinde çalışırken, kamusal alana çıktığında dil bilmemenin neden olduğu zorluklar görünür hale gelmiştir. Örneğin: “İlk zamanlar vizem yoktu ve dilim olmadığından dolayı da vize alamadım bir süre. Fakat Türkçe öğrendikten sonra işverenler beni sevdiler ve vize yaptılar. Memleketime giderken vizeni yakacaksan gitme ya da 1 aylığına git gel, uçak biletini alalım, dediler.” (G1, 33 yaşında, dini nikahlı olarak evli, temizlik görevlisi).

Burada görüldüğü gibi dil bilmemekten kaynaklı olarak iki tarafın anlaşması, birbirini tanıması zor hale gelmiştir. Fakat dil öğrenip iletişim kurduktan sonra birbirlerine karşı güvenleri gelişmiş ve hayat daha kolay hale gelmiştir. Dolayısıyla göç ettikleri ülkedeki dil stratejisine karşı olarak ilk dönemlerde bir taktik geliştirmemişler ve Türkçeyi öğrenerek burada hayatlarını kolaylaştırmışlardır. Fakat Türkiye'de başka Kırgızları tanıdıktan sonra aralarında kendi dillerini konuşmaya dikkat etmişlerdir: “Antalya'ya geldikten sonra Kırgızlarla tanışmaya başladım. Onlarla bulduğumuzda kendi ülkemde arkadaşlarımla birlikte gibi hissediyordum. Birbirimizle konuşurken Kırgızca konuşuyorduk.” (G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli).

Dolayısıyla Türkçeyi her ne kadar öğrenmiş olsalar da kendi kültürlerinden birisiyle karşılaştıklarında konuşma dili olarak kendi dillerini seçmeleri aslında kendi kültürlerini devam ettirme isteği içerisinde olduklarını göstermektedir. “Anadil, kişinin onu besleyen kültürle en derin ve en güvenli bağlantısıdır. Yeni bir dil edin-

mek... kimliğini tehdit eder”.[34] Dolayısıyla her ne kadar tarihlerinin ortak olduğu bir ülkeye göç etmiş olsalar da ilk ülkeye geldikleri dönemde Türkçeyi öğrenmeye mecbur hissetmeleri, kimliklerini tehdit eden bir unsur olmuş olabilir. Fakat görüşmeler sırasında sürekli olarak iki ülkenin ırkının, dininin aynı olduğunun vurgulanması göç ettikten sonra öğrendikleri dili bir tehdit olarak algılamadıklarını düşündürmektedir. Lakin başka bir perspektiften bakıldığında dil stratejine şiddetle karşı çıkmamışlar, öğrenmeme konusunda diretmemişler fakat bunun yanında taktik geliştirmekten de geri kalmamışlardır. Kamusal alanda, işyerlerinde Türkçe konuşurken kendi arkadaşlarıyla Kırgızca konuşmayı tercih etmişlerdir.

Türkçeyi öğrenirken günlük yaşamları için zorunlu olarak bilmeleri gereken kadar da öğrenmemişlerdir. Dili tam manasıyla öğrenme eğiliminde oldukları ve öğrenme konusunda direniş göstermedikleri görülmüştür. Göç ettikleri yerdeki dili öğrenerek aradaki kültürel farklılığı kaldırmayı amaçladıkları ve bu şekilde aynı kültüre ait olduklarını, dünyayı aynı şekilde görüp yorumladıkları, düşünce ve duygularının birbirleri tarafından anlaşılabilirliği gibi ifadeleri belirttikleri iddia edilebilir[35]. Mamafih, tarihlerin bir noktada birleşmesinin etkisi ve Kırgız ve Türk kültürünün benzer olmasının etkisi yadsınamaz. Bunların yanı sıra Türkiye’de kalıcı olarak kalmak istemelerinin de etkisinin olduğu varsayılrsa da direniş göstermemeleri önemlidir: “..dil konusunda sadece ilk geldiğimde sorun yaşadım. Bilmediğim şeyleri sorardım, öğrenmeye çalışırdım., bir yerde çalıştığım yerde “Amaan bunlarda bizi anlamaz” dediler. Ve bende bunu anlayıp cevap verdiğimde bir daha böyle bir şey demeye cesaret edemedi.” (G2, 39 yaşında, evli, temizlik görevlisi).Görüşmecinin ifade ettiği şekilde sosyal hayata katılmanın, uyum sağlamanın dışında dil bilmenin kendilerini koruma, savunma aracı olarak öne çıktığı söylenebilir. Bir anlamda dil bildiğini göstererek “Ben de buradayım.” demek istediği ve kendi etnik kimliğini ortaya çıkardığı da ifade edilebilir.

Dil alanında geliştirdikleri başka bir taktik ise dili avantaja çevirmektir. Dili avantaja çevirmeleri De Certeau’nun deyimi ile “geleneğin sunduğu her türlü olasılıkla oyun oynarlar”. Dil öğrenme konusunda bir taktik geliştirmemiş olsalar da hakim dil dışında başka bir dil konuşmaları göç edilen ülkedeki kültüre bir karşı çıkış olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra dil bilmeyi bir sermaye unsuru haline getirerek meslek sahibi olabilmişlerdir. Bir katılımcı üniversitede İngilizce ve Almanca bilmesinden kaynaklı olarak turistlere Antalya’da bir dönem tercümanlık yapmış ve şirket aracılığıyla gelen Kırgızlara yardımcı olmuş ve bu şekilde geçimini sağlamıştır: “Üniversitede İngilizce ve Almanca derslerimiz vardı. Biri bana tercüman olmam için ısrar etti ve kısa bir süre turistlerle anlaşmalarını sağladım. Sonra işten ayrıldım. Bu Kırgızların geldikleri şirkette çalıştım. İşyerine bir dönem için Kırgızca bilen biri gerekiyormuş.” (G6, 26 yaşında, bekar, kasiyer).

[34] Salman Akhtar, Göç ve Kimlik, Kargaşa, Sağaltım ve Dönüşüm, Sfenks Kitap, İstanbul 2020, s. 16.

[35] Hayati Beşirli ve Zeynep Serap Tekten Aksümerli, Kültür ve Kimlik: Disiplinlerarası Yaklaşımlar, Siyasal Kitabevi, Ankara 2020, s. 73.

O halde dil stratejik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç edilen ülkede iletişim kurabilmek adına ülkedeki resmi dilin öğrenilme zorunluluğuna (kuralına/stratejisine) direniş göstermedikleri ve resmi dili öğrendikleri görülmüştür. Fakat kendi kültürlerinden birisiyle karşılaştıklarında kendi dillerini tercih etmelerinin, stratejiye karşı geliştirilmiş bir taktik olduğu söylenebilir. Geliştirdikleri bu taktikle birlikte egemen yapı karşısında kendi dillerini koruma amacı taşıdıkları belirtilebilir. Her ne kadar kendi kültüründen birileriyle Kırgızca konuşuyor olsalar da Türk toplumundan kopuk bir halde değillerdir. Çünkü kendi kültüründen birisiyle tanıştıkları zamana kadar tek kalmış ve Türk toplumunun içinde yer almışlardır. Dolayısıyla geliştirdikleri taktik geldikleri ilk andan itibaren değil sonradan ortaya çıkmıştır. Dili avantaja dönüştürmek de bir taktik biçimi olarak karşımızda belirlemektedir. Bu durumun başka diller bilenler için bir geçim kapısı daha açtığı ve bir noktada başka avantajlara da dönüşebileceği ifade edilebilir. Eyleyicilerin bu davranışları De Certeau'nun "geleneğin sunduğu her türlü olasılıkla oyun oynarlar" ifadesini doğrular niteliktedir.

### 2.3. Yeme-İçme Biçimleri Üzerine

Yemek kültürü, toplumdan topluma değişen bir kültür olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumlar arasında bir farklılık yarattığından dolayı bir ülkeden başka bir ülkeye gidenlerin zorluk çektiği alanlardan bir tanesini oluşturmaktadır. Bu kapsamda "yemek konusunda Türkiye'ye geldiklerinde bir zorluk çekip çekmedikleri ve Kırgızistan ve Türkiye'deki yemeklerin birbirine benzeyip benzemediği, Türkiye'deki yeme- içme alışkanlıklarının, Kırgızistan'daki gibi devam edip etmediği, Kırgız yemeklerini burada yapıp yapamadıkları ve alışverişlerini yapabilecekleri bir Kırgızlara ait bir yer olup olmadığı" gibi sorular yöneltilerek aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede bir kısım görüşmeciler yemeklere ilk başta zorlansa bile daha sonra alıştığını dile getirmiş ve Kırgız yemeklerini yemek istediğinde malzemeleri kolaylıkla bulduğunu ve istediği zamanlarda yapabildiğini belirtmiştir: "Ben yemek konusunda sıkıntı çekmedim. Yemeklerden bazıları birbirine benziyor. Bazıları ise benzemiyor. Bizde de çay var, ekme yiyoruz. Orda pilav yiyoruz zaten, burada da pilav yiyoruz. Müslüman bir ülkeyiz, Türkiye'de de Müslüman ülke ve yemeklerimiz çok değişmiyor." (G4, 35 yaşında, evli, çalışmıyor). "Yemeklere merakım var. Buraya yeni geldiğimizde buranın yemeğini, kültürünü öğrenmeye istekliydim. Etili yemekler daha az. Bizim orada etli yemekler fazladır. Ama sebze yemeklerini de sevdim. Kullanılan malzemeler birbirine benziyor." (G7, 45 yaşında, evli)

Diğer görüşmeciler ise Türkiye ve Kırgızistan'ın yemek kültürlerinin benzemediğini, bu yüzden Türk yemeklerine alışmakta zorlandıklarını ve hala alışmaya çalıştıklarını dile getirmişlerdir. Misal;



..Damak tadı başka, yapılışı başka. Burada çoğunlukla ot yiyorsunuz. Biz orada sürekli et, hamur yeriz. Sizdeki türlüye benzeyen yemekleri çok yeriz. Ve çoğu yemek benim damak tadına uymuyor. Çünkü ben eti çok seviyorum... Ama yine de çok istediğimde sebze yapmaya devam ediyorum. Burada etli yapsam dahi etlerin tadı bile değişik. Buradaki etlerin tadı yok sizin mantılara benzeyen bir hamur işimiz var. Ve o etle yapıyor. Burada etle yapmak istediğinde çok fazla almamız gerekiyor etten. Ve böyle olunca bazen alamıyoruz. Ot olarak dereotu ve maydanozu çok kullanırız. Maydanozun da küçükleri vardır. Onları çok fazla kullanırız. Bizim oralarda çok fazla ot çeşidi yoktur. Ve öyle bir kültürde yok, buradaki gibi. (G2, 39 yaşında, evli)

Görüldüğü gibi birbirine tezat durumlar ortaya çıkmıştır. Görüşmecilerden bazıları yemeklere alıştığını dile getirirken bazıları alışmadığını, zorlandığını söylemiştir. Dolayısıyla bu noktada bireysel damak zevklerinin kararları belirleme noktasında büyük bir rol oynadığı ifade edilebilir. Damak tadının oluşması noktasında ise toplumsal değerlerin içselleştirilmesi ve bu içselleştirmeyle birlikte kültürel değerlerin aktarımı gerçekleşmektedir<sup>[36]</sup>. Değer aktarımının yanı sıra kişinin kendisini belli etnik gruba yakın hissetmesi de yemek ile ilgili boyutlara bağlıdır<sup>[37]</sup>. Dolayısıyla görüşmecilerden yemeklerini beğenerek genel olarak Türk yemeklerini yemeğe başlamaları ve iki kültürün yemeklerinin tamamen olmasa da birbirine benzediğini dile getirmeleri aslında iki kültürü birleştirdikleri, değer aktarımının olduğu, göç ettikleri ülkeye yakınlaştıkları anlamını taşıyabilir. Bir anlamda kendi kültürlerinden izler de buldukları ima edilebilir. Fakat Türkiye'deki yemeklere alışmadıklarını ifade eden görüşmecilerde ise kendi ülkesinin yemeklerini özledikçe çeşitli farklılıklarla yemeklerini yapmaya çalıştıkları görülmektedir. Aradığı lezzeti yakalayamamasına rağmen buna devam etmesi kendi kültürünü koruma ve özlemini giderme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla burada geliştirilen taktik, yemeklerin uyarlanmasıyla birlikte yeme-içme biçimlerinin yeniden düzenlenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra alışverişlerini günlük hayatlarında zincir marketler üzerinden yaptıklarını ifade etmelerine karşın internet üzerinden yaptıkları alışverişlerde Kırgız birinin sattığı ürünlerden almaya dikkat ettikleri görülmüştür: "Hayır benim bildiğim kadarıyla Kırgızlara ait bir yer yok. İnternet üzerinden Kırgız sayfalarından alışveriş yapıyorum. Onun dışında Türkler nereden alışveriş yapıyorlarsa bende oradan yapıyorum." (G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli). İnternet üzerinden yapılan alışverişlerde Kırgız sayfalarının tercih edilmesi kendi kültüründen kopmadığını ve başka bir ülkeye göç etsede kendi ülkesine olan bağlılığını koruduğunu düşündürebilir.

[36] Beşirli ve Aksümerli, Kültür ve Kimlik: Disiplinlerarası Yaklaşımlar, s. 9.

[37] Beşirli ve Aksümerli, Kültür ve Kimlik: Disiplinlerarası Yaklaşımlar, s. 24.



Genel çerçevede ulaşılan veriler De Certeau'nun ev içi pratikler alanındaki "farklı bir biçime sokarak yeniden imal ederler ve dönüştürürler" görüşüne uygundur. Katılımcıların bazılarının yemeklere alıştığını belirtmesi, stratejiye karşı bir taktik geliştirmediklerini lakin zaman zaman kendi ülkelerine özgü yemekleri yaptıklarını ifade etmeleri ise kendi kültürlerinden kopmak istemediklerinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Fakat Türk yemeklerini kendilerine uyarlayarak veya kendi ülkelerine özgü olan yemekleri yeniden düzenlemeleri ise yemek alanında geliştirdikleri taktikleri oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle hakim kültür içerisinde yemek alanındaki unsurları değiştirerek kendileri için yeniden üretmişlerdir. Yiyecek-içecek alanında yapılan alışverişlerde ise bir taktik geliştirmedikleri, internet üzerinden yapılan alışverişlerde ise kendi ülkelerine ait ürünleri satın almaları ve bu ürünleri kullanmaya devam etmeleri ülkelerine olan bağlılıklarının bir tür göstergesi olarak düşünülebilir.

## 2.4. Sosyal Çevre Üzerine

Görüşmecilere "Türkiye'ye geliş kararını nasıl aldıkları" konusunda sorulan sorular, sosyal çevrelerinin nasıl oluştuğuna yönelik ipuçlarını barındırmaktadır. Buna göre, şirket aracılığıyla Türkiye'ye gelenlerin öncesinde Türkiye hakkında bilgi sahip oldukları ve bu sayede şirketlerle iletişime geçerek Türkiye'ye gelme konusunda karar vermeleri dikkat çekicidir: "...şirkete kayıt olmuşum. O yolla geldim. İlk geldiğimde yatılı olarak çalışmaya başladığımdan arkadaşım yoktu... 6 senedir evliyim. Ve o zamandan beri kocamın teyzeleri, akrabaları var. Gelip gidiyoruz sürekli olarak. Eşimin kuzenleri gelir gider görüşürüz sürekli olarak. Şu anda da gayet iyi bir dostluğumuz var onlarla." (G4, 35 yaşında, çalışmıyor). "Şirket aracılığıyla geldim. Yatılı olarak çalışmayı bıraktıktan sonra iş yerimde arkadaşlarım oldu. Kendi evime çıktıktan sonra komşularım oldu. Komşularıyla iletişimim iyi ama aradaki güven tam oluşmadığından evlere gidiş-geliş yapmıyoruz. Birbirimize yiyecek ikram ediyoruz." (G6, 26 yaşında, kasiyer).

Şirket aracılığıyla gelen Kırgızların, ilk başlarda yatılı olarak çalıştıkları göz önüne bulundurulduğunda göç ettikleri ülkede iletişim halinde oldukları kişilerin sadece şirketler ve işverenlerinin olduğu görülmektedir. Tanıdıklarının söyledikleriyle ikna olup göç etselerde Türkiye'de bir arada yaşama kültürleri oluşmamıştır. Bu çerçevede Kırgızların birbirinden kopuk oldukları ve iletişimlerinin daha az olduğu veya sadece sosyal medya üzerinden haberleştikleri ifade edilebilir. Sosyal bağların daha kısıtlı bir durumda olduğu görülmektedir.

Türkiye'ye eşleriyle birlikte gelenlerin, sosyal çevresinin eşinin akrabaları tarafından oluştuğu sonrasında komşu ve arkadaş edinmesiyle sosyal çevresinin genişlediği görülmüştür: "...çevremde çok fazla Türk var. Bana karşı tavırları çok samimi. Çok iyiler. Birbirimizi sürekli olarak eve davet eder, oturup sohbet ederiz. Dolayısıyla güzel bir iletişimimizin olduğunu söyleyebilirim...şirketimden dolayı Kırgızlarla da

*sürekli görüşüyorum. Burada geniş bir çevrem var.” (G5, 50 yaşında, evli, doktor). “İlk başlarda eşimin ailesiyle yakındım. Akrabaları ülkeye alışmamda yardımcı oldular. Sonra komşularım olmaya başladı. Apartmanda karşılaştıkça herkese “merhaba” demeye çalıştım. Bana mesafeli davrandılar önce. Sonra benim samimiyetimi gördükten sonra yakın davranmaya başladılar. Komşularım, aynı zamanda arkadaşım oldu...” (G7, 45 yaşında, evli, ev hanımı)*

Lefebvre için insanlar, modern zamanla birlikte hayatlarına giren boş zaman unsuruyla rahatlamalı, kaygı ve zorunluluklarından kurtulmalıdır. Çalışma hayatında insan yorgundur, endişe ve kaygılar barındırır ve dolayısıyla çalışma hayatı içerisinde ulaşacağı boş zamanı beklemektedir. Fakat kapitalizm nedeniyle gündelik hayat, bölünmüş ve modernlik boş zaman çağını yaşamamıştır.<sup>[38]</sup> Çalışma hayatı ve boş zaman birbirinden ayrılmış gibi görünse de aile ve özel hayat ile bir bütün olarak gündelikliğe denk gelmektedir.<sup>[39]</sup> Gündelik hayat ve boş zaman faaliyetleri arasındaki ilişki bir birlikteliğe ve aynı zamanda bir çelişkiye işaret etmektedir.<sup>[40]</sup> Bireyler, bir konuda emek harcayıp, çalıştıktan sonra dinlenmek adına başka bir şeylerle meşgul olurlar ve modern dünya çerçevesinde düşünüldüğünde insanların boş zaman faaliyetleriyle kendilerini dinlendirebilmeleri artık bireylerin kontrolünde olan bir şey değildir<sup>[41]</sup>. Dolayısıyla katılımcıların çalışma hayatları dışında kalan zamanlarının dinlenmek adına gerçekleştirdikleri faaliyetler artık kapitalizm çerçevesinde belirlenir bir hale gelmiştir. Boş zamanın aslında gündelik hayattaki bir tüketim şekli olduğunu “gündelik hayat” ve “modernite” arasındaki ilişkiyi ele alarak ortaya çıkarmıştır.<sup>[42]</sup> De Certeau açısından ise toplumsal, ekonomik ve simgesel bölümler arasında kurdukları kısa devreler (taktikler), Kırgızların sosyal çevre seçimleri şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Zira, boş zamanlarında arkadaşlarıyla birlikte vakit geçirmeleri, görmedikleri yerlere gitmeye gayret etmeleri, misafirliklere gidip gelmeleri bu durumu desteklemektedir. Buradan hareketle çalışma hayatından uzaklaşıp arkadaşlarıyla vakit geçirerek kaygılarından kurtulmaları ve tüketime dahil olmalarının yanı sıra, çalıştıkları kenti tanıma noktasında geliştirilen bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel çerçevede şirket aracılığıyla gelen Kırgızların ilk başlarda sosyal çevre edinmesi zor olsa da sonrasında Kırgız ve Türk arkadaşlar, komşular edinmiş ve bu yolla kendilerini koruma altına almışlardır. Diğer bir deyişle başka bir ülkede yabancı kalmamak, kendilerini fazla yalnız hissetmemek adına sosyal çevre oluşturmaları önemlidir. İlk dönemlerde yatılı olarak çalışmışlar ve Türkiye’ye alıştıktan sonra kendi evlerini kurmak istemişlerdir. Dolayısıyla kendilerine ait bir ala-

[38] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 138.

[39] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 38-48.

[40] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 66

[41] Lefebvre, Gündelik Hayatın Eleştirisi III, s. 35.

[42] Lefebvre, Modern Dünyada Gündelik Hayat, s. 65.

nın olması sosyal çevre oluşturmalarında veya sosyal çevrelerini genişletmelerinde etkili olmuştur. Ve oluşturdukları sosyal çevre aracılığıyla kente uyum sağlamaya çalıştıkları dikkat çekmektedir. Sosyal çevreleri öncelikle iş arkadaşları-işverenleri, komşuları ve evlilik aracılığıyla oluşmuştur. Türkiye'ye eşleri aracılığıyla gelenler, ikamet yeri olarak eşinin akrabalarının yoğun olduğu bölgeleri seçmişlerdir. Dolayısıyla oluşan bu ağın, Kırgızların kente alışmaları ve Türklerle iletişime geçebilmeleri, iş bulmaları noktasında Mübeccel Kıray'ın tabiriyle bir "tampon" işlevi gördüğü söylenebilir.

## 2.5. Kamusal Alan Üzerine

Kamusal alan deneyimleri noktasında Kırgızların Türkiye'deki kural ve kanunlara karşı tutumları açık bir şekilde görülmekte, fark edilmektedir. Dolayısıyla Kırgızların, kanun ve kurallar karşısındaki tutumun incelenmesi, geliştirdikleri taktiklerin daha belirgin olarak ortaya çıkmasını sağlamaktadır: *"Şirketler, yaptıkları sözleşmeyle benim yerime vize pasaport gibi işlemlerle uğraşıyorlardı. Bunun yanında birkaç maaşı komisyon olarak vermek gerekiyordu ama bu para verilebilir. Çünkü kağıtlarla uğraşmama gerek yok. Onlar kolaylıkla hallediyorlar."* (G6, 26 yaşında, bekar). *"İlk geldiğimde şirket halletmişti işlemleri fakat şirketten ayrılınca benim yapmam gerekti. Kendin yapıp uğraşman gerekiyor. Bundan kaçak çalıştım, bir dönem. Sigorta da yoktu. Sigortalı iş yok sadece otelde sigorta yapıyorlar. Kaçak kalmayayım diye başvurdum. Bir ay çalıştıktan sonra vizemi yaptılar. Şu an 2 senelik bir vitem var."* (G1, 33 yaşında, dini nikahlı olarak evli, temizlik görevlisi)

Dolayısıyla Kırgızlar, Türkiye'ye gelirken şirket aracılığıyla gelmeyi bir taktik olarak kullanmışlar. Şirketler, onlar adına resmi prosedürle ilgilenmiş ve çalışma yerlerini bulma noktasında aracı olmuştur. Kırgızlar resmi işlemlerle tek başlarına, dil bilmedikleri bir ülkede uğraşmak istememiş ve bu durumda şirkete başvurmuşlardır. Anlaşılacağı üzere şirketler ülkeye uyum sağlama ve resmi işleyişi öğrenme açısından geliştirilen bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye'de çalışmak için gerekli izinleri almaya gayret ettikleri ve kaçak çalışmak gibi yolları seçmemeleri De Certeau'nun "dümenler ve oyunlar çevirerek manevralar yaparlar" deyişinin aksine bu konuda bir oyun yapmadıklarını göstermektedir<sup>[43]</sup>. Kaçak olarak çalışıp yakalandıkları takdirde göç etme amaçlarına bir zarar geleceğinden ve kaçak olarak çalışanlara uygulanan yaptırımların etkisinden dolayı yasal olarak çalışmaya dikkat ettikleri de ifade edilebilir.

Ayrıca, bazı kamu kurumları ve kamusal alan deneyimlerinde ötekileştirildikleri fark edilmiştir: *"Ve burada doktorlar, bazen muayeneden sonra benim hastalığımı söylemeden reçeteyi verirdi. O zaman ben sorunumu anlamadan öylece kalakalırdım. Ama şimdi vatandaş olduktan sonra tavırları da değişti. Ben neyim olduğumu*

[43] De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I., s. 47.

sorduğumda cevabını alabiliyorum. Vatandaşlığım bu konuda çok etkisi vardı.” (G2, 39 yaşında, evli)

*Dışarda toplumda yabancı olarak etiketleyebiliyorlar. “Yabancılar geldi, bize iş kalmadı, bizim kocalarımızı aldılar, bizim kızlarımız bekar ama onlar Türk erkekleriyle evlendiler” gibi söylemlerle karşılaştım. Şimdi bu duruma sessiz kalamadım. Çoğu zaman bunları söyleyenlerle tartışma içine girdim. Tepkimi gösterdim. Önce susuyordum ama zaman geçtikçe tepkimi gösterip nedenlerini anlatmaya çalışıyorum. Kendimi ifade etmeye çalışıyorum. Neden böyle davranıyorlar. Bilmiyorum. İkimizde Türküz, Müslümanız, aynıyız. Kırgız olsam da Türk olduğumu, tarihimizin aynı olduğunu söylüyorum. (G5, 50 yaşında, doktor)*

Bu veriler çerçevesinde yaşanan “ötekileştirme”ye karşı sürekli soru sorma yolunu seçmeleri ve farklılığın olmadığını, aynı olduklarını vurgulamaları dikkat çekicidir. Diğer bir deyişle “aynıyız” diyerek kültürlerinin aynı olduğu ve yabancı olmadıklarını vurgulamaları De Certeau’nun “ayrıcılıkları yok sayarak üstünü örtmek” dediği hususa denk gelmektedir<sup>[44]</sup>. Bunun yanı sıra ötekileştirmeyi “cinsiyet” çerçevesinde de yaşadıklarını belirtmişlerdir:

*Türk erkekleri farklı bir gözle bakıyorlar. Alışveriş yaparken yabancı olduğunu anladıklarında sana fiyat arttırıyorlar. Sürekli gülip, dalga geçebiliyorlar. Tanışmak isteyip numara istiyorlar. Böyle saygısız şeylerle karşılaşıyorum. Bazı kadınlar ev hayatını öğrenmek istiyorlar. Ne yiyorsun ne içiyorsun, kocanla aran nasıl Gibi sorular geliyordu. Ve bu bana saygısız geliyor. Özellikle yabancı kadınlara çok fazla soruluyor bunlar. Türk kadınlarına çok hayranım. Erkek her yerde erkek ama Türk kadını kesinlikle çok asil. Çok zeki kadınlar. Mesela burada Türk kadınlarına bazı tekliflerde bulunamazken yabancı kadınlara bulunabiliyorlar. Çünkü Türk kadını sessiz kalmayıp hakkını arayacak polise gidip şikayet edecektir. Ama yabancı kadın vizem yanmasın, resmi işlere bulaşmayayım, sakın yaşayayım diyerek bu duruma tepki veremiyor oradan uzaklaşabiliyor. Böyle durumlarda da Türk erkeklerinin amacı düşüncesi ortaya çıkıyor. Türk kadını söyleyemediği bir şeyi neden yabancı bir kadına söyler ki? (G2, 39 yaşında, evli)*

Görüşmeciler arasında yaşanan taciz konusunda benzer ifadeler verdikleri görülmüştür. Türk insanlarını genel olarak sevdiklerini söylemelerine rağmen özellikle karşılaştıkları sorunlar nedeniyle Türk erkekleri hakkında çok fazla olumlu düşünmediklerini fakat Türk kadınlarına hayran olduklarını belirtmişlerdir. Türk kadınlarına hayran olduklarını ifade etmeleri, Türk kadınları ile aynı muameleyi görmek istediklerinin bir göstergesi olarak da düşünülebilir.

[44] De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi I.

Görüşme sırasında sorulan “Dışarıya çoğunlukla hangi saatlerde çıkarsınız? Bu saatleri tercih etmenizin bir sebebi var mı?” sorusuna verdikleri cevap bu türden yaşadıkları ötekileştirmeye nasıl bir çözüm aldıklarına dair bir ipucunu sunmaktadır. Bu soruya cevap olarak görüşmecilerin hepsi akşam dışarıya tek başına çıkmadıklarını veya dışarı çıkmaları gerekiyorsa mutlaka yanlarında eşinin veyahut bir arkadaşının olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu çerçevede sorun yaşadıkları mağazaya bir daha gitmemeyi, akşam tek başına dışarı çıkmamayı ve sorun yaşadıkları insanlardan uzak durmayı bir taktik olarak geliştirdikleri belirtilebilir.

Yaşadıkları ötekileştirmeden bahsetmelerine karşın farklı olduklarını belirterek Türkleri ötekileştirmeye çalıştıkları fark edilmiştir: *“Türkiye’de büyüklere saygı yok. Mesela otobüste gençler oturuyor yaşlılar ayakta bekliyorlar. Ama bizim memlekette ise yaşlı biri otobüse bindiği anda gençler hemen yer verirler. Sonra siz olarak değil de sen olarak konuşuyorlar. Biz de tanımadığım biriyle sen diye konuşulmaz.”* (G3, 48 yaşında, dini nikahlı olarak evli)

Büyüklerle daha saygılı olduğu ve senli-benli konuşma noktasında Türklerin bu yönünü beğenmediklerinin belirtilmesi ve aslında kendisinin daha saygılı olduğunu vurgulaması, bir anlamda kendisini üstün şekilde tanımlayarak kimliğini üst noktaya taşıma amacı olduğu düşünülebilir. Görüldüğü üzere “Türk” ve “Müslüman” kimlikleri açısından aynılık belirtilirken davranış biçimleri açısından “Kırgız” kimliği öne çıkartılmaktadır. Bu noktada ırksal boyut özelleştirilmekte ve gerektiğinde “Kırgız” kimliğini daha üstün olduğu vurgulanmaktadır. Genel bir ifade olarak karşılaşılan durumlara göre farklı kimlikler ön plana çıkartılmaktadır, denebilir. Dolayısıyla da farklı kimliklerin belirtilmesi geliştirilen bir taktik olarak yorumlanabilir.

Kamusal alana dair geliştirdikleri taktiklere genel bir perspektiften bakıldığında diğer alanlara göre daha görünür oldukları belirtilebilir. Kamu kurumları çerçevesinde belirgin bir taktik geliştirmedikleri ve bunun yerine var olan stratejiye bağlı kaldıkları görülmüştür. Stratejiye bağlı kalmaları ve kamu kurumlarında taktik geliştirmemeleri bir anlamda göç etme amaçlarına ve göç etme kararını alırken geliştirdikleri taktiğe bağlılıklarından da kaynaklanıyor olabilir. Hastane gibi kamu kurumlarında ise ötekileştirildiklerini belirtmişler ve bu ötekileştirme karşısında aynı olduklarını vurgulayarak ayrıcalıkları yok sayıp üstünü örtme taktiğini geliştirmişlerdir. Ötekileştirmeyi cinsiyet çerçevesinde de yaşadıklarını söyleyerek bunun için akşam dışarıya çıkmamayı, sorun yaşadıkları mağazaya/yere gitmemeyi ve sevmediği insanlardan uzak durmayı taktik olarak geliştirdikleri düşünülebilir. Kırgız kadınlarının yaşadığı ötekileştirme karşısında Türk kadınlarını ötekileştirdikleri görülmüştür. Her ne kadar aynı oldukları vurgusunu yapmış olsalar da ırksal boyutları özelleştirme yoluyla Kırgız kimliğinin daha üstün olduğunu vurgulamışlardır. Tercih ettikleri bu yol ile sahip oldukları farklı kimlikleri ortaya çıkartarak bir taktik geliştirmişlerdir.

## SONUÇ

Göç etme durumu, yüzyıllardır önemli olan hareketlilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Genelde canlılar, özelde ise insanlar sürekli olarak yer değiştirme ve göç etme eğiliminde olmuşlardır. Zira tarih, önemli göç olaylarına şahit olmuş ve bu göçlerin önemini koruyarak günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Yaşadığımız yüzyılda da göç hareketleri önemini korumakla birlikte göç etme durumu eski dönemlere göre giderek artmaktadır. Artan bu göç olayları birbirinden farklı sonuçları da meydana getirmektedir. Meydana gelen bu göçler, göç eden birey kadar göç veren ülke ve göç alan ülkeyi de etkilemektedir. Türkiye’de etkilenen ülkeler arasındadır.

Bu çalışmada Türkiye’de Antalya şehrinde yaşayan Kırgız Kadınları ele alınarak göç ve gündelik yaşam arasındaki bağa odaklanılmıştır. Gündelik yaşam içerisinde hangi strateji ve taktiklerin geliştirildiği konusunu öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede iyi bir yaşam için yapılan göç, dil bilmek, yeme-içme biçimleri, sosyal çevre ve kamusal alan, hususlarına değinilerek strateji ve taktikler anlaşılmaya çalışılmıştır.

Ekonomik anlamda hayatta kalmak ve daha iyi bir yaşam sürdürebilmek katılımcıları, göçe iten unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Göç ettikleri ülkede ekonomik alandaki stratejilere karşı bir taktik geliştirmedikleri ve stratejilere uyum sağladıkları görülmüştür. Bunun yanı sıra göçe iten unsur olarak maddi kaygılar karşımıza çıkıyor olsa da manevi nedenlerden ötürü de göç etmişlerdir. Görüşmecilerin hayal ettikleri hayat içerisinde maddi unsurların (ev, otomobil vb.) olması, hiyerarşik düzende yer almak istediklerinin de bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Göç edilen ülkede hakim olan dili öğrenmek iletişim kurabilmek açısından elzemdir. Katılımcılar, resmi dili öğrenmek hususunda herhangi bir direniş göstermeyerek resmi dili öğrenmişlerdir. Lakin kendi kültürlerinden bireylerle karşılaşmalarında konuşmak için kendi dillerini tercih etmeleri stratejiye karşı geliştirilmiş bir taktik olarak ifade edilebilir. Geliştirilen bu taktik ile birlikte ülkede hakim olan dile karşı kendi dillerini koruma amacı taşıdıkları söylenebilir. Dil alanında geliştirilen diğer bir taktik ise dilin avantaja çevrilmesidir. Dilin avantaja çevrilmesiyle dilin bir sermaye unsuru haline geldiği belirtilebilir. Bu kategori altında geliştirilen taktikler, De Certeau’nun “geleneğin sunduğu her türlü olasılıkla oyun oynarlar.” ifadesine denk gelmektedir. Bu noktada ise dil, stratejik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışma içerisinde araştırılan diğer bir husus ise yeme-içme pratikleri üzerinedir. Bu alanda katılımcıların görüşleri iki kutba ayrılmaktadır. Bir kısım katı-

lımcı hakim kültürün yemek tarzına alıştığını ifade ederken, diğer katılımcılar ise yemeklere alışmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir. Hakim kültürün yemeklerine alışıldığının ifade edilmesi stratejiye karşı bir taktik geliştirilmediğini göstermektedir. Fakat bazı zamanlarda kendi ülkelerinin yemeklerini yapmaları ise kendi kültürlerinden kopmak istemediklerinin bir tezahürüdür. Hakim kültürün yemeklerine alışamayıp kendi kültürünün yemeklerini düzenleyerek yeniden üretmeleri ise bu alanda oluşturulan bir taktik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum De Certeau'nun "farklı bir biçime sokarak yeniden imal ederler ve dönüştürürler" görüşünü yansıtmaktadır. Yeme-içme alanında yapılan alışverişlerde ise genel olarak bir taktik geliştirmedikleri hakim kültüre uydukları söylenebilir.

Katılımcıların, göç ettikleri ilk zamanlarda sosyal çevre oluşturmaları zor olmuştur. Fakat sonrasında yatılı çalışmayı bırakarak veya kendi evlerini kurarak Kırgız-Türk komşular edinmişlerdir. Kendi sosyal çevrelerini oluşturarak yabancı oldukları ülkede tek kalmamış, kendilerini koruma altına almışlardır. Oluşturulan sosyal çevre, kente uyum sağlama noktasında da etkili olmuştur. Diğer bir ifadeyle "toplumsal, ekonomik ve simgesel bölümler arasında kurdukları kısa devreler(taktikler) sosyal çevre seçimlerinde etkili olmuştur. Bunun yanı sıra evli olan katılımcıların, eşinin akrabalarının yakınlarına yerleşmeleri kente alışmaları, Türklerle iletişim kurmaları ve iş bulmaları noktasında "tampon" görevi gördüğü dikkat çekmiştir.

Araştırılan son husus olan kamusal alanda ise taktikler daha görünür biçimde karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'ye göç etmeye karar veren katılımcıların göç ederken şirket aracılığıyla ülke değiştirmeyi taktik olarak kullanmışlardır. Şirketler, bu noktada uyum sağlama ve resmi işleyişi öğrenme açısından bir taktik biçimidir. De Certeau'nun "dümenler ve oyunlar çevirerek manevralar yaparlar" ifadesinin karşılanmadığı ve çalışma hayatı konusunda bir taktik geliştirmedikleri, stratejilere bağlı kaldıkları görülmüştür. Bu durumun temelinde ise göç etme nedenlerinin zarar görmemesini istemelerinin olduğu düşünülebilir.

Kamusal alan içerisinde ötekileştirildikleri fark edilmiş ve bu konuda katılımcıların "aynıyız" vurgusu yaparak ötekileştirmenin ötesine geçmeye çalıştıkları görülmüştür. Bu nokta ise De Certeau'nun "ayrıcalıkları yok sayarak üstünü örtmek" ifadesini karşılamaktadır. Bahsi geçen ötekileştirmeyi cinsiyet çerçevesinde de yaşamışlardır. Bundan dolayı da akşam dışarı çıkmamayı, sorun yaşadıkların mağazaya veya yere gitmemeyi ve konuşmak istenilmeyen insanlardan uzak durmak gibi taktikler geliştirmişlerdir. Katılımcıların yaşadıkları ötekileştirmeye karşın Türk kadınlarını ötekileştirdikleri görülmüştür. Aynı olma vurgusu yapılmışsa da ırksal anlamda Kırgız kimliğinin daha üstün olduğu vurgulanmıştır. Yapılan vurgu aslında sahip olunan farklı kimlikleri ortaya çıkartacak bir taktik niteliği taşımaktadır.



Çalışmanın bulgularından hareketle gündelik hayat içerisinde bulunan bireyler, eylemleri ile egemen yapı karşısında yaratıcılıklarını kullanarak mikro direnişler biçimleri geliştirdikleri ifade edilebilir. Bu çerçevede makro düzeyde olan stratejilere karşı mikro düzeyde ortaya çıkan taktikler, gündelik hayat pratiklerini her alanda etkilemektedir. Ortaya çıkan taktikler hayatta kalmak, kendini var etmek karşısında kendiliğinden ortaya çıkan bir refleks gibi belirmektedir. Burada, egemen yapı karşısında kendi alanını yaratması gerektiğinin bilincinde olması etkili olmuştur. Dolayısıyla dil, yemek, sosyal çevre, kamusal ve maddi alanlarda geliştirdikleri taktiklerle hayata tutunmak için bir anlamda kendilerine ait bir alan inşa etmektedirler.

Göç ettikleri andan itibaren egemen yapının stratejisi ile karşılaşmaları ve bir süre egemen yapının stratejisiyle yaşamaları, Kırgız kadın göçmenlerinin gündelik yaşam hakkındaki bilgiyi en ince ayrıntısına kadar öğrenmesini, analiz etmesini sağlamış ve böylece öğrendikleri strateji karşısında kendi taktiklerini geliştirmiş, kendi alanını kurmayı öğrenmiştir.

#### KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Yusuf. Göç Sosyolojisi, Nobel Yayınları, Ankara 2020.
- AKHTAR, Salman. Göç ve Kimlik Kargaşa, Sağlık ve Dönüşüm, Sfenks Kitap, İstanbul 2020.
- ANBARLI ÖZBAŞ Züleyha. Dijital Uzamda Yaşamak: Twitter'da Gündelik Hayat, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2017.
- ASANBEKOVA, Saltanat, Ev İçi Bakım Hizmetlerinde Duygusal Emek: Ankara'da Çalışan Kırgız Göçmen Kadınlar Örneği, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2020.
- BAPAEVA, Janyl-Myrza Göç Nedeniyle Van Kırgızlarının Sosyo-Kültürel Yapısında Oluşan Değişimler: Halkbilimi Verilerine Göre Bir İnceleme, (Yayımlanmış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- BERGER Peter. L. ve Thomas Luckmann, Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi. (Çev. V. S. Öğütle), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- BEŞİRLİ, Hayati. ve Serap Zeynep Aksümerli Tekten, Kültür ve Kimlik: Disiplinlerarası Yaklaşımlar, Siyasal Kitabevi, Ankara 2020.
- CRESWELL, John. W. Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, (Çev. M. Bütün ve S. B. Demir), Siyasal Kitabevi, Ankara 2013.
- ÇİÇEKLİ, Bülent Göç Terimleri Sözlüğü, Uluslararası Göç Örgütü Yayınları, Cenevre 2009.
- DE CERTEAU, Michel Gündelik Hayatın Keşfi I. Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları, (Çev. L. A. Özcan), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.
- DE CERTEAU, Michel Vd., Gündelik Hayatın Keşfi II. Konut, Mutfak İşleri (Çev. Ç. Eroğlu ve E. Ataçay), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.
- ESGİN, Ali ve Güney Çeğin, Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar, Phonenix Yayınevi, Ankara 2020.
- KELEŞ, Ahmet, Ulupamir Köyü Kırgızlarının Göç Süreci ve Sosyo-Kültürel Gelişim Tarihi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, Karabük, 2017.
- LEFEBVRE, Henri, Modern Dünyada Gündelik Hayat (Çev. I. Gürbüz), Metis Yayınları, İstanbul 2010.
- LEFEBVRE, Henri, Gündelik Hayatın Eleştirisi I (Çev. I. Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul 2012.
- LEFEBVRE, Henri, Gündelik Hayatın Eleştirisi III. Moderniteden Modernizme (Çev. I. Ergüden), Sel Yayıncılık, İstanbul 2015.
- SAĞIR, Adem, Zorunlu Göçler, Sürgünler ve Yol Hikayeleri: Ulupamir Kırgızları Örneği. Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2012.



ŞİMŞEK, Ali Rıza Ulupamir Kırgızlarında Kuşaklar Arası Sosyo-Kültürel Değişim, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Erzurum, 2019.

URMANBETOVA Zarina, Ulupamir Köyü Kırgız Topluluğunun Etnik Sınırlarını ve Kimliklerini Oluşturmada Göç Sürecinin Rolü, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015.

YALÇIN, Cemal, Göç Sosyolojisi, Anı Yayıncılık, Ankara 2004.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 43-62

## **Zerdüştlük İnancına Sahip Olanlar İçin Tanrı Ahura Mazda'ya Uzanan Bir Yol: Ritüeller**

A Path to the God Ahura Mazda for Those Who Believe in Zoroastrianism: Rituals

**Rabia ÖZSAĞIR<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş  
• rabiaozsagir@gmail.com • ORCID > 0000-0003-1829-8653

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Mart / March 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 43-62

**Atıf/Cite as:** Özsağır, R. "Zerdüştlük İnancına Sahip Olanlar İçin Tanrı Ahura Mazda'ya Uzanan Bir Yol: Ritüeller".  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 43-62.

## ZERDÜŞTLÜK İNANCINA SAHİP OLANLAR İÇİN TANRI AHURA MAZDA'YA UZANAN BİR YOL: RİTÜELLER

### ÖZ:

Ari toplulukların sahip olduğu birçok inanç sistemlerinden biri olan Zerdüştlük inancının kökeni MÖ VII-VI. yüzyıllara kadar dayanmaktadır. Kimi araştırmacılara göre Pers coğrafyasında yaşadığı düşünülen Zerdüş'tün, inananları tarafından kendi adını taşıyan inanç sisteminin peygamberi olduğu kabul edilmektedir. Zerdüştlük inancının tanrısı ise Ahura Mazda'dır ve yapılan ritüellerin muhatabı da yine odur. Çok katmanlı ve sembolik anlamlar içeren birçok ritüeli barındıran Zerdüştlük, kendisine özgü ritüeller vasıtasıyla kuşaklar boyu manevi mirasını korumuş ve nihayetinde birtakım etkilere maruz kalsa da ritüeller vasıtasıyla modern dönemde bile varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Eski Çağ'dan kalma bu arkaik inanç sisteminin adeta manevi mirası olan ritüeller Türkçe literatürde farklı çalışmalar içerisinde dahil edilerek ele alınmış olsa da, bu çalışmada daha detaylı bir inceleme hedeflenmiştir. Bünyesinde çok fazla ritüeli barındıran Zerdüştlük inancında, toplumun bazı kesimleri tarafından uygulanan yahut istisnai durumlarda uygulanan ritüeller olmasına karşın bu çalışmada, Zerdüştlüğün en temel ritüelleri olan ve toplumun her kesiminin katılım gösterdiği ritüellerin nasıl gerçekleştirildiğine odaklanılmış, Türkçe ve İngilizce literatürde yer alan çalışmaların taranması yöntemiyle yazılmıştır.

***Anahtar Kelimeler:** Zerdüştlük, Ritüel, Navjote, Gahanbar.*



## A PATH TO THE GOD AHURA MAZDA FOR THOSE WHO BELIEVE IN ZOROASTRIANISM: RITUALS

### ABSTRACT:

The origin of Zoroastrianism, one of the many belief systems of Aryan communities, dates back to VII-VI BC centuries. According to some researchers, Zoroaster, who is thought to have lived in the Persian geography, is accepted by his believers as the prophet of the belief system that bears his name. The god of Zoroastrianism is Ahura Mazda, and he is also the addressee of the rituals. Zoroastrianism, which contains many rituals with multi-layered and symbolic meanings, has preserved its spiritual heritage for generations through rituals unique to itself. It has continued to exist even in the modern era through rituals, even though it was eventually exposed to some influences. Although the rituals, which are almost the spiritual heritage of this archaic belief system from the Ancient Age, have been included in different studies in the Turkish literature, a more detailed examination is aimed in this study. Although there are rituals practiced by some parts of the society or applied in exceptional cases in the Zoroastrian

belief, which includes so many rituals, this study focuses on the most basic rituals of Zoroastrianism and how the rituals in which all parts of the society are performed. This study was written by scanning the studies in Turkish and English literature.

**Keywords:** *Zoroastrian, Ritual, Navjote, Gahanbar.*



## GİRİŞ

Pers coğrafyasında ve çevresindeki coğrafyalarda yaşayan Ari toplulukları arasında yaygın olan ve kökeni Eski Çağ'a dayanan Zerdüştlük inancının, tam olarak hangi bölgede ve yüzyılda ortaya çıktığı bilim çevreleri tarafından hâlâ tartışma konusudur. Bu inanç sisteminin ilk ortaya çıktığı zamanı, kimi çevrelerce bir reformist, kimi çevrelerce de bir peygamber olarak kabul edilen Zerdüş'tün tarih sahnesine çıktığı dönem ile eş zamanlı olarak kabul edilirse Mary Boyce, onun MÖ 1700-1500 arasında yaşadığını öne sürmüştür.<sup>[1]</sup> Bunun dışında yanılığ payını azaltmak adına MÖ VII ve VI. yüzyılları kapsayan nispeten daha geniş bir zaman aralığı da verilmektedir<sup>[2]</sup>. Konu ile ilgili tüm tarihsel sınırlamalara ihtiyatla yaklaşılması gerektiği göz önünde tutularak, Zerdüş'te atfedilen Gatha metinleri üzerinde yapılan filolojik çalışmalar ve diğer tarihi veriler ışığında ortaya çıkarılan bazı güncel çalışma ve araştırmalar Zerdüş'tün, MÖ 1400-1000 arasında yaşamış olabileceğini varsaymaktadır<sup>[3]</sup>. Zerdüş'tü yerelleştirme ve dolayısıyla Zerdüştlüğün ortaya çıktığı coğrafyayı tespit etme girişimlerinde de henüz ortak bir görüş ve kesin bir ön kabulden bahsetmek imkânsızdır. Etnik kaygılar güdülerek yapılan bazı çalışmalarda Zerdüş'tün, günümüz İran'ının doğusu veya Urmiye çevresinde doğmuş olabileceği savunulmuştur<sup>[4]</sup>. İbn Esir, Zerdüş'tün Filistin bölgesinde doğduğunu savunurken, konuyla alakalı olarak ismi telaffuz edilen bölgeler arasında Baktria ve Azerbaycan da vardır. En yaygın görüş ise Zerdüş'tün, İran coğrafyasında doğmuş olabileceğidir. Fakat İran coğrafyasında doğmuş olsa bile İran'ın doğusunda mı yahut batısında mı yaşamış olduğu konusunda da hâlâ tartışmalar devam etmektedir<sup>[5]</sup>.

Zerdüştlük, Ahamenişler ve Partlar Dönemi'nde diğer inançlarla birlikte bölge halkı arasında yaşanmaktaydı. Sasaniler Dönemi'nde ise Zerdüştlük, devletin resmi dini olarak kabul edilmiş böylece İran ile birlikte Mezopotamya'da da ya-

[1] Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, Rautledge & Kegan Paul, Boston, 1979, p. 2.)

[2] Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 194-199.

[3] Mehmet Alıcı, "Zerdüş'ten Günümüze Mecusilik/Zerdüştlük", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, Ali Osman Kurt (ed.), C. 1, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 774.

[4] Etem. Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüş'tü Öğretisi*, Berfin Yayınları, İstanbul, 2011, s. 80.

[5] Yıldırım, *İran Mitolojisi*, ss. 193-194.

yılım göstermiştir.<sup>[6]</sup> Zerdüştlük, ilk ortaya çıktığı, resmi din olarak kabul edildiği ve sonrasındaki dönemde teolojik açıdan birtakım değişimler yaşanmış ve pagan inançlardan kalma izler görülmeye başlanmıştır. Zerdüşt'ün yaşadığı dönemde tek tanrı inancı hakimken ondan sonraki dönemlerde düalist eğilimler ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>[7]</sup> Zerdüştlük inancındaki düalite, temelde iyi ile kötünün savaşını ifade etmektedir. Başlangıçta inanılan, ibadet edilmeye değer olan tek, iyi bir tanrı vardı, Ahura Mazda. Bilge ve adil olan Ahura Mazda yaratılmamıştır, aksine soyut ya da somuz, canlı, cansız her şeyin yaratıcısıdır<sup>[8]</sup>. Her şeyi hiçlikten var eden Ahura Mazda'nın<sup>[9]</sup> ilk yaratımı, kendisine dünyanın düzeninin korunmasında ve iyiliğin galip gelmesinde yardımcı olmaları adına soyut varlıklar olan Amaşa Spanta'ları, varlık alemine getirmesidir.<sup>[10]</sup>

Ahura Mazda'nın, düzeni oluşturması ve korumasında tanrısal rollere sahip olan soyut varlıklar, her zaman ona eşlik eder. Bu soyut varlıklardan olan ikiz ruh-tan iyiliği temsil eden Spenta Mainyu'dur ve babasının ise Ahura Mazda olduğu kabul edilir ki zamanla Ahura Mazda ile özdeşleşmiştir. Kötülüğü temsil eden diğer ruh Angra Mainyu'dur. Söz konusu ruhların ikiz olmaları itibarıyla Ahura Mazda'nın, Angra Mainyu'nun da babası olduğu problemi ortaya çıkar. İnanışa göre başlangıçta ikiz ruhlar kendi iradeleriyle iyiliği ve kötülüğü seçmişlerdir. Ahura Mazda ikiz ruhların hangi yönü seçeceklerini zaten bilmektedir fakat iki ruh kendi iradelerini ortaya koyarak seçim yapmış oldukları ve bu doğrultuda kötülük, Angra Mainyu'nun özgür seçimi olduğundan, Ahura Mazda kötülüğün esas kaynağı olarak kabul edilmez ve babası olarak anılmaz. Ahura Mazda'nın, kötülüğe engel olmamasının bir nedeninin de tanrının, her türlü ikilemden üstün ve üstesinden gelebilme kudretine sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir<sup>[11]</sup>.

Ahura Mazda, dünyanın sonu geldiğinde mutlaka iyiliğin kazanacağını vaat ederek insanlara da seçme hakkı vermiştir. Zerdüştlük inancında, bireyin iyiyi ya da kötüyü seçmesi, sonuçlarına katlanması şartıyla özgür iradesine bırakılan bir husustur. Ölümünden sonra gerçekleşen yargı gününde iyiliğin yolunu seçenler Ahura Mazda'nın yanına yani Şarkı Evi'ne (cennet) kabul edilirken, kötülüğün yolunu seçip Angra Mainyu'nun yolunu izleyenler ise Yalanlar Evi'ne hapsedilecektir<sup>[12]</sup>. Zerdüştlük inancındaki ritüeller, iyi ve kötü, saflık ve kirlilik arasındaki ikilemden doğmuştur. Ritüellerin iyi ve kötü arasındaki ebedi mücadeleyi tekrarladığına inanılmaktadır. Toplumsal birlik ihtiyacını karşılayan ritüeller aynı zamanda ruhsal

[6] Albert de Jong, "Sub Specie Maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals", *Zoroastrian Rituals in Context*, Michael, Stausberg (ed.), Brill, Boston, 2004, p. 345.

[7] Alıcı, "Zerdüşt'ten Günümüze Mecusilik/Zerdüştlük", ss.773-798.

[8] Mary Boyce *A History of Zoroastrianism*, Vol. 1, Brill, Leiden/Köln, 1975, pp. 192-195.

[9] Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Ali Berktaş (çev.), C. 1, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 424.

[10] Boyce, *A History of Zoroastrianism*, Vol.1, p. 194.

[11] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, C. 1, s. 425.

[12] Aslı Hekimoğlu Akyazar, *Eski İran'da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş*, Arkeoloji ve Sana Yayınları, İstanbul, s. 10.

ve bedensel arınmayı sağlarken, kötülüğün kovulmasını da sağlar. Aynı zamanda düalizme olan inancı da kuvvetlendirirken, kötülüğe karşı verilen savaşta maddi ve manevi dünyayı birleştirir<sup>[13]</sup>.

İbadet bağlamında değerlendirilebilecek olan ritüeller ahiret inancı ve tanrı algısı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. İnancın devamlılığını sağlayan ve yanı sıra inancın kurumsallaşmasını, din adamlığı gibi uhrevi bir görevin zamanla bir meslek ve sosyal sınıf haline gelmesini sağlayan ritüeller, yüzyıllar içerisinde siyasi, sosyal, kültürel etkilerin muhatabı olarak değişimlere maruz kalmıştır.

Zerdüştlük inancı mensupları için hayati önem taşıyan ritüellerle ilgili en eski kaynaklardan biri "Nērangestān" isimli elyazmasıdır. Zerdüşť rahiplerin eğitimi için kullanılan eserde ritüel uygulamalarından söz edilir<sup>[14]</sup>. Yıllar içerisinde ritüellerin geçirdiği değişimleri bu tür eski eserler sayesinde tespit etmek kolaylaşacaktır. Ancak Zerdüştlük inancındaki ritüellere yönelik derin muhafazakâr anlayış zaman içerisinde büyük, radikal değişimleri engellemiş, böylece modern dönemdeki uygulamalardan yola çıkılarak Antik Dönem'deki örneklerinin nasıl olduğu konusunda aydınlatıcı olmuştur.<sup>[15]</sup> İnanç toplumlarının, inancın erken dönemlerinde kimi zaman bir peygamber kimi zaman bir reformcu aracılığıyla sonradan öğrenerek uyguladığı, inanca dair bazı davranış kalıpları uzun dönemler boyunca varlığını muhafaza ederek ritüel adı altında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda ritüeller özü itibarıyla çok uzun zaman aralıkları içerisinde uygulanagelen davranış türleri olduğu ve bir anlamda zamana meydan okudukları için yaratıcı ile yaratılan arasındaki zaman aralığı ve mekânsal farklılığı ortadan kaldırıp, bir vasıta işlevini üstlenerek, yaratıcı ile yaratılanın adeta buluşmasını, bütünleşmesini sağladığı için inanç sistemleri içerisinde hayati bir yere sahip olmuştur.<sup>[16]</sup>

Toplu halde yapılan ritüeller birliktelik ve dayanışma ruhunu ortaya çıkarırken aynı zamanda da bireyin sosyalleşme ihtiyacını da gidermektedir. Ritüellerin bir başka işlevi de inananların, inancını kuvvetlendirmesi ve inanca dair ortak hafızanın canlı kalmasını sağlamasıdır.

Zerdüştlük İnancının ritüellerinin ele alınacağı bu çalışma içerisinde yer alacak olan başlıklarda, her bireyin tecrübe ettiği yahut edeceği, toplumun tüm kesimlerinin dahil olabildiği Zerdüştlüğün en temel ritüelleri ele alınacaktır. İnanca ve kültüre bağlı olarak farklılık gösteren evlilik, ölüm ve cenaze, kurban ritüelleri; toplumun her kesiminin uygulaması zorunlu olan günlük ibadetler, bir erginlenme

[13] Jamsheed K. Choksy, "The Zoroastrian Nāhn Purification Rituals", *Journal of Rituals Studies*, 1/2, 1987, p. 59.

[14] Firoza M. Kotwal, "Hērbedestan", *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 2003, <https://www.iranicaonline.org/articles/herbedestan>, (01.01.2022).

[15] Hekimoğlu Akyazar, *Eski İran'da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş*, s. 42.

[16] Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 215.

töreni olan Navjote/Yeni Doğum, fiziksel uygulamalar vasıtasıyla ruhsal temizlenmeyi öngören Baraşnom/Arınma ritüeli ele alınacaktır. Ayrıca Zerdüştlük inancında birçok bayram ve özel gün olmasına karşın inananların en yoğun kutladığı düşünülen ve yine herkesin katılım gösterdiği Gahanbar ve Nowruz ritüelleri de çalışmaya dahil edilecektir.

Gahanbar ve Nowruz'un ritüeller arasında değerlendirilmesinin bir diğer nedeni de Farsçada "Bayram" kelimesi "Ceşn" olarak ifade edilir. Bu kelimenin ise Avesta'da yer alan "Yasna" bölümünden geldiği düşünülmektedir. Yasna, anlam itibarıyla "Tanrıya ibadet etmek" demektir. Dolayısıyla Zerdüştlük inancında çok fazla görülen bayramlar, inananların kendi arasında sosyalleştiği günler olmaktan öte daha derin anlamlar taşımaktadır. Bu günleri önemsemek ve kutlamak ibadet etmek anlamına gelmektedir.<sup>[17]</sup>

### 1. Bir Arınma Ritüeli Olarak Baraşnom

Baraşnom, gömöz<sup>[18]</sup> (inek idrarı), kül yahut toprak, su ile üçlü bir temizlik ve ardından üç temizliğin gerçekleştiği dokuz gecelik inzivadan oluşan Zerdüştlük inancı mensuplarının ana arınma törenidir. Bu ritüelin bir "Arındırıcı" yönetiminde gerçekleşmesi gerektiği düşünülmektedir. Avesta'nın bölümlerinden biri olan Vendidad 8/37-72, 9/1-37'de ritüelin adı zikredilmemişse de ayin ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Baraşnom ritüeli, ceset ile temas edilmesi durumunda temizlenme amacıyla uygulanması gerekir. Bu ritüel temiz ve çorak bir zeminde, ateşten, sudan ve baresmandan<sup>[19]</sup> otuz adım ilerde uygulanır. Kuzeyden güneye doğru düz bir çizgi halinde dokuz tane sığ çukur açılır, çukurlar arasında çizgi halinde oluklar açılarak bu oluklara taş, tahta, çanak çömlek parçaları doldurulurdu ki "temizlenecek" olan kişi bu oluklardan geçerken yaratılışı itibarıyla temiz olduğu kabul edilen ve temiz kalması gereken toprağa ayakları değmesin. Temizlenmesi gereken kişi, her bir kuyudan geçerken töreni yöneten din adamı Avestadan bölümler okuyarak gömözi dokuz boğumu olan bir çubuğun ucuna sabitlenmiş kabın içine döker ve bu dökme işleminin sonunda din adamı, temizlenmesi gereken kişinin önce ellerini sonra tüm vücudunu sıvazlar. Dokuz kuyu boyunca bu işlem son üç kuyuya kadar tekrarlanır. Töreni yöneten din adamı, temizlenmesi gereken kişiye yedinci kuyuda bir, sekizinci kuyuda iki, dokuzuncu kuyuda ise üç kez su vererek onunla birlikte her yerini yıkar. Sonrasında dokuz gün boyunca inzivaya çekilen temizlenmesi gereken kişi, dördüncü, yedinci ve onuncu sabahta vücudunu ve giysilerini

[17] M. Emin Sular, Günümüzde İran Zerdüştlüğü, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018, s. 172.

[18] Zerdüştlük inancında, bir dışkı değil, temiz saf bir madde olarak addedilir. İnanişâ göre tüm bitki ve hayvanlar, Kötü Ruh Tarafından öldürülen ilk boğanın vücudundan doğmuştur. BKZ. Choksy, "The Zoroastrian Nahn Purification Rituals", p.69.

[19] Ayini yöneten din adamının, ayin sırasında elinde tuttuğu dallardan oluşan demet BKZ. Esat Korkmaz, Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 38.

gömöz ve su ile yıkadıktan sonra temizlenme ritüelini tamamlamış olur. Bu arınma ritüeli kadınlar için gerçekleştirildiğinde ise din adamının ailesine mensup olan bir kadın tarafından yapılırdı ancak din adamının, duaları okumak için uzak bir mesafede de olsa ritüel alanında bulunması gerekir.<sup>[20]</sup>

Arınma töreninin, zararlı hayvanların öldürülmesi durumlarında da, bunu gerçekleştiren kişi için uygulanması gerektiği öngörülmüştür. Böylesi durumlarda uygulanan ritüel, vücudun kirlenme sırasını takip ederek uygulanır<sup>[21]</sup>. Barşnumun, saflık statüsüne erişmek için hayati değer taşıyan bir ritüel olduğuna inanılır. Muhtemelen bu durumdan kaynaklı olarak; belirli, yoğun bir kirliliği gidermek adına yapılan bu ana arınma ritüeli bir süre sonra din adamları tarafından istisnasız herkesin uygulaması zorunlu olan bir ritüel olarak devamlı hale getirilmiştir. Din adamlarının çok fazla kişiyle ilgilenmesi gerektiğinden bir süre sonra ayinin vekâleten gerçekleştirilmesi izni de çıkmıştır<sup>[22]</sup>.

## 2. Padyâb ve Günlük İbadetler

Pehlevice bir kelime olan padyâb, “temiz olmak” anlamına gelir. Bir ritüel olarak ise padyâb, maddi ve manevi arınmayı sağlayan, ibadetlerden ve ateşgâha gidilmeden önce vücudun belli yerlerinin su ile yıkanmasını öngören bir ritüeldir. Daha sonra ayrıntılı olarak değinilecek olan, günde birkaç kere tekrarlanan kusti bağlama ritüelinin başlangıcını ifade eder. Farsça bir eser olan “Rivayats” da, padyâb tabiri, baş ve vücudu kutsal olan yahut olmayan boğa idrarı ile yıkanması eylemini ifade etmek için kullanılır. Bundan dolayı Batı literatüründeki bazı kaynaklar, padyâb ritüelinin su ile yıkanmadan önce boğa idrarı ile yıkanmayı içerdiğini savunmaktadır. Geleneksel Zerdüştlük kaynakları ise padyâb ritüelinde boğa idrarının kullanılmadığından ve sadece su ile yıkanıldığından söz eder. Herhangi bir dini faaliyette bulunmadan önce ve ceset ile temas edilmesi durumunda temizlenmek amacıyla gerçekleştirilen padyâb ritüelinin uygulaması ise şu şekildedir: İlk önce Avesta'da yer alan ve Zerdüştlük en önemli dört büyük dualarından ikincisi olan Aşam Vohu duasını okuyan kişi, ellerini bileklere kadar yıkadıktan sonra yüzünü yıkar, yeniden sağ el islatılarak sağ ayak bileğe kadar yıkanmasının ardından, tekrar sağ el islatılarak bu defa sol ayak bilek kısmına kadar yıkanır, temiz bir bez ile yıkanan yerler kurulandıktan sonra padyâb ritüeli tamamlanmış olur. Zerdüştlük inancına sahip birinin, bu ritüeli tamamlamasının ardından günde beş defa tekrarlanan dua ritüelini gerçekleştirmeye hazır hale geldiği kabul edilirdi<sup>[23]</sup>.

[20] Mary Boyce, “Baraşnom”, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 3, Routledge and Kegan Paul, London, 1989, <https://www.iranicaonline.org/articles/barasnom>, (01.01.2022), pp.756-757.

[21] Prods Oktor Skjærvø, *Introduction to Zoroastrianism*, MA: Harvard University, Cambridge, 2005, p. 66.

[22] Stausberg, “Contextualizing the Contexts on the Study of Zoroastrian Rituals”, p. 30.

[23] Ramiyar P. Karanjia, “Padyab”, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 2000, <https://www.iranicaonline.org/articles/padyab>, (28.12.2021).



Zerdüştlük inancına göre gece, gündüz, ay ve yılın birer koruyucu gücü bulunmaktadır. Bu bağlamda bir gün beş vakte ayrılır ve bu vakitlerde dua edilir. Beş ayrı vakitte dualar okunduğu için bu duruma “Penç gâh” (beş vakit) denir. Avesta’da belirtilen söz konusu beş ibadet vaktinin isimleri ve zaman dilimleri ise şu şekildedir:

1. Havn-i gâh: Güneşin doğuşu ve öğle vakti arasındaki ibadet vakti.
2. Rapisyayun gâh: Öğle ve ikinci arasındaki ibadet zamanıdır.
3. Ozeran gâh: İkinci ile güneşin batışı arasındaki ibadet vaktidir.
4. Aviseru terim gâh: Güneşin batışı ile gece yarısına kadar olan vakittir.
5. Oshin gâh: Gece yarısı ve güneşin doğduğu zaman arasında gerçekleştirilecek olan ibadetin vaktidir.<sup>[24]</sup>

Zerdüştlük inancında esas önem arz edenin günlük ibadetler olduğu düşünülmektedir. İnananlar bu ibadetleri yapmakla yükümlüdür ve herhangi bir taviz söz konusu edilmez<sup>[25]</sup>. Günlük ibadetler vasıtasıyla gün boyunca Ahura Mazda’nın koruması altında olunacağına ve Ehrimen’e ait kötücül durum ve hallerden arınılacağına inanılır. Günün her vaktinin koruyucu bir güç tarafından gözetildiğine inanılarak, bu güçlere itaat ve iltifatlar içeren dualar okunur. Sabah vaktinin koruyucusu Havan, öğle vaktinin koruyucusu Rapatvan, öğleden sonrasının koruyucusu Uziran, gecenin koruyucusu Servesram, seher vaktinin koruyucusu ise Uşahinadır.<sup>[26]</sup>

Günlük ibadetlerle ilgili bir diğer önemli husus ise “Ateşgâh”, “Dar-ı Meher” veya “Dar-ı Mihr” (Mitra’nın kapısı/sarayı) denilen mabette yapılması gerektiğidir. Mabedin tam ortasında yer alan ve muhtemelen sonraki dönemlerde camla kapatılmış alanda sürekli halde yanan kutsal ateş vardır.<sup>[27]</sup> Zerdüş inancında ateşin, Ahura Mazda’nın oğlu olduğuna inanılır ve bununla birlikte karanlığın, soğukun, çürümenin zıddı olarak görülür; ateş, cehaletin karanlığını dağıtır, saflığın ve iyileştiriciliğin sıcaklığını taşır. Ahura Mazda tarafından kutsanmıştır ve yine onun krallığının, insanların dünyasındaki somut tezahürüdür<sup>[28]</sup>. Ateşten yükselen alevin, yaratılmışlar ile yaratan arasında adeta bir köprü olduğuna, inananların yakarışlarını, dualarını Ahura Mazda’nın gökyüzündeki krallığına taşıdığına dair bir inanç vardır<sup>[29]</sup>. Zerdüştlük inancı mensuplarınca hiç sönmeden sürekli yanması gerektiğine inanılan ateşin muhafaza edildiği mabetlere Ahamenişler Dönemi’nde “Ateş Tapınağı”, yahut “Ateş Evi” denmiştir. Ghirsmann, İranda inşa edilmiş

[24] Najiba Ziyayi Azizi, Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Çalışma, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, s. 83.

[25] Ziyayi Azizi, Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma, s. 83.

[26] Mahmut Polat, Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2013, s. 92.

[27] Abdurrahman Küçük, vd., Dinler Tarihi, Berikan Yayınevi, Ankara, 2011, s.151.

[28] James W. Boyd and Firoza M. Kotwal, “Worship in a Zoroastrian Fire Temple – The H. B. Wadia taş Bahram”, Indo-Iranian Journal, 26/4, 1983, p. 293.

[29] Hekimoğlu Akyazar, Eski İran’da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş, s. 14.

mabetleri baz alarak, büyük bloklardan inşa edildiğini ve iç mekân mimarisinin ise ateşi koruma amacına hizmet ettiği görüşü üzerinde durmuştur. Zerdüştlük inancındaki mabet algısı ve kavramı, diğer inanç ve medeniyetlerdeki alışlagelmiş mabet algısından daha farklıdır. Mabetlerin inşa edilmesinin temel amacı: İbadetlerin yapıldığı bir toplanma alanı olmasından ziyade tamamen ateşin muhafazasını sağlamaya yöneliktir<sup>[30]</sup>. Sasaniler Dönemi'nde ise ateş, gölgelik alanlarda yahut ateşin korunması maksadıyla "Dört Taklı" adıyla ifade edilen yapılar inşa ettikleri düşünülmektedir. Sasaniler Dönemi'de inşa edilen yapılar fiziksel özelliği itibariyle içinde ateşin yer aldığı, dört kapısının dört farklı yöne açıldığı mekânlardır.<sup>[31]</sup> Ateşin yanmakta olduğu kapalı alana yalnızca mobed yani din adamı girebilmektedir. Mobed, kutsal ateşin sürekli yanmasından sorumlu olduğu gibi ibadet vaktinin geldiğini belirtmek için üç defa çan çalmakla da yükümlüdür. Günlük ibadetler, mobedin önde olması şartıyla, kadınların ve erkeklerin bir arada olacağı şekilde topluca, ateşe doğru dönülerek ve eller havaya açılarak dua ritüeli gerçekleştirilirdi. İbadetler esnasında da Zerdüştlük inancının kutsal kitabı Avesta'dan bölümler okunur, dini bir sembol olan kusti (kemer) Avesta'dan bölümler okunduğu sırada çıkartılır, üzerine dualar edildikten sonra yeniden takılır<sup>[32]</sup>.

Günlük dua ritüelinin uygulanmasıyla ilgili bir başka anlatımda şu şekildedir: İnanan kişi, önce yüzündeki kiri yıkar, elleri ve ayaklarını da yıkadıktan sonra kustiyi çözüp iki eliyle tutmaya devam eder ve yaratıcısının huzurunda olduğunu varsayarak dik durur. Gözleri ise doğruluğun sembolü olan ateşin üzerinde olmalıdır. Bu esnada Ahura Mazda'ya dua edip, Ehrimen'i lanetlerken kustinin iki ucunu tutarak küçümseyici bir tavırla sallar. Hâlâ duayı okurken kustiyi tekrar bağlayarak ritüeli tamamlamış olur. Bu ritüel kişinin, disiplini ve inancın temel ilkelerini tamı tamına kabul ettiğinin bir göstergesidir.<sup>[33]</sup>

İki uygulama arasında görülen kısmi farklılıkların kaynağının zaman içerisinde değişen teoloji olması muhtemel görünmektedir. İlk uygulamada kadın erkek karışık vaziyette toplulukla yapılan bir ritüel olduğu izlenimi doğarken, ikinci uygulamada bu yönde herhangi bir vurgu mevcut değildir.

### 3. Gahanbar

Gahanbar, Zerdüş inancındaki takvime göre yılın altı mevsiminin sonunda kutlanan bayramların genel adıdır, Zerdüştlük inancı mensupları için kutlanması zorunlu olan ve bir dini vecibe niteliği taşıyan söz konusu bayramlar Nevruz ile birlikte Zerdüştlüğün takviminde en özel günler olma özelliğini taşımıştır. Bu

[30] Hekimoğlu Akyazar, Eski İran'da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş, ss. 27-29.

[31] Yıldırım, İran Mitolojisi, s.157.

[32] Küçük, vd., Dinler Tarihi, s. 152.

[33] Mary Boyce, Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices , p. 33.

altı bayram Nevruz'la birlikte yaratılışın yedi aşamasını simgelemektedir<sup>[34]</sup>. Zerdüştlüğe göre yaratılışın yedi aşaması ve söz konusu bayramların isimleri sırasıyla şöyledir:

1. Göğün yaratılışı: Maiḍyōi.zarəmayā Bayramı. Baharın ortasında, tarlaların canlanması ve göğün yaratılışı kutlanırdı.

2. Suyun yaratılışı: Maiḍyōi.šam Bayramı. Yaz mevsiminin ortasında, suyun yaratılışı için kutlanırdı.

3. Toprağın yaratılışı: Paitiš.hahya Bayramı. Bu özel gün ise yaz sonunda ekinlerin hasat döneminde kutlanıyordu.

4. Bitkilerin yaratılışı: Ayāθrima Bayramı. Bitki aleminin yaratılışının anıldığı bugün, yayladan dönüş zamanında kutlanırdı.

5. Hayvanların yaratılışı: Maiḍyāirya Bayramı. Hayvanların yaratılışının kutlandığı bu gün, sonbahara denk gelmekteydi.

6. İnsanların yaratılışı: Hamaspaθmaēdaya Bayramı. Yaşamsal döngüyü sağlayan canlıların yaratılış sürecinin tamamlanmasının kutlandığı bu bayram ise yılın son beş gününde kutlanıyordu. Bu beş güne "Gatha günleri" denilmekteydi. Söz konusu bayramın son gününde ise Nevruz'a hazırlık amacıyla evler temizlenir, Nevruz sabahı yakılmak üzere odunlar toplanıp hazır edilirdi<sup>[35]</sup>.

7. Ateşin yaratılışı: No Ruz. Farsça "Yeni gün" anlamına gelen kelime Türkçede "Nevruz" olarak anılan gündür. Ateşin yaratılışına odaklanılan bu bayramın bahar ekinoksunda kutlanmasının Zerdüş'ten kalma bir gelenek olduğu düşünülmektedir.<sup>[36]</sup>

Zerdüştlük geleneği bu yedi bayramın kökenini Zerdüş'te dayandırmıştır. İlk altı bayramı yani Gahanbar'ı kutlamak adına gerçekleştirilen ritüeller zinciri Ahura Mazda'ya adanan dini törenlerin düzenlenmesi ve buna katılması zorunlu olan Zerdüştlük inancı mensuplarının erkenden kalkarak törene iştirak etmesiyle ritüeller başlıyordu. Sonrasında hazırlanmış olan yemekler bu ayinlerde kutsanır ve toplu olarak yenilmesi gerekir. Neşeli tavırların hakim olması gerektiği yemek ritüelinde zenginler ve fakirler bir araya gelir, dostluk köprülerinin sağlamlaştırıldığına inanılır. Bu buluşmalarda karşılıklı iyi niyet gösterilmesi gerekir. Zerdüş'te, inananlarına günde beş kez gerçekleştirilen dua ritüeliyle bireysel, Gahanbar ile birlikte Nevruz'un kutlanmasıyla ilgili olarak toplumsal bir yükümlülük empoze etmiştir. Söz konusu ritüellerin amacı Zerdüştlük inancına mensup olanlara, inançlarının temel doktrinlerini sürekli olarak hatırlatmaktır. Ritüeller vasıtasıyla inancın kurumsallaşması hedeflenmiştir<sup>[37]</sup>.

[34] Mary Boyce, "Gahanbar", Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2000, <https://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar>, (01.01.2022).

[35] Boyce, "Gahanbar", pp. 2254-256; Polat, Günümüz İran Zerdüştlüğü Üzerine Bir Araştırma, ss. 107-109.

[36] Boyce, Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices, p. 34.

[37] Boyce, Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices pp. 33-34.

#### 4. Nowruz

Türkçede “Nevruz” olarak bilinen Nowruz<sup>[38]</sup>, Zerdüştlük geleneğindeki en büyük ve en kutsal bayramdır. Buna rağmen Zerdüşte atfedilen Gatha'da “Nowroz” tabiri geçmez. Eski Pehlevi metinlerinde ise “Nög röz” olarak geçer. Güneş ısısının daha çok hissedilmeye başlanmasıyla, kış soğğunun yavaş yavaş etkisini yitirmeye başlaması ve doğanın yeniden canlanmaya başladığı ilkbaharın kutlanmasıdır.<sup>[39]</sup> Tarihsel süreç içerisinde Nowruz, siyasi yahut dini unsurlar vasıtasıyla coğrafi olarak sınırlandırılmamış, birçok coğrafyada kutlanmış, modern döneme dek varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Antik Dönem'de Mısır, Yunanistan ve Anadolu topraklarında da kutlandığı düşünülmektedir. Ayrıca Avrupa coğrafyasında da, Zerdüştlük inancının, Mitrazm ile olan etkileşimi ve Avrupa'daki yaygın inancın Mitraizm olduğu iddiasından yola çıkılarak Nowruz'un kutlandığı iddia edilmektedir. Bu görüş, MS IV. yüzyıla ait arkeolojik verilere dayandırılmaktadır<sup>[40]</sup>. Nowruz'un ilk olarak hangi tarihte ve bölgede ortaya çıktığı konusu tam olarak netlik kazanmamıştır. Nowruz'un MÖ III. yüzyılda Orta Asya'da kutlandığı bilinmektedir. Bununla birlikte Ahamenişler ve Sasaniler dönemin de kutlandığı bilgisi muvcuttur<sup>[41]</sup>. Firdevsî'ye göre ise İran coğrafyasında Nowruz, Pişdadiler'in şahı Cemşid döneminde kutlanmaya başlanmıştır<sup>[42]</sup>.

Zerdüştlük inancı mensuplarının kullandığı takviminde ilk ay olan Favardin ayının ilk günü Küçük Nowruz, altıncı günü olan Hordad'da da Büyük Nowruz olmak üzere iki kere kutlandığı düşünülmektedir. Ancak bu iki ayrı günü birbirine bağlayarak tek bayram haline getiren isim ise II. Şapur olmuştur<sup>[43]</sup>. Birunî'nin anlatımına göre Nowruz bayramında insanlar birbirine şeker veriyordu. Buna ek olarak Büyük Nowruz'da bir tabağın etrafına yedi çeşit tahıl ekmeğinin koyulması âdet haline gelmişti. Bunlar dışında Nowruz'da gerçekleştirilen bir ritüelden söz etmez.<sup>[44]</sup>

Zerdüştlük inancında zamanla değişen teoloji sonucu Nowruz'da gerçekleştirilen kutlama ritüellerinde de değişimler olduğu düşünülmektedir. Nowruz Bayramı'nı kutlamak amacıyla bir sofraya hazırlanır ve bu sofrasının hazırlığının bitmesiyle tüm aile üyeleri yıkanarak temizlenir, sonra sofraya oturulur ve yeni yılın girmesi

[38] Bazı araştırmacılar “No Ruz” olarak da ifade etmektedir. BKZ. Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, p. 34.

[39] Mary Boyce, “NOWRUZ i In the Pre-Islamic Period”, *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 2016, <https://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>, (02.01.2022).

[40] Hassan Bigonah, “Nowruz in Tradition Transition”, *The IIOAB Journal*, 7/3, 2016, pp. 491-492.

[41] Polat, *Günümüz İran Zerdüştlüğü Üzerine Bir Araştırma*, ss. 109-110.

[42] Sular, *Günümüzde İran Zerdüştlüğü*, s. 182.

[43] Boyce, “On the Calendar of Zoroastrian Feasts”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33/3, 1970, pp. 513-514.

[44] Boyce, “NOWRUZ i In the Pre-Islamic Period”.

beklerlenir. Bu bekleyiş esnasında da, tanrı Ahura Mazda'ya şükreden, yarattığı güzellikleri öven Avesta bölümleri okunur. Yeni yıla girildiğinde ise ev halkından olan bir kadın, evin en büyüğünden başlamak kaydıyla sıra ile en küçüğe kadar herkesin eline gül suyu döküp, yüzüne ayna tutar. Bu ritüel de tamamlandıktan sonra yemekler yenir. İlk gün yapılan bir başka ritüel ise günün beş vaktinin tamamında dar-ı mihr/ateşgâha giderek, yüzleri ateşe yahut aydınlığa dönerek Ahura Mazda'ya ibadet etmektir. Bayram boyunca yapılması gereken başka bir ritüelde akraba ziyaretleridir<sup>[45]</sup>.

Doğanın deviniminin idrak edildiği Nowruz Bayramı'nda, kozmik düzenenin yarıtıcısı hatırlanarak dini vecibe yerine getirilirken; ziyaretler vasıtasıyla aileler arasındaki iletişimin kuvvetlenmesinden dolayı söz konusu bayram sosyolojik bir boyut da kazanmıştır.

### 5. Kurban Ritüeli

Ritüeller diğer dünya ile iletişim halinde kalma vasıtasıdır. Bunu en belirgin şekilde gerçekleştiren ise kurban ritüelidir. Diğer dünya ile iletişim kurmak hayattır çünkü kurban tanrıya yöneliktir ve tanrı ile yarattıklarının iletişimde kalması kozmik düzeni korur, iyiliğin değerlerini korur, kötücül varoluştan gelen baskıları engeller. Zerdüştlük inancına göre kurban ritüelini gerçekleştirene, hastalıklardan korunma, bulunduğu topluluğa barış ve bereket bahşedilir. Böylece insan ve tanrı arasında karşılıklı bir bağlılık oluşur. Kurban ritüeliyle, kötülüğün gücü teslim olmaya ve boyun eğmeye zorlanır, buna karşın kurbanın sahibi güvence altına alınır<sup>[46]</sup>.

Avesta'nın bölümlerinden biri olan Yastlar'a göre ibadetin kurban ritüelini içerdiği konusunda bir fikir birliği olsa da, kurban ritüelinin doğasıyla alakalı tartışmalar doğmuştur. Kutsal kabul edilen Yast metinleri içerisinde geçen çeşitli terimlerin bir içki içmeye mi yoksa, katı bir sunuya mı atıfta bulunduğu tartışma konusu olmuştur?<sup>[47]</sup> Öte yandan kanlı kurban geleneğinin Zerdüş't öncesinde de var olduğu ve Mitraizm kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Eski inancın izlerini silmek adına Zerdüş'tün kanlı kurbanları yasaklamıştır.<sup>[48]</sup> Hatta kurban ile alakalı olduğu düşünülen Yasna 32:8'de, Kral Yima'nın, insanlara boğa ve sığır eti yedirdiği için eleştirildiği düşüncesi hakimdir. Zerdüş'tün, kanlı kurbanları yasaklanmış olmasının bir diğer nedeni de: Tanrının, insanlara ve hayvanlara bahşettiği yaşama hakkının kurban maksadıyla engellenmemesi gerektiği düşüncesi olabilir. İnsanların, kanlı kurbanlar sundukça Ehrimen'e ait kötü özelliklerinin ortaya çıktığı-

[45] Sular, Günümüz İran Zerdüştlüğü Üzerine Bir Araştırma, s. 186.

[46] Skjærvø, Introduction to Zoroastrianism, p. 57.

[47] Sarah Stewart, "Worship According to the Yasts", Iran, 45/1, 2007, p. 138.

[48] Zerdüş'tün kanlı kurbanları yasaklayıp yasaklamadığı konusundaki tartışma hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Albert De Jong, "Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: a Ritual and its Interpretations", Sacrifice in Religious Experience, Albert I. Baumgarten (ed.), Vol. 93, Brill, Boston, 2002, p. 129.

na, kötülüğe daha meyilli hale geldiğine ve böylece insanların, Ehrimen'in emrine girdiğine inanılır. Zerdüş, insanları kanlı kurbanlar sunmak yerine ekmek ile su veya su, süt, bal, şarap karışımından yapılan bir içkiyi sunmayı teşvik etmiş olduğu düşünülmektedir. Kanlı kurbanlarda olduğu gibi bu içeceğin de Mitraizm kaynaklı olduğu söylenmektedir<sup>[49]</sup>. Yasna 32:12-14, 44:20, 48:10'da belirtildiğine göre de Zerdüş, kanlı kurbanları yasaklamıştır ve hatta bunu yapanlara şiddetle saldırır. Zerdüşte inanan topluluğun karşısında yer alan ve parolaları "aēšma" (öfke) olan gizli bir topluluk mevcuttu, kanlı ritüellerde söz konusu gizli topluluğu diğer topluluklardan ayırt eden bir özellikti. Ayrıca çobanlık ile uğraşan bir topluluğun içinde yer alan Zerdüş'ün kanlı kurbanlara karşı olması oldukça muhtemel görünmektedir.<sup>[50]</sup> Kurban ritüeli de dahil olmak üzere Zerdüştlük inancında yapılan ibadetlerin muhatabının, tanrı olarak kabul edilen Ahura Mazda'nın olması beklenirken bu odak zamanla kayarak, ibadetin muhatabları Hint-İran panteonundaki tanrılar olmuştur<sup>[51]</sup>.

Zerdüş öncesi dönemde Mitraizmdeki kanlı kurban törenlerinde "Haoma" denilen ve kutsal kabul edilen sıvıların karışımından elde edilen içki büyük önem arz etmekteydi. Kutlama ve törenlerde din adamlarının gözetiminde yapılan haomanın, ilk insan olan ve Kral Yima'nın da babası olan Vivahtan tarafından yapıldığına, kurban olarak sunulması ve içilmesi sonucunda da ondaki kutsallığın insana geçerek hastalıklardan koruyacağına ve ölümsüzlüğü getireceğine inanılmıştır. Fakat Zerdüş, tanrıya kurban olarak içki sunulmasına da karşıydı. Bunun nedeninin yine Mitraizm kalıntılarını yeni inanç sisteminin dışına itmek olabileceği düşünülür. Sonuç olarak tüm yasaklamalara rağmen Zerdüştlük inancında, içki sunma ve içme kültürünün tamamen önüne geçilememiştir. Hatta bazı kaynaklarda Zerdüş'ün kendisinin de içki içtiği belirtilmiştir. Tarihi süreç içerisinde her şeye rağmen kanlı kurbanların ve içki kültürünün, Zerdüştlük inanç sisteminde yerini korudu görülmüştür. Strabon'un anlatımına göre: Zerdüştlük inancı mensupları özellikle su ve ateş kurbanları sunarlardı. Ateş için kuru odunlar kurban edilirdi. Üzerine zeytinyağı dökülüp yakıldıktan sonra, ateşin kuvvetlendirilmesi maksadıyla dahi olsa kesinlikle üflenmezdi. Kim ateşe üfler yahut içine ölmüş bir canlıyı atarsa o kişi öldürülürdü. Su için ise kanlı bir kurban sunulurdu. Bir göl yahut akarsu kaynağının yanında çukur açıldıktan sonra kurbanlar sunulurdu. Suya kanın karışması engellenir böylece su temiz kalırdı. Sunulan kurban etlerine din adamları bir dal aracılığıyla dokunarak ilahiler okurdu, bu esnada zeytinyağı ile süt, bal karışımından yapılan bir içki ateş yahut su ile teması kesinlikle engellenerek yere dökülürdü. Din adamları uzunca bir süre ellerinde barsman (dallardan oluşan demet) tutarak ilahiler söylemeye devam ederlerdi<sup>[52]</sup>.

[49] Xemgin, Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüş Öğretisi, ss. 171-173.

[50] Eliade, Dinler İnançlar ve Düşünceler Tarihi, C. 1, ss. 419-420.

[51] Stewart, "Worship According to the Yasts", p. 139.

[52] Xemgin, Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüş Öğretisi, s. 175-176.

Strabon'a göre Kapadokya bölgesinde kurban edilecek hayvanlar bıçakla değil tokmakla vurularak öldürülürdü. Ayrıca bir kişinin ölümünün dördüncü gününde yapılan törende kurban kesilirdi. Buna ek olarak Mihrican Bayramı'nda da herkes maddi durumuna göre koç, keçi veya tavuk kurban ederdi.<sup>[53]</sup> Kurban ritüeli gerçekleştirilirken dört aşamalı bir yapıdan da söz etmek mümkündür:

1. Tanrıya yakarış.
2. Sunma eylemi.
3. İstenilen şeyin tanrıdan talep edilmesi, yakarış.
4. İstenilen nimetin tanrı tarafından verilmesi yahut reddedilmesi<sup>[54]</sup>.

Zerdüşt'ün kurban ritüeliyle alakalı herhangi bir emir ve yasağının olup olmaması yahut ona inananların sonradan inancın içine kurban ritüelini dahil ettiklerine yönelik tartışmalar bir yana söz konusu inanç sisteminde, tarihin hangi aşamasında dahil olursa olsun kanlı kurban ritüelinin gerçekleştirildiği ortak kanısı hakimdir.

## 6. Navjote, Bir Başka İfade ile Yeni Doğum Töreni

Esasında bir inisiyasyon töreni olan Navjotenin kelimesinin anlamı “Yeni doğum” dur, bu yüzden kişinin ikinci doğumunun gerçekleştiği tören olarak kabul edilmiştir. İlk ortaya çıktığı dönem tam olarak bilinemese de Zerdüşt öncesi döneme ait olduğu ve çok eski bir Ari geleneği olduğu düşünülmektedir. Bireyin çocukluk çağında gerçekleştirilen bu tören ile Zerdüşt'ün kabul ettiği ve bu dine kabul edildiği onaylanır. Navjote, çocuk henüz yedi yaşındayken veya bazı özel durumlarda ki bu özel durumlar zihinsel yahut bedensel engeller ve hastalıklardır; on beş yaşına kadar ertelenebilmektedir. Temelde Navjote töreni, inancın simgeleri olan sudre (gömlek) ve kustinin (kemer) çocuğa giydirilmesiyle ilgilidir<sup>[55]</sup>. Zerdüşt inancı mensupları arasında hayati önem taşıdığı düşünülen Navjote töreni, dua ve gömlekle kuşanma, kemerle kuşanma ve duasının okunması, inanç dualarının çocuk tarafından okunması, takdis duasının okunması şeklinde dört bölümden oluşmaktadır<sup>[56]</sup>.

Navjote törenini ve evlilik gibi geçiş törenlerinden önce vücudun tamamının yıkanması yoluyla fiziksel arınmanın gerçekleştirildiği ritüele “Nahn”<sup>[57]</sup> denir. Törene başlanmadan önce çocuğun tüm vücuduna kutsanmış su ile Nahn ritü-

[53] Xemgin, Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi, s. 176.

[54] Stewart, “Worship According to the Yasts”, p. 138.

[55] Küçük, vd., Dünler Tarihi, s. 152; Irach J. I. Taraporewala, Zerdüşt Dini, Nice Damar (Çev.), Avesta, İstanbul, 2009, ss. 78-79.

[56] Küçük, vd., Dinler Tarihi, s. 152.

[57] Choksy, “The Zoroastrian Nahn Purification Rituals”, p. 60.



li uygulanarak ilk önce fiziksel arınma sürecinden geçirilir. Bundan sonra çocuk, anne, babası ve yakınlarıyla birlikte içinde mobedin<sup>[58]</sup> de bulunduğu törenin yapılacağı odaya girer. Töreni yöneten mobedin önüne oturtulan çocuğun eline südre (gömlük) verilmiş vaziyette mobed, çocukla birlikte tövbe duasını ezbere okuyarak töreni başlatmış olur.<sup>[59]</sup> Südre, keten kumaştan, beyaz renkte, kısa kollu ve yakasız olması gerekir. Ayrıca yaka kısmından, kalbin alt kısmına kadar kesiktir ve ortasında küçük bir kese veya cep denilebilecek bir parça bulunur. Bu en önemli kısımdır çünkü kişinin iyi düşüncelerinin, iyi sözlerinin, iyi eylemlerinin deposu olduğuna inanılır. Kusti (kemer) de yine beyaz renkte ve kuzu yününden olmak şartıyla sadece ruhban sınıfına mensup kadınlar tarafından dokunması gerekir. Kustinin simgesel anlamı ise kemeri takan kişinin, Zerdüş'tün açtığı yolun takipçisi olduğu mesajını içermesidir. Kusti dokunurken en başta yün sağlam bir ipe dolanır ve ikisi birlikte burulur, bu iki ruhun birleşmesi anlamına gelir. Sonrasında bu şekilde ikili gruplar oluşturan yetmiş iki çift ip alınarak, hepsi birlikte ince, uzun, içi boş bir şeridin içine dokunur. Yetmiş iki tane ipin olması ise Yesna'nın yetmiş iki bölümünü simgelemektedir<sup>[60]</sup>. Kusti bele üç defa bağlanır, bunun anlamı ise iyi düşünce, iyi söz, iyi eylem üçlüsünü çağrıştırmaya yöneliktir.<sup>[61]</sup> Artık kusti, o kişinin bundan sonraki hayatı boyunca sürekli takmak zorunda olduğu, adeta dini bir vecibe haline gelir. Bu süreklilik hali, kustinin gün içerisinde çıkartılıp takılması gerektiği durumları da ayrı bir ritüele dönüştürmüştür. Her gün uyanınca çözülür ve yeniden bağlanır. Kemer çözüldükten sonra, arındırıcı yıkanma olan pād̄yāpın ardından özel dualar okunarak yeniden bağlanması gerekir. Eğer kusti şafak vakti ile öğle vakti arasındaki zamanda çıkartılıyorsa doğuya, bu vakitler dışında batıya yani, sürekli güneşin bulunduğu yöne doğru bakılması gerekir. Geceleri ise ateşe, aya ve yıldızlara dönülmesi uygunken, herhangi bir ışık kaynağının olmadığı durumlarda güneye bakılması uygun görülmektedir.<sup>[62]</sup>

## 7. Evlilik

Bütün inanç sistemlerinde yeri olan evlilik kavramı kuşkusuz Zerdüştlük inancı içerisinde de çok büyük bir öneme sahiptir. Kadınlar ve erkekler için evlilik çağının 15 yaş civarı olduğu düşünülmektedir. Sonraki dönemlerde yaş aralığının 18 veyahut 21'e çıkmıştır. Evlilik töreni gerçekleşmeden önce Ohrmazd ayının ilk günü gibi uğurlu kabul edilen günlerde nişan gerçekleştirilir. Eş seçimleri ise ebeveynler aracılığıyla gerçekleşir<sup>[63]</sup>.

[58] Zerdüş'tin din adamlarına verilen isim. BKZ. Esat Korkmaz, Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü, s. 114.

[59] Küçük, vd. , Dintler Tarihi, s. 152.

[60] Taraporewala, Zerdüş'tin Dini, s. 79.

[61] S. A. M. Taryar, "Rituals in Parsi Culture", Journal of English Language and Literature, 3/4, 2016, p.67.

[62] J. K. Choksy and F. M. Kotwal, "Kustig", Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2014, <https://www.iranica-online.org/articles/kustig>, (01.01.2022).

[63] Jivanji Jamshedji Modi, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, British India Press, Bombay, 1922, p. 14.



Zerdüştlük inancında evlilik tek eşlilik esasına dayalıdır, boşanma durumu ise yasaklanmıştır. Kişinin evlenerek, soyunu devam ettirmesi ve bu şekilde dine inananların sayısının artmasıyla birlikte dinin devamlılığının sağlanması sebebine dayalı olarak bekârlara nazaran evli olan insanlar daha makbul kabul edilmiştir. Evlenen kişilerin, kötülük karşısında birlikte mücadele edeceğine ve öldükten sonra da birlikte olacaklarına inanılır. Zerdüştilikte, çok eşliliğin ortaya çıktığı zaman ise Sasaniler dönemidir. Ancak önce Parsiler, onların etkisi ile de İran Zerdüştlüğü arasında çok eşliliğin azaldığı düşünülmektedir. Gündüz saatlerinde düzenlenen evlilik törenlerinin esasını evlilik sözleşmesinin, töreni gerçekleştiren din adamı tarafından üç kez okunması oluştur<sup>[64]</sup>. Söz konusu evlilik sözleşmesinin bir örneği de şu şekildedir:

*"[...]Rahip: "...kentinde, uğurlu İran'ın Sasani hanedanından İmparator Yazdezard Şahriyar'ın ...yılı'nın... ayının... gününde bir araya gelmiş bu topluluğun varlığında, ...adlı bakireyi Mazda'ya tapınanların dini törenleri ve geleneklerine göre, ona 2000 dirhem saf beyaz gümüş ve standart Nişabur parasından iki dinar altını ödemeye söz vererek bu güveyle evlendirmek üzere almaya karar verdiğinizi söylüyorsunuz?" Damadın Tanığı: "Karar verdim" Rahip: "Ve siz ve aileniz, iyi niyet ve doğru düşünceler, sözler ve edimlerle ve doğruluğun büyümesi için, sonsuza dek, bu gelini evlilik için ....vermeye karar verdiniz mi?" Gelinin Tanığı: "Karar verdim" Rahip: "Bu sözleşmeye iyi niyetle ve ölüm sizi ayırana dek katılmayı arzu ediyor musunuz?" Damat ve Gelin: "Öyle arzu ediyorum." [...]"<sup>[65]</sup>*

Töreni çiftin karşılıklı oturmasıyla başlar. Görevli mobed daha sonra gelin ve damadın arasına bir bez koyar, daha sonra gelinin sağ elini alıp damadın sağ eline yerleştirir ve ellerini bir parça sicim ile yedi defa bağlar. Dualar okunur, din adamının yardımcısı ateşi sandal ağacı ve tütsü ile besler, muhtemelen bu esnada evlilik sözleşmesi de okunurdu. Bu noktada genç çiftin arasındaki bez perde kaldırılır, gelin ve damat sol elleriyle tuttıkları bir avuç pişmemiş pirinci birbirlerine atarlar. Bu eylem refahı sembolize etmektedir.<sup>[66]</sup> Evlilik sözleşmesinin okunması tamamlandıktan sonra soyut varlıklar olan Amaşaspenta'lara, Yazatalara dualar edilir ve din adamının yeni evlenen çifte nasihatler veren bir konuşma yapmasıyla ritüel kısmen tamamlanmış olur<sup>[67]</sup>.

Ebeveynlerini kucakladıktan sonra çift ayrılır ve kutsal ateşe saygılarını sunmak için ateşgâha giderler. Gelin, yeni evine giderken yolda gümüş bir kabin içinde fitilli bir lamba tutar; elindeki ışıkla evine giren gelin bütün gece ışığın yanık vaziy-

[64] Polat, Günümüz İran Zerdüştlüğü Üzerine Bir Araştırma, s. 126; Taraporewala, Zerdüşst Dini, s. 80.

[65] Taraporewala, Zerdüşst Dini, ss. 80-82.

[66] Tayaru, "Rituals in Parsi Culture", p. 67.

[67] Taraporewala, Zerdüşst Dini, ss. 81-82.

yette durmasını sağlar böylece bütün gece o ışık odayı aydınlatırdı. Evlilik ritüeli Hindistan'daki Parsi toplum özelinde incelenecek olursa sadece kendi toplulukları içerisinde evlenmeyi tercih ettikleri görülecektir. Bir erkek, Zerdüştlük inancına sahip olmayan bir kadınla evlendiği takdirde çocuğu da Zerdüştlük kabul edilir ancak, bir kadın inanç dışından erkekle evlenirse çocuğunun Zerdüştlük olmadığı varsayılır<sup>[68]</sup>.

## 8. Ölüm ve Cenaze Ritüelleri

Zerdüştlük inancına göre beden, ruhun kötülüğe yönelmesine neden olduğu, bu tür eylemleri gerçekleştirmesini sağlayan bir aracı olduğu için kötü olarak kabul edilir. Bu durumdan kaynaklıdır ki ruh, bedenden ayrılınca yani kişi ölünce, kutsal kabul edilen ateş, toprak ve suya cesedin temas etmesi durumunda onların kirleşeceğine inanıldığından ceset ne yakılır, ne de gömülür. "Sessizlik Kulesi'ne (Dahme) bırakılan cesetlerin yırtıcı kuşlar tarafından yenmesi beklenir. Sessizlik Kulesi olarak adlandırılan yerlerin, ilk dönemlerde yerleşim yerlerinden uzakta bulunan tepelik alanlar yahut büyük bir kayanın tepesi olduğu ve sonraki dönemlerde bir yapı haline geldiği düşünülmektedir. Bu yapıların yerleşim alanlarına uzak oluşunun açıklaması ise cesetten yayılan kötü koruların ve bulaşıcı hastalıkların insanlara ulaşmasını engellemek ve yırtıcı kuşların, insanların az olduğu bölgelerde daha çok olmasıdır.<sup>[69]</sup> Mimari bir yapı olarak Sessizlik Kuleleri, çevresi kalın bir duvarla kapatılmış, üst kısmı açık, basık silindirik bir mimariye sahiptir. Yapının doğu kısmında tek girişi bulunur ki bu da demirden bir kapıdır<sup>[70]</sup>.

Ölümün gerçekleşmekte olduğu sırada Aşem Vohu ve Ahuna Varya'nın kutsal şiirleri ölen kişinin en yakın akrabası tarafından can verme anında olan o kişinin kulağına tekrar tekrar okunur. Ölmekte olan kişinin eğer bilinci sağlıklıysa bu dualara eşlik etmek zorundadır. Ölüm gerçekleştikten sonra ceset yıkanır, sonrasında beyaz, keten, eski bir elbise (sudre) giydirilir, ardından en yakın erkek akraba kustiye bağlar. Cesedin sadece yüzü ve kulakları görünecek şekilde tüm bedeni beyaz bir kaftana sarılır. Evin bir odası temizlenir ve bu odanın bir köşesine kum dökülür yahut taş bir levha koyulur, ceset Sessizlik Kulesine götürülene kadar burada bekletilirdi. Ceset evde kaldığı müddet boyunca din görevlisi dualar okuyarak, tütsü ve sandal ağacının sürekli yandığı ateşle yanında beklemesi gerekir. Cesedi taşımakla görevli din adamları dışında herhangi birinin cesede dokunması dinen yasaktır. Okunması gereken dualar bittikten sonra demirden yapılmış bir sedyeye ceset koyularak taşınmaya hazır hale getirilir. Ölen kişinin yakınları cesedin önünde eğilerek ondan son kez izin alırlar ve beyaz bir örtü örtülerek Sessizlik Kulesine doğru

[68] Tayaru, "Rituals in Parsi Culture", p. 68.

[69] Sular, Günümüzde İran Zerdüştlüğü, s. 233; Taraporewala, Zerdüştlük Dini, s. 82; Xemgin, Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüştlük öğretisi, s.182.

[70] Taraporewala. Zerdüştlük Dini, s. 82.

yolculuk başlar. Din adamları da dahil olmak üzere cenazeye katılan herkes beyaz giymek zorundadır, bunun saflığı temsil ettiğine inanılır. Cenazenin arkasında bulunan topluluğun beyaz bir mendil tutarak çiftler halinde yürümesi gerekmektedir. Çiftler halinde yürümek, yaşanan acı karşısında karşılıklı yardımlaşmayı simgelemektedir. Sessizlik Kulesine varıldığında ölünün yüzü gösterilir, hazır bulunan topluluk ise önünde eğilerek ölen kişiyi son defa selamlarlar ve sonrasında iki din görevlisi sedye ile cesedin bırakılacağı kısma girer. Buraya başka kimsenin girmesi kesinlikle yasaktır. Dünyaya çıplak gelen insanın, yine çıplak vaziyette dünyayı terk etmesi gerektiği inancından dolayı cesedin üzerindeki her şey çıkartılarak yırtıcı kuşlar tarafından yenmek üzere uygun yere bırakılırdı. Kuşlar birkaç saat içinde cesedin etlerini bitirdikten sonra, güneşte ağaran kemikler toplanıp parçalanarak toz haline getirildikten sonra çukura koyulur ve herkesin tozları birbirine karışırdı. Böylece yaşı, cinsiyeti, statüsü ne olursa olsun herkes ölüm karşısında eşit konuma gelmiş olurdu<sup>[71]</sup>.

Zerdüştlük inancının esaslarına göre Ehrimen'e ait olduğuna inanılan, ölünün ardından ağlamak ve dövünmek yasaklanmıştır<sup>[72]</sup>. Yas tutuma süresi dört gün ile sınırlandırılmıştır. Ölenlerin cesetleri ya da güneşte ağarmış kemiklerinin külleri için mezar yapmak yerine o kişi için bir hayır kurumu kurulur, ölümden sonraki onuncu günde hem cenaze evinde hem de ateşgâhta duaların okunduğu ayinler düzenlenir. Bir ay sonra bu ayinler tekrarlanır, bir yıl sonra ise aynı ritüel yeniden gerçekleştirilmek üzere ölünün ardından gerçekleştirilen bu yıllık ritüelin periyodu aynı şekilde devam eder<sup>[73]</sup>.

## SONUÇ

Doğası gereği belli bir periyod ve belirli şartlar dahilinde uygulanan bu özelliği dolayısıyla inananların hayatını bir düzen ve disiplin temeline oturtan ritüellerin, bir kısmının ruhsal ve bedensel arınmayı gerçekleştirdiğine inanılır. Barašnom, bu ritüellere bir örnek teşkil etmektedir. Fiziksel arınmanın, doğaya ait unsurlar (toprak yahut kül, su, gômêz) aracılığıyla gerçekleştirildiği arınma ritüelinde beden dokuz aşamadan yani dokuz sığ çukurdan geçtikten sonra nihayetinde yine dokuz günlük bir inziva dönemine girer. Böylece hem bedensel, hem de ruhsal arınma gerçekleştirilmiş olur. İnziva ruhsal ve zihinsel arınma sürecinin kilit noktasını oluşturur. Yine temel amacı bedensel arınma olan bir diğer ritüel pādyaıdır. Günlük beş ibadet vaktinden önce gerçekleştirilen ritüelde belli bir sıra takip edilerek eller, yüz ve ayaklar yıkanır. Böylece tanrının huzuruna temizlenmiş olarak çıkılır. Temizlenme sürecinin, sıra ve kural dahilinde ilerlemesi, insan zihninde, kural ve düzeni çağrıştırır. Bedensel arınmaya yönelik ritüeller zamanla bireylerin

[71] Taraporewala, Zerdüşť Dini, ss. 82-85.

[72] Eliade, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, C.1, s. 444.

[73] Tayaru, "Rituals in Parsi Culture", p. 72.

yaşamında da belli alışkanlıkları beraberinde getirmesi ve bunların zamanla toplumun kültürel yapısına da etki etmesi kaçınılmaz bir sonuç olarak görünmektedir..

İnanca dahil olan bir kısım ritüeller ise toplum olma bilincini oluşturmaya yöneliktir. Bayram ve özel günler bu kapsamda değerlendirilebilir. Zerdüştlükte Gahanbar ve Nowruz gibi özel günlerin kutlanması da dini bir vecibe olarak görülür ve bu tarz günlerde bireysel değil toplu hareket edilir. Gahanbar, Zerdüştlük inancına göre yaratılışın altı aşamasını temsil eden bayramların genel adıdır ve kullandıkları takvime göre yılın altı mevsiminin sonunda kutlanmıştır. Topluca yapılan ibadetin ardından yine toplu yemekler yenerek, dayanışma ve birliktelik ruhunun yaşandığı bu bayramlara yaratılışın yedinci aşaması olarak Nowruz da dahil edilmiştir. Zerdüştlük inancının en büyük bayramı olan Nowruz'da diğer altı bayram gibi topluca yemekler yenerek kutlanmıştır. Nowruz boyunca akrabaların birbirini ziyaret etmesi geleneğiyle de inananlar arasındaki bağ güçlendirilmiştir. Sosyolojik anlamda değerlendirildiğinde bayram ve özel günler birlikte hareket etme ve aynı olaylara aynı tepkileri verme durumunu meydana getirmekle beraber bireyin toplum içerisindeki yalnızlaşma durumuna da engel teşkil eder. Bu anlamda Zerdüştlük inancındaki bayramlar ve özel günlerin, sosyolojik ve psikolojik temellere sahip olduğu düşünülebilir.

Zerdüştlük inancında, bireyin toplum içerisindeki rolüne, konumuna odaklanan ritüeller de evlilik ve Navjote ritüelleridir. İnanç sahibi bireyin, toplum içerisindeki statüsünün değişmesini sağlayan evlilik, Zerdüştlük inancında daha üstün ve ön planda tutulmuştur. Evlilik kavramı, inancın devam etmesini sağlayacak yeni takipçilerinin dünyaya gelmesine sebep olması açısından oldukça önemsenmiştir. Ayrıca Zerdüştlük inancının temelinde yer alan iyilik ve kötülük mücadelesinde, kötülüğe karşı birlikte mücadele edileceği fikrinden dolayı da evlilik, inanç sistemi içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bireyin toplum içerisindeki statüsünün etkileyen bir diğer Zerdüştlük ritüeli de Navjote'dir. Erginlenme ve inisiyasyon töreni olarak değerlendirilebilecek olan Navjote, büyüme çağına gelen çocuğun, yapılan tören ile mensubu olduğu toplumda kabul görmesi ve artık inancının sorumluluklarını üstlenmeye başlamasını ifade etmesi açısından söz konusu inanç sistemi içerisinde özel bir yere sahiptir.

Özellikleri bakımından diğer inanç sistemlerinden oldukça farklı olan Zerdüştlük inancındaki cenaze ritüelleri, dünyevi arzu ve isteklerin kölesi olduğu düşüncesiyle, kirli olduğuna inanılan cesedin doğa unsurlarını (su, toprak, ateş) kirletmeden ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Sessizlik Kulelerinde yırtıcı kuşlara yedirilen cesedin kalan kısımlarının ise toprakla teması en aza indirgenerek çürüyüp yok olması beklenir. Cenaze ritüeli haricinde tartışma konusu olan bir diğer ritüelde kurbandır. Zerdüştlükte kurban vasıtasıyla kişinin, tanrı tarafından korunup, gözetildiğine inanılır. Kurbanın mahiyetinin ne olduğu, tarihin hangi aşamasında inanca dahil olduğu, Zerdüştlük tarafından yasaklanıp yasaklanmadığı

hususunda tartışmalar olsa da, kanlı kurban geleneğinin Zerdüştlük inancının bir parçası olmaya devam etmiş olduğu gözlemlenmektedir.

Zerdüştlük ritüelleri, inananlara tanrı Ahura Mazda ile daimi şekilde bağlantıda olduğu hissini verdiği için iyiliğin, doğruluğun kendileriyle birlikte olduğuna dair inançlarını kuvvetlenmiştir. Zerdüştlük inancı özü itibarıyla bireye, iyilik ve kötülük arasında özgürce bir tercih yapma hakkı tanıdığından dolayı, ritüellerin baskıcı ruhu bertaraf edilmiş olduğu düşünülmektedir. İnsanların, özü itibarıyla sahip olduğu hayat boyu devam eden zorunluluklar ve sınırlar karşısında itiraz geliştirme refleksini göstermeden, sahip olduğu özgürlük alanını getirdiği ruhsal ve zihinsel rahatlamayla ritüelleri, inancın takipçileri tarafından yüzyıllar boyunca devam ettirilebilmiş olduğu kanısı doğmaktadır. Sağlanan bu konfor alanından dolayı Zerdüştlük inancının, daha geniş alanlarda yayılım göstererek yeni inançlar edinmiş ve varlığını modern zamanlara kadar korumuş olması muhtemel görünmektedir.

## KAYNAKÇA

- ALICI, Mehmet, "Zerdüş'ten Günümüze Mecusilik/Zerdüştlük", Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, Ali Osman Kurt (ed.), C. 1, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 773-798.
- BIGONAH, Hassan, "Nowruz in Tradition Transition", The IIOAB Journal, 7/3, 2016, pp. 491-495.
- BOYCE, Mary, A History of Zoroastrianism, Vol.1, Brill, Leiden/Köln, 1975.
- , Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1979.
- , "Barāšnom", Encyclopaedia Iranica, Vol. 3, Routledge and Kegan Paul, London, 1989, pp. 756-757, <https://www.iranicaonline.org/articles/barasnom>, (01.01.2022).
- , "NOWRUZ i In the Pre-Islamic Period", Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2016, <https://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>, (01.01.2022).
- , "Gahanbar", Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2000, <https://www.iranicaonline.org/articles/gahanbar>, (01.01.2022).
- , "On the Calendar of Zoroastrian Feasts", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 33/ 3, 1970, ss. 513-539.
- BOYD, James W. and Firoze M. KOTWAL, "Worship in a Zoroastrian Fire Temple - The H. B. Wadia Ātaš Bahram", Indo-Iranian Journal, 26/4, 1983, pp. 293-318.
- CHOKSY, Jhamsheed K., "The Zoroastrian Nāhn Purification Rituals", Journal of Ritual Studies, 1/2, 1987, pp. 59-74.
- , and F.M. Kotwal, "Kustig" Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2014, <https://www.iranicaonline.org/articles/kustig>, (30.12.2021).
- DE JONG, Albert, "Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: a Ritual and its Interpretations", Sacrifice in Religious Experience, Albert I. Baumgarten (ed.), Vol. 93, Brill, Boston, 2002, pp. 127-150.
- , "Sub Specie Maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals", Zoroastrian Rituals in Context, (Ed. Michael Stausberg), Brill, Boston, 2004, pp. 345-366.
- ELIADE, Mircea, Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, Ali Berktaş (çev.), C. 1, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- HEKİMOĞLU AKYAZAR, Aslı, Eski İran'da Zerdüştlük ve Kutsal Ateş, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2016.
- HULTGARD, Anders, "Ritual Community Meals in Ancient Iranian Religion" Zoroastrian Rituals in Context, Michael Stausberg (ed.), Brill, Boston, 2014, pp. 367-388.
- KARANJIA, Ramiyar P., "Padayab", Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 2000, <https://www.iranicaonline.org/articles/padayab>, (28.12.2021).
- KORKMAZ, Esat, Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2004.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, vd., Dinler Tarihi, Berkan Yayınevi, Ankara, 2011.
- MODI, Jivanji Jamshedji, The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, British India Press, Bombay, 1922.

- LILAOWALA, Ashdeen and Shernaz Cama, "Sacred Armour: Ritual Garments of the Parsi Zoroastrians", *Sacred Textiles of India*, Jasleen Dhamija (ed.), Marg Foundation, Mumbai, 2014 pp. 39-49.
- POLAT, Mahmut, *Günümüz İran Zerdüştiliği Üzerine Bir Araştırma*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2013.
- SKJÆRVØ, Prods Oktor, *Introduction to Zoroastrianism*, MA: Harvard University, Cambridge, 2005.
- STAUSBERG, Michael, "Contextualizing the Contexts On the Study of Zoroastrian Rituals", *Zoroastrian Rituals in Context*, Michael Stausberg (ed.), Brill, Boston, 2014, ss. 1-56.
- STEWART, Sarah, "Worship According to the Yasts", *Iran*, 45/ 1, 2007, pp.137-151.
- SULAR, M. Emin, *Günümüzde İran Zerdüştileri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.
- TARAPOREWALA, Irach J. I., *Zerdüş Dini*, Nice Damar (çev.), Avesta, İstanbul, 20009.
- TAYARU, S. A. M., "Rituals in Parsi Culture", *Journal of English Language and Literature*, Vol. 3, No. 4, 2016, pp. 65-72.
- XEMGİN, Etem, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanç ve Zerdüş Öğretisi*, Berfin Yayınları, İstanbul, 2011.
- YILDIRIM, Nimet, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- ZİYAYİ AZİZİ, Najiba, "Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma", (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 63-80

## **Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Şiirinde Bazı Metafizik Temalar**

Some Metaphysical Themes in the Poems of Necip  
Fazıl and Sezai Karakoç

**Hangama MURADI<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• aysunmuradi2325@gmail.com • ORCID > 0000-0001-6217-8208

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 2 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Şubat / February 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 63-80

**Atıf/Cite as:** Muradi, H. "Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Şiirinde Bazı Metafizik Temalar".  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 63-80.

## NECİP FAZIL VE SEZAI KARAKOÇ'UN ŞİİRİNDE BAZI METAFİZİK TEMALAR

### ÖZ:

Metafizik ilk kullanımda “fizikötesi” ya da “fizik dışında” düşüncesiyle özdeşleşir. Felsefede Tanrıbilim, varlık bilimi anlamdadır. Aynı zamanda din, metafizik ve mistisizm kavramlarının birbiriyle yakından ilişkili olmalarının yanı sıra felsefe ve sanat ile de sıkı bir ilişki içinde olduğu da söylenilebilir. Her ne kadar bu üç kavram birbiriyle ilişkili olsa da amaçları ya da amaca varma yolları tamamen olmasa da kısmen birbirinden farklıdır. Metafizik mutlak hakikati araştırırken varlıkların özü olan ruh, hayat, madde ve Allah'ın varlığını konu ederken akıl yardımıyla Allah hakkında bilgi edinebileceğine inanan bir disiplindir. Bu üç kavramın arasında mistisizm kaynağını dinden aldığı için sanatla daha yakından ilgilenmektedir. Mistisizm özellikle de şiir sanatı ile ilişkilidir. Çünkü şiir kökeni itibarıyla dinle bağlantılıdır.

Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek ile Sezai Karakoç başka birçok şaire göre metafizik temaları daha fazla ele alan şairlerdir. Şiirlerindeki metafizik temalar yardımıyla insanın manevî çerçevesini anlama ve anlatma adına önemli eserler üretmişlerdir. Bu iki şairin şiirlerinin çoğu, insanın var oluş sorunsalı üzerinedir. Metafizik tema olarak da daha çok ölüm, ruh, ruhun ölümsüzlüğü, hakikat, arayış gibi kavramlar şiirlerinin ana konu ve temalarını oluşturmuştur. Bu iki şaire göre insanın özü öte dünyaya aittir ve insan dünya hayatında kendini bir yabancı ya da misafir olarak görmelidir. İnsan fiilleriyle, niyetleriyle, dualarıyla fizikötesi âlemdeki özüne ulaşmanın yollarını aramalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Metafizik, Tema, İslam Metafiziği, Ruh ve Ruhun Ölümsüzlüğü.



## SOME METAPHYSICAL THEMES IN THE POEMS OF NECİP FAZIL AND SEZAI KARAKOÇ

### ABSTRACT:

Metaphysics, in its first utilization, is identical to metaphysics or non-physics. From the point of philosophical view, theology is synonymous with ontology. At the same time, the concepts of religion, metaphysics, and mysticism are closely related to each other. Besides, they are in contact with philosophy and art deeply. However, some differences can be found in purposes or the ways of reaching their aims.

Necip Fazıl Kısakürek and Sezai Karakoç are poets who deal with Metaphysical Topics. They used these themes in their poems more than many other poets in post-republic Turkish literature. And also they have left important achievements in order to understand and explain the spirit of a human being. Most of the poems of these two



poets are on the problem of human existence. Metaphysical themes, such as death, soul, immortality of the soul, truth, and quest formed the main subjects and themes of their poems. According to these two poets, the essence of humanity belongs to the other world, and humans should see themselves as a stranger or a guest in their worldly life. Humans must seek ways to reach their metaphysical essence through their actions, intentions, and prayers.

**Keywords:** *Necip Fazıl Kısa Kürek, Sezai Karakoç, Metaphysics, Theme, Metaphysic of Islam, Spirit and Immortality of Spirit.*



## METAFİZİK VE İSLAM METAFİZİĞİ

İlk Çağ'dan Orta Çağ'a kadar bilim ve felsefe genel anlamda gerçeklik ötesi ile uğraşan metafiziğin ilgi alanları olmuştur. Orta Çağ'dan sonra "Felsefe-bilim iki ana kısma ayrılmaktadır. Bir yanda fizik, öbür tarafta metafizik. Biri olmadan öbürüyle uğraşmak mümkün değil[dir]. Fizik, gerçeklik dünyasının incelenmesi, ele alınmasıdır. Buna karşılık metafizik, anlamlandırılması amacıyla gerçekliğin aşılmasıdır. Çünkü gerçeklikte kalarak onu anlamlandırmamız imkansızdır."<sup>[1]</sup>

İnsanoğlu, elde edilmesi ve anlamlandırılması çok zor olan hakikati ya da madenin ötesini hep merak etmiş ve bu yolda çeşitli araştırmalar yapmıştır. Bu araştırmalardan hareketle fizikötesi âlemi anlamaya ve kavramaya çalışmış ve birçok kavram gibi metafiziği de tanımlamıştır. Bu tanımlardan birisi şudur:

*"Fizikötesi, varlığın ve bilginin ötesini/maverasını, daha doğrusu 'Özünü; insanüstünü ve doğüstünü kavrama cehdi/çabası[dır]. Metafizik, 'duyular aracılığıyla kavranamayan şeylerin alanı ya da o alanın bilgisi' diye tanımlanabilir. Daha geniş anlamıyla; 'şeyanın mahiyetine ait derinliğine bilgi üzere düzenli, metotlu her türlü düşünce demektir.'"<sup>[2]</sup>*

*Metafizik felsefe;* varlığı, dünyayı, insanı ve hayatı açıklama çabasıdır. Felsefi açıdan bakıldığında "Metafizik (Metaphysica), aslen Yunanca olup 'sonra' veya 'öte' anlamına gelen 'meta' kelimesiyle, 'fizik' anlamına gelen 'physica' kelimesinden türemiş bir kelimedir. O halde anlamı 'Fizikötesi' veya 'Fiziksonrası' demektir. Fakat deyim olarak, 'Fizikötesi'nin ilmi demektir ki, teorik felsefenin önemli bir dalıdır. Aristo'nun, fizikötesini konu edindiği eserine 'Metafizik' adı verilmiştir."<sup>[3]</sup>

[1] Teomen Durallı, Felsefe Bilimin Odağında Metafizik, Şule Yayınları, İstanbul 2019, s. 83.

[2] Turan Karataş, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2007, s. 318-319.

[3] Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Baskı, Ankara 2009, s. 144.

*İslam metafiziği* ise İslam inançları içinde doğmuş ve çeşitli uygarlıklarla karşılaşan geniş bir düşünce ile ortaya çıkmış bir metafiziktir. “Tıpkı Latin ve Yunan metafizikleri gibi, kendine özgü problemleri ve bunları çözme şekilleri olan bir İslam metafiziği vardır. Bu metafizik zat ile vücut ve vacib ile mümkün’ün ayrılığında ısrar eder.”<sup>[4]</sup> İslam metafiziği, Kur’an verilerine dayanır. Yunan felsefesinden de istifade eder fakat kendi özünü de korumuştur.

Çoğu zaman iç içe geçen metafizik, din ve mistisizm “Tanrı” kavramıyla bağlantılıdır. Ama bu bağlarının yanı sıra her birinin ayrı ayrı amaç ve anlamları vardır. Bugün bu kavramlar yer yer birbiriyle karıştırılmaktadır. Özellikle “metafizik” farklı eserlerde bir ki-tabın ismi, ilim, teoloji veya felsefe olarak adlandırılmaktadır.

## NECİP FAZIL KISAKÜREK VE SEZAI KARAKOÇ’UN ŞİİRLERİNDE BAZI METAFİZİK TEMALAR

Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un şiirlerinde metafizik temalar üzerinde durmadan önce tema teriminin ne olduğu ve hangi temaların metafizik tema sayılabileceği üzerinde kısaca durmak gerekir.

### 1.1. Tema nedir?

Araştırmacılar arasında anlam kargaşası bulunan terimlerden biri olan tema, Türkçede anafikir ve konu ile karıştırılmaktadır. Dolayısıyla tanımında birlik bulunmayan tema terimi ile ilgili farklı tanımlarla karşılaşmak mümkündür. Ama unutulmaması gereken nokta, her olayın meydana geliş şeklinin farklı olduğudur. Bu şekil olayın konusunu anlatır. Fakat olayın konusunu anlatan sanatkar kendine özgü görüş ve düşüncelerine yer verdiği zaman bu duygu ve düşünce o olayın temasını oluşturmuş olacaktır.

*Türkçe Sözlük*’te temanın, “Asıl konu, temel motif, ana konu, düşünce, görüş”<sup>[5]</sup> kelimeleriyle karşılandığı dikkati çeker. *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*’nde ise tema şöyle tanımlanmıştır: “Tem, izlek, şiirde dile getirilen, şiirin içeriğini oluşturan bir çeşit konu; şiire hakim olan ve okura duyurulmak istenilen duygu; şiiri oluşturan öz. Şiirdeki içsel motiflerin bir araya gelmesiyle sezdirilen temel düşünce. Şiirdeki bir buluş, bir görüş, bir düşünce ve belli başlı bir motif de tem olarak nitelenir.”<sup>[6]</sup> Her iki tanımda da tema bir konu, düşünce, duygu ve görüş olarak nitelendirilmiştir. Ancak tema ile konu birbirinden farklı anlamlar taşımaktadır. Örneğin, “Üzerinde söz söylenen, fikir yürütülen, yazı yazılan herhangi bir olay, düşünce veya duruma konu denir. Şiirde dile getirilen duygu, düşünce ve hayale [ise] tema

[4] Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Baskı, Ankara 1992, s. 3.

[5] <https://sozluk.gov.tr/> (22.01.2022)

[6] Turan Karataş, Edebiyat Terimleri sözlüğü, s. 467.

denir.”<sup>[7]</sup> Tanımından hareketle konu herhangi bir şey üzerinde söz söylenen ya da fikir yürütülen olay, olgu, nesne, durum; tema ise herhangi bir olayın, düşüncenin veya duygunun belli ve özel bir insanlık hâli olarak anlatılmış hâlidir.

Burada altı çizilmesi gereken nokta ‘tema’nın ‘konu’dan önce yazarın veya şairin zihninde canlanmış olmasıdır. Çünkü “edebi metinlerde sanatkar düşünceden ziyade duygu-sezgi-hayal melekelerini harekete geçirir. Bu da o soğuk, cansız ve içi boş konuları sıcak ve canlı kılar, duygu giderilmiş bir yapıya kavuşturur.”<sup>[8]</sup> Çünkü bir konu üzerinde binlerce metin ya da şiir yazılır ancak her bir sanatkar o konuyu kendi duygu ve düşünceleri ile daha değişik bir tarzda ifade eder. Buna göre her bir sanat eserinin konusu vardır ama o eserin yazılışına sebep olan konu değil temadır. Dolayısıyla herhangi bir olayın ya da durumun sanatkarın zihninde veya hayalinde canlanmadığı takdirde o konunun somut olarak ortaya koyulması mümkün değildir. Tema bir sanatkarda uyanan belli bir ruh hâlidir. Keza her sanatkarın ruh hâli kendine özgüdür. Tema da bu ruh hâline bağlı bir şekilde ortaya konulduğu için her bir sanatın temasını bulmak, anlamak kolay olmaz ama düşünüp analizler yapılarak metnin temasını doğru bir şekilde bulmak mümkündür.

Dünya edebiyatlarında binlerce temanın yanı sıra yüzlerce metafizik temanın işlendiğini söyleyebiliriz:

*“Düşünce, felsefe, din, hukuk, plastik sanatlarda disiplinler arası bir ilişki vardır. Bu bilimlerin tamamı düşünce tarihi içerisinde vücut bulduğu için edebiyat biliminde kendine özgü bir şekilde kullanılır, oradan da diğer bilimlere aktarılır. Edebiyatta önemli bir yere sahip olan soyutlamaya bağlı olarak Tanrı, varlık, ölüm, ruh gibi konularla ilgilenen metafizik, şair ve yazarların eserlerinde dâhil olur. Bütün bilim dallarının ilişki içinde olacağı fikrine bağlı olarak, felsefe ve şiir arasında dolayısıyla din-mistisizm-metafizik ve şiir arasında bağ kurmak mümkündür.”<sup>[9]</sup>*

Türk edebiyatında divan şiirinin temel kaynakları arasında yer alan din ve metafizik Tanzimat dönemi şiirinde kısmen arka plana atılır. Ancak Cumhuriyet döneminde bazı şairlerde yeniden önem kazanır. Tanzimat sonrasında şiirlerini İslamî duyarlılıklar üzerine en fazla inşa eden şair Mehmet Akif Ersoy olmuştur. “Akif’ten sonra şiirini hakikat arayışına, metafizik temalara ve dini alana en çok hasreden şahsiyet ise Necip Fazıl Kısakürek’tir.”<sup>[10]</sup>

[7] <https://www.edebiyatogretmeni.org/şiiirde-tema/> (12.01.2022)

[8] Selçuk Çıkkla, “Şiirde ‘Tema’ Kavramı Üzerine”, Yeni Türk Edebiyatı, S. 6, Ekim 2012, s. 73.

[9] Mehmet Soğuk Ömeroğulları, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Ögeler”, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, S. 1/1, 2012, s. 222.

[10] Selçuk Çıkkla, Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar, Akçağ Yayınları, Ankara 2010, s. 138.

Necip Fazıl Kısakürek, metafizik kavramları ve değerleri modern Türk şiirinde en çok işleyen şairlerin başında gelir. Şiirleri ben'indeki sancılardan ortaya çıkmıştır. Bu sancılar beş duyunun getirdikleriyle yetinmeyerek metafizik dünyalara açılan çeşitli düşünce ve duygulardan ibarettir.

Necip Fazıl'ın "Örümcek Ağı" ve "Kaldırımlar" adlı şiirleriyle yeni yazdıklarını bir araya getirerek bastırıldığı *Ben ve Ötesi* adlı eseri 1929'dan 1932'ye kadar yazdığı 71 şiiri ihtiva eder. Necip Fazıl'da metafizik eğilimin daha ilk şiirlerden itibaren kendini belli ettiği görülür. Necip Fazıl 1934'te mürşidi Abdülhakim Arvasi ile tanıştıktan sonra sanat ve edebiyat çevresinde "mistik şair" diye anılmaya başlanır.

Necip Fazıl'dan sonra materyalist bir algıyı reddeden, metafizik-mistik kavramları öne çıkaran ve bir esas hâline getiren en önemli şairlerden biri de Sezai Karakoç'tur.

*"Karakoç'un şiiri dış gerçekliği iç gerçeklik hâline getirerek vermeye çalışsan, yakaladığı iç gerçeklikle asıl gerçeğe, mutlak gerçeğe, yani ilahî, fizikötesi, metafizik gibi terimlerde ifadesini bulan hakiki gerçeğe ulaşmayı hedefler. Onun fizikî gerçekten yola çıkan, ama bu dış gerçeği değiştirip işleyerek iç gerçeğe dönüştüren, yakaladığı bu iç gerçeği de eşyanın ötesindeki âlemlerle ilişkilendiren, bu yolla metafizik âlemi anlamaya ve algılamaya çalışsan bir gerçeklik anlayışına, daha doğrusu şiir anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu, görüleceği üzere Necip Fazıl'ın şiir anlayışıyla birebir temas olan bir anlayıştır."*<sup>[11]</sup>

Sezai Karakoç fizikötesi âlemi varlığın özü olarak kabul eden ve bu bakış açısıyla metafizik temaları taşıyan şiirler kaleme almıştır. Ancak onun metafizik algılayışı Batı metafiziğinden ayrı, İslam geleneği içinden ortaya çıkmış bir metafiziktir.

Bu konuda Sezai Karakoç'un kendisi şöyle bir açıklama yapmıştır: "Bizim görüşümüzde, metafizik, ne birinin anlatımındaki, ne ötekinin susuşundaki tanıma uyar. Bizim anlayışımızda metafizik, temel bir kavram, bir ilkedir, anlayış ve görüştür. Bizim metafiziğimiz Tanrı ve âhîret inancıyla şahdamarında gürül gürül canlı bir kan akan metafiziktir."<sup>[12]</sup>

Metafizik temaların en çok öne çıkanları manevî hayatta ulaşılacak istenen hedefler, bu hedeflere doğru yürürken karşılaşılan engeller, bunların yanı sıra ölüm, arayış, sezgi ve hakikattir.

[11] Çıkla, Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar, s. 147.

[12] Sezai Karakoç, Edebiyat Yazıları 1, Diriliş Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2017, s. 8.

## 1.2. Metafizik Hedefler ve Engeller

Hayat çeşit çeşit zorluklar ve engellerle doludur. Bunlar imtihan dünyasının bir gereğidir. İnsan; karşısına çıkan engelleri doğru yollarla açtığı sürece olgunlaşır, arınır, Yaraticı'ya yaklaşır. O sebeple -inanan bir insan için- engeller “engel” değil, manevi/metafizik yaşantılar için birer basamaktır.

Bütün insanlar hayatları boyunca birtakım küçük-büyük idealler taşır ve bazı hedeflere ulaşmaya çalışır. İnsan, zamanla o hedeflerinin bazısına ulaşırken bazısına da ulaşamaz. Önemli olan bu hedeflere yönelirken insanın “kendisi olabilmesi” yani “insan olabilmesi ya da insan kalabilmesi”dir. Hayatın asıl amacı “olmak”tır aslında. Oysaki birçok insan olmak yerine sahip olmayı kendilerine hedef olarak seçmektedir. Yani insanların çoğu olmak yerine dünyaya sahip olmak için çabaları dururlar. Bu materyalist hedefler, metafizik özlerine varan yollara ulaşmada onlara büyük engeller çıkarır. Kendini hakikat yoluna adanmış şairler bu acı gerçeği bazı şiirleriyle ele almıştır. O şairlerden biri olan Necip Fazıl'a göre fazlaca meyledilen dünya fizikötesi âlemde yükselmeye bir engeldir. Şair “Gölgeler” şiirinde bu gerçeği şöyle ifade eder:

*Gönlüm uçmak dilerken semavi ülkelere;*

*Ayağım takılıyor yerdeki gölgelere...<sup>[13]</sup>*

Dünya, fizikötesi âlemi görmede bir perde aralar. Burada şairin “semavi ülke” diye kastettiği aslında Allah'a yaklaşmaktır. Fakat, dünyevi uğraşlar ilahî yolculuğa birer gölge gibi düşerek engel teşkil eder. Şair Ankebut sûresinin 64. ayetindeki<sup>[14]</sup> dünya hayatının hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu gerçeğine dolaylı bir gönderme yapmaktadır. Buna göre asıl hayat ahiret hayatıdır ve bu dünyanın oyun ve eğlenceleri hakikatlerin farkına varılmasına engel olmaktadır.

Necip Fazıl “Varlık” şiirinde ise şöyle der:

*İnanma bu dünyanın “varım!” diye vâ' dine!*

*Yok'un bile teke tek var olmak ne haddine!<sup>[15]</sup>*

Şair bu şiirinde yokluğa mahkum olan gerçek özünün bile Allah izin vermedikçe var olamadığına, ancak yokken vücut bulduğuna işaret etmektedir. Sezai Karakoç da insanın gerçek diye bildiği dünyanın metafizik hakikatinin bu dünyadayken farkına varması ve o âleme geçişi dünyadayken gaye edinmesi gerektiğini *Edebiyat*

[13] Necip Fazıl Kısakürek, Çile, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 256.

[14] “(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; hıret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!” <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Ankeb%C3%BBt-suresi/3404/64-ayet-tefsiri> (08.01.2022)

[15] Necip Fazıl Kısakürek, Öfke ve Hiciv, Büyük Doğu Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2015, s. 206.

*Yazıları 1* kitabının “Fizikötesi ve Sanat” bölümünde şöyle açıklamaktadır: “Sanatçı, âdeta, bilmediğimiz bir dünyadan, bir kaza sonucu, dünyamıza düşmüş bir yaratıktır. Yani fizikötesi yaşantılı bir kazazede.”<sup>[16]</sup> Şaire göre insanın hakiki hayatı metafizik âlemlere aittir. Sadece nadir kişilikler ve bazı sanatçılar bu durumun farkına varır ve gerçek özüne dönmek için işi gücü bu yabancı dünyayı bir şekilde kendine dost edinmek olur. İnsanın gerçek özünü tanımayı ve tanıtmayı kendine gaye eden sanatçı fizik âlemden hareketle kendi gerçek yurdu olan fizikötesi âleme ulaşmak ister. Bu hedefe engel olan bu yabancı dünyanın gönlünü kazanmak o kadar kolay olmayacaktır. Çünkü hakiki özü, yukarılardan zaman zaman o ürkütücü ve korkunç çehresini göstermektedir. Bir demir gibi ayağına takılan bu dünya, onun bu gerçeği görmesine engel olmaktadır. Ama sanatçının gayesi yılmadan bu durumu aşmak, çok eskiye dayanan ve unutulmuş bu hakikati yeniden yakalayıp anlatmaktır.<sup>[17]</sup>

### 1.3. Metafizik ve Ölüm

Hayat; insana, ölümsüzlüğe kavuşabilmesi için ölüm pahasına verilen benzeri olmayan bir hediyedir. Allah bütün yarattıklarının içinde bu hediye eşref-i mahlukat dediği insana layık görmüştür. Ancak kimisine göre bu hediye ilk suç karşısı bir ceza, kimisine göre ölümsüzlüğe kavuşmak için tek fırsat, kimisine göre bir sınav şeklinde algılanmaktadır. Hayat ile ilgili bu farklı ama sonu tekliğe varan bakış açılarına karşısı hayatı ya da yaşamı ölüme hazırlık olarak algılayan insanlar da vardır. Bu tür insanlar için hayat boşlukla sürdürülmüş, travmatik bir anlam ifade eder. “Ölüm ve hayata bir anlam yüklenene kadar da bu travma devam eder. Durgunluk ve boşluk duygusunun yoğun olarak yaşandığı bu hâl, varoluşsal boşluk olarak da adlandırılan anlamsızlığın ve hiçlik düşüncesinin tam da kendisidir.”<sup>[18]</sup> Ama var oluş bilincine ulaşmış insanlar için ölüm ile son bulan hayat; yokluğun ötesine, ölümsüzlüğe kavuşturan yani yeniden doğuşa atılan ilk adımdır. Kur’an-ı Kerim’deki ilgili ayetlerden anlaşılacağı üzere ölüm, yeniden doğuş ya da kıyamet gününe tekrar uyanmak için metafizik bir âlemde ölümsüzlüğe kavuşmanın ilk basamağıdır. Nitekim Necip Fazıl “Zehir” adlı şiirinin son dördünlüğünde insanın ölümden sonra da yok olmayacağına, metafizik âlemde vücut bulacağına işaret ederken o, insanların zehir sandığı ölümlü fani dünyanın özü olarak görür. Kendi varlığının farkında olmadan yaşayan insanların hayatının zehir olduğunu dile getirir. Şaire göre insan için değerli olan beden değil, manevi beden yani metafizik yapıdır.

*Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!*

*İnsanoğlu kendi varından yoksun...*

[16] Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2017, s. 23.

[17] Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, s. 23-24.

[18] Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2018. s. 43.

*Gelsin beni yokluk akrebi soksun!*

*Bir zehir ki, hayat özü faniye...<sup>[19]</sup>*

Ancak insanların birçoğu Necip Fazıl'ın beyan ettiği gibi kendi metafizik varlığının farkına varmadan, fiziki varlık alanını gerçek varlık alanı sanmaktadır.

Sezai Karakoç "Beşinci Ayın" şiirinde ölümün ötesini/ahireti inkar edenlere "ölü" diye hitap etmektedir:

*Diri dedikleriniz ölü, ölü dedikleriniz diri*

*Sonbahar yaprakları gibi dökülüyor dünya terleri*

*Mücevher saatler ayın yeri duvarlarında kımlandı*

*Lete'de değil Ganî'de değil Kevser'de yıkandı<sup>[20]</sup>*

Sezai Karakoç bu şiirin ilk mısrasında manevi bir hayata sahip olamayan, hayatını dünya metasına bağlayan insanları her iki hayatta da (dünyada ve ahirette de) ölü saymaktadır. Yani dünyada iken hem dünyayı hem de ahiretteki ölümsüzlük hayatını kaybedenlere "ölüler" diye hitap etmektedir. İnsanların ölü diye bildikleri ölülerin, sadece yokluğa mahkum olarak berzah âleminde ikinci hayat için verdikleri mücadeleden dolayı, şair onlara (ölenlere) diri diye işaret etmektedir.

Türk şiirinde hayatın kısa oluşu çeşitli mevsimlere benzetilen imgelerdendir. Yukarıdaki şiirinde şair ikinci mısrada insan hayatını dört mevsimden hareketle değerlendirmektedir. Burada da şair ölüm ve yok oluşa doğru giden bir süreci dile getirirken dünya hayatının sonunu, sonbaharda ağaçların döktüğü yapraklarla teşbih etmiştir. Yani insanın, öte dünyaya giderken manevi bilinci hariç dünyada sahip olduğu her şeyi (bütün nimetleri) bırakıp ölümlle beraber hakiki dirilişe yürüdüğüne işaret edilmektedir.

Sezai Karakoç için ölüm, gerçek dünyaya yani ahirete bir dönüş olarak algılanır. O bu düşünceleri ile köklü bir geleneğin sürdürücüsüdür. Batılılaşma hareketine karşı nesrin yanı sıra şiirle de mücadelesini vermiştir. O, bütün bu mücadelesini erdemli bir insan olarak diriliş fikri ve inancı çerçevesinde ortaya koymuştur.

Sezai Karakoç Türk şiirini metafizik bir esasa oturtan şairdir. Onun bütün eserlerinde metafizik unsur ve temalara rastlamak mümkündür. *Hızır'la Kırk Saat* kitabında bu unsurlara çokça rastlanmaktadır. Aynı zamanda Kur'an'daki bazı kıssaları büyük bir başarıyla dile getirmiştir Karakoç. Bu, onun eserlerindeki derin bir dini bilginin yansımasıdır.

[19] Kısakürek, Çile, s. 315.

[20] Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, Diriliş Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2014, s. 507.

Sezai Karakoç *Hızır'la Kırk Saat*'in 9. bölümünde ölümsüzlüğün hazzını hayattayken deneyimlediğini belirtir; bu ölümsüzlüğü yaşama anını, insanın fiziki ölümüne ve kıyamet günü tekrar dirilmesine benzetir:

*Öldükten sonra insan nasıl dirilecekse  
Ölmeden ben öyle dirildim  
Kaç eleğimsağma altından geçtim  
Çocukken çok gözledim samanyollarını<sup>[21]</sup>*

Şair ölümsüzlüğün hazzını dünyadayken deneyimleyebilmesi için kendisinin çocukluktan bu yana gökkuşağının çeşitli renkleri gibi farklı ruh hallerini yaşadığına işaret etmektedir. Şairin diriliş kavramını hayatın bir anlamı olarak değerlendirmesinin temelinde ölüm sonrası yaşamın gerçekliğine inanması yatar. Nitekim bu inanç onun her gün tekrar dirilmek bilinciyle yaşamasını, manen diri kalmasını, maddenin öldürücülüğünden uzak durarak manevî hazlarla canlı kalmasını sağlamıştır.

Sezai Karakoç'un ölüm, ölüm ötesi ve ölümsüzlük kavramlarına yaptığı vurguların biri olarak şu örneği vermek mümkündür

*Çocuğu ölünce öyle çırpınır bir anne  
Annesi ölünce bir çocuk öyle çırpınır  
Çırpın çırpın ki belki görürsün ölümden ötesini  
Senin mesleğin bir bakıma bir ölüm mesleği  
Bozulmuş saatleri ölümlle iyi etmek  
Ölümlle açmak kurumuş dudakları  
Ölümlle açmak kapanmış gözleri  
Öleni ölümlle diriltmek  
Ölümlle sağ tutmak sağ olanı  
Ölümlün ışınıyla görmek  
Karanlık gecede  
Karataştaki  
Kara karıncayı<sup>[22]</sup>*

[21] Karakoç, Gün Doğmadan-Şiirler, s. 187.

[22] Karakoç, Gün Doğmadan-Şiirler, s. 222-223.



Sezai Karakoç bu şiirinde Hz. Muhammed (s.a.v)'in "Ölmeden önce ölünüz" hadisine gönderme yapmakla birlikte tasavvufta "irâdi ölüm" diye tanımlanan ölüm dikkat çekmektedir. İrâdi ölüm; insanın gayriirâdi ölüm gelmeden önce nefsin meşru olmayan isteklerini, sonu olmayan hırslarını, süfli arzularını kendi irâdesiy-le terk etmesi, tevbe ve istiğfar ile günahlarından arınması demektir.

Ölüm bir gerçektir. Cenâb-ı Hakk'ın murâdı üzere, insanın ölümden kaçtığı ya da göremediği (görmezden geldiği) bu gerçeklikle gayriiradi bir şekilde karşılaşır. Nitekim Allah (c.c.) Kaf suresinin 19. ayetinde<sup>[23]</sup> ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ve insanın da sürekli ondan kaçtığını beyan etmektedir. Çünkü insanın hakiki özü ile karşılaşabilmesinin yegane yolu gayriirâdi ölümden geçer. Bir çocuk annesini kaybettiğinde ya da bir anne ölmüş çocuğu için nasıl çırpınırsa, insanın da irâdi ölümüyle öylesine çırpınarak ölümün ötesinde Hakk'a bu dünyada rücu etmesi, O'nun gazabından korkması, rahmetine iltica etmesi gerekir. Dolayısıyla şaire göre, bu ölüm insanın uğraşması gereken tek gerçektir. Bu öyle bir ölümdür ki; nuru ile kurumuş dudakları Hakk'ın zikrine, kör gözleri Hakk'ı görmeye, ölmüş gibi yaşayanları da gerçek hayatla yüzleşmeye sevk etmelidir.

#### 1.4. Metafizik Arayış (Hayatın Gayesi)

İlk insandan bugüne, tabiatı gereği her insan farklı şekillerde olsa da bir arayış içindedir. Örneğin çağımızda insanların çoğu rahat ve lüks yaşama arayışındadır. Ne var ki metafizikten uzaklaşmış arayışların merkezinde maddi arzular ve zevkler olduğundan insanların çoğu maneviyata ait güzellikleri keşfedememektedir. Konuyla ilgili Necip Fazıl'ın "Kalmadı" şiiri örnek gösterilebilir:

*Yıkılan sarayından tek nakış kalmadı;*

*Dışa mihlandı gözler, içe bakış kalmadı.<sup>[24]</sup>*

Şairin eleştirdiği arayışın merkezinde maddiyat vardır. Dolayısıyla insanların çoğu dünyevi arayış yüzünden içteki arayışı ihmal etmektedir. Gerçekten de insanların çoğu kendilerini sadece dünya hayatına hapsedip fizikötesi âlemden koparak dünyayı tek gerçek alan olarak düşünmektedir. Çoğu insan çabasını, dünyadan daha ne elde edebilirim, ne kazanabilirim yolunda harcamaktadır. Halbuki insana verilen dünyadaki nimetler sadece dünya yaşamı ve ahiret kazancı için geçici birer vesiledir. Asıl zenginlik, dünyadayken ahireti elde etmektir. Bu durumla ilgili olarak Sezai Karakoç şu tespiti yapar:

*"Bu duyguyu yitiren çağımız, başka hangi bakımdan nice zengin olursa olsun, gerçekte yoksuldu. Rönesans, dünyanın nice zengin çerçevesini didik-*

[23] "Bu durumda iken ölüm sarhoşluğu kaçınılmaz bir gerçek olarak çöküverir. Ona şöyle denir: 'İşte bu, senin kendisinden kaçıp durduğun şeydir!'" <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/K%C3%A2f-suresi/4646/16-35a-yet-tefsiri> (16.01.2022)

[24] Kısakürek, Çile, s. 295.

*leme ruhu olarak yeni bir panorama getirdi; ama, ruhun fizikötesine açılışını, yüzyıl yüzyıl, yavaş yavaş kapadı. Bu, olumsuz gelişim, giderek ruhumuzun çölüne çıktı. Çöl gözüktü. Çölün ucunda, terör, çılgınlık, soykırımları. İnsanın kaybolmasına ve yeni bir insan-altının gözükmeye menfezler açan korkuncun günü.*"<sup>[25]</sup>

Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli gibi şair-veliler eserlerini hep bir öğüt içerikli eğitim amacıyla ve Sezai Karakoç'un bahsettiği o korkunç gün gelmeden önce insanların metafizik arayışlardan kopmamaları için kaleme almışlardır. Şu örneğe bakalım:

*Can var can içinde gönlüne in de ara!*

*Sen cevheri ruhunda bedeninde ara...*

*Ey sırrı araştıran sofî, Çin'de ara!*

*Ancak o değil dışarıda kendinde ara...*<sup>[26]</sup>

Bu şiirde insanı bir iç arayışa davet etme söz konusudur. Çünkü insan, yapısı gereği her şeyi dışarıdan elde etme çabasındadır. Halbuki insanın bir de iç dünyası yani ruh hâli vardır. Beden, ihtiyaçlarını dışarıdan elde ederken onun ruhu, içinde bulunan cevherden, pratik hayatta gerçekleştirdiği maneviyattan beslenir. Mevlana'nın yukarıdaki şiirine yakın bir anlamı Necip Fazıl'ın "Projektör" şiirinde bulmak mümkündür:

*Ey zavallı insancık, gözün kör olsa da gör!*

*Alemi dışa serper, içindeki projektör...*<sup>[27]</sup>

Projektör kelimesi bu şiirde metafizik varlık olan özün nurdan yaratılıp da her yeri aydınlattığına işaret etmektedir. Necip Fazıl'a göre insanların aradığı gerçek ilim, dışarıya değil içten gelen ilhama bağlıdır. Yani şair yukarıdaki şiirinde metafizik âlemi fiziki âlemin bir yansıması olan gerçek âlem olarak belirtmektedir.

İslam filozoflarına göre insan madde ve ruhtan oluşan bir bütündür. Farabi bu husustaki düşüncesini şöyle ifade eder: "İnsan, ruhen asli ve tâli yetileriyle onlara karşılık gelen asli ve tâli organların, hiyerarşik bir yapı içerisinde ortak bir hedef doğrultusunda çalıştığı birlikli ve uyumlu bir bütündür."<sup>[28]</sup> Metafizik de kâmil olmanın ilmi olduğu için en mükemmel ve en üstün ilim olarak kabul edilmiştir.

[25] Karakoç, Edebiyat Yazıları 1, s. 10.

[26] Hamza Tanyaş, Mevlana'dan Rubailer, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1987, s.

[27] Kısakürek, Öfke ve Hiciv, s. 230.

[28] Yaşar Aydın, Farabi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2018, s. 107.

Madde ve ruh arasındaki ilişki, gelişigüzel olmayıp Tanrı'nın kurduğu bir düzen içinde gerçekleşir. Bu oluş düzeni kuvve hâlindeki varlıktan fiil hâlindeki varlığa bir ilerleyişle şekillendiğinden Tanrı'ya doğru gayeli bir ilerleyiş beraberinde bir sorumluluk getirmektedir. Necip Fazıl bu yolu seçen, hakikat arayışı içinde olan insan-ı kâmilî şairler (şair kimliği) üzerinden şöyle değerlendirir:

*Sanat ve hayat, sanat ve hakikat üzerinde fikri olmayan, fikir tasası çekmeyen şair, bence, kuyruğu kıstırılınca ağlayan bir hayvancıktan farksız. Birbirine aykırı çift başlı bir mahluk olan şairde, biri süfli ve mahkum, öbürü ulvi ve hakim, iki kutup var. Bunların biriyle şair, insanoğlunun en altında; öbürüyle de nebiler ve veliler ayrı, en üstünde...*

*Elbette ki, alt kattakilerden olmak istemeyecektim. Bunun için büyük bir memuriyeti yerine getirmek lazımdı[r].<sup>[29]</sup>*

İnsan nefsini aşama aşama terbiye ettiği sürece beşer olma hâlinde insan-ı kâmil olma mertebesine geçmiş olur. Bu aşamada maddi duyumlardan hareket eden hem nazari hem pratik aklı ve ilmi hayatında gerçekleştiren bir kişi insan-ı kâmil olma yoluna girmiş demektir. Kâmil olma durumu beraberinde bir sorumluluk da getirmektedir. Yukarıdaki alıntıdan hareketle Necip Fazıl'ın da alt tabakadan (beşer) üst tabakaya (insan-ı kâmil) geçmek için yerine getirilmesi gerektiğini belirttiği memuriyetten kastı kâmil olma çabasının beraberinde gelen ağır sorumluluktur.

O hâlde insanoğlunun, üzerine düşen bu sorumluluğu en doğru şekilde yerine getirebilmesi için metafiziği iyi özümsemesi gerekir. Çünkü bu ilim sayesinde varlığı ve hayatın anlamlarını kavrayarak yaşamın en son gayesi olan saf mutluluğa erişilebilir. Bu mutluluğu Farabi şöyle tanımlar: “Mutlu olmak, nihaî planda öte dünyada gerçekleşen bir şeydir. Ama bu dünyada ve sahip olduğumuz dünyevi varlık tarzı içerisinde kazanılmaktadır.”<sup>[30]</sup>

Saf mutluluğa ulaşmak için insan kendi iradesi ile hem teorik hem pratik alana nüfuz ederek kendi metafizik özü ile birleşmelidir. Yani insanın kendi varlığının farkına varması, kendini bilmesi gerekir. Ancak insanın bu duruma gelebilmesi için pratik hayata ilişkin bu tecrübeyi mümkün olduğunca en iyi şekilde yaşaması gerekir.

Necip Fazıl “Bulmak” şiirinde metafizik arayış konusuna şöyle değinmiştir:

*Önce bul, sonra ara, yoksa zaman çürütür;*

*Müslüman, olduğunu hiç durdurmaz, yürür.<sup>[31]</sup>*

[29] Kısakürek, Çile, s. 13-14.

[30] Aydın, Farabi, s. 121.

[31] Kısakürek, Öfke ve Hiciv, s. 212.

Şairin bu şiirde “Önce bul” cümlesinden kastı önce kendi kimliğini, sonra kendinden hareketle hakikati aradır. Çünkü İslam’a göre bütün insanlar kendi metafiziksel özleri (bozulmamış fitratları) gereği Müslüman olarak dünyaya gelir ancak daha sonra birçok insan fitratlarından uzaklaşır; annesinin, babasının veya başka kişilerin inancına bağlanır.<sup>[32]</sup> Şaire göre bir insan kendi metafiziksel özünden uzaklaştıkça, her ne kadar fiziki bilgiye sahip olsa da bilgisi özünden uzak olduğu için zamanla bu bilgi çürütülür. Çünkü onun bilgisi dünyevi bilgi ve beş duyuyla sınırlı kalıp metafizik dünyaya açılmayan bir bilgidir. Dünya da tabiatı gereği değişmeye mahkum olduğu için insanın arayışı ya da gayesi dünyayla sınırlı kaldıkça bu arayışı da değişmeye ve çürütülmeye mahkum olur. Ancak insan Müslümanlığın farkına varıp da oradan hareketle bir arayışa başlarsa, ömür boyu hiç durmadan hakiki varlığını (bozulmamış özünü) sürdürür. Çünkü dinin kaynağı metafizik âleme bağlıdır ve Emerson’un dediği gibi “metafizik daima yenidir.”<sup>[33]</sup> Türk edebiyatında bu yeniliği şiirleriyle ölümsüz kılan “Sezai Karakoç’un şiiri ile Necip Fazıl’ınki birbirine paraleldir. Bu paralelliğe ‘Allah ile birleşme arzusunu terennüm eden tasavvuf edebiyatını çağdaş şiirin verdiği imkanlarla yeniden yorumlamaları’ örnek gösterilebilir.”<sup>[34]</sup>

### 1.5. Metafizik ve Sezgi

İslam metafiziğinde 11. ve 12. yüzyıldan itibaren mutasavvıfların, metafizik konularını ele alış yöntemi sezgicilik olarak adlandırılmıştır. Bu mutasavvıfların ve filozofların başında Mevlânâ, İbnül-Arabî, Sühreverdi el-Maktul gibi kimseler gelmektedir. Hatta Gazalî’nin bazı metafizik konularda tenkit ettiği filozoflardan Farabi ve İbn-i Sina’nın da Aristoteles’ten ayrıldıkları noktalardan biri sezgicilik olmuştur.<sup>[35]</sup> İslam filozoflarının da hemen hemen hepsi akıl ya da şüpheden hareket etmiş olsalar da düşünceleri hep sezgiciliğe kaymıştır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, İslam tasavvufu İslam’daki sezgiciliğin önemli damarlarından biridir.

Necip Fazıl “Sezmek” şiirinde İslam’daki sezgiciliğe dikkat çekmektedir:

*Öz akılı arıyorsan, onu havanlarda ez!*

*Görüp de ne olacak, gözlerini yum ve sez.<sup>[36]</sup>*

Her çağ ve dönemde olduğu gibi birçok bilim adamı hakikatin özünü akıl ve zeka vasıtasıyla aramış ve bir sürü meşakkatli deneyimleri gerçekleştirip metafizik

[32] Buhârî, “Cenâ’iz”, 79, 92; Müslim, “Kader”, 22-25’ten aktaran Hayati Hökelekli, “Fitrat”, İslâm Ansiklopedisi, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 47.

[33] Sedat Umran, Şiirde Metafizik Gerçek, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 62.

[34] Şengül, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Şiirinde İmgenin Dili, s.33.

[35] Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, s. 146.

[36] Kısakürek, Öfke ve Hiciv, s. 229.

varlıklar ile ilgili araştırmalar yapmıştır. Sadece akıl ya da zeka ile özü aramak yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü gerçek öz; insandan ayrı ya da dışarıda değildir, insanın içinde bulunur ve her zaman gerçek bir inanç ve sezgiyle keşfedilmeyi bekler.

Bergson, felsefesinde bilim ve felsefeyi ayırmaktadır. Ona göre “Metafizik, bilimin dar maddi yaklaşımını aşmanın bir yoludur. Zekâ, metafizik açıdan yeterli değildir, bize realitenin özünü tanıtmaz. Realiteye tam olarak nüfuz edebilmek için sezgi gerekir.”<sup>[37]</sup> Bergson, metafiziği Gazali gibi sezgide bulur. Bergson’a göre pozitif bilimin mutlak işlevi analiz etmek ve simgeler üzerinden çalışmaktır. Halbuki fizikötesi bilim görsel ve simgesel olanların yerine mutlak olanın kendisi, o şeyi analiz etmek yerine sezgisini elde ederek, her türlü sembolik ifadeden uzak bir yol alan, metafiziğin ta kendisidir. “Metafizik, simgeleri aşma iddiasında olan bilimdir.”<sup>[38]</sup> Yani Bergson ‘Mutlak’ın, sadece sezgide mukabil olduğunu ve geriye kalan her şeyin analiz ile ilişkili olduğunu söylemiştir.<sup>[39]</sup>

İslam sezgiciliğinin şahısları olan mutasavvıfları Sezai Karakoç “hakikatin gölgesi, Tanrı aşkını yaşayanlar” olarak adlandırır:

...

*Onlardır güneşi ve gölgeyi yerli yerine koyan  
Bu dünya ve öteki dünya, hakikatin gölgesi  
Tanrı aşkını yaşayanlardır onlar  
Mevlana görünür bir uçtan  
Konya’dan Kubbe-i Hadra’dan  
Muhyiddin-i Arabi İmam-i Gazali  
İmam-ı Rabbani ve Hallac esintileriyle dolu uygarlık  
Pancurlar var Hallac gibi  
Yaz sıcağında ruha açılan  
Sabır ve tevekkülün son ucu Geylani...<sup>[40]</sup>*

Karakoç, bu şiirinde belirttiği isimleri “Tanrı’nın aşkını yaşayanlar” olarak dile getirirken aynı zamanda dünya kavramına da dikkat çeker. Burada “dünya” kavramını bir hakikat olarak değerlendirmekten ziyade, dünyaya bir gerçeğin gölgesi olarak bakmaktadır. İsmi geçen alimlerin ise her iki âlemde Allah aşkına ermiş

[37] Fırat Mollaer, Ruhun Metafizik Ayaklanması, Yedi İklim Yayınları, İstanbul 2007, s. 20.

[38] Henri Bergson, Metafiziğe Giriş, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 44.

[39] Bergson, Metafiziğe Giriş, s. 43.

[40] Sezai, Karakoç, Alınyazısı Saati, Diriliş Yayınları, İstanbul 2016, s. 50.

kimseler olduklarını beyan eder. Onlar, Allah aşkını yaşayabilmeleri için her iki âlemin kurallarına uygun bir sezgisel yolculuk yaparak bu yolculuklarına aşkla başlayıp sabır ve tevekkülle sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda şaire göre asıl hakikat aşkta saklıdır. Bu sebeple Tanrı'ya duyulan ilahi aşk ve beraberinde doğan duygular bireyi ruhani boyutlara taşıyarak onun hakikati yaşamasına vesile olur.

### 1.5. Metafizik Hakikat

Çağımızda “hakikat” kavramı birçok insanda daha çok “gerçek ve gerçekçilik” kavramıyla karıştırılarak hakikatin soyut anlamı gerçeğin somut anlamına hapsedilmektedir. Gerçek (hakikat) sadece beş duyu organına hitap eden pozitivist bir gerçekliğe hapsedilmektedir. Dolayısıyla sadece beş duyu organı ile algılanılan/analaşılan şey, bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Günümüzde daha çok hakikatten kopuk bir “gerçek” savunulmaktadır. Oysaki hakikatin iki yüzü vardır. Bu gerçeği Sezai Karakoç şöyle açıklar: “Bu dünya, aslında o dünya metnine bir çıkma, bir dipnotudur. Ama zihnimizde ve ruhumuzda, bu dipnotu, bu çıkma, ana metinden hiç ayrılmaz. Ona, öteki dünyanın gölgesini ve izdüşümünü düşürmemiz, onu küçültmez, büyütür. Çünkü böylece o, mutlaklıktan bir soluk almış olur.”<sup>[41]</sup> Nitekim Necip Fazıl “Hakikat” şiirinde hakikate ulaşmak için onun sahibi olan Allah'ın önerdiği yoldan gidilmesi gerektiğini söyler. Bu yolun tersi olan ve hakikat sanılan gerçekten hareketle aranılan yolu ise meşakkat dolu bir yol olarak nitelendirir:

*Allah'a hakikatten yola çıkmak, meşakkat;*

*Allah'tan yola çıkıp varılan şey, hakikat...<sup>[42]</sup>*

Aynı zamanda Necip Fazıl gerçek ve mükemmel diye bilenen bu dünyayı fizi-kötesi âleme göre eksiklikler âlemi olarak tanımlar. Bu dünya öte dünyadan ayrılmış, kopmuş ve kesik bir âlemdir ona göre:

*Bu dünya bir tamamıdan eksiklikler âlemi;*

*Kopuşlar, ayrılıklar, kesikler âlemi...<sup>[43]</sup>*

Necip Fazıl'ın birçok şiirinde çeşitli görünümlere sahip bir hakikat arayışının izlerine şahit olunur. Nitekim bu şiirlerden biri olan “Sanat”ta şair;

*Anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış;*

*Marifet bu, gerisi yalnız çelik-çomakmış...<sup>[44]</sup>*

[41] Karakoç, Edebiyat Yazıları 1, s. 9.

[42] Necip Fazıl, Çile, s. 355.

[43] Necip Fazıl, Çile, s. 377.

[44] Kısakürek, Çile, s. 44.

diyerek gerçek sanatın Allah'ı aramak olduğunu ve bu arayışın bir marifet işi yani metafizik bilince vâkıf olanın işi olduğunu ifade etmektedir.

Necip Fazıl ve Sezai Karakoç imgeleri aşan gerçek varlığa varmak için yani hakikati bulmak amacıyla yazan şairlerdendir. Şiirlerindeki imgeler onların hakikat arayışlarına dair işaretler içermektedir. Başka şairlerden ayrıldıkları nokta şiirlerindeki imge içeriğinin farklılığıdır. Hatta Necip Fazıl ve Sezai Karakoç yer yer imgeyi de aşacak boyutta farklı metafizik konuları kaleme almıştır. Bu iki isimden Necip Fazıl Kısakürek “yalnızca bir şair değil, Tanrı yolunda ilerleyen, şiirin ancak ve ancak Allah'a varmak için olduğunun bilincinde olan, düşünen, yazan, yazdığı-nın üzerinde düşünen bir fikir adamıdır.”<sup>[45]</sup> Sezai Karakoç da Necip Fazıl'ın izini takip ederken şairliği ve fikirleri ile “ömrünü İslâm'ın ve Doğu medeniyetinin yeniden dirilişi düşüncesine...”<sup>[46]</sup> adayan bir şairdir. Şiirlerindeki imgeler bir hakikat arayışını metafizik açıdan ele almaktadır. İkisi de “sadece ‘Tanrı Arayışı’nda değildir. Aynı zamanda ‘Tanrı’ya giden şiir’ arayışındadır. Daha doğrusu Necip Fazıl'ın şiiri tanımlarken söylediği gibi onların şiiri ‘bir hakikat arayışı’dır.”<sup>[47]</sup>

## SONUÇ

Metafizik, diğer ilimlerde olduğu gibi tanımlı gereği maddeden ayrık olan şeyleri, var olanın ilk nedenlerini, nedenlerin nedenini ve ilklerin ilki olan Allah'ı araştırır.

Metafiziğin kendine mahsus amacı, konusu ve ilkeleri vardır. Metafiziğin konusunun da varlık amacının da Tanrı olduğu söylenebilir. Metafizik ilminin amacı Tanrı'ya yaklaşmaktır. Halbuki diğer bilimler ya nesnelere konu edinmiş (doğa bilimleri) ya da nicelik olması bakımından ele alınmıştır (matematik). Dolayısıyla Tanrı'nın diğer hiçbir bilimin amacı olmadığı ve bu amacın sadece metafiziğe ait olduğu net bir şekilde anlaşılır.

Metafizik, Tanrı'nın varlığıyla ilgilenecek onu incelemektedir. Bu kavram tarih boyunca farklı biçimlerde algılsa da Aristoteles'e göre “varlık olarak varlık” anlamını ifade eder. Metafizik; dünyayı, insanı ve Tanrıyı açıklayarak kendi evreninde anlam oluş-turur.

Metafizik kavramı felsefede tarih boyunca farklı biçimlerde algılsa da edebiyat dünyasında da kendine yer edinmiştir. Her ne kadar son yüzyılların bilimi ve kültürü şairlerin çoğunu metafizikten ve mistisizmden uzaklaştırırsa da, yine de her çağın şairlerinde az veya çok birtakım mistik/metafizik söylemler dikkat çeker.

[45] Servet, Şengül, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Şiirinde İmgenin Dili, Türkiye Âlim Kitapları, Saarbrücken 2015, s. 29.

[46] Şengül, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Şiirinde İmgenin Dili, s. 4.

[47] Şengül, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Şiirinde İmgenin Dili, s. 33.

Çünkü insan için, insanın maddi yönünü tesir altına alan ne kadar etken varsa bir o kadar da mana âleminde bağlanmış yönler vardır. Şairlerin bu mana âlemiyle olan bağları diğer insanlara göre daha yoğun ve hassastır. Her çağda bu hassasiyetini koruyan muhakkak birçok şair, mistik duygu ve düşünceleriyle başka şair ve yazarlardan ayrılmaktadır. Onlardan ikisi Türk edebiyatının önde gelen isimlerinden Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç'tur. Bu şairler söz konusu şiirlerinde Tanrı'ya, hakikate ve soyut varlıklara metafizik duyular bağlamında farklı ve derin bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Her ikisinin de şiirlerinde Tanrı'ya, hakikate ve soyut varlıklara yer vermeleri metafizik gerçeğin din ve şiirle olan irtibatını gösterir.

Adı geçen şairlerin diğer birçok şairden farkı, şiirlerindeki metafizik temalardır. Bilindiği üzere metafizik tema her bir şairin kendi iç dünyası ile ilgili duygu ve düşüncelerini şiirlerine yansıtması ya da hissettirmesidir. Metafizik temadan amaç ölüm, aşk, hakikat, iç arayış gibi soyut kavram ve kelimelere özel duygu ve düşünceleri ekleyerek kavramlara can vermek ve onları somut bir şekilde ortaya koymaktır.

## KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.
- AYDINLI, Yaşar, Farabi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.
- BAYAZIT, Erdem, Şiirler, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
- BAYRAKDAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.
- BERGSON, Henri, Metafiziğe Giriş, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.
- ÇIKLA, Selçuk, Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar, Akçağ Yayınları, Ankara 2010.
- , "Şiirde 'Tema' Kavramı Üzerinde", Yeni Türk Edebiyatı, S. 6, Ekim 2012, s. 71-86.
- DURALI, Teomen, Felsefe Bilimin Odağında Metafizik, Şule Yayınları, İstanbul 2019.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, Dini Anlama Kılavuzu, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2018.
- HÖKELEKLİ, Hayati, "Fıtrat", İslâm Ansiklopedisi, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 47-48.  
<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/k%C4%B1%C3%A2met-suresi/5571/20-25-ayet-tefsiri> (17.01.2022)  
<https://www.edebiyatogretmeni.org/şiirde-tema/> (12.01.2022)  
<https://sozluk.gov.tr/> (22.01.2022)  
<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/K%C3%A2f-suresi/4646/16-35-ayet-tefsiri> (16.01.2022)
- KARAKOÇ, Sezai Edebiyat Yazıları 1, Diriliş Yayınları, İstanbul 2017.
- , Sezai, Alinyazısı Saati, Diriliş Yayınları, İstanbul 2016.
- , Sezai, Gün Doğmadan-Şiirler, Diriliş Yayınları, 16. Baskı, İstanbul 2014.
- KARATAŞ, Turan, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, Çile, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005
- , Necip Fazıl, Öfke ve Hiciv, Büyük Doğu Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2015.
- MOLLAER, Fırat, Ruhun Metafizik Ayaklanması, Yedi İklim Yayınları, İstanbul 2007.
- ÖZEL, İsmet, Erbaın, Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, İstanbul 2019.
- ÖMEROĞULLARI, Mehmet Soğuk, "Yahya Kemal'in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Ögeler", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, S. 1/1, 2012, s. 70-72.
- ŞENGÜL, Servet, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç Şiirinde İmgenin Dili, Türkiye Âlim Kitapları, Saarbrücken 2015.
- TANYAŞ, Hamza, Mevlana'dan Rubailer, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1987.







# **Yıldız Belediye Gazinosu: Yeni Cumhuriyet'in Eski İmparatorluk Başkentinde Batılı Turist Çekme Girişimi**

Yıldız Municipality Casino: Western Tourist Attract Initiative in the Former Imperial Capital of the New Turkish Republic

Ümit Baki ERDEM<sup>1</sup>, Murat HANİLÇE<sup>2</sup>

- <sup>1</sup>Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat  
• [umitbakierdem@gmail.com](mailto:umitbakierdem@gmail.com) • ORCID > 0000-0003-0439-1988  
<sup>2</sup>Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat  
• [murat.hanilce@gop.edu.tr](mailto:murat.hanilce@gop.edu.tr) • ORCID > 0000-0003-0587-9336

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Mart / March 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 81-108

**Atf/Cite as:** ERDEM, Ü.B. ve HANİLÇE, M. "Yıldız Belediye Gazinosu: Yeni Cumhuriyet'in Eski İmparatorluk Başkentinde Batılı Turist Çekme Girişimi"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 81-108.

**Sorumlu Yazar / Corresponding Author:** Murat HANİLÇE

## YILDIZ BELEDİYE GAZİNOSU YENİ CUMHURİYET'İN ESKİ İMPARATORLUK BAŞKENTİNDE BATILI TURİST ÇEKME GİRİŞİMİ

### ÖZ:

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti kadrolarının önemli hedefleri içerisinde İstanbul'da turizm faaliyetlerini canlandırmak, ülkeye Batılı turist çekmek de yer almıştır. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere yapılan önemli işlerden birisi de bu çalışmaya konu olan Yıldız Belediye Gazinosu'nun açılması ve işletilmeye başlanmasıdır. Bu çalışmada ilk olarak Yıldız Sarayı'nın geçirdiği dönüşüme kısaca değinilmiştir. İkinci olarak 26 Eylül 1926'da açılan 12 Eylül 1927'de kapanan Yıldız İstanbul Belediye Gazinosu'nun kısa süren serüveni üzerinde durulmuştur. Çalışmada, ayrıca, II. Abdülhamid'le özdeşleşen Yıldız Sarayı'nda Şale Köşkü'nde açılan gazinonun turizmi geliştirme hedefini gerçekleştirmede başarılı olup olmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın kaynakları 1926 yılında basılmış "İstanbul Belediye Gazinosu" başlıklı risale, Şehremaneti Mecmuası, dönemin gazeteleri, arşiv belgeleri ve çeşitli telif eserlerdir. Bu çalışmanın başlıca amacı Türk turizm faaliyetlerinin başlaması kapsamında Yıldız'da Belediye Gazinosu açma girişiminin tanıtılmasıdır. Bu çalışma, özelde, İstanbul genelinde Türkiye Cumhuriyeti'nde turist sayısını artırma çabalarını içeren bilimsel çalışmalara mütevazı bir katkı sunmaktadır.

*Anahtar Kelimeler:* Yıldız, Şale, Gazino, Turist.



## YILDIZ MUNICIPALITY CASINO WESTERN TOURIST ATTRACT INITIATIVE IN THE FORMER IMPERIAL CAPITAL OF THE NEW TURKISH REPUBLIC

### ABSTRACT:

Among the important goals of the newly-established Turkish Republic staff were revitalizing tourism activities in Istanbul and attracting Western tourists to the country. One of the important works carried out to achieve this goal is the opening and initiating to operation of the Yıldız Municipality Casino, which is the subject of this study. In this study, firstly, the transformation of Yıldız Palace is briefly mentioned. Secondly, the short-lived adventure of Yıldız Istanbul Municipality Casino, which was opened on September 26, 1926, and closed on September 12, 1927, is dwelled on. In the study, it has also been tried to explain whether the casino opened in the Chalet Mansion in Yıldız Palace, which is identified with Abdülhamid II, has been successful in achieving its goal of developing tourism. The sources of the study are the pamphlet titled "İstanbul Belediye Gazinosu",

published in 1926, the Şehremaneti Journal, the newspapers of the period, archive documents and various copyrighted works. The main purpose of this study is to introduce the initiative to open a Municipal Casino in Yıldız within the scope of the start of Turkish tourism activities. This study makes a modest contribution to scientific studies that include efforts to increase the number of tourists in the Republic of Turkey in general, especially in Istanbul.

**Keywords:** Yıldız, Şale (Chalet), Casino, Tourist.

## GİRİŞ

### Osmanlılar Zamanında Yıldız Sarayı ve Parkı

Yıldız Sarayı ve sarayın içerisinde yer aldığı Yıldız Parkı'na ait ilk tarihsel kayıtlar Bizans dönemine aittir. Bizans döneminde kayıtlara koruluk olarak geçen Yıldız Parkı, İstanbul'un fethinin ardından "Kazancıoğlu Bahçesi" adıyla anılmıştır. Arazi, Sultan I. Ahmed'in saltanatı (1603-1617) sırasında padişahın "Has Bahçe"lerinden birisi olmuştur. I. Ahmed zamanında korulukta inşa edilen köşk sultanların avlanma sonrasında istirahat ettikleri bir mekân olarak tasarlanmıştır. IV. Murad (saltanatı 1623-1640), bu köşkü kızı Kaya Sultan'a hediye etmiştir. Kuru, III. Ahmed'in saltanatı (1703-1730) sırasında Çırağan eğlencelerine de şahitlik etmiştir. Sultan III. Selim, saltanatı (1789-1807) döneminde, bu koruda 1805 yılında babası III. Mustafa için bir çeşme ve validesi Mihrişah Sultan için bir köşk yaptırmıştır. İşte bu köşk, koruluk alandaki yaygın yapılaşmanın esas başlangıcı olmuştur. Sultan II. Mahmud'un saltanatı (1808-1839) zamanında Yıldız koruluğu, içerisinde düzenlenen ok atışları ve yapılan güreş müsabakaları ile öne çıkmıştır. II. Mahmud 1834'te yine tepede yeni ve küçük bir köşk yaptırmış; köşkü Yeniçeri Ocağı'nı kaldırarak kurduğu "Asakir-i Mansure-i Muhammediye" birliklerinin talimlerini izlemek üzere kullanmıştır. Sultan Abdülmecid (saltanatı 1839-1861) burada bulunan eski köşk ve yapıları yıktırması; 1842 yılında annesi Bezm-i Alem Sultan için "Kasr-ı Dilküşa" adlı yeni bir köşk yaptırmıştır. Günümüzde Vâlide Sultan Köşkü diye anılan yapının esasını bu binanın teşkil ettiği sanılmaktadır. Abdülmecid'in bu köşkü yaptırmasıyla, aynı zamanda Beşiktaş Tepesi olarak anılan bu yer, belirgin bir canlılık kazanmıştır. Sultan Abdülaziz'in saltanat yıllarında (1861-1876) geniş anlamda bir yapılaşma meydana gelmiş; bugün Yıldız Parkı'nın bulunduğu dış bahçeyi oluşturan yerde Malta ve Çadır Köşkleri ile asıl saray kısmında Büyük Mabeyn ve Çit Kasrı inşa edilmiştir.<sup>[1]</sup>

[1] Afife Batur, "Yıldız Sarayına İlişkin Bazı Belgeler ve Türkiye'de Belgeleme Çalışmalarının Sorunları", TBMM Milli Saraylar Sempozyumu (15-17 Kasım 1984-Yıldız Sarayı Şale) Bildiriler, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayını, İstanbul 1985, s. 90-96; ayrıca bkz. Yıldız Sarayı, Yıldız Sarayı Vakfı Yayını, İstanbul 1994; Geçmişteki Yıldız Sarayı, Yıldız Sarayı Vakfı Yayını, İstanbul 1988; Nebahat Güngör, Yıldız Parkı'nda Kullanicıların Memnuniyet Derecelerinin Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2002.

Sultan II. Abdülhamid, Dolmabahçe Sarayı'ndan ayrılıp Yıldız Sarayı'na taşınmış ve saltanatı süresince bu sarayda kalmıştır. Onun zamanında burada Küçük Mábeyn Köşkü, harem binaları, Câriyeler Dairesi, Kızlarağası Köşkü, Şâle Köşkü, Yıldız Camii, tiyatro, marangozhane, eczahane, tamirhane, kilithane, çini atölyesi, kütüphane, şehzade köşkleri yapılmış ve bugünkü saray kompleksi ortaya çıkmıştır.<sup>[2]</sup> Sultan, Yıldız'da kurduğu yönetim sistemi sayesinde, saraydan pek ayrılmadan, İstanbul'da ve ülkede meydana gelen gelişmeleri yakından takip etmiş; olaylardan haberdar olmuştur. Payitahtını ve devletini buradan 32 yıl gibi bir süre yönetmiştir. Yıldız Sarayı ve kompleksi, bu dönemde İstanbul ve Osmanlı tarihi açısından, süreyle kıyaslanamayacak kadar önemli olaylara, kararlara şahitlik etmiş ve merkezlik yapmıştır.<sup>[3]</sup>

II. Abdülhamid devri kapandıktan sonra Saray-ı Hümayun vasfı nihayet bulan Yıldız Sarayı yapıları sonraki padişahlar tarafından da kullanılmıştır. Mehmed Reşad, Balkan Harbi bitiminde Şale Köşkü'nün Merasim Dairesi'nde amirallere bir ziyafet vermiş; Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına neden olan Saraybosna suikastini bu ziyafet sırasında Talat Paşadan haber almıştır. Mehmed Reşad Harem'deki Küçük Mabeyn Dairesi'nde vefat etmiştir.<sup>[4]</sup> Abdülhamid'i tahttan indiren güçlerin de tepkiselliğiyle V. Mehmed Reşad'ın zamanında, başka bir deyişle II. Meşrutiyet senelerinde saray ve parkları eski ihtişamını koruyamamıştır. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan 21 Haziran 1909 tarihli bir belgede Yıldız Parkı'nın harap ve bakıma muhtaç olduğuna değinilmektedir. Belgede "Pay-ı taht-ı Osmanı'nın münâsib bir diğer mahallinde böyle bir mükemmel bağçenin vücûda getirilmesi lâzım geleceği takdirde milyonlar sarfına ihtiyâc görüleceği şübhesiz olan ve kaffe-i teferru'atı mükemmel olan Yıldız parklarının bir buçuk aydır bakımları yapılmayan ve harap hale gelen eşcar ve ezharının bakımlarının yapılması için gereken bahçıvan ve memurların istihdamı gerektiği talebinin Dahiliye Nezaretince uygun görüldüğü ve muktedir zevatdan oluşacak komisyonlar kurularak gereken çalışmaların yapılacağı" ifade edilmiştir.<sup>[5]</sup>

4 Temmuz 1918 tarihinde tahta çıkan son Osmanlı Padişahı Sultan Vahdeddin, II. Abdülhamid gibi Yıldız Sarayı'nda ikamet etmiştir. Vahdeddin, I. Dünya Savaşı'nın kaybedildiği bir dönemde tahta çıkmış; onun saltanatı sırasında İstanbul işgal edilmiştir. Padişah, işgal altındaki bir başkentte pek de inisiyatif kullanamamıştır. Yıldız Sarayı işgal günlerinde, yalnız İstanbul'un değil, Türkiye'nin tarihinde

[2] Bülent Bilgin, "Yıldız Sarayı", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 541-544.

[3] Vahdettin Engin, "Osmanlı İstanbul'unun Üçüncü Yönetim Merkezi: Yıldız Sarayı", Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, c. 3, Feridun Emecen ve Coşkun Yılmaz (edt.), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2015, s. 171-177.

[4] Mutlu Erbay, Yıldız Sarayı'nın 21. Yı. Hazırlanması ve Çağdaş Müzecilik Açısından Değerlendirilmesi (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997, s. 40.

[5] Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Dahiliye Mektubi Kalemi Evrakı, 2851/47, 21.06.1909.

de dönüm noktası olan bir gelişmeye ev sahipliği yapmıştır. Vahdeddin, Mustafa Kemal Paşa'ya Dokuzuncu Ordu Müfettişliği vazifesini ağabeyi II. Abdülhamid'e hal' kararının tebliğ edildiği odada açıklamış ve Mustafa Kemal Paşa, Samsun'a gitmeden önce padişahla bu sarayda vedalaşmıştır. Bu görüşme, bir yönetim merkezi olarak Yıldız Sarayı'nın en önemli ve aynı zamanda en son işlevini yerine getirdiği anlamını da taşıyordu.<sup>[6]</sup>

### 1. Cumhuriyetin İlanı Sonrasında Yıldız Sarayı ve Statüsü

Cumhuriyet'in ilanının ardından 3 Mart 1924'te TBMM'de kabul edilen ve 6 Mart 1924'te Resmî Gazete'de yayımlanıp yürürlüğe giren "Hilafetin Kaldırılmasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun"un 9 ve 10. maddelerinde padişahlık sarayları<sup>[7]</sup> ve kasırlarındaki bütün taşınır taşınmaz emlakın ve eşyanın millete intikal ettiği belirtilmiş ve bu kanunun gereği olarak Yıldız Sarayı ve Parkı da bu statüye dahil edilmiştir. Kanunun 9. maddesi "Mülga Padişahlık sarayları, kasırları ve emakini sairesi dahilindeki mefruşat, takımlar, tablolar, asar-ı-nefise ve sair bilumum emvali menkule millete intikal etmiştir."; 10. maddesi "Emlaki Hakaniye namı altında olup evvelce Millete devredilen emlak ile beraber mülga Padişahlığa ait bilcümle emlak ve sabık Hazinei Humayun, muhteviyatlarıyla birlikte saray ve kasırlar ve mebanî ve arazi Millete intikal etmiştir." demektedir.<sup>[8]</sup>

Kanunun yürürlüğe girmesinin üzerinden beş ay geçtikten sonra yayımlanan bir kararname gereğince Yıldız Sarayı, Şehremaneti (İstanbul Belediyesi)'ne devredilmiştir. 27 Temmuz 1924 tarihli bu kararnamede "İstanbul halkının ve bâhusûs kadın ve çocukların her zaman temiz havaya olan ihtiyâc-ı hakikileri nazarı dikkate alınarak, evvelce bu ihtiyâcın kısmen te'mini maksadıyla Şehremaneti'ne terk ve tahsis edilmiş Gülhane Parkı'na kıyasen 'aynı şerâ'iti hâ'iz Yıldız Sarayı Bağçeleri'nin de Şehr'e terki muvâfık olacağı ve zaten Yıldız Sarayı'nın imârında ve bi'l-hassa haricî bağçeler ve tâlimhane istinâd duvarlarının inşâsında ihtiyâr olunan yüz yirmi lira masrafın İstanbul Belediye bütçesinden tesviye olunduğu Emanet kuyudâtıyla tesbit bulunduğundan bahisle şehre ta'alluk ve münâsebeti bu derece aşikâr olan ve esasen etrafındaki bir kısım arazinin 1303 senesinden beri

[6] Engin, "Osmanlı İstanbul'unun Üçüncü Yönetim Merkezi: Yıldız Sarayı", s. 171-177.

[7] Halifeliğin ilgasına dair kanunla Hazine'ye devredilen saraylar, 8 Ocak 1925 tarihli bir kararname ile Maliye Bakanlığı'nın idaresine bırakılmıştır. Kanunun uygulanması esnasında "Sarayları Tespit ve Muhafaza Komisyonları" kurulmuş; bu komisyonların çalışmaları ve direktifleri doğrultusunda bu eserlerin bazıları müzeye dönüştürülmüş; bazıları da yeni kurulan "Millî Saraylar Müdürlüğü'ne" bağlanmıştır. Yıldız Sarayı da geçici olarak bu müdürlüğün tasarrufuna bırakılmıştır. 1925 yılından 1932 yılına kadar Maliye Vekaleti'ne bağlı olan Millî Saraylar Müdürlüğü, 1933 yılında Bütçe Kanunu ile TBMM bütçesine eklenmiş, genel yönetimi de TBMM Başkanlık Divanı'na geçmiştir. Müdürlük 1961 yılında Millî Eğitim Bakanlığı teşkilatına bağlanmıştır. Yapılan son düzenlemelerle Cumhurbaşkanlığına bağlı Millî Saraylar İdaresi olarak örgütlenmiştir. Bkz. Kenan Kurtoğlu, Önemli Bir Turistik Mahal Olarak İstanbul ve Millî Saraylar, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, s. 119.

[8] <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.431.pdf>, Erişim tarihi: 29.01.2022.

Emanete metruk bulunması hasebiyle salifü'z-zikr Yıldız Sarayı Bağçeleri ile buna mümâsil diğer bağçelerin bazı tesisât-ı medeniye vücuda getirilerek halkın istifadesine tahsis edilmek üzere Emânete tevzi'ine müsa'ade olunmasının İstanbul Şehremaneti'nden talep edilmekte olduğu" ifade edilmiştir.<sup>[9]</sup>

Söz konusu kararname ile saray ve bahçelerinin H. 1303/M. 1885-1886 yılından beri zaten Şehremaneti'ne ait olduğu, sarayın dış bahçeleri, talimhane ve istinat duvarlarının inşasında masrafların Belediye bütçesinden karşılandığı ve medeni bir yapı inşa edilerek halkın yararlanması için Şehremaneti'ne verilmesine onay çıktığı ve bu taleplerin de Şehremaneti'nden geldiği dile getirilmiştir. Bu kararnameden kısa süre evvel Yıldız Sarayı'nda bulunan kütüphanenin Darülfünûn'a devredildiğine dair bir başka kararname çıkarılmıştır.<sup>[10]</sup> Bu kararnamede "İlân-ı meşrûtiyeti müte'âkib üç dört sene mülgâ Ma'arif Nezâreti tarafından idâre edilen ve bilâhare Hazine-i Hassa Müdiriyeti'ne devr olunan Yıldız Kütübhânesi'nin matlûb-ı istifâde daha 'umûmî olabilmek için Dârü'l-fünûn Kütübhânesi'ne devr ve naklinin" Maarif Nezareti'nce talep edildiği ve İcra Vekilleri Heyeti'nce bunun kabul edildiği yazılıdır.

Saray'ın Şehremaneti'ne resmen devredilmesinden önce 7 Temmuz 1924 yılında ayrı bir kararname daha çıkarılmış; Yıldız Kütüphanesi'ndeki müzehheb ve minyatürlü yazma eserler ile Muradiye Köşkü'ndeki tarihi önemi haiz eserlerin İstanbul Müzeleri Asar-ı Atika Encümeni tarafından tetkik edilerek müzede sergilenmek üzere gönderilmesi ve bu eserlerin satılmasının uygun olup olmadığının belirlenmesi için mütehasıs bir heyet teşkiline karar verilmiştir.<sup>[11]</sup> Saray'ın Şehremaneti'ne devri gerçekleşmeden bir hafta önce 27 Temmuz 1924 tarihinde çıkarılan son bir kararname ile Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya İmparatoru<sup>[12]</sup> 'na verilecek ziyafette kullanılmak üzere Yıldız Sarayı'nda bulunan Sevr mamulü on beş kalemde beş yüz altmış bir parça yemek takımının Asar-ı Atika Müzeleri Müdiriyeti'nin isteği ile eski yerine Topkapı Sarayı'na nakledilmesi kararlaştırılmıştır.<sup>[13]</sup>

[9] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 10-36-10, 27 Temmuz 1924.

[10] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 10-28-2, 01 Haziran 1924.

[11] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 10-33-8, 07 Temmuz 1924.

[12] Alman İmparatoru Wilhelm'in İstanbul'u 15 Ekim 1917'deki üçüncü ziyaretinde Yıldız Sarayı Şale Köşkü ikametgahı olarak kendisine tahsis edilmiştir. II. Wilhelm'in bu ziyaretinde Alman İmparatoruna ilk gün Şale Köşkü'nde Harbiye Nazırı Enver Paşa ile Mihmandarı Esad Paşa'nın ve yirmi sekiz davetlinin olduğu bir ziyafet verilmiştir. Öğle yemeği olan ziyafette omelet, lokma böreği, balık, garnitürlü pilıç, anber-bû pilavı, meyve ve şekerleme ikram edilmiştir. Daha sonra Dolmabahçe Sarayı'na resmi görüşmeler için giden Wilhelm ikamet için akşamleyin tekrar Şale Köşkü'ne dönmüştür. Alman İmparatoru 16 Ekim 1917'de Dersaadet'teki resmi temasları sırasında öğle ve akşam yemekleri için Şale Köşkü'nü kullanmıştır. İmparatorun ertesi günkü Çanakkale ziyaretinin ardından tekrar 18 Ekim'de tekrar İstanbul'a dönüşünde saat 11:30'da yeniden Şale Köşkü'ne geçerek burada davetlilere bir ziyafet vermiştir. Bir sonraki gün imparator İstanbul'dan ayrılmıştır. Kararnamede bahsedilen yemek takımları bu ziyafetler esnasında kullanılmış olmalıdır. Ö. Kürşat Karacagil, "Alman İmparatoru İstanbul'da (1917)", Gazi Akademik Bakış, 6/12, 2013, s. 111-133.

[13] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 10-35-7, 27 Temmuz 1924.

## 2. Yıldız'da Bir Gazino Açılması ve İstanbul'da Turizmin Canlandırılmasıyla İlgili Bir Risale ve Bir Mecmuanın Söyledikleri

Eski çağlardan itibaren Batı, Doğu'yu merak etmiştir. Avrupalıların Asya'ya yaptığı seyahatlerde, Doğu hem ötekinin yaşadığı zengin topraklar hem de Hz. İsa'nın doğup Hristiyanlık dinini yaydığı ve Romalılar tarafından çarmıha gerildiği kutsal mekanların bulunduğu yer olarak öne çıkmıştır. İstanbul'un fethi sırasında İtalya'ya giden Bizanslı bilim adamları Avrupalıların doğu hakkındaki fikirlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamışlardır. Batıdan doğuya İran'a, Uzakdoğu'ya izlenen yolun Osmanlı topraklarından geçmesi genelde Anadolu, özelde İstanbul'a ilginin artmasına neden olmuştur.<sup>[14]</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun, bilhassa Thomas Cook'un girişimciliği ile Osmanlı topraklarında meydana gelen, turizm faaliyetlerinin yakından analiz edilmesiyle geçmiş dönemlerde Türk turizminin başlaması ve gelişmesi hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür<sup>[15]</sup>. Bu anlamda Osmanlı topraklarındaki cazibe merkezleri Batı Avrupalılar ve Amerikalıları cezbetmiş ve bu sayede Osmanlı turizm potansiyeli zamanla artmıştır. Buharlı nakliye gibi yeni ulaşım teknolojileri, ayrıca, seyahat anlatıları 1830'dan sonra Osmanlı topraklarına ve kültürüne yabancıların dikkatini çoğaltmıştır.<sup>[16]</sup>

Sultan Abdülaziz devrinde, 28 Şubat-17 Temmuz 1863 tarihleri arasında, Sergi-i Umumi-i Osmanî adını taşıyan bir tür milletlerarası fuarın İstanbul At Meydanı'nda açılması, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk modern ve dışa dönük turizm hareketi olarak kabul edilmektedir. Sergi imparatorluk topraklarında büyük ilgi toplamıştır. Sergiyi görmek isteyenlere büyük kolaylıklar sağlanmıştır. Bundan başka halkı sergiye çekebilme için eğlence ve dinlenme yerleri açılmıştır.<sup>[17]</sup> Avrupa'nın farklı şehirlerinden aralarında tüccar, iş adamı, gazetecilerin de bulunduğu gruplar gelip bu sergiyi gezmişlerdir. Viyana'dan 142 kişilik bir grubu takiben gelen 450 kişilik bir başka grup Osmanlı ülkesine toplu halde gelen ilk turist kabileleri olmuştur. Serginin doğurduğu uygun ortam bazı girişimcileri harekete geçirmiş; Türkiye'den Avrupa'ya turist göndermek için Beyoğlu'nda, Dörtöyl ağzında İngiltere Oteli sahibi Missirie tarafından "Avrupa'ya Osmanlı Seyahat Postası" adında bir kumpanya kurulmuştur. II. Abdülhamid döneminde, 1883 yılında bu defa Avrupa'dan İstanbul'a Orient-Ekspres seferlerinin başlamasıyla Avrupa'nın kültürlü ve meraklı kesimi Osmanlı ülkesini keşfetmeye başlamıştır. Böylece geçmişte seyyahlarca gerçekleştirilen gidiş-gelişler ilk defa toplu organizasyonlara dönüşmüştür.<sup>[18]</sup>

[14] Gülsemin Koçer, "Turizm Tarihini Keşfetmek: Modern Turizmin Doğuşu ve Doğu'nun Cazibesi", Near East Historical Review, 10/3, 2020, s. 337-338.

[15] Burak Eryılmaz, "A Historical Analysis on Tourism and Pandemics in the Ottoman Context: A Preliminary Research Case", Journal of Tourism and Management Research, 5/2, 2020, s. 683.

[16] Burak Eryılmaz, "Unearthing The Past: Passport Regulations in the Ottoman Empire", History Studies, 11/6, 2019, s. 2003-2004.

[17] Mehmet Özdemir, "Türkiye'de Turizmin Başlaması: Osmanlı'da Sanayileşme Çabaları: Sergi-i Umum-i Osmanî (1863 İstanbul Uluslararası Sergisi)", Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi, 22/1, 2011, s. 90.

[18] Ahmet Yüksel, "II Abdülhamid Döneminde Bilimsel Kültürel ve Turistik Amaçlarla Osmanlı Ülkesine Gelen Almanlar", The Journal of Academic Social Science Studies, 5/5, 2012, s. 422-424.



Osmanlı ülkesinde turistlerin ziyaret ettiği yerlerin başında Truva Harabeleri olmak üzere Dolmabahçe, Hazine-i Hümayun ile Beylerbeyi Sarayları bulunmaktadır. 1901 Nisan'ında İstanbul'a gelmiş olan 15 kişilik Alman turist kafilesinin de söz konusu mahalleri ziyaret ettikleri bilinmektedir.

Osmanlı ülkesinde turizm faaliyetlerini geliştirmeye yönelik ilk resmî adım Münih'ten Ernest Erman isimli şahsın Mayıs 1916 tarihinde göndermiş olduğu bir mektupla atılmıştır. Mektup tercüme edilerek Dahiliye Nazırı Talat Paşa imzasıyla Ticaret ve Ziraat Nazırı Ahmed Nesimi Efendi'ye "Almanya'da, Münih'te Ernest Erman" başlığıyla takdim olunmuştur. Ernest Erman'ın memleketimizin doğal güzelliklerini Almanlara tanıtmak ve her sene hava değişimi için İsviçre ve İtalya gibi ülkelere giden Alman turist kabilelerin büyük bir kısmını Osmanlı ülkesine çekmek ve hükümetin idaresi altında bir idare tesis etmek niyetinde olduğunu ve bu konuda lazım gelen malumat ve tecrübeye haiz olduğunu belirten mektubundaki teşebbüsünü "şayan-ı nazar-ı dikkat" bulan Talat Paşa, mektubun içeriğinde bahsedilenler ile ilgili neler yapılması gerektiğine dair fikir alışverişinde bulunmak amacıyla mektubu Ticaret ve Ziraat Nezareti'ne göndermiştir. Bunun üzerine teklifin tetkikine memur bir komisyon oluşturulmasına karar verilmiş, bu yazışma ve görüşmelerden Şehremaneti ve İstanbul Valiliği'nin de haberdar edilmesi istenmiştir. Ayrıca şehrin imarına dair projeyi nezarete takdim etmeleri talep edilmiş, bu yazıya cevaben Şehremaneti'nden gelen yazıda ise şehre turist çekebilme için şehrin tezyin ve imarının gerektiği, fakat bunun uygulamasının uzun bir zaman gerektirdiği ifade edilmiştir. Bu beyanattan sonra Şehremaneti bünyesinde bu görevi haiz bir komisyonun oluşturulduğu da dile getirilmiştir. 24 Temmuz 1916 tarihinde oluşturulan komisyonun kuruluş gayesi turistleri Osmanlı ülkesine çekebilme adına ne gibi teşebbüslerde bulunabileceğine dair müzakereler yürütmek ve kararlar alabilmektir. Komisyon tarafından yapılan müzakerelerde alınan kararlar şehrin imarı için bir harita hazırlanıp bu planın bir kanun çerçevesine alınarak korunması, büyük binaların yolların ve suların ıslah edilmesi, şehir civarında mevcut olan çayır, kuzuluk, eğlence yerleri ve su kaynaklarının ıslahı, şehrin uygun yerine bir nebatat ve hayvanat bahçesi yapılmasıdır. Turistleri ülke içerisinde uzun süreli ve oldukça rahat bir şekilde ağırlayabilmek için bayındırlık işlerinin sadece İstanbul ile sınırlı kalmaması konusunda da karara varan komisyon Yalova ve Bursa kaplıcalarının hızlı ulaşım vasıtalarıyla İstanbul'a bağlanması ve Bursa'da medeni icaplara uygun eserler meydana getirilmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Dahiliye Nezareti'ne takdim edilen ve Meclis-i Vükela'da görüşülen rapordan hareketle ülkede turizm faaliyetlerini gerçekleştirme adına neler yapılması gerektiği hususunda yapılan görüşmelerde tetkik komisyonunun raporlarını onaylar mahiyette kararlar alınmıştır. Turistlerin Osmanlı ülkesini tercih etmelerini sağlayabilmek için öncelikle ulaşım, konaklama ve dinlenme hizmetlerinin eksiksiz olarak sağlanması ve beldelerin imar ve tezyinine ilişkin konuların uygulanması için esaslı bir plan ve proje hazırlanması gerektiği ifade edilmiştir. Meclis-i Vükela tarafından

alınan nihai karara göre ise şehrin imarı ve gelecekte alacağı düzene dair bir plan hazırlanarak, ihtiyaç duyulan yabancı uzmanların da İstanbul'a davet olunmaları gerektiği ifade edilmiştir.<sup>[19]</sup>

Osmanlı Devri'nde gerçekleşen bu çabaların Cumhuriyet devrine de miras kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Yıldız Sarayı bünyesinde açılan gazino müessesesi buna bir örnek teşkil etmektedir. Saray her ne kadar, 27 Temmuz 1924'teki kararnameyle "İstanbul halkının kullanımına" tahsis edilse de bu tahsis üzerinden bir yıl geçmeden Sarayı "İstanbul şehri için bir memba'-ı vâridât teşkil itmek ve hayât-ı iktisâdiye-i memleketi inkişâf itdirmeğe vesîle olan ecnebi seyyâhların râğbetlerini celb idecek sûrette her dürlü ihtiyâcât-ı medeniyeyi ve oyun ve dans salonlarını muhtevi gâzino mü'esseselerini vücuda getirmek" amacıyla İstanbul Belediyesi tarafından harekete geçildiği anlaşılmaktadır. İstanbul Belediyesi'nin talebi ve Dahiliye Vekaleti'nin tezkiresi üzerine İcra Vekilleri Heyeti (Bakanlar Kurulu) tarafından 28 Haziran 1925 tarihinde çıkarılan bir kararname ile Şehramaneti'ne diğer bazı saray ve bahçelerle birlikte Yıldız Sarayı ve etrafındaki bina ve bahçeleri bir başka gruba veya şirkete kiralanmak için akd-i mukavele yapmak selahiyeti verilmiştir.<sup>[20]</sup>

Kararnameden Şehremaneti İdaresi'nin şehre yabancı turist çekmek, İstanbul'un tanınırlığını arttırmak amacıyla Batılı seyyahlara hitap eden bir eğlence mekânı oluşturma arzusunda olduğu anlaşılmaktadır. Bu tezi destekleyen bir mecmua da İBB Atatürk Kitaplığı, Demirbaş No: İD-00950'de ve "Celb-i Seyyahin Türk Anonim Şirketi"<sup>[21]</sup> tarafından 1926 yılında İstanbul'da Ahmed İhsan Matbaasında basılarak yayınlanmıştır. Yeni harflere çevirisi bu yazının ekinde verilmiş olan risalenin konusu, başlığından da anlaşılacağı üzere Yıldız Sarayı ile Parkı'nın Tarihçesi ve Yeni Gazino Müessesesidir. Risalede, eserin Almanca, İngilizce ve Fransızca nüshalarının da bulunduğu yazılıdır. Eser, girişinde Yıldız Sarayı'nı etrafı duvarlarla çevrili Türkiye'nin en esrarengiz yuvasına benzetir; iki bin cariye ve odalık, dokuz yüz aşçı, beş yüz uşak ve bir o kadar da memur ve hafiyenin arı kovanı gibi uğuldadığı bir yer olarak niteler, burada yaşayan II. Abdülhamid'i "Kızıl Sultan"

[19] Ahmet Yüksel, "Zamansız Bir Teşebbüs: I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Turizmi Geliştirme Gayretleri", Doğu Batı, 52, 2010,

[20] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 14-42-8, 28 Haziran 1925.

[21] Türk Seyyahin Cemiyeti ya da Celb-i Seyyahin Cemiyeti olarak hayata geçirilen, bugün varlığını Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu olarak devam ettiren kurum 6 Kasım 1923'te milletvekili Reşit Saffet Atabın tarafından kurulmuştur. Sonraki yıllarda Türkiye Turing Kurumu adını alan kurum, 1930 yılında kamu yararına çalışan dernek olarak tanınmıştır. Turing, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, önemli bir ihtiyacı karşılayarak turizm, kültür-sanat ve otomobil alanlarında, bir devlet kurumu gibi görev yapmış ve ilklere tanınmıştır. Turing'in tarihçesine baktığımızda Türkiye'nin ilk tanıtım afişleri, ilk şehir rehberleri, ilk müze broşürleri, ilk karayolları haritası Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu tarafından basılmış; ilk dil kursları açılmış, ilk tercüman rehber sınavları yapılmış, ilk turizm incelemeleri yazılmış ve yayınlanmış, turizm kongre ve konferansları düzenlenmiştir. <https://www.turing.org.tr/turingin-tarihcesi/>, Erişim: 01.02.2022.

olarak tanımlar.<sup>[22]</sup> Risalede geçen bu rakamların doğruluğuna ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu konuda Vahdettin Engin, “II. Abdülhamid’in saltanatı yıllarında Yıldız Sarayı ve civarında, 5.000’i görevli, 7.000’i asker olmak üzere yaklaşık 12.000 kişinin bulunduğu”, bilgisini vermektedir.<sup>[23]</sup> Bir başka çalışmada ise II. Abdülhamid’in iktidarından sonra geride bıraktığı 300 cariyeden bahsedilmektedir.<sup>[24]</sup>

Risale, İstanbul’u ziyaret edenleri adeta başka bir tarihe götüren ve şu an gazino olarak yapılan yerin eski Merasim Köşkü olduğuna değinmektedir; bu köşkü Avrupa’nın en mükemmel gazinolarını yani Montekarlo (Monte Carlo) ve Nis (Nice)’i gölgede bırakacak derece muhteşem bir yer olarak tasvir etmektedir.<sup>[25]</sup> Dış bahçeden özel bir duvarla ayrılan ve İmparator II. Wilhelm’in 1889’daki ilk ziyaretinde Mimar Alexandre Vallauriy’e birinci bölümü, 1898’deki ikinci ziyaretinde Raimondo d’Aronco’ya Merasim Köşkü denilen diğer bölümleri inşa ettirilen Şâle Köşkü saraya son devirde eklenen en görkemli yapıdır.<sup>[26]</sup> Risale, II. Abdülhamid’in Merasim Köşkü’nü Alman İmparatoru Wilhelm’in İstanbul’u ziyareti için yaptırdığını belirtip risalenin yazıldığı tarihlerde Avrupa’nın en mükemmel ve muhteşem eğlence müessesesi olarak ifade etmektedir. Ayrıca gazino olarak yapılan Merasim Köşkü’nün asıl yapılış sebebinin ise bir Batı imparatorunun İstanbul’u ziyaretinin yanında onu kabul eden padişahın korkaklığı olduğunu dile getirmektedir.<sup>[27]</sup> Risale bu yönüyle Yıldız Sarayı’nın asıl sakini olan II. Abdülhamid’e ön yargılı bir bakış açısı ortaya koymaktadır.

Risalede gazinonun yaptırılma sebebi açıklanmaya çalışılmıştır. Risaleye göre Yıldız Sarayı’nda bir gazino açılmasının en önemli ve birinci nedeni bu tarihi mekânı haraplıktan ve terk edilmişlikten kurtarmaktır. İkinci neden Türkiye’yi Batı’ya tanıtarak, Avrupa’nın önemli münevver siyasilere ve diğer ziyaretçileri burada misafir ederek onları Batı’da alıştırdıkları konfora kavuşturmaktır. Eser, Batılı turistlerin parkın gazinosunda Montekarlo, Nis ve Ekselebend (Aix-les-Bains)’de bulacakları konforu aramayacaklarını ve ziyaretlerini uzatacaklarını iddia ettikten sonra Avrupadan ziyaretçi çekmenin memleketin iktisadi menfaati icabı olduğunu dile getirmektedir. Bütün bu amaçlardan dolayı Yıldız Gazinoları Projesi’ni eyleme geçirenlere teşekkür edilmesi gerektiğinden bahisle, parkın imtiyazını alıp işletmesini üstlenen İtalyan grubu temsilcilerinin de memnuniyetle yad edileceklerini vurgulamaktadır. Risale, Batılı seyyahların Türkiye’de eski Sultan haremelerinin ya-

[22] Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Yıldız Sarayı ile Parkı’nın Tarihçesi, Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul 1926, s. 7.

[23] Engin, “Osmanlı İstanbul’unun Üçüncü Yönetim Merkezi: Yıldız Sarayı”, s. 171-177.

[24] Zehra Cüce, “Sürgün II. Abdülhamit’in Yıldız Sarayı Yılları ve Selanik Sürgünü”, Tarih Kritik Dergisi, 4/4, 2018, s. 42-44.

[25] Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Yıldız Sarayı ile Parkı’nın Tarihçesi, s. 8.

[26] Bilgin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 43, s. 543.

[27] Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Yıldız Sarayı ile Parkı’nın Tarihçesi, s. 9.

şadığı sarayın içinde Piyerloti'lerin<sup>[28]</sup> yaşadığı şark mucizelerini, dünyada emsali görülmeyen Boğaziçi ve Marmara'da güneş ışıklarını seyrederek alıştıkları hayata devam edebileceklerinin altını çizerek son bulmaktadır.<sup>[29]</sup>

Yıldız Sarayı'ndaki gazino ve İstanbul'a turist çekme çabaları bu risaleden başka yine aynı minvalde yazılmış olan Şehremaneti'nin başka bir yayınında göze çarpmaktadır. İBB Atatürk Kitaplığı, Demirbaş No: NSS112866'da bulunan ve Şehremaneti tarafından ayda bir neşredilen Şehremaneti Mecmuası'nın 24. sayısında "İstanbul'a Seyyah Celbi" konusu Ali Suad<sup>[30]</sup> imzası ile ele alınmıştır. "Yakın Şark'ın en büyük en güzel, Türk asarının en zengin ve tarih silsilesinde en mühim, yegâne şehri olan İstanbul'a medeniyet-i cihâninin verdiği ehemmiyet pek malûm iken böyle bir meşhur yere seyyâh celbi için çare düşünmeğe ihtiyaç var mıdır, İstanbul acaba karavanlar yahud gemilerle meşakkatli seferlerden sonra kavuşulan uzak ve yabancı bir diyar mıdır, yahud ehemmiyetsiz midir?" sorularıyla başlayan yazı İstanbul'a turist çekmeye olan ihtiyacı önemle vurgulamaktadır. Ali Suad yazısında, İstanbul'un bütün güzelliklerine rağmen şehre az sayıda seyyah geldiği ya da gelenlerin pek az durduğunu ifade ederek seyahat edebilen Avrupalı ve Amerikalıların vücutlarının ve hayatın kıymetini bilip buna göre yaşayan insanlar olduklarından dem vurmıştır. Zengin olanları için merak ve uzak-yakın olmadığını Dünya'nın her yerini gezibildiklerini ifade ederek bu turistlerin gittikleri memleketlerdeki beklentilerinin karşılanıp kendilerine hizmet edilmesini istediklerini, gümrük muamelelerinde de basitlik isteyeceklerini, turistin orada karşılaştığı bir sualin de ona o gün her şeyi tenkit ettirmeye kâfi olacağını ifade etmiştir.

[28] İstanbul'a aşık, bu şehri güzelliklerle yad eden birçok batılı seyyah vardır. Bunlar arasında Fransız Romancı Pierre Loti (1850-1923), İngiliz Lady Montagu, İngiliz oyun yazarı Lady Elizabeth Craven (1750-1828), İtalyan romancı Edmondo de Amicis (1846-1908) gibi çok sayıda ismi zikretmek mümkündür. Dünya'da emsali görülmeyen Boğaziçi ve Marmara'ya "Türklerin tüm zenginliklerini katlettiği bu şehrin bir gün Rusların eline geçeceğinin hayali" ile gelen Nikolay Sergeevich Vsevolovski bile gördüğü manzara karşısında şaşkınlığını gizleyemez ve şu cümleleri kurar: "Şehrin bu azametli manzarası, onu ilk görenlerde şaşkınlık ve hayranlık doğuruyor. Gemimizin tam karşısında Jeralskiy Dvrety (Saray) evleri, kuleleri ve türlü bahçeleriyle saray vardı. Saray eski Bizans sarayının tam bulunduğu yerde kurulmuş ve bütün şehrin genişliğini ihtiva ediyor. Onun farklı mimarisi, ihtişam ve görkemli görünüşi ister istemez bin bir gece masallarını hatırlatıyor. Rengarenk ve yaldızlı filikaların görüldüğü Sultan iskelesi, gözleri kamaştırıyor..." Ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Karakulak, "S. Vsevolovski'nin İstanbul Seyahati 1836", OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 46, 2009, s. 1-24.

[29] Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Yıldız Sarayı ile Parkı'nın Tarihçesi, s. 13.

[30] 10 Nisan 1869'da İstanbul'da dünyaya gelen Ali Suad Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini görmüş bir aydındır. Asıl adı Mehmed Suad olup, Türk tarihinin en çalkantılı dönemlerinde yaşamış önemli bir devlet adamı ve yazardır. Mülkiye Mektebi mezunu olan Ali Suad hayatı boyunca pek çok türde eserler vermiştir. Arapça ve Farsça bilen Ali Suad'ın Meşrutiyet öncesi ve sonrasına ait oldukça zengin bir yazı hayatı olmuştur. Seyahat ve belediyeçilik sayı ve nitelik olarak daha fazla olsa da, hikaye ve şiir gibi edebi türlerde de yayın yapmıştır. Mısır'da ve Suriye'de çeşitli devlet görevlerinde de bulunan Ali Suad 19 Eylül 1933'te İstanbul Çatalca'da vefat etmiştir. Tarih camiasında Textier'in Küçük Asya çevirisiyle tanınmaktadır. Esra Nur Terlemez, Ali Suad'ın Hayatı ve Eserleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2021, s. 8-156.

Ali Suad, yazısında Paris'in neden seyyahlar için cazibe merkezi olduğundan bahisle şehrin sahip olduğu medeni ayrıcalıkları ifade etmiş; şehre gelen turistlerin Paris'in iktisadî inkişafı için ne kadar önemli olduğunu rakamlarla ortaya koymuştur. Aynı Paris şehri gibi Viyana ve Roma şehirlerinin de turistler tarafından sıklıkla ziyaret edildiğini belirterek birçok meşhur özelliğine ve ehemmiyetine rağmen İstanbul'un neden Avrupadaki büyük kentler kadar turisti misafir edemediğini sorgulamıştır. İstanbul'un az turist çekmesinin sebeplerini ve İstanbul'un eksik kalan yanlarını şu sorularla aramaya çalışmıştır: “Noksanımız propaganda mı, reklâm mı, şehrin temizliği ve intizâmı hakkında aleyhimizde mübalağalı propagandalar mı yapılmıştır, yoksa seyyahların içinde bizden fenâ mu'âmele görenler olmuş da onlar mı aleyhimize neşriyâtda bulunmuşlar, başka memleketlerde niçün böyle şeyler olmuyor?” Bu sorular karşısında hazırlanmak için bir turist İstanbul'a geldiğinde ona nasıl davranılması gerektiğinden bahisle bazı kuralları açıklayarak devam eden yazı Mısır'a bir seyyah geldiğinde ona nasıl muamele edildiğinin örnek alınması gerektiğini yazmıştır. Ayrıca, İstanbul'da Müze, Ayasofya Camisi, Topkapı Sarayı, Kariye Camisi, Büyük Çarşı ve Bedesten, Kağıthane ve Haliç'teki sarayların görülmesi gerektiğini dile getirmiştir.<sup>[31]</sup>

İstanbul'un turistik potansiyeline işaret eden Ali Suad, yazısında, Yıldız Sarayı'nın Monte Karlo usulü<sup>[32]</sup> yapılan gazinosunda günlerce memnuniyetle dolaşacak birçok insan olduğundan da bahsetmiş; Yıldız Sarayı'nda açılan gazinonun ülkeye gelecek olan turistler için en azından o kaygı güdülererek açıldığını öne sürmüştür. Ali Suad'ın yazısında İstanbul'a turist çekmek için yapılacak şeylere de yer

[31] Ali Suad, “İstanbul'a Seyyah Celbi”, Şehremaneti Mecmuası, 24, 1926, s. 502-507. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'ye başka ülkelerden turist çekmek üzere müzecilik faaliyetlerine ayrı bir önem atfedilmiştir. İstanbul'da Evkaf-ı İslamiye Müzesi 1926'da “Türk-İslam Eserleri Müzesi”ne dönüştürülmüştür. “İstanbul Arkeoloji Müzeleri”, 3 Nisan 1924'te Âsâr-ı Atîka Müzesi Müdüriyeti'ne devredilen “Topkapı Sarayı”, İstanbul'a gelen turistlerin önemli gezi durakları olmuştur. Erol Evcin, “Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarından Turizm ve Tanıtma Faaliyetleri”, Atatürk Yolu Dergisi, 14/55, 2014, s. 23-82.

[32] Türkiye'de Monte Carlo usulü kumarhane kurma fikri Cumhuriyet öncesine dayanır. 1 Mayıs 1911 tarihli Hariciye Nezareti'ne Grunovald isimli verilen mektupta bu istek şöyle ifade edilmiştir: “...Dersa'adet civârında mu'teberân-ı ecâ nib için Monte Carlo'daki gibi bir kulüb inşâsı mutasavvurdur. Sermâyesi te'min edilmiş olan böyle bir kulübün tesisi için acizlerine elli sene müddette imtiyâz i'ta buyurulmasını Hükümet-i Osmaniye'den rica ederim. Âñifü'l-beyân teşebbüsât-ı hayriyenin hayy-i husûle îsâli için işbu kumâr gâzinosu imtiyâzının i'tası şerâ'it-i esâsiyedendir. İşbu imtiyâz i'ta buyurulduğu takdirde hükümet câñibinden bir gûna mesârif ihtiyâr edilmeksizin memleket için büyük bir fâ'ide-i maddiyye te'min edilmiş olacaktır. Diğer projeler ve planlar kumâr gâzino imtiyâzının i'tasından sonra takdim edilecektir.” Bu hususta başka bir belge de 12 Temmuz 1905 tarihli olup Ada (Prens Adaları)'dan gelen bir haber üzerinedir. Belgede “ Ötede berüde hüsusi ile şu aralık Ada'da bir takım fesedenin Mısır'dan gelenlerle efkâr-ı halkı tesmîm itmek için kumâr oyunlarını vesîle iderek ictimâ'lar tertib itmekte ve Ada'nın bir ikinci Monte Carlo derecesini keşb itmesine çalışmakta oldukları mesmû'-ı âli buyulmuş olduğundan veliü'n-ni' me'timiz şevket-me'ab hazretleri herkesin edeb ve terbiye da'iresinde tezzüh itmesini ve hürriyetinin mahfûziyetini arzu buyurub yohsa Monte Carlo'da olduğu gibi çirkin ve âdât-ı İslâmiye ile kâbil-i tevfiik olacak ahvâlin memleketi ne derecelerde hasara uğradacağı ...” yazıyordu. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Bab-ı Ali Evrak Odası, 2659/199410, 12 Temmuz 1905.

verilmiştir. Bunlar dört kısma ayrılmış ve şu şekilde sıralanmıştır: Ülkeye giriş muamelelerinin sadeleştirilmesi ve kısa tutulması, şehrin temizliği için gereken önlemlerin alınması, turist çekmek için reklam yapılması ve büyük sermayeli bir seyr ü sefer ve seyahat şirketi kurulması.<sup>[33]</sup>

### 3. Yıldız Gazinosu'nun Açılışı ve İşletilmesi

Gerek Ali Suad'ın yazısında gerekse de Celb-i Seyyahin Anonim Şirketi tarafından basılan eserde Yeni Cumhuriyet'in Şehremaneti İdaresi'nin İstanbul'u tıpkı Batı'daki turizm geliri yüksek şehirler gibi bir şehir yapma arzusunun olduğu görülmektedir. Yıldız Sarayı ve gazinosunun da ülkeyi bu kaygılar ve hedeflere ulaştırmak amacıyla açıldığını söylemek mümkündür. Bu hususta bugünkü adı Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, o dönemdeki adı ile Türk Seyyahin Cemiyeti'nin özel bir misyon üstlendiğini, Türkiye'nin Batı'ya tanıtımı için özel çalışmalar yaptığını vurgulamak gerekir.<sup>[34]</sup>

İcra Vekilleri Heyeti'nin 28 Haziran 1925 tarihli kararnamesiyle Yıldız, Feriye ve Çırağan saraylarının yabancı firmalara kiralanma yetkisini eline alan Şehremaneti bu yetkiyi bir ihale açarak kullanmıştır. İtalyan, Alman ve Fransız şirketlerinin katıldığı bu sarayların işletme haklarını kiraya veren ihaleyi 30.000 lira bedelle İtalyan Mario Serra<sup>[35]</sup> kazanmıştır. Serra, ihale sonucunda bu saraylarda her türlü oyun ve dans salonlarını içeren gazino ve müesseseler yapmak, eğlence ve gazino müessesesi kurmak yetkisini eline almıştır. Kendisi de bu hakkı Yıldız Sarayı'nda Şale Köşkü'nde Merasim Dairesi'nde bir gazino kurarak kullanmıştır. Sedat Hakkı

[33] Ali Suad, "İstanbul'a Seyyah Celbi", s. 502-507.

[34] Gürsoy Şahin, "Atatürk Dönemi'nde Batı'daki Olumsuz Türk ve Türkiye İmajını Düzeltme Çalışmaları ve Türk Seyyahin Cemiyeti'nin Bu Konudaki Çalışmaları", Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8/3, 2006, s. 137-159.

[35] Milanolu, İtalyan iş adamıdır. Yıldız Gazinosu işletmecisidir. Kendisi hakkında Türk arşivlerinde pek fazla bilgi yoktur. Adına "Gâzi Paşa Hazretleri nâmına Taksim Meydanı'nda yaptırılacak abide mesarif-i inşaiyesine bin beşyüz lira itası suretiyle iştirak etmek arzusunda bulunduğu" dair Taksim Abide Komisyonu Reisi İstanbul Mebusu Hakkı Şinasi Paşa imzalı 28 Temmuz 1927 tarihli bir belgede rastlanmaktadır. İBB Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Demirbaş No:070834. Vladimir Alexandrov'un The Black Russian adlı kitabında Serra hakkında şunlar yazılıdır: "... En cüretkar planı Boğaziçi kıyılarında bir Monte Carlo yaratmaktır. 1925 yılının yaz sonu ve sonbaharında İstanbul boyunca Boğaz'ın hemen yanındaki kıyıda Çırağan Sarayı olarak bilinen şehrin kuzeydoğu köşesinde Yıldız Sarayı kompleksinin 30 yıllık bir süre için Mario Serra tarafından yönetilen bir şirket tarafından kiralandığı haberi yayıldı. Bu anlaşma Mustafa Kemal'in kendisi ve Bakanlar Kurulu tarafından, Türk Hükümeti'nin en yüksek seviyesinde onaylandı. Yıldız kompleksinin mücevheri 19. yüzyılın sonunda sultanların ikametgahı olan bir saray Şale Köşkü idi. Görünüşü İstanbul için son derece uyumsuzdu, çünkü dışarıdan muazzam bir İsviçre dağ evini andırıyordu. Oysa içerisi oyma mermer, sedef kakma ahşap, freskler ve yıldızlı sıva ile özenle dekore edilmişti. Serra bu önemli sarayın taht odasını bir kumar gazinosuna ve diğer salonlarını barlar, restoranlar ve dans etmek için dönüştürmeyi planladı." Vîlademir Alexandrov, The Black Russian, New York 2013, s. 226-237.

Eldem' e<sup>[36]</sup> göre Çırağan Sarayı'nın yeniden açılması gündeme geldiğinde Mario Serra sarayı bir müzikol ve kumarhane olarak işletmek istemiş; yapılan anlaşmayla bina yapılıncaya kadar kendisine Şale Köşkü verilmiştir.<sup>[37]</sup> Bu kararnamenin ardından Şehremaneti hakkında basında çıkan haberleri tekzip etmek amacıyla Giresun Milletvekili Hakkı Tarık'ın Büyük Millet Meclisi'ne verdiği bir önerge göze çarpmaktadır. Hakkı Bey 25.01.1926 tarihli bu önergesinde “İstanbul Şehremaneti hududu dahilinde bu imtiyaz ve inhisarı kumarın tahdidi mahiyetinde aynı huku ku başkalarına tanınmamak şartıyla bahs ve talia oyunu oynanmak salahiyetinin Mario Serra'ya verildiği, bundaki amacın ise kanunen yasak olmasına rağmen her yerde kumar oynandığı için bu imtiyaz ve inhisarı kumarın tahdidi mahiyetinde görüp memnuniyetle telakki etmek icap edeceğini, İstanbul'a cebebi parası kazandırmak gayesiyle yapılmış böyle bir akdi cidden memnuniyet verici bir muvaffakiyet saymak kabildir.” ifadelerine yer vermiştir.<sup>[38]</sup>

Şale Kasrı gazino olarak açılmadan önce 8 Ağustos 1926'da çıkarılan yeni bir kararname ile de Yıldız Sarayı ile müstemilatında bulunan eşyanın müsteciri Mario Serra'ya pazarlık suretiyle satılması teklif olursa da İcra Vekilleri Heyeti'nce bu eşyaların adı geçen kiracıya kiralanması uygun görülmüştür.<sup>[39]</sup>

Nihayet 26 Eylül 1926 akşamında Şale Kasrı, Yıldız Gazinosu olarak açılmıştır. Aynı tarihli Cumhuriyet Gazetesi'nin son sayfasındaki bir ilanda Yıldız Belediye Gazinosu'nun açılışı haberi geçmektedir.<sup>[40]</sup> Haberde açılış için hususi davetnameler hazırlandığı, suare elbisesi giymenin mecbur olduğu ve yarın saat dörtten itibaren de gazinonun açık kalacağı ilan edilmiştir.

Cumhuriyet Gazetesi'nin 28 Eylül 1926 günkü nüshasında da açılış ile ilgili ayrıntılar verilmiştir. “Belediye Gazinosu Açıldı” üst başlığı ile başlayan haber “Sultan Hamid'in Bir Zamanlar Civarında Kuş Uçurtmadığı ve Hariçden Kimseye Ayak Bastırmadığı Sarayda Balo” alt başlığı ile şöyle devam etmiştir:

“Mösyö (Mario Serra) tarafından gazino olmak üzere isticar edilen (Yıldız) Sarayı'nın resm-i küşadı evvelki akşam mutantan bir surette icra edildi. Sultan Ha-

[36] Eldem anısında şunları anlatmıştır: “Otobüslerin arka platformlarında ayakta sarsıldığım ya da kaldırımları arşınladığım bu senelerde Çırağan Sarayı ile bir ömür boyu devam edecek olan aşk hikâyetim başlar. Bir gün sarayın yeniden kullanıma açılacağı haberi geldi. Mario Serra sarayı müzikhol haline sokmak ve kumarhane olarak işletmek istemekteydi. Bina yapılıncaya kadar kendisine Şale Köşkü verildi. Köşkün önünde alttan ışık alan camdan bir dans pisti yapıldı. Büyük Merasim Salonu oyun odası oldu. İstanbul'un hanımları oraya doldu. Biz, gençler, sarayın diğer ucundaki çay salonunda dansa giderdik. Cilâli ve elastiki parke sanki dans için yapılmıştı. Feryal İrez, Vahide Gezgör, “Yıldız Sarayı Şale Kasrı Hümayunu”, Milli Saraylar 1992. TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Saray ve Köşkler Grup Başkanlığı, İstanbul 1992, s. 123.

[37] Kocaışık, İkinci Abdülhamid'in Yıldız Sarayı: Mimari Mekanlar ve Dönemin Fotoğraflardaki Temsili, s. 78.

[38] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 7-43-38, 25.01.1926.

[39] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 20-51-6, 8 Ağustos 1926.

[40] Cumhuriyet, “Yıldız Belediye Gazinosu”, 26 Eylül 1926. s. 5.



mid'in garip ve hasta zevki neticesinde bazı koridorlarının pek dar yapılmış olmasına rağmen Merasim Kasrı pek güzel bir gazino şekline girmiştir. Hele muhteşem mermer merdivenli antresi, ziya, yıldız ve renk tufanı içinde pek cazip bir manzara arz ediyordu. Sarayın en mükellef ve muazzam salonu kumar salonu haline kalb edilmiştir. Hususi bir kulüp mahiyetinde olan bu salonun resmi küşadını bizzat Dahiliye Vekili Cemil Bey ile Şehremini Muhiddin Bey yaptılar. Dün akşam oyun hasılatı kamilen Darülaceze'ye terk edilmişti. İlk oyunu şehremini bey oynadı ve kaybetti. (Emin Bey oynasa idi, tali yaver bir zat olduğu için mutlaka kazanırdı). Bir tarafta oyun müptelası kadın ve erkeklerden mürekkep büyük bir kalabalık rulet masaları önünde talilerini deniyor kah kazanıyor ve ekseriya kaybediyorlardı. Diğer tarafta kapıları sedef kakmalı, duvarları ve tavanları müzehhep kufi yazılar ve nakışlarla süslenmiş, çini şömineli bir salonda da Frenklerin dediği gibi "kumarda taliasız kadında talialı" birçok erkekler zarif damlarıyla dans ediyorlardı. Dar koridorların ta en nihayetindeki salonda ise büyük bir büfe oyun ve danstan ziyade midelerini düşünenlerle dolmuştu. Başta şampanya olmak üzere her nevi içki bol bol ikram ediyorlardı. O kadar ki kapısı kapalı bir odada hüviyetini tahkik edemediğimiz bir zat siyah elbisesi ile Sultan Hamid'in mükellef halısının üzerine uzanmış, fazla kaçırıldığı şampanyaların tesiriyle sızmıştı. Müsamere sabaha kadar devam etti ve (Yıldız)'ın yeşil korulukları sabahın ilk nurlarıyla aydınlanırken dans ve oyuna nihayet verildi. Baloda şehrimizdeki mebuslardan bazıları, vali bey ile diğer erkan-ı, süfera, şehrin bütün tanınmış simaları ve erkan-ı matbuat hazır bulunmuşlardır. Yıldız Gazinosu'nu işletecek şirketin meclis idare reisi olan sabık Şehremini Emin Bey de Sinyor (Mario Serra) ile beraber davetlileri izaz ediyordu. Pek çok zarif tuvaletler arasında Prens Şivekar, Nazire İsmail, Berat Sezai ve İzzet Melih Bey'in refikası hanımlarla diğer birçok hanım ve madamların ağır tuvaletleri nazar-ı dikkati celb ediyordu. Gazinonun müstahdemini smokin, frak yahud (livre) giymişlerdi. Yalnız dans salonunun kapılarında alelade kıyafetde birtakım adamların ve çocukların ağızları açık dans edenleri seyr itmeleri, salonların muhteşem manzarasını ihlal ediyordu. Yıldız Gazinosu ümit edildiği gibi İstanbul'a birçok ecnebi celb edebilirse beldemize hayli hizmet edecektir. Fakat bunun için de Avrupada çok kuvvetli ilanlar yapılmak lazım geldiğini unutmamalıdır."<sup>[41]</sup>

Yıldız Belediye Gazinosu açıldıktan dört gün sonra bir vergi meselesiyle gündeme gelmiştir. Son Saat Gazetesi'nin 30 Eylül 1926 tarihli nüshasında bu minvalde bir haber bulunmaktadır.<sup>[42]</sup> Gazetenin üçüncü sayfasında yer alan "Kumar Meselesi Diğer Kulüplerde Men mi Edilecek" başlığı ile verilen ve "Yıldız Gazinosu'nda kumar oynatılınca kadar Beyoğlu'nun ve Ada'nın bazı kulüplerinde kumar oynatılmasına Şehremaneti tarafından müsaade edilmiş ve bunlardan bir vergi alınmakta bulunmuştu", şeklinde devam eden haberde Yıldız Gazinosu açıldığı için kumar tekelinin adı geçen gazinoya ait olduğu ve kumar oynanmasına müsaade

[41] Cumhuriyet, "Belediye Gazinosu Açıldı", 28 Eylül 1926,

[42] Son Saat, "Kumar Meselesi Diğer Kulüplerde Men mi Edilecek", 30 Eylül 1926, s. 3.



edilmiş olan diğer gazinolarda bundan sonra kumar oynatılmasının men edileceği yazmakta; kumardan men edilen diğer kulüplerin zarara uğrayacakları da göz önüne alınarak meselenin yakında halledileceği vurgulanmaktaydı.

Yıldız Belediye Gazinosu'nun yıldızı açılışından sonra pek parlak olmamıştır. Bu hususta Sinop Milletvekili Recep Zühdü Bey'in mecliste 27.11.1926 tarihli bir soru önergesinde Yıldız Kumarhanesi hakkında hükümetçe gerekli olan tedbirlerin nelerden ibaret olduğuna dair Dahiliye Vekaleti'ne şifahi suali dikkati çekmektedir.<sup>[43]</sup> Yabancı turist çekme hedefi bir yana açıldıktan kısa bir süre sonra çeşitli eleştiri ve şikayetlerin temel konusu olmuş olan müessese İstanbul halkını soyan bir kumarhane olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca gazinodan büyük miktarda para kazanıldığı, Emanet'in ise böyle kârlı bir işten %15 gibi küçük bir hisse alarak hata ettiği vurgulanmıştır. Bu eleştiriler aynı zamanda Mario Serra ile anlaşma şartlarını belirleyen sabık Şehremini Emin Bey'i de suçlayıcı bir mahiyet taşımaktadır. Eleştirilerin ardından Yıldız Kumarhanesine bir tebliğ yapılarak Türklerin gazinoya alınmamasının istendiği de gazetelerin kamuoyuna duyurduğu diğer olumsuzluklardan birisi olmuştur. Mario Serra bu anlamda basının gündemini sürekli işgal ederken, aynı zamanda verdiği taahhütlerin masraflı taraflarını gerçekleştirmemek ve kolay para kazanmakla suçlanmıştır. Eleştirilerin dozu bu derece artınca, Mario Serra taahhütlerini yerine getirmek zorunda kalmış; nitekim basında Çırağan ve Yıldız saraylarının tamiri ve modern bir hale getirilmesi sürecinin 1926'nın son günlerinde başlatılacağı haberleri yazılmaya başlamıştır. Diğer taraftan 1927 Ocak sonlarında Çırağan'ın Mario Serra'ya teslimi için emanette bir komisyon kurulmuş; Mario Serra ise Çırağan Sarayı'nın inşaatına Mayıs ayında başlamış ve inşaatı yapacak bir şirket kurmak için çaba göstermiştir.<sup>[44]</sup>

#### 4. Yıldız Gazinosunun Kapatılma Süreci

Kısa sürelik ömründe Yıldız Gazinosu'nda olaysız geçen tek bir gün bile olmamıştır. Gazino'da 12 Ekim 1926 gecesi Macar Büyükelçiliği'nin 26 yaşındaki başkâtibi Miklon Derepaş kumarhanede kendine ait ve zimmetindeki paraları kaybedince intihar etmiştir. Kumarhanenin kapatılması için bir başka talep de o dönem milletvekili olan Salih Bozok'tan gelmiş ve kendisi bu mekânla ilgili Gazi Mustafa Kemal'e yakınmıştır.<sup>[45]</sup>

Gazinoda yaşanan olumsuz hadiseler ve kamuoyunda artan tepkiler İstanbul Savcılığını gazinoya karşı harekete geçirmiştir. Nitekim Hakimiyet-i Milliye Gazetesinin 14 Eylül 1927 tarihli baskısında ilk sayfada gazinonun 12 Eylül'de kapatılmasına dair bir haber yer almaktadır. "İstanbul Müdde-i Ümûmîsi Evvelki

[43] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Muamelat Genel Müdürlüğü, 8-46-16, 27.11.1926.

[44] Umut Dere, Operatör Emin (Erkul) Bey'in Hayatı Mebusluğu ve Şehreminliği, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul 2018, s. 179-180.

[45] Kocaisık, İkinci Abdülhamid'in Yıldız Sarayı: Mimari Mekanlar ve Dönemin Fotoğraflardaki Temsili, s. 79.

Gece Yıldız Kumarhanesini Sedd İtdi" başlığıyla verilen haberin devamında Savcı Nazif Bey'in gazete muhabirine verdiği beyanat aktarılmıştır. Savcı, beyanatında: "Mario Serra, İstanbul şehrine bir vâridât menba'ı bulmak ve ecnebi seyyâhların rağbetini celb etmek gâyesiyle bir eğlence yeri tesisi için yapılan bir mukâveleden bi'l-istifâde Yıldız'ı memleket iktisâdiyâtını mahv edecek 'âdi bir kumârhâne hâline sokmuştur." ifadelelerini kullanmıştır. Haberde "İstanbul Müdde-i Umumisi Nazif Bey refâkatinde mu'âvinlerinden bazılarıyla Beşiktaş merkez me'mûru ve lüzumu idâre polis olduğu hâlde dün gece yarısı Yıldız'a giderek kumârhâneyi sedd ve bir zabt varakası tanzim etmiştir." şeklinde bir açıklamada bulunmaktadır. İstanbul Savcısı Nazif Bey'in devam eden beyanatında da kumarın kanunen yasaklanmış olduğu, Yıldız Gazinosu'nda son zamanlarda Türklerden de kumar oynayanlar olup çok hanenin söndüğünü ve sönmekte olduğunu ifade etmiş, kumar oynayan ve oynatanlar hakkında da kanuni tatbikatta bulunacağını söylemiştir. Gazetecilerin, Mario Serra ile İstanbul Belediyesi arasındaki sözleşmenin kapatılmaya engel olup olmayacağı sorusuna ise, Mario Serra'nın bu müesseseyi açma amacının memlekete yabancı turist çekmek ve memleketin iktisadi kalkınmasına katkıda bulunmak olduğunu; oysa Yıldız'ın memleketin ekonomisini mahvedecek mahiyette adi bir kumarhane haline geldiğini ifade ederek bu nokta-i nazardan mahkemenin mukavelenameyi feshedeceğini ümit ettiğini söylemiştir. Oyun oynayanların genellikle Türklerden oluştuğunu ifade eden savcı, devlet memurlarının oyun oynamasına müsaade etmeyeceğine dair taahhüdüne rağmen Mario Serra'nın buna uymadığı; bunun da dün gece tespit edildiğini dile getirmiş, oyun oynayanlar arasında mektep talebesine bile rastladığını ifade etmiştir. Gazetenin İstanbul muhabiri İstanbul Şehremini Muhiddin Bey'le de bu konuyu görüştüğünü, onun da Yıldız Gazinosu'nun kapatılmasının kanunî olduğunu, Mario Serra'nın taahhüdünü yerine getirmediği gibi milli sermayeye de el uzattığını, bu konuda Emanet'in bir vaziyeti olmadığını beyan ettiğini yazmıştır. 26 Eylül 1926'da açılan Yıldız Belediye Gazinosu'nun serüveni 12 Eylül 1927 gecesi savcının bu kararı ile sona ermiştir.<sup>[46]</sup>

Gazinsonun kısa süren bu serüveninde İstanbul'da beklenen Batılı turist sayısındaki artışa ya da aynı minvalde Şehremaneti'nin arzuladığı gibi İstanbul'a bir para akışını sağlayan bir araca hizmet edip etmediği, daha bir yılı aşmadan kapanmasından bellidir. Bu amaca hizmet etmiş olsaydı şüphesiz uzun süre açık kalabilirdi. Mario Serra'yı İstanbul'a getiren koşullar hakkında Vladimir Aleksandrov'un The Black Russian adlı kitabında İstanbul'da turizmin Cumhuriyetin ilanı ile yükselişe geçtiği belirtilmektedir. Bu kitapta yer alan ifadelere göre, İstanbul'a gelen turist sayısında 1925 baharının başlarında gözle görülür bir sıçrama meydana gelmiştir; her hafta yüzlerce Amerikalı ve İngiliz turist şehre gelmeye başlamıştır. 1926'nın ilk yarısında, İstanbul'a gelen yabancı turist sayısı bir önceki yılın aynı dönemine göre neredeyse iki kat artmış; yirmi bir bine yükselmiştir. Yıldız Gazinosu'nu ile ilgili çıkan haberler ve gazinsonun yaşadığı serüven göz önüne alındığında, turist sayısındaki artışın Gazino ile ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>[47]</sup>

[46] Hakimiyet-i Milliye, "İstanbul Müdde-i Umûmisi Evvelki Gece Yıldız Kumarhanesini Sedd İtdi", 14.09.1927, s. 1.

[47] <http://www.levantineheritage.com/serra-venture.html>. Erişim tarihi: 03.03.2022.

Gazininonun kapatılması ile işletmeci Mario Serra ile İstanbul Belediyesi arasında bir dava süreci başlamıştır. Mahkeme ilk önce işletmeciyi haklı bulmuş ancak mahkeme kararı temyiz yoluyla bozulmuştur. Mario Serra sözleşmenin feshi neticesinde kendisine teklif edilen tazminatı yeterli bulmayınca başka davalar da açmıştır. Bu davalar 1938'e değin sürmüştür. 12 Kasım 1938'de İsmet İnönü'nün imzaladığı kararnameyle 1926'da yapılmış olan sözleşme tamamen feshedilmiştir. Bu kararnamede " tarafların kat'i suretde yekdiğerini ibra eylemeleri şartıyla Yıldız Sarayı ve müstemilatı için yapılmış olan mukavelenin feshedilmesi onaylanmıştır." ifadelerine yer verilmiştir.<sup>[48]</sup> 10 Haziran 1925 ve 24 Temmuz 1930 tarihlerinde alınan kararlarla ise Yıldız Sarayı'nın sadece Şale Kasrı, İhlamur, Küçükku Kasırları ile Yalova Köşkleri Milli Saraylar'a bağlanmıştır. Bu tarihten itibaren Şale Kasrı Me-rasim Dairesi uluslararası kongre ve konferanslarda kullanılmak üzere ayrılmıştır. Şale, 1956-1976 yılları arasında ilk yapılış amacına uygun şekilde devlet konukevi olarak kullanılmıştır. Bu dönemde İran Şahı Rıza Pehlevi İstanbul'a üç kez ziyarete gelmiş ve burada misafir edilmiştir. Söz konusu dönemde Şale'nin ağırladığı önemli ziyaretçiler arasında Pakistan Cumhurbaşkanı İskender Mirza, Tunus Cumhurbaşkanı Habib Burgiba, Suudi Arabistan Kralı Faysal, Sovyetler Birliği Devlet Başkanı Aleksı Kosigin, Habeşistan İmparatoru I. Haile Selassie, İtalya Başbakanı Aldo Moro, Bulgaristan Devlet Başkanı Todore Jivkov, Fransa Cumhurbaşkanı De Gaulle de vardır. Şale Köşkü 1984'te Milli Saraylar Sempozyumu'na da ev sahipliği yapmıştır. Yapı günümüzde Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı'na bağlı müze saray işlevi ile kullanılmaktadır.<sup>[49]</sup>

### Yıldız Sarayı ve Gazinosu Hakkında Kısa Bir Değerlendirme

Yıldız Sarayı ve külliyesinin geçirdiği dönüşüm hayret vericidir. Nitekim padişahların av sahası olmasından günümüz müze anlayışına gelinceye kadarki yaşadığı süreç uzun bir tarih sahnesinin film şeridi misalidir. Parkındaki yaşlı çınar ağaçları adeta çalkantılı dönemlerinin birer canlı şahididirler. II. Abdülhamid devri imparatorluğun çöküşüne rastlarsa da bu söylem Yıldız Sarayı ve külliyesi için geçerli değildir. Yaptırılan köşkler eklenen yeni kasırlarla saray en parlak dönemini II. Abdülhamid Devri'nde yaşamıştır. Saray kompleksi Abdülhamid'e suikast girişiminin o kanlı sahnesini de II. Wilhelm'i konuk ettiğindeki temaşayı da aynı dönemde II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında yaşamıştır. Abdülhamid'in düşüşü ile Yıldız'ın düşüşü birlikte olmuş; Cumhuriyet kurulana kadarki dönemde Saray eski ihtişamını yitirmiştir. Cumhuriyet'in ilanı ile topyekûn değişen yönetim sistemi Sarayı da kendi kaderini çizdirmiştir. Türkiye'de Tanzimat'a kadar götürebileceğimiz Batılılaşma kaygısı ya da hedefi Cumhuriyet dönemine gelindiğinde de Yıldız Sarayı özelinde kendini göstermiştir. Batılı büyük kentlerin artan turizm gelirleri bazı aydın ve yöneticilerin dikkatini çekmiş, Batılı turistleri İstanbul'a çekme arzu-

[48] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 85-95-6, 25.01.1926.

[49] Kocaisık, İkinci Abdülhamid'in Yıldız Sarayı: Mimari Mekanlar ve Dönemin Fotoğraflardaki Temsili, s. 80.

su, İstanbul Belediyesi ve yönetimini bu konuda neler yapılabilir sorusunun cevabını aramaya itmiştir. Yıldız Sarayı da bu sorunun cevap bulduğu, sonu başarısız da olsa en azından denemesinin yapıldığı bir yer olmuştur. Batılı turist İstanbul'a geldiğinde Batı'daki gibi tatilini yapmak ister, Batı'daki gibi konfor arar, Batı'daki müesseseleri, otelleri, barları ve gazinoları arar tespiti, Yıldız Sarayı Şale Köşkü'nde Batılı tarzda bir gazino açılması ile sonuçlanmıştır. O dönemde Belediye'ce açılan gazino ihalesine sadece ecnebi tüccarların talip olması ise memleketin bulunduğu iktisadî vaziyet hakkında fikir vermektedir. İhaleyi kazanan İtalyan Mario Serra gazinonun açık kaldığı zaman zarfında şeklen Batılı bir ambians yaratmaya çalışmışsa da fiilen amacın hasıl olmadığı gazinonun açılışının üzerinden bir yıl geçmeden kapanmasından anlaşılmaktadır. Niyetlendiği gibi Batılı turist gelmemiş aksine İstanbul'un hatta Anadolu'nun yerli insanı bu gazinoda kumarhanede büyük maddi zarara uğramıştır. Bir yıl bile açık kalmayan gazino ile İstanbul Belediyesi'nin müstecir ile olan ilişkisi de zarara uğramış; ihale şartlarına uymayan bu kapanma işlemi Belediye ile İtalyan girişimci Mario Serra arasında davalara konu olmuştur.

Çalışmada İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Atatürk Kitaplığı'nda bulunan Celb-i Seyyahin Türk Anonim Şirketi tarafından bastırılan risale ile 1926 yılında Ali Suad tarafından kaleme alınan Şehremaneti Mecmuası'nın 26. sayısında çıkan İstanbul'a Seyyah Celbi yazısı temel alınmıştır. Birincisinin günümüz harflerine çevirisi çalışmanın sonunda ek olarak verilmiş ikincisi ise metin içerisinde geniş özet şeklinde açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmaya karar verme sebebimiz Yıldız Sarayı'nın gazino yapılması ile İstanbul'a turist çekme hedefinin gerçekleşip gerçekleşmediğini anlayabilmek ve bu hedef gerçekleştikten sonraki gelişmeleri takip ederek turizm tarihi araştırmalarına bir nebze olsun ışık tutabilmektir. Dönemin yöneticilerinin eski imparatorluk sarayını gazino yaparak nasıl bir tavır içerisinde olduklarına dair düşünce ya da yazılar ya da bu minvaldeki söylemler bu çalışmanın konusu değildir.

Çalışmada İBB Atatürk Kitaplığı'nda bulunan kaynaklara kurumun web sayfası üzerinden tarama yöntemi ile ulaşılmıştır. Dönemin gazeteleri taranarak Yıldız Gazinosu hakkındaki haberlere erişilmeye çalışılmıştır. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı ve Cumhuriyet arşivlerindeki belgelere de aynı şekilde ulaşılmıştır. Kullanılan diğer (tez, makale, kitap) gibi eserlere de ulaşımında güçlük çekilmese de gazinonun müsteciri Mario Serra hakkında yazılabilecek şeylerin daha fazla olabileceği, bunun da bilhassa İtalyan kaynaklar üzerinden yapılması gerekliliğidir. Kendisi hakkında İtalyan olması hasebiyle İtalyanca kaynak taraması yapılmayı çalışmanın sınırlılıklarından biridir. Mario Serra hakkında bulunabilecek her türlü kaynak ile kendisinin Türkiye'ye olan ilgisinin ve dönemin yöneticileri ile olan temaslarının ve turizm sektöründe hem ülkesinde hem de diğer ülkelerdeki çalışmalarını aydınlatılabilirse bu durum çalışmanın daha ileri seviyelere gelmesine ve konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilecektir.

**Yazar Katkı Oranları:**

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study) : ÜBE (% 50), MH (% 50)

Veri Toplanması (Data Acquisition) : ÜBE (% 50), MH (% 50)

Veri Analizi (Data Analysis) : ÜBE (% 50), MH (% 50)

Makalenin Yazımı (Writing up) : ÜBE (% 50), MH (% 50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision) : ÜBE (% 50), MH (% 50)

**KAYNAKÇA****Arşivler, Gazeteler ve Diğer Dönem Kaynakları****Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi Arşiv Belgeleri (BOA)**

Dahiliye Mektubi Kalemi, 2851/47.

Hariciye Tercüme Odası, 541/72.

Bab-ı Ali Evrak Odası, 2659/199410.

**Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi Arşiv Belgeleri (BCA)**

Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı, 10-28-2; 10-33-8; 10-35-7; 10-36-10; 14-42-8; 20-51-6; 85-95-6.

Başbakanlık Muamele Genel Müdürlüğü, 7-43-38; 8-46-16.

**İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı**

Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Yıldız Sarayı ile Parkı'nın Tarihçesi (1926), İstanbul 1926.

Ali Suad, "İstanbul'a Seyyah Celbi", Şehremaneti Mecmuası, 24, 1926, ss. 502-507.

İBB Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Demirbaş No:070834.28.071927.

**Gazeteler**

Cumhuriyet, 26 Eylül 1926, s. 5, 28 Eylül 1926,

Son Saat, 30 Eylül 1926,

Hakimiyet-i Milliye, 14 Eylül 1927, s. 1.

**Araştırma ve Başvuru Eserleri**

ALEXANDROV, Vladimir, The Black Russian, Grove Press, New York 2013.

BATUR, Afife, "Yıldız Sarayına İlişkin Bazı Belgeler ve Türkiye'de Belgeleme Çalışmalarının Sorunları", TBMM Milli Saraylar Sempozyumu (15-17 Kasım 1984, Yıldız Sarayı Şale) Bildiriler, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1985, ss. 90-96.

BİLGİN, Bülent, "Yıldız Sarayı", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c43, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 541-544.

CÜCE, Zehra, "Sürgün II. Abdülhamit'in Yıldız Sarayı Yılları ve Selanik Sürgünü", Tarih Kritik Dergisi, 4/4, 2018, ss. 42-44.

DERE, Umud, Operatör Emin (Erkul) Bey'in Hayatı Mebusluğu ve Şehremaneti, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul 2018.

ENGİN, Vahdettin, "Osmanlı İstanbul'unun Üçüncü Yönetim Merkezi: Yıldız Sarayı", Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, c. 3, Feridun Emecen, Çoskun Yılmaz (edt.), İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2015, ss. 171-177.

ERBAY, Mutlu, Yıldız Sarayı'nın 21. Yy. Hazırlanması ve Çağdaş Müzecilik Açısından Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

ERYILMAZ, Burak, "Unearthing The Past: Passport Regulations in the Ottoman Empire", History Studies, 11/6, 2019, ss. 2003-2015.

ERYILMAZ, Burak, "A Historical Analysis on Tourism and Pandemics in the Ottoman Context: A Preliminary Research Case", Journal of Tourism and Management Research, 5/2, 2020, ss. 681-695.

EVCİN, Erol, "Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarından Turizm ve Tanıtma Faaliyetleri", Atatürk Yolu Dergisi, 14/55, 2014, ss. 23-82.

Geçmişteki Yıldız Sarayı, Yıldız Sarayı Vakfı Yayını, İstanbul 1988.

GÜNGÖR, Nebahat, Yıldız Parkı'nda Kullanıcıların Memnuniyet Derecelerinin Değerlendirilmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2002.

<https://www.turing.org.tr/turingin-tarihcesi/> Erişim tarihi: 01.02.2022.

[https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR\\_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200431.pdf](https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200431.pdf) Erişim tarihi: 29.01.2022.

İREZ Feryal, GEZGÖR Vahide, "Yıldız Sarayı Kasrı Hümayunlarından Şale", Milli Saraylar 1992, TBMM Basımevi, Ankara 1992, ss. 94-125.

KARACAGİL, Ö. Kürşat, "Alman İmparatoru İstanbul'da (1917)", Gazi Akademik Bakış Dergisi, 6/12, 2013, ss. 111-133.

KARAKULAK, Mesut, "S. Vsevoloski'nin İstanbul Seyahati 1836", OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, 46, 2009, ss. 167-189.

KOCAIŞIK, Dilruba, İkinci Abdülhamid'in Yıldız Sarayı: Mimari Mekanlar ve Dönemin Fotoğraflardaki Temsili, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

KOÇER, Gülsemin, "Turizm Tarihini Keşfetmek: Modern Turizmin Doğuşu ve Doğu'nun Cazibesi", Near East Historical Review, 10/3, 2020, ss. 327-344.

KURTOĞLU, Kenan, Önemli Bir Turistik Mahal Olarak İstanbul ve Milli Saraylar, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.

<http://www.levantineheritage.com/serra-venture.html>, Erişim tarihi: 03.03.2022.

ÖZDEMİR, Mehmet, "Türkiye'de Turizmin Başlaması: Osmanlı'da Sanayileşme Çabaları: Sergi-i Umum-i Osmanî (1863 İstanbul Uluslararası Sergisi)", Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi, 22/1, 2011, ss. 87-90.

ŞAHİN, Gürsoy, Atatürk Dönemi'nde Batı'daki Olumsuz Türk ve Türkiye İmajını Düzeltme Çalışmaları ve Türk Seyyahin Cemiyeti'nin Bu Konudaki Çalışmaları, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8/3, 2006, ss. 137-159.

TERLEMEZ, Esra Nur, Ali Suad'ın Hayatı ve Eserleri, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla 2021.

Yıldız Sarayı, Yıldız Sarayı Vakfı Yayını, İstanbul 1994.

YÜKSEL, Ahmet, "II Abdülhamid Döneminde Bilimsel Kültürel ve Turistik Amaçlarla Osmanlı Ülkesine Gelen Almanlar", The Journal of Academic Social Science Studies, 5/5, 2012, ss. 413-433.

YÜKSEL, Ahmet, "Zamansız Bir Teşebbüs: I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Turizmi Geliştirme Gayretleri", Doğu Batı, 52, 2010, ss. 199-225.

## EKLER

### Ek-1. Fotoğraflar



Foto 1.

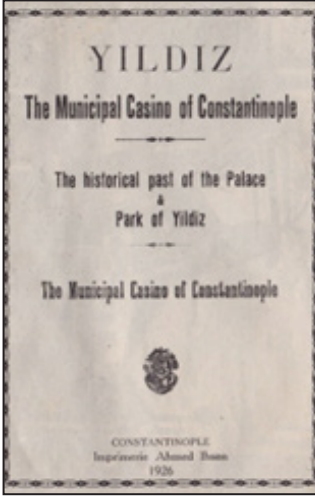
Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Ahmed İhsan Matbaası/1926 Kaynak: İBB Atatürk Kitaplığı Kapak Sayfası



Foto 2.

Türkiye Cumhuriyeti Şehremaneti Mecmuası, İstanbul'a Seyyah Celbi Yılı:1926 Sayı: 24 Kaynak: İBB Atatürk Kitaplığı





**Foto 3.**

Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu (İngilizcesi), Ahmed İhsan Matbaası/1926 Kaynak:İBB Atatürk Kitaplığı Kapak Sayfası



**Foto 4.**

Mario Serra

<http://www.levantineheritage.com/serra-venture.html>



**Foto 5.**

Yıldız Sarayı Şale Köşkü  
Fotoğraf: Abdullah Biraderler



**Foto 6.**

Yıldız Sarayı Şale Köşkü  
Fotoğraf: Abdullah Biraderler



**Foto 7.**

Yıldız Sarayı Şale Köşkü

Fotoğraf: <https://www.milliyet.com.tr/galeri/yildiz-sale-kosku-1866793/7>



**Foto 8.**

Yıldız Gazinosu'nda Kumar Oynayanları Temsil Eden Bir Çizim

<http://www.levantineheritage.com/serra-venture.html>



**Ek-2. Yıldız, İstanbul Belediye Gazinosu, Ahmed İhsan Matbaası/1926  
Transkripsiyonu**

**Yıldız**

**İstanbul Belediye Gazinosu**

Yıldız Sarayı ile Parkı'nın Tarihçesi Yeni Gazino Müessesesi

**İstanbul**

**Ahmed İhsan Matbaası**

**1926**

## [S. 5] YILDIZ

## İSTANBUL BELEDİYE GAZİNOSU

## İfâde

Yıldız bağçelerini Çırâğân'a rabt iden heybetli köprünün altından geçen otomobiller, eski pâdişâhlığın çilginliklerini halka göstermemek üzere câddenin iki tarafına çekilen yüksek, yek-nesak ve hazin divârlar arasından yürür, sonra Ortaköy'e inen tramvây yolunu bırakır ve bir takım ahir dâ'ireleri ve karakol binâları arasından sıyrılır ve nihâyet Yıldız Parkı'nın esrârengiz büyük medhali önünde bulunur. Evet, bu medhali ile divârlarının arkası Türkiye'nin en esrârengiz yuvası idi. Orası iki bin câriye ve odalık, dokuz yüz aşçı, beş yüz uşâk ve bir o kadar me'mûr ve hafiyenin arı kovanı gibi uğuldadığı, işlediği ve zevk ve istihlâk altı olduğu yer idi! Bu hayât, Yıldız Parkı'nda tam 33 sene kesilmeden devâm itmiş idi ve bunların başında Abdülhâmid-i Sâni yaşamış idi; zâten Sultân Hamid deyince [s. 6] Yıldız Sarayı, hafiyeleri ile câriyeleri beraber 'akla gelir. İşte şimdiki 'asrî Yıldız Parkı'na giden zâ'irler, 1908 senesine kadar devâm iden bu 'akıllara hayret virici ve baş döndürücü hakiki bin bir gece masalının ceryân itirdiği yerlere girerler. Parkın şimdiki zâ'irleri didiğimiz kapudan geçince tahattur itmelidirler ki senede bir iki ve ba'zen üç def'a bu kapu açılır idi. O açılmadan iç câddenin her köşesinde hafiyeler, mühendisler, me'mûrlar arar tarar ve belki ağaçların 'adedi kadar câsûslar etrâfa yayılır idi ve nihâyet Abdülhamid bin helecân ile arabasını kullanarak, mâbeyncileriyle dalkavuklarının arasında dışarı çıkardı. O gün bütün câdde Dolmabağçe Sarayı'na kadar halkın mürûrına men' olunur, trâmvâylar işlemez, binlerce asker sabahdan akşama kadar yağmur veya güneş altında ıslanır, yâhûd yanar idi...

On metre irtifâ'ında ve iki sıralı divârla muhât olan bu 'azîm ve muhteşem parkın içerisi dünyada emsâli bulunmaz bir mesiredir ruh-fezâ bir ormandır. Tabi'at oraya her dürlü letâfeti mebzûlen virmişdir; Marmara ve Boğaziçi tarafına nâzır tepeler insanı gâşy ider. Sonra, buna Sultân Abdülhamid'in yaptırdığı sun'î şelâleler, latif havuzlar, birbirinden başka tarzda inşâ edilmiş ufak köşkler, çok cesîm limonluk ve nebâtât bağçeleri ile hayvânât-ı vahşiyeye mahsûs paviyonlar 'ilâve olunmuştur. Yıldız Parkı birkaç satıh mâ'ileden teşekkül iden bir kuru olduğu cihetle içinde gezdikçe her an başka tablolar karşısında kalırsınız; eğer Türkiye'nin sultanları târihine ve hele "Kızıl Sultân" ismi virilen Abdülhamid'in 33 [s.7] sene süren saltanatının teferru'âtına vâkıf iseniz tabi'atın bu güzelliğini seyr iderken sinema şeridi gibi gözünüzün önünden geçen 1878-1908 şark-ı karib vekâyi'ini ta'kib idersiniz.

Parkın yilankavî yokuşlu yolu sizi biraz daha sonra ufak bir düzlüğe çıkarır; orada Sultan Hamid'in çok sevdiği Çadır Köşkü'nü solda bırakırsınız; Kız Kulesi'nden itibâren Adalar'a kadar bütün İstanbul cihâtını iderek sağ tarafı ta'kib iden oto-

mobil, zâ'irleri bir başka târih sahifesinin karşısına çıkarır. Burası şimdi Yıldız'ın oyun ve eğlence gazinosu olan Merâsim Köşkü'dür. Merâsim Köşkü vüs'atı, cesim salonları, dâhilindeki fevku'l'âde tezyînâtı ile Avrupa'nın en mükemmel gazinolarını ya'ni Monte Karlo ve Nis'i gölgede bırakacak derecede muhteşemdir. Türkiye'nin sâbık sultânının tekmil-i sefâhet ve ziynet hırsı burada görülür. Sultân Hamid burasını Almanya İmparatoru İkinci Wilhelm'i kabul için tevsi'en yaptırmış ve son derece tezyîn itdirmiş idi. Kayser Wilhelm bütün ma'iyet ve debdebesiyle İstanbul'a iki def'a gelmiş idi. Birisi 1890'da diğeri 1905'dedir; Abdülhamid'e sâbık imparatorun ilk vürûd haberi gelince Merâsim Köşkü'ne binlerce 'amele ve mütehasıs üşüşdirdi; Oraya etek dolusu para dökti; çünkü Merâsim Köşkü'nün Wilhelm ile zevcesi Augustayı mebhût bırakmasını istedi. İstanbul'da başka saraylar çok idi; onun için misâfirini diğeri saraylardan birine göndermek istemedi. Kendi ikâmetgâhı olan Yıldız Parkı içinde Merâim Köşkü'ni tevsi'en yaptırdı.

[s.8] İşte bugün belki Avrupa'nın en mükemmel ve muhteşem eğlence mü'eseseesi olan Yıldız Belediye Gazinosu bir garb hükümdârının İstanbul'u ziyâreti ve onu kabul iden şark padişâhının korkaklığı yüzünden meydâna gelmiştir.

İstanbul Şehremâneti Yıldız Belediye Gazinosu'nı meydana getirmeğe karar virmekle iki büyük vazife görmüştür. Birisi bu târihi ikâmetgâhı harâbiden ve metrûkiyetden kurtarub içindeki mobilyasını olduğu gibi muhâfaza itdirmek çaresini te'mindir. İkincisi ihzârîdir. İşte bu maksadla Şehremâneti Ankara Dâhiliye Vekâleti'nin müsâ'adesini ve sarayın kendisine devrini te'min itdi ve ondan sonra Yıldız'ı 'asrî bir sûrette işletecek ihtisâs ve sermâye ashâbı arasında müsâbaka açdı. Bu müsâbakaya Fransızlar, Almanlar ve sâ'ir milletlerle beraber İtalyanlar da iş-tirâk itdi. Ve en müsâ'id şartları İtalyan grubu te'min eylediği için Yıldız Parkı'nı işletmek imtiyâzı bu İtalyan grubuna virildi.

İmtiyâzı alan grub derhâl fa'âliyete geçdi. Yıldız'da tamiât ile tezyînât başladı. O Yıldız Sarayı ki son yarım 'asırlık Türkiye târihine şâhid olmuştur! Vâkı'â İkinci Abdülhamid tarafından tevsi' ve tecdid idilen bu sarayda Abdülhamid 1878 Türkiye-Rus muhârebesini bi'z-zât idâre iderek muhârebeyi ga'ib itmiş, ilk Meclis-i Meb'usân'ı kapatdirmiş idi; O Yıldız Sarayı'nda casusu şebekeleri açarak milletin münevverlerini her an ta' kib itmiş idi; Yıldız Sarayı'na zeyl olub bi'l-âhire yanan ve şimdi dünyanın en büyük ve en mükemmel bir gazinosu haline kalb [s.9] idilecek olan meşhûr Çırağan Sarayı'na kardâşını 31 sene kapayan Abdülhamid korku sevkiyle kendisini de Yıldız Kasrı'na kapamış idi. Her işi orada görür idi. Cum'a günleri icrâsı mu'tâd selâmlık resmini uzak câmi'lerde yapmamak için Yıldız'ın cenûb kapısı önüne bir câmi' yaptırmış idi; her cum'a, yüz metroluk mesâfeyi binlerce bendegân, hafiy ve 'askerler arasında yapar; karşı taraftaki dâ'ireye ve onun terâsesine dolan ecnebî devletler sefirlerini ve seyyâhları selâmlar ve kâh kabul ider idi. Cum'a selâmlığı mes'eleşi şimdi târihe karışmış pek meraklı bir merâsim olduğu için İstanbul'a gelen ecnebîler mutlaka merâsime ve kendisini dünyada Allah göl-

gesi i'lân iden Abdülhamid'i görmek isterlerdi. Târihin garib cilvesidir ki Abdülhamid bütün resmî ve husûsî hayâtını kapadığı Yıldız Sarayı'na dünyanın her dürlü vesâ'itini ve rahatını cem' eylediği, burada nefsinî sù'i-kasddan vikaye ile en derin tedbirleri ittihâz eylediği hâlde bir Cum'a Selâmlığı'nda sù'i-kasde uğramaktan kurtulamamışdı. Tam câmi'nin karşısında pek çoklarıyla beraber duran bir 'arabanın 'arabacı sanduğu altına yerleştirilen bir makineli bomba pâdişâh câmi'den çıkarken patlamış, olduğu yerde derin bir hendek açmış, birçok 'askerleri havaya uçurmuş ve pek çok ma'sûmları helâk etmiş, fakat Abdülhamid'e zarar vermemiş idi. Câmi'nin kapusundan çıkarken mu'tâd hâricinde birkaç dakika bendegânından birisiyle konuşan pâdişâh, bu tevakkufla bombadan kurtuldu, fakat milletin 1908 intibâhında ve 1909 irticâ'ında kendisini kurtardamadı. Korkduğu hal'a uğradı, ve korkudan gitmediği saraylardan Beylerbeyi Sarayı'nda mahbûs kaldı vefât eyledi.

[s. 10] Abdülhamid'in istibdâd ve korku hayâtı 1908 senesine kadar şüremişdi. Türk münevverleri zorla Abdülhamid'e Yıldız Sarayı'ndan Kanûn-ı Esâsî'yi i'lân itirdi. Sonra onu yine zorla halk arasına çıkardılar ve nihâyet 1909 da hal' idüb yerine gardâşını geçirdiler ve o zaman Yıldız Sarayı büyük bir tasfiyeye uğradı temizlendi; müstefreşeler, halâyıklar, aşçılar, ağalar, harem ağaları hep sokağa çıkarıldı ve Yıldız'ın içinde dokuz yüz aşçı çalışan matbahlar söndü. Tecdîd iden ve Avrupa medeniyeti ile beraber yürüyen Türkiye o isrâf ocağı ve istihlâk-ı menba'-ı sultânlar ocaklarına mukabil şehre gelecek seyyâh ve zâ'irleri memnûn idecek 'asrî otel matbahları kurmak üzere Belediye Gazinosu'nı açdırdı.

Yıldız Sarayı 'umûmî muhârebeden sonra Türkiye pâdişâhlık târihinin son sahifelerine ve düşman tarafını iltizâm iden son pâdişâh Vahideddin ya'ni Mehmed Sadis'in desiselerine sahne oldu ve nihâyet Türk Milleti'nin istiklâl zaferiyle Vahideddin de buradan Avrupa'ya kaçdı orada karanlık hayâtına hitâm virdi.

Yıldız Sarayı'nı mükemmel ve asrî bir gazino hâline ifrağ itmek ve işletmek vazifesini der-'uhde iden İtalyan grubu bir Türk anonim şirketi teşkil eyledi. Şirketin başında bulunan ecnebî mütehassıslar ve Türk zimâmddârları gazinoyu Avrupa'nın en mükemmel mü'esseseleri gibi ve belki daha ziyâde, istirahat ve eğlence ve konfor ile techîz eylediler. Meselâ Dans Salonu en son derece tezyînâta mâlikdir. Kapuları kâmilen şark-kârî sırf kakma ve işlemelidir. Bu kapuların ve dolabların her birisi birer bedi'a-i san'atdır.; bu eserler sonradan yapılmış [s. 11] değildir; Abdülhamid'in ustaları tarafından Endülüs tarzı mi'mârisinde meydana getirilen bu salon şimdi, müzeyyinatıyla dansa tahsis idilmiştir. Sonra mütala'a salonu, istirahat salonu, bar, Monte Karlo ile Nis'i bir araya getiren ya'ni rulet, trante ve karante oyunlarıyla bakara masalarını ihtivâ iden müte'addid oyun salonları, yemek salonları ve müte'addid banyolu odaları ve sonra mükellef koridorlar, merdivenler, holiler ve nihâyet idâreye mahsûs borular ve odalar şimdiki müzeyyen Merâsim Köşkü'nü, ya'ni Yeni Yıldız Belediye Gazinosu'nı teşkil idiyor ki kâffesi zümür-

rüdîn bir çerçeve içindedir, ağaçların arasına gömülmüştür. Heybetli ağaçlardan meydana gelmiş park üzerinden boğazın mavi suları taraf taraf görülür. Bunların hepsi şark manzarası ve tarz-ı mimârilerini şarkın pâdişâhlarına mahsûs ziyetleri içinde olarak garbın en mükemmel konforını, eğlencelerini ve hayâtını yaşatıyor. Bahs eylediğimiz konfor ve eğlence hayâtı ‘aynı zamanda Türkiye’ye seyyâh celbi san‘atını inkişâf itdireceği için memlekette pek mühim bir iktisâd ‘âmili olacaktır. Vaktiyle burası sultanların haremleriyle, harem ağalarıyla, ak ağalarıyla reml atarak en mühim siyâsi mes‘elelerin halline, istibdâdkârâne hayâtın en zâlimlerini te’sise, ağızından çıkacak bir irâde ile başlar kesdirmeye, malları müsâdere itdirmeye, hükümet rûknlerini sürdürmeğe sahne olurken şimdi Avrupa’nın ve Amerika’nın münevver siyâsilerini toplayacak, Türkiye’yi garba tanıtacak, Yıldız’ın Boğaziçi’ne nâzır tepelerine taze ve parlak can virecektir. Vâki‘â Abdülhamid buraya birisi Suriyeli diğeri Afganlı iki hâtif [s.12] derviş yerleşdirmişdi. Onların park içinde tekyesi ve dergâhı var idi. Onlara sormadan siyâsi mes‘eleleri hal itmezdi. Sonra pâdişâhın kuzgunî renkde Kızlar Ağası var idi ki o da mühim-i müsteşârî idi. Bütün cihân fen ve medeniyet ile terakkide iken o muğlak mes‘eleleri ga’ibden haber viren dervişlere, Afrika’dan gelen Harem Ağası’na sorar idi ve onun için “dinamo” yı dinâmit sanub memlekete elektrik sokmamış, telefonu asla kabul itmemiş ve hele otomobili kat‘ıyyen Türkiye’ye girdirmemiş idi!

Yıldız Parkı’na taze ve ‘asrî bir hayât virmek husûsunda evvel emirde Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti’ne teşekkür lâzımdır. Memlekete en ciddi ma’nâsıyla tecdîd getiren hükümet, iktisâdî menba‘ların inkişâfını emel idindiği için mevki‘ ve letâfet i‘tibâriyle dünyada birinci olan İstanbul’a zâ’ir celbi husûsunu nazar-ı dikkate almışdır. Garbdan İstanbul’a zâ’ir celb ve onları burada ikamete teşvîk etmek ancak, o seyyâhların alışdıkları medenî ve konfor vesâ’itini ihzâr itmekle olur. ‘Asrî te’sîsâtın fikdânı ve hatta ‘asrî bir otelin bile mevcûd olmaması yüzünden şimdiye kadar gelen zâ’irlerin yüzde doksan beşi geldikleri ve orada yirmi dört veya kırk sekiz sâat ikametle iktifâ iderler, yalnız şehrin târihî mahallerini ‘arabalarla gezerler ve çıkub giderler idi. Şimdi mes‘ele kâmilen değişiyor. İstanbul’a gelen seyyâhlar meselâ Almanya ve Fransa’nın ma‘den suyu mü’esseselerinden yahud İsviçre’nin ruh-fezâ dağlarında buldukları istirâhat esbâbını Yıldız Parkı’nda ve inşâ ve ikmâli yakın olan Çırağan Kasrı Otelinde bulacaklardır. Sonra parkın gazinosunda Monte [s.13] Karlo’da, Nis’de yahud Vişi veya Ekselebend<sup>[50]</sup> hatta deniz plajlarında eğlenceleri kâmilen bulacakları ve bi’t-tabî‘ ikametlerini temdîde heveskâr olacaklardır. Şu hâlde İstanbul’a ziyâde zâ’ir celbiyle memlekete iktisâdî menfa‘atler te’mînini düşünmüş olduğu için Türkiye Hükümet’inden sonra İstanbul Şehremâneti’ne Yıldız Gazinoları Projesi’ni canlı fi‘ili bir şekle sevke muvaffak olan zevâta teşekkür icâb ider. Sonra, üçüncü olarak Yıldız Parkı imtiyâzını alub işletmesini der-‘uhde iden İtalyan grubu mü’essislerini memnûniyetle yâd ideceğiz.

[50] Kaptıcaları ile ünlü Aix-les-Bains şehri.

Artık garblı seyyâhlar tereddüd itmesünler. Yeni Türkiye'de, icâzkâr mâvi simâsı altında, İstanbul'un ruhunu okşayan Boğaziçi manzaraları karşısında en mükemmel gazino, fevku'l-âde latîf park ve ona müteferri' bütün medenî ve 'asrî istirahat ve eğlence tertibâtı mevcûddur. Onlar eski Sultân haremelerinin yaşadığı sarâyın içinde, Piyerloti'lerin fevku'l-âdeliğini terennüm eylediği şark mu'cizelerini ve dünyâda emsâli bulunmayan Boğaziçi ve Marmara'nın güneş gurûblarını seyr ederek alışdıkları hayâta devâm eyleyebileceklerdir.

**Not:** Risalede Yıldız Gazinosu'nun Dış Cephesi'nin Başka Manzarası, Yıldız Gazinosu'nun Medhali, Raks Salonu, Yıldız'da Oyun Salonu, Yıldız Parkı'nda Büyük Havuz, Merasim Köşkü'nde Bir Salon, Yıldız Gazinosu'nun Medhalinde, Yıldız Parkı'nda Bir Manzara temalı sekiz adet siyah-beyaz fotoğraf da bulunmaktadır.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 109-130

## **Adliye Vekâletine Geçiş Sürecinde Görevli Adliye Vekilleri, Politikalar ve İcraatlar (1920-1923)**

Court Attorneys, Policies and Executions in the  
Process of Transition to the Ministry of Justice  
(1920-1923)

İsa DURNA<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat  
• isa58.durna58@hotmail.com • ORCID > 0000-0002-3415-4599

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 24 Nisan / April 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 109-130

**Atıf/Cite as:** DURNA İ. "Adliye Vekâletine Geçiş Sürecinde Görevli Adliye Vekilleri, Politikalar Ve İcraatlar (1920-1923)"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 109-130.

## ADLİYE VEKÂLETİNE GEÇİŞ SÜRECİNDE GÖREVLİ ADLİYE VEKİLLERİ, POLİTİKALAR VE İCRAATLAR (1920-1923)

### ÖZ:

Son dönemlerde farklı sebeplerle araştırma konusu olarak tercih edilen konuların başında kurumların tarihlerinin araştırılması ve aydınlatılması meselesi ön plana çıkmaktadır. Yapılan bu çalışmalarının kurumsallaşma ekseninde değerlendirilmesi, araştırma konusu olan kurumun geçmişinden haberdar olmasına ve kendisini yenilemesine katkı sunacaktır. Bu kapsamda Osmanlı Devleti'nde Adliye Nezareti ismi ile yer alan ve Cumhuriyet Dönemi arifesinde Adliye Vekâleti olarak isimlendirilen bu önemli teşkilatın tarihinin aydınlatılması önem arz etmektedir. Tanzimat Dönemi'nden itibaren başlayan Batılılaşma sürecinde modern manadaki yönetim sistemlerine (Nezaret sistemi), Sultan II. Mahmut'un padişahlığı döneminde geçilmiştir. Divan-ı Hümayun'dan sonra oluşan boşluğu doldurmak için ise yeni bir kuruma ihtiyaç hasıl olmuştur. Bu doğrultuda 24 Mart 1838 tarihinde kurulmuş olan ve padişahın danışma meclisi görevini üstlenen Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, aslında adli teşkilatlanmanın kurumsallaşması adına atılmış ilk önemli adım olmuştur. Türk devlet geleneğinde en köklü dönüşüm süreci ise Birinci Dünya Savaşı sonrasında imparatorluktan millî devlete geçiş sürecinde yaşanmıştır. Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde yürütülen Millî Mücadele Dönemi'nin başlamasıyla, işgallere karşı amansız bir mücadele verilirken, aynı zamanda kurum ve kuruluşlarda yaşanan aksaklıklar da giderilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, Büyük Millet Meclisinin açılmasından kısa bir süre sonra diğer bakanlıklarla birlikte Adliye Vekâleti de kurulmuştur. Bu makalemizde ise Adliye Vekâletine geçiş sürecinde asaleten Adliye Vekâleti görevinde bulunan önemli şahsiyetler, adliye politikaları ve icraatlar ile Mustafa Kemal Paşa'nın bu geçiş sürecindeki kurumsal liderlik rolü ele alınarak, geçiş döneminde kurumun tarihinin aydınlatılmasına katkıda bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Kemal Paşa, Adliye Vekaleti, Kurumsal Liderlik, TBMM.





## COURT ATTORNEYS, POLICIES AND EXECUTIONS IN THE PROCESS OF TRANSITION TO THE MINISTRY OF JUSTICE (1920-1923)

### ABSTRACT:

The issue of researching and enlightening the histories of institutions has become one of the hot topics that have been preferred as a research area for different reasons in recent times. Evaluating these studies on the axis of institutionalization will lead to the institution to be aware of its past and renew itself. In this context, it is important to illuminate the history of this important organization, which was called the Ministry of Justice in the Ottoman Empire and was named as the Ministry of Justice on the eve of the Republic Period. In the Westernization process that started from the Tanzimat Period, the modern sense of administration systems (Ministerial system) was initiated during the reign of Sultan Mahmut II. A new institution was needed to fill the gap that emerged after the Divan-ı Hümayun. In this direction, the Majlis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, which was established on March 24, 1838 and served as the advisory council of the sultan, was actually the first important step taken for the institutionalization of the judicial organization. The most radical transformation process in the Turkish state tradition was experienced in the transition period from the empire to the national state after the First World War. With the onset of the National Struggle Period led by Mustafa Kemal Pasha, a relentless struggle was waged against the occupations, while at the same time the disruptions in institutions and organizations were tried to be eliminated. In this direction, shortly after the opening of the Grand National Assembly, the Ministry of Justice was established together with other ministries. In this article, we have contributed to illuminating the history of the institution in the transition period by discussing the important personalities, courthouse policies and actions, and the institutional leadership role of Mustafa Kemal Pasha in this transition process.

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Kemal Pasha, Ministry of Justice, Institutional Leadership, Turkish Grand National Assembly



### GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu, idari teşkilatlanma ve yönetim yapısını oluşturan hukuk sistemi açısından güçlü bir merkezîyetçi geleneğe sahipti. Denetleme başta olmak üzere, devlet idaresi ve genel siyasetin belirlenmesi tamamıyla merkezdeki bürokratik yapı tarafından yerine getiriliyordu. Bu yapıyı oluşturan en önemli organ ise Divan-ı Hümayun idi. Merkezdeki örgütlenmenin en yüksek kademedeki memurlarının üyesi olduğu bu kurul, günümüzdeki yürütme organı gibi faaliyet

gösteriyordu.<sup>[1]</sup> Divan-ı Hümayun'un önemini kaybetmesi ile birlikte de kendi işlevini devrettiği kurumlar sırasıyla sadrazamlık ve Meclis-i Meşveret olmuştur<sup>[2]</sup>. Meşveret Meclisleri<sup>[3]</sup> ise uzunca bir süre devlet yönetiminde çok önemli bir işleve sahip olan bir müessese olarak karşımıza çıkmıştır. Aynı zamanda bu kurul, Tanzimat Dönemi'nde yaygın olan meclislerin kuruluşuna da önyak olmuştur<sup>[4]</sup>. Öncelikle Divan-ı Hümayun'da, sonrasında da III. Selim Dönemi'nde Meşveret Meclislerinde görülen, devletin önemli meseleleri konularına göre oluşturulan meclislerde görüşülmüştür. Bu meclislerden en önemlisi çok çeşitli ve önemli konuları görüşülüp karara bağlandığı Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'dir<sup>[5]</sup>. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, Osmanlı'da önemli bir boşluğu doldurarak Türk hukuk ve adalet tarihinde önemli bir yer işgal etmiştir. 1868 yılında Divan-ı Ahkâm-ı Adliye ve Şura-yı Devlet olarak ikiye ayrılmıştır. Divan-ı Ahkâm-ı Adliye zamanla Adalet Bakanlığı olmuş<sup>[6]</sup>, Şura-yı Devlet ise günümüz yüksek mahkemelerinden Danıştay'a dönüşmüştür. Bu çerçevede idari yargı işleri kanunların ve nizamnamelerin incelenmesi gibi çeşitli işleri yürütmüştür. Aynı zamanda devlet ve şahıslar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, adliye ile kurum idareleri arasındaki anlaşmazlıklara çözüm bulmak gibi bir nevi uyuşmazlık mahkemesi fonksiyonunu üstlenmiştir. Bunun yanında bu kurul, memurların işlediği suçlardan ötürü yargılanmaları işlerini de bakmaktaydı<sup>[7]</sup>. Her iki kurumda görevlerini I. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte yürürlüğe giren anayasa olan, Kanuni Esasi gereğince meclis toplanana kadar yürütmüşlerdir. Yasama yetkisini Meclis-i Mebusana devrederken, yargı yetkisini ise Cumhuriyet Devri'ne kadar devam ettirmiştir.<sup>[8]</sup>

Adliye Teşkilatının kurum tarihi ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında genelde teşkilatın hukuk ve mahkemeler boyutunda incelendiği, kurumun idari yön-

[1] Bahadır Apaydın, *Kapitülasyonlar ve Osmanlı Türk Adli ve İdari Modernleşmesi*, 2. Baskı, Adalet Yayınevi, Ankara 2013, s.104

[2] <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/tanzimattayuksekuyargi.pdf>, Erişim Tarihi 01.02.2021.

[3] III. Selim döneminde Divan-ı Hümayun boşluğunu doldurmak ve devlet işlerini görmek için üst düzey yöneticilerin ve ulemanın da dâhil olduğu Meclis-i Meşveret oluşturuldu. Kurulan bu meclis başlangıçta sadece gerekli görülen durumlarda toplanırken, sonrasında daimi hale getirildi. Sultan II. Mahmut zamanında bu meclis işlevini sürdürdü, hatta merkezden uzak yerlerde dahi benzerleri oluşturuldu. Neredeyse bütün illerde oluşturulan bu meclisler bölgenin yönetim, ekonomik faaliyetler ve güvenlik işlerinin yürütüldüğü organlar haline gelmiştir. Ekrem Buğra Ekinci, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2010, s.64.

[4] Mehmet Akif Terzi, *Türk Devlet Geleneğinde Bürokrasi ve Memur*, Sistem Ofset Yayınları, Ankara 2012, s. 217.

[5] Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye bünyesinde oluşturulan reform ve belirli uzmanlık alanlarına göre faaliyet gösteren bu meclislerin isimlerine İnalçık ve Seyiddanloğlu çalışmalarında şu şekilde yer vermişlerdir: "Umur-ı Sıhhiye, Meclis-i Zabtiye, Meclis-i Tophane-i Amire, Meclis-i Bahriye, Meclis-i Meadin, Meclis-i Rüsumat, Meclis-i Haza'in, Meclis-i Karatina, Meclis Ziraat, Meclis-i Es'ar" Halil İnalçık, Mehmet Seyiddanloğlu, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, 1. Baskı, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, s. 262.

[6] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s. 220.

[7] Apaydın, a.g.e., s.114.

[8] <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/tanzimattayuksekuyargi.pdf> Erişim Tarihi: 09.04.2021.

den kurumsallaşması noktasında eksiklik olduğu gözlemlenmiştir. Bu eksikliğin giderilmesi adına çalışmamızla özellikle daha önceden araştırma konusu olarak seçilmemiş olan, Adliye Nezaretinden Adliye Vekâletine geçiş süreci, kurumsallaşma açısından ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan işgallere karşı yürütülen Millî Mücadelenin yaşandığı ve kurumlarda yaşanan olumsuzlukların egemen olduğu ortamda, TBMM'nin açılmasıyla birlikte bir kurumsallaşma süreci başlamış ve yeniden yapılanma sürecine gidilmiştir. 1879 ve 1911 tarihli nizamnamelerle teşkilat yapısı şekillenen Adliye Nezaretinden Adliye Vekâletine geçişin belgelendiği önemli gelişme, 02 Mayıs 1920'de kabul edilen “Türkiye Büyük Millet Meclisi İcra Vekillerinin Suret-i İntihabına Dair Kanun”<sup>[9]</sup>un kabul edilmiş olmasıdır. Nitekim kabul edilen bu kanunla Adliye Vekâleti bir teşkilat olarak bakanlar kurlunda yerini almıştır. 4 Mayıs 1920 tarihinde ilk Adliye Vekilinin seçilmesi ile adliye teşkilatı da çalışmalarına başlamıştır.<sup>[10]</sup> Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışından sonra, 3 Mayıs 1920 tarihinde kurulan 1. Meclis Hükümetinden başlayarak, 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyet'in ilanı ile geçilen kabine sistemine kadar, beş Adliye Vekili görev yapmıştır. Meclis Hükümeti Dönemi'nde asaleten bu görevi üstlenen Adliye Vekilleri tablo halinde aşağıda gösterilmiştir.<sup>[11]</sup>

**Tablo 1.** Milli Mücadele Dönemi'nde Görev Yapan Adliye Vekilleri

Adı Soyadı	Başlangıç	Bitiş	Doğum Yeri
Celalettin Arif Bey	03.05.1920	24.01.1921	Erzurum
Yusuf Kemal Bey	30.01.1921	16.05.1921	Kastamonu
Refik Şevket Bey	19.05.1921	09.07.1922	Saruhan
Celalettin Arif Bey	12.07.1922	14.07.1922	Erzurum
Ahmet Rifat Bey	16.08.1922	04.08.1923	Kayseri
Mehmet Seyit Bey	14.08.1923	27.10.1923	İzmir

[9] Cumhuriyet Dönemi Devlet Teşkilatında Adliye Vekâleti “Türkiye Büyük Millet Meclisi İcra Vekillerinin Suret-i İntihabına Dair Kanun” ile kurulmuştur. Kanunun birinci maddesinde Adliye ve Mezahip Vekâleti adıyla kurulmuş, fakat kanun ve kararnamede bu vekâletten sadece Adliye veya Umur-u Adliye Vekâleti olarak bahsedilmiştir. Adalet Bakanlığı 50. Yıl, Ankara Yarı Açık Cezaevi Matbaası, 1973, s. 84. Ayrıca Kanunun tam metni için bkz. TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 1, İ:9, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.185. Ceride-i Resmîye ile neşir ve ilan edilen (7 Şubat 1337-Sayı:1) kanun metni için ise ayrıca bkz. Düstür 3. Tertip, C.1, Milliyet Matbaası, 1929, s. 6.

[10] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 1, İ:11, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s. 200.

[11] Tablonun oluşturulmasında TBMM Zabıt Ceridesi tutanaklarından ve Güneş'in Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923) isimli eserinden istifade edilmiştir. İhsan Güneş, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 300-316.

## MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİ'NDE GÖREV YAPAN ADLİYE VEKİLLERİ

**Celalettin Arif Bey**, Meclis Hükümeti Dönemi'nin ilk Adliye Vekili (Adalet Bakanı) olan Celalettin Arif Bey, 19 Ocak 1875 tarihinde Erzurum'da dünyaya gelmiştir<sup>[12]</sup>. Kendisi Osmanlı Devleti'ne uzun yıllar hizmet etmiş köklü bir aileye mensuptu. Özellikle babası ve abilerinin onun fikir yapısının temellerinin atılmasında tesiri büyük olmuştur<sup>[13]</sup>. Mehmet Arif Bey'in oğlu olan Celalettin Arif Bey, hukukçu olmasının yanında aynı zamanda yazarlık da yapmıştır. 1895 yılında liseyi bitirdikten sonra Paris'e gidip burada hukuk eğitimi almıştır. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden sonra 1908 yılında tekrar İstanbul'a dönüş yapmıştır. Kendisi, İttihat ve Terakki Fırkasına karşı faaliyet yürüten Millî Ahrar Fırkasının kuruluşunda önemli bir rol üstlendi. 26 Mayıs 1919 tarihinde Padişah Vahdettin'in riyasetinde toplanan Saltanat Şûrasında Baro Temsilcisi olarak yer aldı. Hukuk Mektebinde muallim olarak ders vermesinin yanında, avukatlık da yapan Celalettin Arif, 1914 yılında İstanbul Baro Başkanı oldu ve bu görevini 1920 yılına kadar devam ettirdi. Mebusan Meclisinin son döneminde görev yapmak için 6 Ocak 1920 tarihinde gerçekleştirilen seçimde Erzurum'dan mebus seçildi. 12 Ocak 1920 tarihinde açılan Mebusan Meclisinin geçici başkanı olan Bursa Milletvekili Hacı İlyas Efendi'nin hastalandığını öne sürerek istifa etmesi üzerine, Meclis'in geçici başkanlığına getirildi. Yapılan Başkanlık Divanı seçimlerinde 31 Ocak 1920 tarihinde Başkanvekili olarak seçilen Arif Bey, Millî Mücadele taraftarlarının yer aldığı Felâh-ı Vatan Grubu Başkanı olarak Misak-ı Millînin kabul edilmesinde de önemli rol üstlendi. Başkan Reşat Hikmet Bey'in 28 Şubat 1920 tarihinde hayatını kaybetmesi üzerine, 4 Mart 1920 tarihinde Meclis Başkanlığı görevine seçildi. İstanbul'un işgal edilip, Meclis-i Mebusanın dağıtılmasından sonra, Heyet-i Temsiliye'nin davetine icap ederek Ankara'ya gelip Meclis'in açılışına katıldı. 24 Nisan 1920 tarihinde gerçekleştirilen seçimde ilk defa oluşturulan bir makam olan Meclis İkinci Başkanlığı görevine seçildi<sup>[14]</sup>.

Meclis'te bulunduğu dönemde, dokuzu gizli oturumlarda olmak üzere toplam atmış iki konuşma yapan Celalettin Arif Bey'in TBMM'de hükümet kurma tartışmaları yapılırken özellikle hukukçu kimliği ön plana çıkmıştır. Kendisi, 25 Nisan 1920'de Geçici İcra Encümeni ile birlikte İcra Heyeti oluşturulması hakkındaki kanunu hazırlamak üzere de 15 kişilik bir Lâyiha Encümeni kurulması önerisinde bulundu. Aynı gün yapılan seçimlerde içerisinde kendisinin de bulunduğu altı

[12] İslam Ansiklopedisi'nde Celalettin Arif Bey'in doğum yeri Erzurum olarak gösterilirken, Çoker, Celalettin Arif Bey'in İstanbul'da dünyaya geldiğini belirtmektedir. <https://islamansiklopedisi.org.tr/celaled-din-arif>, Erişim Tarihi: 24.08.2021, Fahri Çoker, Türk Parlamento Tarihi Milli (Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923), Cilt 3, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 388.

[13] Haluk Selvi, Büyük Millet Meclisi'nde Celaleddin Arif Bey (1875-1930), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Erzurum 1994, s.3.

[14] Çoker, a.g.e., s. 388-389, <https://islamansiklopedisi.org.tr/celaled-din-arif>, Erişim Tarihi: 24.08.2021.

kişilik İcra Encümeni kuruldu.<sup>[15]</sup> Celalettin Arif Bey'in bu teklifinin kabul edilmiş olmasını, Tunaya şu ifadelerle değerlendiriyor: “*Hukuku Esasiye hocası olmak itibariyle sözü dinlenmiş ve bu teklifi de kabul edilmiştir.*”<sup>[16]</sup>

Celalettin Arif Bey, 3 Mayıs 1920'de de TBMM'nin on bir kişilik ilk hükümetinde Adliye Vekili olarak yer aldı. 1 Kasım 1920'de Adliye Vekili Celalettin Bey'in seçim bölgesini denetlemek gibi bahaneler ileri sürüp izne ayrılması üzerine yerine vekâleten birinin seçilmesi gündeme geldi. Yerine ise Erzurum milletvekili Abdulkadir Kemali Bey seçildi ise de o da üç gün sonra istifa etti.<sup>[17]</sup> 24 Ocak 1921 tarihine kadar yürüttüğü Adliye Vekilliği ve Meclis İkinci Başkanlığından istifa edip gerekçesini de Türkiye Büyük Millet Meclisinde yaptığı konuşmayla şu şekilde duyurmuştur: “*Türkiye Büyük Millet Meclisi Riyaseti Celilesine Teşkilâtı Esâsiye Kanununun bazı nokatını kanaati siyasiye ve vicdaniyemle kabili telif göremediğimden Adliye Vekâletinden affimi istirham eylerim efendim.*”<sup>[18]</sup>

Celalettin Arif Bey, 20.01.1337 (20.01.1921) tarihinde Meclis'te Adliye Vekâleti kadrolarına yönelik tartışmaya katılmıştır. Bahse konu tartışma Canik Mebusu Nafiz Beyin, Adliye kadroları hakkında beyanatta bulunmasından çıkmıştır. Nafiz Bey, konuşmasına, müşkül duruma düştüklerini, bu durumu Meclis'te dile getirmek isteğini belirterek söze başlamıştır. Celalettin Arif Bey'in o anda Meclis'te olduğunu hatırlatarak, Adliye Vekili Celalettin Arif Bey'in 1337 (1921) senesi kadrolarını tetkik için aza seçimi yaptığını, kendisinin de bu göreve getirildiğini belirtmiştir. Bu görevi üstlendikten sonraki aşamada hâkim-i münferit ve mahkeme teşkilatı kadroları meselesinin gündemde olduğunu, Celalettin Arif Beyin prensip olarak hâkim-i münferit uygulamasını benimsediğini, 1921 yılından itibaren istinaf mahkemelerini kaldırıp bunların yerine iki aza ve bir başkandan oluşan bir cinayet mahkemesi oluşturacağını söyleyerek kendilerine bu konuda kadro tahsis edildiğini dile getirdiğini belirtmiştir. Ayrıca Nafiz Bey, konuşmasının devamında teşkilat kanununun Meclis'e sevk edildiğini ancak kanunun Meclis'te görüşülmediğinden henüz yasalamadığını dile getirerek sözü Celalettin Arif Beye bırakmıştır.<sup>[19]</sup>

Adliye Vekili Celâlettin Arif Bey, Nafiz Beyden sonra Adliye kadroları hakkında görüşlerini dile getirmek üzere kürsüye çıkmıştır. Yaptığı konuşmada İcra Vekilleri Heyetinin göreve başladığında hazırlanmış olduğu hükümet programında, Hâkimi

[15] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 1, İ:3, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.55-61.

[16] T. Z. Tunaya, “Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri”, Journal of Istanbul University Law Faculty, Sayı 23, (2011), s.235.

[17] Güneş, a.g.e. s. 300-316.

[18] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 7, İ:159, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.361.

[19] Bahse konu konuşmanın devamı için bkz. TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 7, İ:135, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.341.

Münferit<sup>[20]</sup> Kanunu ve diğer taraftan da seyyar cinayet mahkemeleri yapılması konusunun mevcut olduğunu belirterek söze başlamıştır. Ancak Meclisin ekonomik olarak yeteri kadar ödenek çıkarmamasından dolayı özellikle, seyyar cinayet mahkemelerinin oluşturulmadığını, belki bir sonraki sene bu konunun halledileceğini ifade etmiştir. Sözlerinin devamında Adliye Vekili olarak kendisine düşen görevi yerine getirdiğini belirterek, hâkim-i münferit uygulamasını tüm kazalarda tatbik ederek, istinaf mahkemelerini kaldırmayı hedeflediklerini dile getirmiştir. Nazif Beyin belirttiği gibi iki yüz otuz kazada adli teşkilatın bulunmadığını, buralarda da teşkilatlanmanın gerçekleştirileceğini ve bu konuda bütçeden yeterli ödeneğin tahsis edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>[21]</sup>

Yine 7 Haziran 1920 tarihinde Sivas'ta kurulacak olan yüksek mahkeme ile ilgili olarak Meclis'te yapılan görüşmelerde oylama yapılırken söz alan Kastamonu milletvekili Abdulkadir Kemali Bey, heyette görev alanların maaşlarının yükseltilmesi gerektiğini teklif etmiştir. Bu teklif üzerine söz alan Celalettin Arif Bey, *"Eğer biz adliye arzu ettiğimiz gibi istiklal içerisinde bulundurmamak ve kendilerine de büyük bir rütbe göstermek ister isek yüz lirayı çok görmemeliyiz ve kendilerine de bunu bahsetmeliyiz."* demek suretiyle adliye teşkilatının itibarını artırmak ve teşkilata saygınlık kazandırmak için teklife katıldığını beyan etmiştir. Yapılan oylama sonucunda zamlı maaşlar kabul edilmiştir.<sup>[22]</sup>

Celalettin Arif Bey, zaman zaman Mustafa Kemal Paşa ile de görüş ayrılığına düşmüştür. Mustafa Kemal Paşa, Celalettin Bey'le aralarında var olan ihtilaf konularına Nutuk'ta yer verirken, kendisinin Meclisin olağanüstü şartlar altında Ankarada açılmasına karar verdiğini, bu durumun mevcut anayasada yer almadığını bildiğini ancak bu kararı verirken bu durumun aklına gelmediğini, dağıtılan Meclisi Mebusanın yeniden toplanması için gayret göstermediğini belirtmiştir. Aksine bu Meclis'ten farklı olarak Ankarada ayrı ve tamamen bağımsız bir Meclis oluşturmayı düşündüğünü açıklamıştır.<sup>[23]</sup>

Celalettin Arif Bey, 12 Temmuz 1922'de gıyabında ikinci defa Adliye Vekilliğine tayin edildiyse de bu görevi kabul etmedi. Haziran 1923'te Roma temsilciliği görevinden ayrılarak Paris'e yerleşti. 18 Ocak 1930'da burada vefat etti.<sup>[24]</sup>

[20] Türk Hukuk Lügatine göre, "Hâkim-i Münferit" tek tek hâkim manasına gelmektedir. Türk Hukuk Lügati, Türk Hukuk Kurumu, 3. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991, s.112.

[21] TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 7, İ:135, Üçüncü Basılış, Ankara, 1959, s.342.

[22] Konu hakkında yapılan görüşmelerin tam metni için bkz. TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 2, İ:25, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.98.

[23] Konuşmanın tamamı için bkz. M. Kemal Atatürk, Nutuk, Millî Eğitim Basımevi, Cilt 1, İstanbul 1970, s. 425-426.

[24] <https://islamansiklopedisi.org.tr/celaleddin-arif>, Erişim Tarihi: 24.08.2021.

**Yusuf Kemal Bey (Tengirşenk)**, 1878 yılında o dönemde Kastamonu iline bağlı Boyabat'ta doğdu<sup>[25]</sup>. 1905 yılında hukuk eğitimini tamamlayarak hukuk alanında farklı kürsülerde öğretmen yardımcılığı vazifesini ifa ettikten sonra avukatlık yapmış, ayrıca bir süre İstanbul Baro Başkanı olarak da görev yapmıştır. Meclis-i Mebusanın 1. Döneminde Kastamonu mebusu olarak bulunmuş olan Yusuf Kemal Bey, Adliye Nezareti bünyesinde önemli görevler icra etmiştir. İlk olarak 29 Eylül 1909 tarihinde Adliye Nezareti tarafından, Avrupa'ya eğitim için gönderilecek olan öğrencilere refakat etmek ve onları yönlendirme vazifesi için milletvekilliğinden istifa ederek Fransa'ya gitti. Paris'te müfettiş olarak görev yaparken aynı zamanda, Paris Hukuk Fakültesi Siyasî ve İktisadî İlimler Bölümünde doktorasını tamamladı. 1. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla yurda dönerek 31 Ağustos'ta Adliye Nezareti Teftiş Kurulu Başkan Yardımcılığı görevine atandı. 9 Haziran 1915 tarihinde Teftiş Kurulu Başkanı olarak görev yaptıktan sonra, 6 Aralık 1915'te Adliye Nezareti Müsteşarı oldu. Bu görevini ise 15 Ocak 1919 tarihine kadar sürdürmüştür.<sup>[26]</sup>

Millî Mücadele Dönemi'nde Adliye Vekilliği görevini sürdüren ikinci vekil olan Yusuf Kemali Bey, 3 Mayıs 1920 tarihinde oluşturulan İcra Vekilliği Heyetinde İktisat Vekilliği de yapmıştır.<sup>[27]</sup> Yusuf Kemal Bey, 30 Ocak 1921 tarihinde Celalettin Arif Bey'den boşalan Adliye Vekilliği görevine gıyabında seçilmiştir<sup>[28]</sup>. Erzurum'da bulunduğu sırada Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal Paşa tarafından kendisine gönderilen şu telgrafla, Adliye Vekilliğine seçildiğini öğrenmiştir.

*“Harp Raporu*

*Erzurum'da Bulunan Adliye Vekili Yusuf Kemal Beyefendiye,*

*İfa buyurduğunuz hizmet-i bergüzide-i vatanperveraneleri takdir ve zat-ı devletlerini tebrik ederim. Burada mesa-i mühimme-i devletlerinden bir an evvel istifade edilmek üzere süratle avdet buyurmanızı rica ederim.”<sup>[29]</sup>*

Yusuf Kemal Bey, yurtdışında görevli olduğundan dolayı 1 Şubat 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisinde Adliye Vekâletine vekâlet etmek üzere seçim yapılmıştır. Yapılacak olan bu seçim önergesini de bizzat Mustafa Kemal Paşa vermiştir. *“Adliye Vekili Yusuf Kemal Beyefendinin avdetine kadar mirimumaileyhe vekâleten Umur-u adliyeyi ifa eylemek üzere isimleri muharrer zevattan birinim in-tihap buyurulmasını rica ederim.”<sup>[30]</sup>*

[25] Hüsnü Özlü, “Kastamonu Milletvekili Yusuf Kemal Bey’in Millî Mücadele Döneminde Avrupa Eksenli Dış politika Çalışmaları”, Karadeniz Araştırmaları Dergisi, Sayı, 6-10, (2020), s.144.

[26] Çoker, a.g.e., s. 628,

[27] Özlü, a.g.e., s.144.

[28] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 7, l:140, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.442.

[29] Ömer Akdağ, “Millî Mücadele Dönemi Şahsiyetlerinden Yusuf Kemal Bey”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.14, Sayı 40, (1997), s. 130.

[30] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 8, l:142, Üçüncü Basılış Ankara 1959, s.49.



Aynı gün Mustafa Kemal Paşa'nın bu önergesi sonucunda yapılan seçim neticesinde, Adliye Vekâleti vekili olarak Hafız Mehmet Bey bu göreve seçilmiştir.<sup>[31]</sup> Yusuf Kemal Bey, 3. dönemde 26 Eylül 1930 tarihinde İsmet Paşa Hükümetinde Adliye Vekili oldu. 23 Mayıs 1933'e kadar bu görevi sürdürdükten sonra, 1950 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Ekonomi Profesörü olarak görev yaptı. Buradan emekli olduktan sonra, 6 Ocak 1961-25 Ekim 1961 tarihleri arasında Temsilciler Meclisi'nde Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi Temsilcisi olarak yer aldı ve 15 Nisan 1969'te Ankara'da hayatını kaybetti<sup>[32]</sup>. Naaşı Çamlıca Çataldağ Kabristanı'nda bulunan Yusuf Kemal Bey, evli ve bir çocuk babası idi.<sup>[33]</sup>

**Refik Şevket Bey (İnce)**, 1885 yılında Midilli Adasının Polihinit şehrinde doğan Refik Şevket Bey, Hafız Mustafa Şevket Efendi'nin oğludur. Kendisi, 1911 yılında Hukuk Mektebinden mezun oldu. 1. Dünya Savaşı'nda subay olarak farklı görevlerde bulunduktan sonra, 21. Kolordu Adli Müşaviri olarak da görev almıştır. İzmir'in işgalinden sonra Millî Mücadelâde aktif olarak yer aldı. TBMM'nin 1. Döneminde Saruhan Milletvekili olarak seçilen Refik Şevket Bey, Meclis'te içerisinde Adalet Komisyonunun da olduğu birçok komisyonda görev yaptı.<sup>[34]</sup>

Refik Şevket Bey, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 19 Mayıs 1921 tarihinde oluşturulan ve Fevzi Paşa'nın Başkanlığında kurulan 3. İcra Vekilleri Heyeti seçimi sonucunda 122 oyla Adliye Vekili seçilmiştir. Adliye Vekilliği için aday olan diğer adaylardan Abdullah Efendi 26 oy almıştır<sup>[35]</sup>. Refik Şevket Bey, Adliye Vekâletine seçildikten sonra kendisine olan inancı günlüğünde şu ifadelerle belirtmiştir: *"Memleketin adli ihtiyaçlarına vâkıfım. İnşallah var kuvvetimle çalışarak milletin yamk bağına bir iki nefes adalet ederim"*<sup>[36]</sup>

Çoban'ın çalışmasında Refik Bey'in günlüğünden elde ettiği bilgiler arasında kendisinin Adliye Vekâleti görevini sürdürdüğü dönemde, özellikle adliye memurlarının maaşlarını alamamaları hakkında sıkıntıları gidermek için epeyce uğraş verdiğini belirtmektedir. Refik Bey'in konuyu Bakanlar Kuruluna taşıdığını, bu durumun kendisinde vicdan azabı oluşturduğunu hatta bu durumun halledilmemesi durumunda istifa edebileceğini bile düşündüğünü aktarmaktadır.<sup>[37]</sup>

[31] TBMM ZC, Devre: 1, İcra Senesi:1, C. 8, İ:142, Üçüncü Basılış Ankara 1959, s.57.

[32] <https://hukukbook.com/?s=yusuf+kemal+bey> Erişim Tarihi, 27.08.2021.

[33] Çoker, a.g.e., s. 630.

[34] Çoker, a.g.e., s. 837-838.

[35] TBMM ZC, Devre: 1, İcra Senesi:2, C. 10, İ:36, Üçüncü Basılış Ankara 1959, s.320.

[36] Refik Şevket Bey ile ilgili çalışma yapan İbrahim Çoban, yaptığı yüksek lisans tezinde Refik Şevket Bey'in aile arşivine ulaştığını belirterek buna kaynak göstermiştir. İbrahim Çoban, Cumhuriyet Dönemi Siyaset ve Hukuk Alanında Refik Şevket Bey, C.B. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa 2009, s. 38.

[37] Çoban, a.g.e., s. 40-41.



Meclis'te 23'ü gizli oturumlarda olmak üzere toplam 285 defa konuşma yapan Refik Şevket Bey, yaptığı konuşmalarda sürekli olarak Adliye Vekâletinin ıslahına vurgu yaptığı görülmektedir<sup>[38]</sup>. Örneğin Meclis'in 11.07.1921 tarihli oturumunda "27 Cemaziyelâhir Sene 1296 ve 5 Haziran Sene 1295 Tarihli Mahakim-i Nizamiye Teşkilâtı Hakkındaki Kanuna Muzeyyel Lâyihâ-i Kanuniye Sureti"<sup>[39]</sup> ile ilgili görüşmeler esnasındaki konuşmasında, teşkilatta yapmak istediği değişikliklerin halkın çıkarına olan düzenlemeler olduğu, sanki olağanüstü taleplerde bulunuyor-muşçasına eleştiride bulunulmasının doğru olamadığını dile getirmiştir. Yine aynı konuşmasında Hâkim-i Münferit maiyetinde bir muavin olması gerektiği yönündeki fikirlere karşı çıkmıştır. Bu yardımcının her yerde olmasının gerekmediğini bir örnekle açıklamıştır. Ankara ilinin bazı sancaklarında muavin fazlalığı olduğunu, bu kişilerin ihtiyaç olan bölgelere kaydırılacağını belirtmiştir. Yine Kastamonu Adliyesi'ni on üç-on dört hâkimin işleri idare ettiğini ancak daha fazla kazası olan Ankara'da yedi adet hâkim bulunduğunu dile getirerek burada işlerin daha iyi ilerlediğini ifade etmiştir. Bununla birlikte Hâkim-i Münferit teşkilatı olan bölgelerde daha az kişi ile daha çok verim alındığını belirterek, Meclis'in bu konuda desteğini istemiştir.<sup>[40]</sup>

Teşkilatın sorunlarının giderilmesi ve daha kurumsal bir yapıya kavuşması için yoğun bir gayret gösteren Refik Bey, seçimlerde aday gösterilmemesi için Mustafa Kemal Paşadan istekte bulunmuş ve bir süre avukatlık yapmıştır. Sonrasında üç dönem daha milletvekilliği yaptıktan sonra 1945 yılında Demokrat Parti saflarına katılmış ve ilk Demokrat Parti kabinesinde Milli Savunma Bakanlığı görevini üstlenmiştir. 1951 yılında İkinci Menderes Hükümeti Dönemi'nde Devlet Bakanı olan Refik Bey, bir süre sonra DP Meclis Grup Başkanlığı da yapmıştır. 24 Nisan 1955'te hayatını kaybeden Refik Bey, evli ve üç çocuk babası idi.<sup>[41]</sup>

**Rıfat Bey (Çalika)**, Ahmet Rıfat Çalika, 1888 yılında Kayseri'de dünyaya gelmiş, Hukuk Mektebini bitirdikten sonra Adliye Nezareti bünyesinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Kendisi İkinci Grup'ta yer almasına rağmen diğer mebuslarla kurmuş olduğu iyi ilişkiler nedeniyle Rauf Bey Dönemi'nde Adliye Vekilliği'ne seçilmiştir<sup>[42]</sup>. Osmanlı Mebusan Meclisi'nin sonuna doğru Kayseri'den milletvekili seçilen Rıfat Bey, Meclis'in feshedilmesinin ardından Temsil Heyeti'nin daveti üze-

[38] Çoker, a.g.e., s. 838.

[39] Adı geçen kanun layihası ile ilgili detaylı bilgi çalışmamızın birinci bölümünde yer almaktadır. Ayrıca bahse konu kanun layihası ile ilgili görüşmeler için bkz. TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:2, C. 11, İ:49, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.222-236.

[40] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:2, C. 11, İ:49, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.236-237.

[41] Çoker, a.g.e., s. 838.

[42] Nesrin Akkor, "Birinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Kayseri Vekillerinden Ahmet Rifat Çalika", Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, (2018), s.40. Ayrıca Rıfat Bey, Celalettin Arif Bey'in görevi kabul etmemesi durumunda boşalan Adliye Vekilliği görevine, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 16 Ağustos 1922 tarihli oturumunda yapılan seçim sonucunda 83 oyla seçilmiştir. TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:3, C.22, İ:85, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.196.

rine Ankara'ya gelmiştir. Bütçe ve Sayıştay Komisyonlarında görev aldıktan sonra ikinci ve üçüncü toplantı yıllarında Defter-i Hakani Komisyonunun da başkanlığı- nı yürütmüştür. 31 Temmuz 1922 tarihinde Adliye Vekilliğine seçilmiştir. Kendisi Meclis'te biri gizli olmak üzere toplam 22 konuşma gerçekleştirmiştir<sup>[43]</sup>.

Ahmet Rifat Bey'in Adliye Vekilliği döneminde, Adliye Vekâleti bünyesindeki görevlilerin tarafsızlığı, yargıç ödenekleri gibi konularla uğraşmıştır. Adliye mensuplarının seçimlere müdahale ettikleri gerekçesiyle gelen şikâyetler, Adliye mensuplarının maaşlarının yetersizliği gibi konularla meşgul olmuştur. Dağcı, çalışmasında buna bir örnek vererek, Kayseri İstinaf Savcılığı görevini yürüten Tefvik imzası ile Adliye Vekâletine gönderilen 12 Temmuz 1923 tarih ve 408 sayılı şifreli yazıda, Tefvik Bey'in konu ile ilgili görüşlerini dile getirdiğini, burada adliye görevlilerinin seçimlere herhangi bir müdahalede bulunmadığını belirtmektedir. Sadece İncesu Bidayet ve Develi Şer'îye Başkâtipleri hakkında bu tür ihbar aldıklarını, onların da yapılan soruşturma neticesinde suçsuz olduklarının anlaşıldığını vurgulamıştır.<sup>[44]</sup>

Rifat Bey'in Tefvik Bey'e olan cevabı ise şu şekilde belirtilmiştir: *"Maaşlar için elimden gelen her şeyi yapmaktayım. Görevi terk etmek uygun olmamakla beraber buna sebep olanlar hakkında gerekli işlemleri sizlere bırakıyorum. Yargıç ve Adalet görevlilerinin şimdiye kadar çekmiş oldukları zorluklara biraz daha katlanmalarını yurtseverlik duygularından beklerim."*<sup>[45]</sup>

Ahmet Rifat Bey, Adliye Vekilliği Dönemi'nde çıkarılan kanun tasarılarında da sık sık söz alarak Meclis'te görüşlerini ifade etmekten geri durmamıştır. Örneğin 30.01.1922 tarihli Meclis oturumunda görüşülen konulardan biri olan İstiklal Mahkemeleri ile diğer mahkemeler arasındaki çıkan anlaşmazlıkların Meclis Adliye Encümenince hallolacağı teklif üzerine, bu teklife karşı çıkarak, istiklal mahkemeleri ve diğer mahkemeler arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığını, bu mahkemelerin kendilerine düşen görevi en iyi şekilde yaptıklarını belirterek tartışmaya son vermiştir.<sup>[46]</sup>

Kendisi, 1927 yılında 3. kez görev aldığı Kayseri Belediye Başkanlığından ayrılmış, Bünyan'da bulunan İplik Fabrikası, 1940 yılında ise Adana'da bulunan Nebati Yağ Fabrikalarının kurulmasında görev almıştır. Evli ve üç çocuk sahibi aynı zamanda,<sup>[47]</sup> Cumhuriyet Dönemi ilk Adalet Bakanı olan Ahmet Rifat Bey, 23 Şubat 1963 tarihinde 76 yaşında iken vefat etmiştir.<sup>[48]</sup>

[43] Çoker, a.g.e., s. 642.

[44] Mehtap Dağcı, Ahmet Rifat Çalika'nın Hayatı ve Faaliyetleri, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2004, s. 79-82.

[45] Dağcı, a.g.e., s. 82-83.

[46] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:3, C. 22, I:83, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.94.

[47] Çoker, a.g.e., s. 642.

[48] Nesrin a.g.e., s.50.

**Seyit Bey**, 1873 yılında İzmir ilinde dünyaya gelen Seyit Bey, İstanbul Darülfünunu Hukuk Mektebi'nden mezun olmuş ve bu mektepte uzun yıllar müderrislik yapmıştır.<sup>[49]</sup> II. Meşrutiyet'in ilanının ardından siyasete girmiş ve İzmir Mebusu olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin liderleri arasında yer almıştır. Kendisi, İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesine göre; "1918 yılının Mütareke ortamında bazı İttihatçılarca kurulan kısa ömürlü Teceddüt Fırkasının kurucuları arasında yer aldı." Millî Mücadele Dönemi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın Anadolu'daki harekete destek vermesi için davet gönderdiği kişiler arasında da yer alan Seyit Bey, Cumhuriyet'in ilân edilmesinden önce Mustafa Kemal Paşa'ya hukukî konularda danışmanlık görevini de ifa etmiştir.<sup>[50]</sup>

14 Ağustos 1923 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisinde yapılan İcra Vekilleri Heyeti seçiminde 185 oy alarak Adliye Vekili seçilmiştir.<sup>[51]</sup> Ali Fethi Bey<sup>[52]</sup> (Okyar) Hükümeti'nde tek yeni üye olarak kabinede yer alması, yapılacak olan adli ıslahatlar ve hukukî düzenlemeler konusunda, Adliye Vekâletine katkı sağlamasını beklemek olarak okunabilir. Mevcut kabinenin Meclis'te daha fazla destek bulacak bir hükümete ihtiyaç duyulması sebebiyle 27 Ekim 1923 tarihinde istifa etmesi sonucunda Cumhuriyet'in ilân edilmesinin ardından kurulan İsmet İnönü kabinesinde Adliye Vekâleti görevine devam etti. Seyit Bey'in Adliye Vekilliği görevi, 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti ile Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâletinin kaldırılması dolayısıyla İsmet Paşa kabinesinin 5 Mart 1924 tarihinde istifa etmesine kadar devam etti.<sup>[53]</sup>

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki en önemli tartışma konularından birisi de hilafetin kaldırılması meselesidir. Nitekim hilafetin kaldırılması meselesi Seyit Bey'in Adliye Vekili olduğu döneme rastlamaktadır. Ayrıca Seyit Bey hakkında yapılan literatür taramalarında konu hakkındaki fikirleri ve etkinliği ile dikkatleri çektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Seyit Bey'den bahsederken hilafetin kaldırılması konusundaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Özellikle siyasi iktidarı dini boyutta yorumlama tartışmaları içerisinde, Seyit Bey gibi ilmi yönü kuvvetli ki-

[49] Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: (1922-1924)", *Divan: Disiplinerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı 2, (1995), s.119.

[50] <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-bey>, Erişim Tarihi: 29.08.2021.

[51] TBMM ZC, Devre: 2, İcra Senesi:1, C.1, İ:4, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.62.

[52] 14 Ağustos 1923 tarihinde yapılan İcra Vekilleri Heyeti seçiminden sonra konuşma yapan İcra Vekilleri Heyeti Reisi Ali Fethi Bey (Okyar), konuşmasını tamamlarken sarf ettiği "Bugünkü ihtiyaat-ı medeniye ve içtimaiyemizi tatmine medar olabilecek şekilde kanunlarımızın ıslahına ve diğer birçok ıslahatı icraya imkân bulunacaktır." sözleri ile Adliye Vekâletinde yapılacak ıslahatları işaret etmiştir. Ali Fethi Bey'in konuşmasını tamamlamasının akabinde Tokat Mebusu Mustafa Bey, "Adliye ıslahatı" sözü üzerine konuşmaya devam eden Fethi Bey, kapitülasyonların kaldırıldığını, milletin İstanbul Hükümetinden kurtulduğunu ve artık herhangi bir engelin kalmadığını belirterek Adliye ıslahatlarının gerçekleştirilmesinin tam zamanı olduğunu dile getirmişti. Konuşmanın devamı için bkz. TBMM ZC, Devre: 2, İcra Senesi:1, C.1, İ:4, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.63.

[53] <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-bey>, Erişim Tarihi: 30.08.2021.

şilerin öncülüğünü yaptığı düşünce, hilafetin kaldırılmasıyla Cumhuriyet yönetiminin güç kazanacak olmasına olan inançtır. Hilafetin yalnızca bir hükümet şekli olduğu, dolayısıyla buna bir kutsiyet atfetmenin doğru olmayacağı düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Erdem'in çalışmasında yer verdiği Seyit Bey'in şu cümlesi de bu düşüncede olduğunu teyit etmektedir. "*Hilafet meselesi dini bir mesele olmaktan ziyade dünyevi ve siyasi bir meseledir ve doğrudan doğruya milletin kendi işidir.*"<sup>[54]</sup>

Nitekim 3 Mart 1924 tarihinde Hilafetin kaldırıldığı gün Türkiye Büyük Millet Meclisinde yaptığı uzun konuşma İslamiyet'in insanlara kutsiyet atfedilmediğini, İslamiyet'te Hristiyanlıkta var olan ruhaniyetin olmadığını, İslamiyet'te mukaddes olanın sadece Allah olduğu, bazı dinlerin bazı eşyaya ve insana verdiği kutsiyetin İslam diniyle bağdaşmadığını vurgulamıştır.<sup>[55]</sup> Adliye Vekili olmasının yanında aynı zamanda İslam Hukukçusu da olan Seyit Bey'in Meclis'te yaptığı bu konuşma, hilafetin kaldırılması konusunda karşı tarafta yer alan grupları da olumlu yönde etkilediği ve konuşmanın, hilafetin kaldırılması hususunda çok büyük tartışmaların çıkmamasında etkili olduğu söylenebilir.

20 Nisan 1924 tarihinde kabul edilen Teşkilatı-ı Esasiye Kanunu'na göre mebusların aynı zamanda başka bir memurluk görevi yürütmesine onay vermemesi ile milletvekilliği görevinden ayrılan Seyit Bey, İstanbul Darülfünundaki görevine döndü. Bir süre İlahiyat Fakültesi'nde dekanlık yaptıktan sonra hayatının sonuna kadar İlahiyat Fakültesi'nde hukuk eğitimi başta olmak üzere çeşitli dersler verdi. Zatürree hastalığına yakalanan Seyit Bey, 8 Mart 1925 tarihinde hayatını kaybetti.<sup>[56]</sup>

## HÜKÜMET PROGRAMLARINDA ADLİYE POLİTİKALARI

Millî Mücadele Dönemi içerisinde Adliye Vekâletinin önemini anlayabilmek ve kurumsallaşma bağlamında Adliye Nezaretinden Adliye Vekâletine geçiş süresini daha sağlıklı ele alabilmek için, hükümet politikalarında adli konulara yaklaşımın nasıl yer aldığına bakmak gerekecektir.

TBMM'nin ilk döneminde kurulan hükümetler, içerisinde bulunan koşullar nedeni ile planlı bir hükümet politikası ortaya koyamamıştır. Güneşe göre; kurulan ilk "*hükümet bir yandan icra görevini sürdürürken, diğer yandan da yapmayı düşündüğü icraatları meclise sunmak ve meclisin onayını almak üzere bir hükümet programı hazırlamaya koyulmuştur.*"<sup>[57]</sup> Kısa bir program olan I. İcra Vekilleri Heyeti programı, Büyük Millet Meclisinin 9 Eylül 1920 tarihli oturumunda Maarif

[54] Erdem, a.g.e., s.123.

[55] TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C.7, İ:2, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.42-.

[56] <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-bey>, Erişim Tarihi: 14.09.2021.

[57] Güneş, a.g.e. s. 301.

Vekili Dr. Rıza Nur tarafından okunmuştur. Program oldukça kısa olmasına rağmen Adliye Vekâletini ilgilendiren bölüm hükümet programında önemli bir yer teşkil etmiştir. 9 Eylül 1920 tarihli TBMM. Zabıt Ceridesi tutanaklarına göre hükümet programında yer alan Adliye Vekâletini ilgilendiren bölümde başta hâkimler olmak üzere adli personelin özlük haklarının düzeltilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.<sup>[58]</sup> Özellikle maaşlarını yeterli miktarda alamayan adliye mensuplarından hızlı karar almalarının beklenemeyeceği belirtilmiştir. İkinci önemli maddenin halkın hükümetten adeta adalet dilenmesi konusu olduğu vurgulanmıştır. Hâlbuki devletin en önemli görevleri arasında halkın mal, can ve namusunu korumak olduğu dile getirilmiştir. Dolayısıyla suçtan zarar gören bir kişinin suçlunun cezasını bir an evvel çekmesini istemesinin ve mağduriyetinin giderilmesini talep etmesinin en doğal hakkı olduğu belirtilmiştir. Programda üzerinde en fazla durulan husus ise adli iş ve işlemlerin hızlı ve sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için alınabilecek tedbirler olmuştur.<sup>[59]</sup>

14 Ağustos 1923 ile 27 Ekim 1923 tarihinde görev yapan Ali Fethi Bey Hükümeti'ne kadar herhangi bir hükümet programı hazırlanmamıştır. Bu dönemde hazırlanan ve TBMM'de görüşülen en kapsamlı hükümet programı bizzat İcra Vekilleri Heyeti ve Dâhiliye Vekili Ali Fethi Bey tarafından 1 Eylül 1923 tarihinde Meclis'te okunan programdır<sup>[60]</sup>. Bahse konu programda Adliye Vekâletini ilgilendiren bölüm şu şekilde yer almıştır:

Bu programda ise, Adliye Teşkilatı ve mevcut mahkemelerin bir an evvel ıslah edilmesi gerekliliği üzerinde durulmuştur. Hâkimlerin tayin ve terfilerinde kıdem usulünün tatbiki ve liyakate önem verilmesi hususu ön plana çıkarılmıştır. Mevcut kanunların ıslahı için komisyonların çalışmalarına devam edeceği ancak bunun tamamlanmasının çok uzun bir zaman alacağı belirtilmiştir. Bu sebeple acil olarak ıslahı gerektiren kanunların Meclis'e getirileceği dile getirilmiştir.<sup>[61]</sup>

[58] Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılışından sonraki süreçte Meclis'te Adliye Vekâletini ilgilendiren konularda yapılan görüşmelerde, mebuslar tarafından en çok dile getirilen konuların başında teşkilat mensuplarının aldıkları maaş gündeme gelmiştir. Bu görüşmelerde sürekli olarak maaşların yetersizliği ve bu sebeple de teşkilat mensuplarının görevlerini layıkıyla yerine getiremediklerine vurgu yapılmıştır. 19 Teşrinisani 1338 (19 Kasım 1922) tarihli çıkarılan kanun layihası ile de Adliye Vekâleti bünyesinde görevli ikinci derece memurların maaşları hakkında düzenlemeye gidilmiştir. BOA, 30-18-1-1 Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928), 19.11.1921, s. 338.

[59] TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 1, İ:13, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.242.

[60] Şafak Başa, Kurumsallaşma Bağlamında Dâhiliye Nezareti'nden Dâhiliye Vekâletine Geçiş (1920-1923), 1.Baskı, TODAİE Yayın, Ankara, 2013, s. 576. TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C. 1, İ:14, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.419-428.

[61] TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C. 1, İ:14, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.424.

## ADLİYE VEKÂLETİNE GEÇİŞ SÜRECİNDE MUSTAFA KEMAL PAŞA'NIN KURUMSAL LİDERLİK ROLÜ

Kurumların kuruluş sürecinin sağlıklı bir şekilde yönetilebilmesi ve kurumlara doğru bir misyon yüklenmesi noktasında, kurumsal liderliğin rolüne değinmekte fayda görülmektedir. Atay ve Koç'a göre, “doğrusu nitelikleri, yaklaşımları veya etiketleri ne olursa olsun liderler, yönetimi başlatma ve biçimlendirme yetkisine dayalı sorumluluklarından dolayı örgütlerde kilit aktörler olarak işlev görürler.”<sup>[62]</sup> Sevinç'e göre ise, “Kurum imajı ve itibarı üzerinde etkili unsurlardan biri olan kurum liderleri, kurumun görünen yüzü olarak kurumu kamuoyu ile buluşturan bir aracı rolünü üstlenerek aynı zamanda kurumun felsefesini, kurum misyonu ve vizyonunu dışa yansıtan bir ayna görevi görmektedirler.”<sup>[63]</sup> Bu görüşler doğrultusunda bir değerlendirme yapmak gerekirse, Mustafa Kemal Paşa, sadece kurulan vekaletlerin kurumsallaşmasında kilit rol üstlenmemiş aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda ve bağımsız bir Devlet haline gelmesinde önemli bir aktör olmuştur.

Mustafa Kemal Paşa, konumuz özelinde yer verdiğimiz Adliye Vekâletinin yeniden inşa sürecinde de sadece yönetim işleri ile meşgul olmamış, aynı zamanda tepki almaksızın krizleri ve geçiş dönemlerini başarılı bir şekilde yönetmiştir. Bozkurt'un konu hakkındaki değerlendirmesine göre, “Hukuk devriminin şaşılacak biçimde çabuk ve tepkisiz gerçekleşmesinde kuşkusuz Atatürk'ün kişiliği büyük rol oynamıştır.”<sup>[64]</sup> Aynı zamanda yeni Türk Devleti'nin kurulması aşamalarında, kurumsal ve doğal liderlik yapmış, örgütlenme ile birlikte yasallığa fazlasıyla önem vermiştir. Kendisi, hemen her fırsatta adli meselelerin önemi hakkında fikir beyan etmiştir. Örneğin 24 Ocak 1920 tarihli Meclis açılışında konuşan Paşa'ya göre, “Kuvve-i adliyesi müstakil olmayan bir milletin Devlet halinde mevcudiyeti kabul olunamaz.”<sup>[65]</sup> Mustafa Kemal Paşa'nın Adliye Vekâleti tarihinde önemli bir yer teşkil eden 1 Mart 1922 günkü yasama yılı açılış nutkundaki görüşleri, adli teşkilatın kurumsallaşma faaliyetlerini bizzat takip ettiğini ve yönettiğini ortaya koyması açısından mühimdir. Hükümetlerin öncelikli görevinin memlekette kanunların eksiksiz biçimde uygulanmasını temin ederek, ülkenin her yerine adalet dağıtmak olduğunu vurgulayarak ve bu itibarla adliye işlerinin çok önemli olduğunu dile getirmiştir. Bu amaçla adliye teşkilatında atılacak kurumsallaşma adımlarının öncelikle halkı yormaksızın, hızlı bir şekilde, isabetle ve emniyetle atılmasını istemiştir. İkinci olarak, yeni kurulan bu devletin dünya ile irtibatını koparmaması, bunun için de adliye teşkilatının çağın gereklerine uygun bir şekilde donatılmasının öneme değinmiştir. Bütün bu amaçlar doğrultusunda, mevcut kanun ve usulleri ge-

[62] Talha Sait Atay, Oktay Koç, Kurumsal Liderlik: Nereden Nereye? TroyAcademy, Sayı 6, (2021), s. 355.

[63] Hasibe Gül Sevinç, “Kamuda Kurumsallaşma ve Kurumsal İmaj: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Örneği”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2017, s. 56.

[64] Gülnihal Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), TTK Yayınları, Ankara 1996, s.210.

[65] TBMM ZC, Devre: 1, İçtima Senesi:1, C. 1, İ:2, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.30.

rektiği şekilde ıslah ve ihya etmenin önemine vurgu yapmıştır. Yine Mustafa Kemal Paşa, kurumun yeniden yapılandırılması adına yakın zamanda atılacak adımları sıralamıştır; Mecellenin halen yürürlükte olduğu fakat zamanın değişmesinden dolayı mecellenin günümüz koşullarına uygun bir şekilde sokulması, tek hâkim usulünün yaygınlaştırılması ve adli işlerin hızlandırılması, adli işlemlerin seri ve düzenli bir şekilde yerine getirilebilmesi için on adliye müfettişliğinin tesis edilmesi, adli tıp müessesesinin kurulması, ceza muhakemeleri usulünün düzene konulması, cezaevlerinin düzenlenmesi gibi konuların Adliye Vekâletinin yakın zamanda hayata geçireceği düzenlemeler olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda Adliye Vekâletinin ve mahkemelerin yetkin ve uzman kişilerle donatılması için hukuk fakültesinin kurulması adına karar alan Meclis'e teşekkür etmiştir. Bunun için de 1922 yılı bütçesine gerekli ödenek konulduğunu vurgulamıştır.<sup>[66]</sup>

Mustafa Kemal Paşa, 1 Mart 1923 tarihinde TBMM 4. yasama yılı açılış konuşmasında da önceki yılda olduğu gibi teşkilat hakkında yapılan reformlarla ilgili önemli konulara değinmiştir. Yine bir durum değerlendirmesi yaparak adli reformlarda hangi noktaya gelindiğini açıklamıştır. Mustafa Kemal Paşa, konuşmasına öncelikle cezaevleri sorununun önemli olduğunu vurgulayarak, kişisel özgürlüğü sınırlanan vatandaşın, cezasını çektikten sonra topluma yararlı bir birey olarak yetiştirilmesi adına Dâhiliye Vekâletinin çok dikkatli bir şekilde araştırmalar yaptığı ve istatistikler hazırladığı, hapisanelerin modern bir şekilde sokulması için inşaat programının hazırlandığı ve bu amaçla her yıl belli oranda inşaat yapmak üzere 1923 yılında çağdaş bir genel cezaevi yapılması ile beş liva ve 28 ilçede cezaevi inşası kararlaştırıldığı, bunun için de gelecek yıl bütçesine gerekli ödenğin aktarıldığını belirtmiştir. İkinci olarak geçtiğimiz yıl içerisinde adli konularda önemli işlerin yapıldığı, özellikle tek hâkim usulünün genişletildiğini, işgalden kurtarılan illerde de acilen adli teşkilatlanmaya gidildiği, 1923 Şubat ayı sonuna kadar 14 istinaf mahkemesi ile birlikte 90 asliye mahkemesi ve aynı sayıda şer'îye mahkemesinin açıldığı ve bu mahkemelere de 560'tan fazla hâkim ataması yapıldığını belirtmiştir. Yine adliye müfettişi sayısının 22'ye çıkarıldığı, merkezde bir teftiş heyetinin kurulduğu, denetlenecek dairelerin denetim sürelerinin en fazla 6 ay içerisinde tamamlanmasının sağlandığı, 1920'nin son dönemlerinde aile hukuku, avukatlık gibi birçok konuda Meclis'e yasa tasarısı verildiğini ifade etmiştir.

Bir sonraki yıl için ise özellikle Anadolu'da modern esaslara dayalı bir hukuk okulu kurulması ile birlikte ve diğer birçok adli meselenin halledilmesi için bakanlığın çalışacağını dile getirmiştir.<sup>[67]</sup>

[66] Konuşmanın tam metni için bkz. TBMM ZC, Devre: 1, İċtima Senesi:1, C. 18, İ:1, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.4-5.

[67] TBMM ZC, Devre: 1, İċtima Senesi:4, C. 28, İ:1, Üçüncü Basılış, Ankara 1959, s.2-18.



Mustafa Kemal Paşa'nın adli meseleler hakkında görüş bildirdiği konuşmalarında dikkat çeken bir husus da konuyu bir şekilde bağımsızlığa getirmesidir. Nitekim 2 Şubat 1923 günü İzmir'de halka hitaben yaptığı ve Atatürk'ün resmi yayınlarına girmemiş söylevlerinin de yer aldığı Yargıtay yayını olan "Atatürk ve Hukuk" adlı eserde yer verilen konuşmasındaki; "*Fransız milleti, insanlığını, benliğini temin edebilmek için yaptığı umum mücadelesinde muvaffak olduğunu zannetti. Ve bu muvaffakiyetini muhafaza ve ettirebilmek için Montesquieu nazariyesine kendi millet ve memleketinde tatbik yeri aradı. Yalnız orada kuvvetin ikiye ayrılması yeterli görülmedi. Bir bağımsız kuvvet daha icat edildi. Adli kuvvet...*" verdiği bu örnek ile beraber, aynı konuşmadaki şu sözleri, "*Adli kapitülasyonlarda muhtar mahkeme adı altında yine adli kapitülasyonları bize kabul ettirmek istiyorlar. Memleketin yargı hakkından yoksun olması veyahut yargı hakkında kayıtlı olmak tam bağımsızlık ile bağdaştırılmaz.*"<sup>[68]</sup> bağımsızlığın sağlanabilmesinin ön koşulunun, ancak memlekette adli bağımsızlığın sağlanmasıyla mümkün olacağına vurgu yapması açısından önemlidir.

### ADLİYE NEZARETİ'NDEN ADLİYE VEKÂLET'İNE GEÇİŞİN KOŞULLARI: DÜALİST YAPI

Millî Mücadele'nin çetin koşullarının hüküm sürdüğü geçiş dönemi aynı zamanda Türk Milleti'nin var olma mücadelesini yürüttüğü bir ortamı da içerisinde barındırıyordu. Aynı zamanda Anadolu hareketinin millî iradeyi egemen kılmak gayesi, hem İtilaf Devletleri hem de İstanbul Hükümeti tarafından derinden hissediliyordu. Yürütülen bu mücadelenin yanında, bir taraftan da kurumların yapılanma süreci devam ediyordu. Burada dile getirilmesi gereken önemli bir husus da kurum ve kuruluşlardaki ikili yapılanma idi. Aslında Yeni Türk Devleti, kurumlarında var olan ikili yapıya Osmanlı'nın son dönemlerindeki durum nedeniyle yabancılaşma çekmedi. Örneğin Üçok, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki eğitim sistemine örnek verirken, Tanzimatçıların ülkenin eğitim anlayışını pozitif yönde değiştirmek için sergiledikleri gayreti övmekle birlikte, bu anlayışı eleştirilen bir dille şu şekilde dile getirmektedir: "*Her konudaki "ikicilik" bu alanda da egemen olmuş, medrese öğrenimi kaldırılmamış ya da düzeltilmemiş, böylece ülkede iki tip aydının yetişmesi yüzünden kültür birliği kurulamamıştır.*"<sup>[69]</sup>

Dönemin adli ve hukuki yapısında ise bu düalist<sup>[70]</sup> yapı kendisini açıkça gösteriyordu. Nitekim 7 Haziran 1920 tarihinde Sivas'ta açılan Yüksek Mahkeme, sadece Millî Hükümetin kontrolünde olan yerlerde hüküm sürmüş, İstanbul Hükümetinin etkisinde olan yerlerde ise İstanbul'da var olan yüksek mahkeme görev

[68] Ender Tiftikçi, Mehmet Tiftikçi (drl.), Atatürk ve Hukuk, Yargıtay Yayınları No 27, Ankara 1999, s. 114.

[69] Coçkun Üçok, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt, Türk Hukuk Tarihi, 8. Baskı, Savaş Yayınevi, Ankara 1996, s. 304.

[70] Düalizm: Günümüzde ikili yapıları anlatmak için kullanılan bir sözcüktür.



yapmıştır.<sup>[71]</sup> Başa'nın özellikle dönemin hukuki yapısını değerlendirirken kullandığı şu ifadeler dikkate değerdir: “Nasıl adlandırılırsa adlandırılın, yakın Türk tarihi açısından son derece önemli olan bu dönemin bir bölümü hem hukuki hem de teşkilatlanma bakımından düalist bir yapı arz etmektedir. Hukuki açıdan ikilidir; çünkü Osmanlı Devleti'nin başta anayasası ve ilga edilmemiş kanunları geçerlidir.”<sup>[72]</sup> Dolayısıyla 1921 Anayasasının tamamen özgün bir anayasa olmadığını, Kanun-i Esasi'nin henüz yürürlükte olan maddeleri ile birlikte uygulandığını Tanör, şu ifadelerle açıklamaktadır: “TBMM, 1921 Anayasası'nın kabulünden önceki dönemde (23 Nisan 1920 - 20 Ocak 1921) kendisini Kanun-ı Esasi ile bağlı saymış, ama “selahiyet-i fevkaladeyi haiz bir meclis” olarak anayasada değişiklik yapma yetkisini de kendisinde görmüştür.”<sup>[73]</sup> Ortaylı'ya ise Kanun-i Esasi yürürlükte olmasına rağmen bu anayasa için “Anayasal bir monarşinin belgesiydi. Bu hükümet ise meclis üstünlüğüne dayanan, anayasacıların konvansiyonel dedikleri bir sistemin hükümetiydi” yorumunda bulunmaktadır.<sup>[74]</sup> Yine mevcut hukuki yapının birden çok yapıldığına göstergesi olarak, 1920-1923 yılları arasında yayınlanan resmî gazetelere de bakmak gerekir. Nitekim 1920-1922 yıllarında İstanbul ve Ankara Hükümetlerince iki farklı resmî gazete çıkarılmış olması durumu adeta özetlemektedir.<sup>[75]</sup>

Dönemin kurum ve kuruluşlarındaki bu ikiliğin ortaya koyduğu durum, Meclis görüşmelerinde de gündem olmuştur. Öyle ki 29 Ağustos 1923 tarihinde yapılan “Bozok Mebusu Süleyman Sırrı Bey'in, Yozgat Darülmuallimî hakkında Maarif Vekâletinden İstizah Takriri” ile ilgili görüşmelerde söz alan Aksaray mebusu Besim Atalay'ın “En mühim cihet bizim teşkilâtımızdaki ikiliktir. Adliye Mahakimimizin karşısında ona rakip bir mahkeme görürsünüz. (Hangi mahkeme sesleri) işte Mahakim-i Şer'iyeye” sözleri ile adliye teşkilatındaki ikiliğe işaret etmiştir. Devamında ise maarif mekteplerinin yanında mahalle mekteplerinin yer aldığını belirterek aynı durumun eğitim teşkilatında da mevcut olduğunu, kurumlarda var olan bu düalist yapıların eğitim ve hukuki konularda aksamalara yol açacağını vurgulamıştır.<sup>[76]</sup>

## ADLİYE VEKÂLETİNE GEÇİŞ SÜRECİNİN KURUMSALLAŞMA BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Adliye Vekâletinin kuruluşu ile ilgili olarak ortaya koymaya gayret ettiğimiz bulgular, bizlere bu sürecin kurumsallaşma aşamalarını katlederek devam ettiğini göstermektedir. Yamana ve Karakuşa göre; “Hem siyasi hem askerî hem de dinî

[71] A. Recai Seçkin, Yargıtay Tarihçesi Kuruluş ve İşleyişi, Adalet Bakanlığı Yayınları, 1967, s. 24.

[72] Başa, Kurumsallaşma Bağlamında Dâhiliye Nezareti'nden Dâhiliye Vekâletine Geçiş (1920-1923), s. 602.

[73] Bülent Tanör, Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980), 24. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, s.99.

[74] İlber Ortaylı, Türkiye'nin Yakın Tarihi, 9. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 21.

[75] B. Ayman Güler, Otuzlu Yıllarda Yönetim, Açıklamalı Yönetim Zamandizini 1929-1939, Ankara Üniversitesi Yayinevi, Ankara 2007, s.126.

[76] TBMM ZC, Devre: 2, İçtima Senesi:1, C. 2, İ:28, Üçüncü Basılış, Ankara, 1959, s.378.

ve kültürel açılardan hayatî tartışmaların, eksen kaymalarının ve kopuşların adeta zirveye çıktığı Osmanlı son yüzyılı” kurum ve kuruluşları açısından da zamanla köhnemiş neredeyse iş göremez hale gelmişti. Devletin güçlü olduğu zamanlarda en önemli bakanlıklardan birisi olan Adliye Nazırlığı da bu süreçten olumsuz etkilenen kurumlardan birisi olmuştur. Nitekim Büyük Millet Meclisi’nin açılışından sonra adliye teşkilatını ilgilendiren konularda yapılan görüşmelerin ana eksenini, kurumun işlevini kaybetmesi ve adli meselelerde yaşanan aksaklıklar oluşturmuştur. Özellikle mahkemelerin vermiş oldukları kararlarda yanlı davranması, hâkimler başta olmak üzere adli çalışanların aldıkları maaşın yetersizliği ve dolayısıyla işlerini layıkıyla yerine getiremedikleri, daha önceden de vurguladığımız üzere mevcut olan ikili yapı nedeniyle işlerin aksaması, bu olumsuzluklardan birkaçıydı.

Millî Mücadelenin yaşandığı ve kurumlarda yaşanan olumsuzlukların egemen olduğu bu ortamda, TBMM’nin açılmasıyla birlikte bir kurumsallaşma süreci başlamış ve yeniden yapılanma sürecine gidilmiştir. Tabi burada kurumsal süreçlerin Türk Toplumunda nasıl işlediği konusuna değinmek yerinde olacaktır. Bu konuda da Sargut’un “*Kültürler Arası Farklılaşma*” adlı eseri bize bu hususta yardımcı olacaktır. Buna göre, farklı toplumlardaki kurumsallaşma süreçlerinin de farklılık olduğu belirtilmekle birlikte, Türk toplumunun modern zamanlardaki serüveninde, Batıdan alınan kurumsal aktarımlar olduğu vurgulanmaktadır.<sup>[77]</sup> Batıdan aktarımlar şeklinde yapılan bu yapılanmayla birlikte demokratikleşme de yaygınlaşmıştır. Buna karşın eski kurumsal yapıyı savunanlar da eskiyi getirmek amacıyla Cumhuriyet Döneminde başlayan kurumsallaşma sürecine karşı yeni bir kurumsallaşma yaklaşımını benimsemişlerdir.<sup>[78]</sup>

[77] Türk toplumunun kurumsallaşmasında Batı’dan yaptığı kurumsal aktarımlar olduğunu vurgulayan Sargut, aynı zamanda Batılı ve bireyci toplumla Türk Toplumunu arasındaki farkı, şu ifadelerle ortaya koymaktadır. “Batılı ve bireyci bir topluma oranla toplumumuzda kurumsallaşma sürecine ilişkin olarak gözlemlenen farklılık, öncelikle iki karşıt kurumsallaşma çizgisinin aynı anda çalışıyor olmasıdır... Türk toplumunun Batıyla arasında oluşan kurumsal farklılığın oldukça kritik olanlarından birisi bürokrasi klan ayrımıdır. Batı tipi ideal bürokrasi aktarılmaya çalışılmasına rağmen bir türlü Türk tipi klanla uzlaşmamaktadır. Bürokratik denetim yasal otoriteyi öne alırken, klanın denetim anlayışı ortak değerler ve inançlardır. Klan, gelenekleri ve karşılıklı güveni de önemli bir denetim aracı olarak kullanır. Bürokrasi ya da makine örgüt yapısıyla uzlaşması olanaksız görünen klan kültürünün özellikleri, yoz bir bürokrasi anlayışının oluşmasına neden olmaktadır. Gerek Batı tipi ideal bürokrasi, gerekse Türk tipi klan, birbirlerini sürekli eleştirdikleri ve birlikte var oldukları için, birbirlerini değiştirmekte ve özgün durumlarından farklılaşmaktadır.” Selami Sargut, *Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim*, Genişletilmiş 2. Baskı, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 2001, s.157-161. Yine Atatürk, Türk toplumunun modernleşmesinde Batı’nın örnek alınma sebebini açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır. “Dünya korkunç bir hızla ilerliyor. Biz bu hızın dışında kalabilir miyiz? Türklerin yüzyıllardan beri izlediği yol sürekli bir yön kolladı. Biz daima Doğudan Batı’ya yürüdük... Ülkemizde çağdaş düzen kurmak istiyoruz. Uyarılığa girmek isteyip de Batı’ya dönmemiş bir ulus var mıdır?” Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi*, Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti’ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), TTK Yayınları, Ankara 1996, s.209-210.

[78] Sargut, a.g.e., s.156-157.

## SONUÇ

Toplumsal yapıyı oluşturan kamu kurum ve kuruluşları başta olmak üzere siyasi partiler, sendikalar, vakıflar gibi kurumların tarihlerinin araştırılması elbette çok önemlidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli husus, çeşitli nedenlerle araştırma konusu olarak seçilen kurum tarihi çalışmalarının bizzat tarihçiler tarafından yapılmasının gerekliliğidir. Böylece, bilimsel metotlarla ve objektiflik ekseninde yapılan tarih yazımıyla kurumsallaşma kavramı da hapsedildiği küçük çerçeveden kurtulacak ve bu durum, kavramın sosyal ve örgüt kuramları açısından da değerlendirilmesine yol açacaktır.

Bu kapsamda Adliye Vekâletine geçiş sürecini ele aldığımız, Adliye Teşkilatın, Batılılaşma sürecinin sonucunda kurulduğunu vurgulamak lazımdır. Özellikle Divan-ı Hümayun'un kaldırılması ile çeşitli konularda ihtisaslaşma sağlamak amacıyla devlet idaresi çeşitli bakanlıklara ayrılmıştır. Sultan 2. Mahmut Dönemi'nde oluşturulan bu bakanlıklar sayesinde de güçler ayrılığı prensibinin, ilk defa bu idari bakımdan kurumsallaşma süreci sayesinde ortaya çıkması sağlanmıştır. Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye ve diğer meclislerin oluşturulması bu Batılılaşma sürecinin bir parçası olmuştur. Bunun yanında teşkilatın kurumsallaşma sürecine katkı sağlayan önemli adımlar atılmıştır. Savcılık, noterlik gibi kurumlar bunların başında yer alırken, avukatlık ve hâkimlik müesseseleri de modern bir hale sokulmuştur. Büyük Millet Meclisinin açılışından sonra ise adliye teşkilatının tüm ülkede yaygınlaştırılması elbette kolay olmamıştır. Dönemin şartları nedeniyle maddi imkânsızlıklar ve uzman personel eksikliği gibi sıkıntılar süreci uzatmıştır.

İstanbul'da Adliye Nezareti hala mevcutken, aynı dönemde Anadolu'da yeni baştan oluşturulan Adliye Vekâleti, Millî Mücadele koşulları içerisinde teşkilatlanmaya çalışmıştır. Bu aşamada Anadolu'nun en güvenli yerlerinden birisi Sivas'ta kurulup daha sonra Eskişehir'e taşınan Temyiz Mahkemesi ile İstanbul ve İtilaf Devletlerinden bağımsız bir teşkilat oluşturulmuştur. Ardından da Adliye Vekâleti bünyesindeki görevliler ile ilgili olarak yapılan düzenlemelerle kurumsallaşma faaliyetleri hızla devam etmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın kurumsal liderliği ile teşkilatlanmanın sorunsuz bir şekilde tamamlanması sağlanmıştır. Aynı zamanda ilk Adliye Vekili Celalettin Arif Bey, başta olmak üzere ilk hükümetin oluşturulmasından Cumhuriyetin İlanına kadar geçen sürede görev yapan Adliye Vekillerinin tamamının bu sürece önemli katkıları olmuştur. Bu başarının arka planında ise bakanların seçiminde liyakatli ve tamamının deneyimli hukukçulardan seçiminin büyük rolü olmuştur. Yine bu süreçte kurulan hükümetlerin politikalarında adli konular önemli bir yer edinmiştir. Hâkimler başta olmak üzere adli personelin özlük haklarının düzeltilmesi, adli iş ve işlemlerin halkı yormadan hızlı bir şekilde halledilmesi, ülkenin her tarafında teşkilatlanmanın tamamlanması ve hukuk eğitimi gibi konular bu programlarda ön plana çıkmıştır. Geçiş döneminde atılan bu adımlar, bir taraftan adliye teşkilatının, zamanla kat ettiği mesafeyi gösterirken,

diğer taraftan da Cumhuriyet Türkiye'sinin bu süreçteki gelişim evrelerinin ortaya konulması açısından önem arz etmiştir.

## KAYNAKLAR

### Resmî Yayınlar

- BOA, 30-18-1-1 Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928), 19.11.1921.  
 Düstur 3. Tertip, C. 1, Milliyet Matbaası, İstanbul 1929.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 1, İ:1, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 2, İ:22, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 7, İ:159, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:1, C. 8, F:157, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:2, C. 10, İ:27, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:2, C. 11, İ:45, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:3, C. 18, İ:19, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:3, C.22, İ:85, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 1, İctima Senesi:4, C. 28, İ:1, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C. 1, İ:3, Ankara 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C. 2, İ:28, Ankara, 1959.  
 TBMM ZC, Devre: 2, İctima Senesi:1, C.7, İ:2, Ankara 1959.

### Telif ve Tetkik Eserler

- Adalet Bakanlığı 50. Yılı, Ankara Yarı Açık Cezaevi Matbaası, Ankara,1973.  
 AKDAĞ, Ömer, "Millî Mücadele Dönemi Şahsiyetlerinden Yusuf Kemal Bey", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.14, Sayı 40, (1997), ss. 116-132.  
 AKKOR, Nesrin, "Birinci Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Kayseri Vekillerinden Ahmet Rifat Çalık", Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, (2018), ss. 39-53.  
 APAYDIN Bahadır, Kapitülasyonlar ve Osmanlı Türk Adli ve İdari Modernleşmesi, 2. Baskı, Adalet Yayınevi, Ankara 2013.  
 ATAY Talha Sait, KOÇ Oktay, "Kurumsal Liderlik: Nereden Nereye?", TroyAcademy, Sayı 6, (2021), ss. 354-378.  
 BAŞA, Şafak, Kurumsallaşma Bağlamında Dâhiliye Nezaret'i'nden Dâhiliye Vekâletine Geçiş (1920-1923), 1.Baskı, TODAİE Yayın, Ankara 2013.  
 BERKES, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014,  
 BOZKURT, Gülnihal, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Osmanlı Devletinden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), TTK Yayınları, Ankara 1996.  
 ÇOBAN, İbrahim, Cumhuriyet Dönemi Siyaset ve Hukuk Alanında Refik Şevket Bey, C.B. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa 2009.  
 ÇOKER, Fahri, Türk Parlamento Tarihi Millî (Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-1923), Cilt 3, TBMM Vakfı Yayınları, Ankara 1995.  
 DAĞCI, Mehtap, Ahmet Rifat Çalık'a'nın Hayatı ve Faaliyetleri, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 2004.  
 EKİNCİ, Ekrem Buğra, Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2010.  
 ERDEM, Sami, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: (1922-1924)", Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, Sayı 2, (1995), ss. 119 -146.  
 GÜLER, B. Ayman, Otuzlu Yıllarda Yönetim, Açıklamalı Yönetim Zamandizini 1929-1939, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara 2007.  
 GÜNEŞ, İhsan, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler Programları ve Meclis'teki Yankıları (1908-1923), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.  
 İNALCIK, Halil, Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet, 1. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016.  
 İNALCIK, Halil, SEYİDDANLIOĞLU, Mehmet, Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, 1. Baskı, Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.  
 M. Kemal Atatürk, Nutuk, Milli Eğitim Basımevi, Cilt 1, İstanbul 1970, s. 425-426.  
 ORTAYLI, İlber, Türkiye'nin Yakın Tarihi, 9. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

- ÖZLÜ, Hüsnü, "Kastamonu Milletvekili Yusuf Kemal Bey'in Milli Mücadele Döneminde Avrupa Eksensli Dış politika Çalışmaları", Karadeniz Araştırmaları Dergisi, Sayı, 6-10, (2020) ss.141-167.
- SARGUT, Selami, Kültürler Arası Farklılaşma ve Yönetim, Genişletilmiş 2. Baskı, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 2001.
- SEÇKİN, A. Recai, Yargıtay Tarihçesi Kuruluş ve İşleyişi, Adalet Bakanlığı Yayınları, Ankara 1967.
- SEVİNÇ, Hasibe Gül, Kamuda Kurumsallaşma ve Kurumsal İmaj: Aile Ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Örneği, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2017.
- SELVİ, Haluk, Büyük Millet Meclisi'nde Celaleddin Arif Bey (1875-1930), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi), Erzurum 1994.
- SEZER, Yasin, "Cumhuriyet ve Hukuk Devrimi", Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 1, Sayı 2, (1999), ss.39-52.
- TANÖR, Bülent, Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980), 24. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- TERZİ, Mehmet Akif, Türk Devlet Geleneğinde Bürokrasi ve Memur, Sistem Ofset Yayınları, Ankara 2012.
- TİFTİKÇİ, Ender, TİFTİKÇİ Mehmet (drl.), Atatürk ve Hukuk, Yargıtay Yayınları No 27, Ankara 1999.
- TUNAYA, T. Z. "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümetinin Kuruluşu ve Siyasi Karakteri", Journal of Istanbul University Law Faculty, Sayı 23, (2011), ss. 227-247.
- Türk Hukuk Lügati, Türk Hukuk Kurumu, 3. Baskı, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1991.
- ÜÇÖK Coşkun, MUMCU Ahmet, BOZKURT Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, 8. Baskı, Savaş Yayınevi, Ankara 1996.

#### İnternet Siteleri

- <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehmets/tanzimattayuksekyargi.pdf>, Erişim Tarihi 01.02.2021.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/celaleddin-arif> Erişim Tarihi: 24.08.2021
- <https://hukukbook.com/?s=yusuf+kemal+bey> Erişim Tarihi, 27.08.2021.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-bey> Erişim Tarihi: 29.08.2021.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 131-154

## **Modern Dönemde Müslüman Ebeveyn Olmak**

Being Muslim Parents in the Modern Era

**Hatice ŞAHİN AYNUR<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• haticesaahin@gmail.com • ORCID > 0000-0001-5214-7547

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 24 Mart / March 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 131-154

**Atıf/Cite as:** ŞAHİN AYNUR H. "Modern Dönemde Müslüman Ebeveyn Olmak"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 131-154.

## MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMAN EBEVEYN OLMAK

### ÖZ:

İslâm'da çocuk eğitimi doğumla, hatta evlilik öncesi dönemde başlamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in de dikkat çektiği gibi çocuğun inancı ebeveyninin itikâdına göre şekil almaktadır. Bu tespit aslında çocukluk döneminde eğitimin ne kadar önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. Şayet çocukluk yaşında bireye gerekli itikâdî ve amelî alt yapı verilmez ve gereken önlemler alınmazsa ileri yaşlarda telafisi imkânsız durumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu makalede ailenin önemine, ebeveyn olmaya ve çocuğun İslâmî değerler skalasında nerede durduğuna kısaca değinilmektedir. Fakat çalışmamızın asıl amacı itikâdî, amelî açıdan tufüliyet çağının ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektir. İnanç alanında titiz olduğu kadar ayrıca muamelatta ve günlük yaşama dair meselelerde de özenli olunması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Zira modern dönemde yaşayan Müslüman ebeveynler, hem iyi bir Müslüman yetiştirmek istemekte hem de günümüz modernite algısından geri kalmamaya çalışmaktadır. Bu ise çocuk eğitimini İslâm ve modernizm arasında sıkıştırmakta, inançta Müslüman olan ebeveyni günlük hayatta modern olmaya itmekte ve ebeveyn bu ikilemde ciddi bir düalizm yaşamaktadır.

*Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Ebeveyn, Çocuk, Eğitim, Modern.*



## BEING MUSLIM PARENTS IN THE MODERN ERA

### ABSTRACT

Child education in Islam begins with birth, in fact, it starts even before marriage. This is because, as the Prophet (pbuh) points out, the faith of the child is shaped according to the belief of his/her parents. This establishment actually exhibits the degree of importance of education in childhood. If the necessary background of faith and practice is not developed and precautions are not taken at childhood, there can be irreparable consequences in the years ahead. In this paper, the importance of family, parenting and where the child stands in the scale of Islamic values will be addressed briefly. However, the main aim of our study is to point out the importance of the childhood era in terms of faith and practice of faith. It is emphasized that being meticulous in faith issues is as important as being attentive in daily issues and transactions, because Muslim parents living in modern era want to raise good Muslims as well as keep in pace with the today's sense of modernity. This squeezes the childhood education between Islam and modernity, forces the parents who

are Muslim in faith to be modern in daily life and the parent experiences a serious dualism in this dilemma.

**Keywords:** *Tafseer (exegesis), Parent, Child, Education, Modern.*



## GİRİŞ

İslâm insanın var oluş gayesini Allah'a kulluk olarak tanımlamaktadır.<sup>[1]</sup> Dünyadaki tüm nimetler bu kulluk vazifesini desteklemek üzere yaratılmışken aynı nimetler değerlendirme şekline göre kişi için imtihan da olabilmektedir. Ebeveyn olmak da başlangıçta büyük bir nimete sahip olmak iken insanın kendi yaratılış gayesine hizmet etmediğinde yahut onu amacından uzaklaştırdığında mihnete ve fitneye dönüşebilmektedir. Bu meyanda evlat, Kur'an-ı Kerim'de hem nimet hem de fitne olarak tanımlanmaktadır. Bu itibarla fazla mal ve evlat sahibi olmayı hayatın yegâne gayesi saymak, Allah'la münasebetleri sekteye uğrattığından İslâm'da çocuk sahibi olmak büyük sorumluluk gerektiren bir durum kabul edilmektedir.

Tarihin her döneminde sorumluluk gerektiren ebeveyn olma durumu, günümüz İslâm toplumunda çok daha zor bir hal almıştır. Çünkü çocuğunun iyi bir Müslüman olması için fedakârlık gösteren ebeveyn, onun hem dünya hem de âhiret mutluluğunu gözetmek zorundadır. İslâm'da çocuğun ebeveyn üzerindeki hakları güzel bir isim koyma,<sup>[2]</sup> güzel bir terbiye,<sup>[3]</sup> eşit muamelede bulunma<sup>[4]</sup> gibi birçok hususu içine almaktadır. Ancak bu çalışmada mevzuu itibariyle çocuğun iyi bir Müslüman ve salih bir kul olabilmesi için bebeklikten itibaren atılabilecek adımlara değinilecektir.

Makale üç ana başlık ve bağlı alt başlıklar halinde işlenecektir. Çalışmada öncelikle aile kavramına değinilecek ve çocuk eğitimi anlamlı kılan ilk madde olduğundan ailenin önemine özellikle vurgu yapılacaktır. Ailenin oluşumundaki en önemli bireyler olan ebeveyn, isminden hareketle çocuğun varlığıyla tanımlanacak ve sağlıklı ebeveynlerin çocuk ve gelecek nesiller için değeri işlenecektir. İkinci başlıkta İslâm'da çocuk eğitimi ele alınacak ve ebeveynin çocuk eğitiminin esasen evlilik öncesine dayandığına ve evlilik öncesinde eş adaylarının İslâm'a uygun bir yuva kurmaları gerektiğine dikkat çekilecektir. Zira fitraten temiz ve İslâm'a meyyal yaratılan çocuğun bu meylinin korunması ebeveynin sorumluluğundadır ve İslâmî duyarlılığı yeterince olmayan ebeveynlerin iyi bir Müslüman yetiştirebilmesi olası değildir.

[1] ez-Zâriyât, 51/56.

[2] Ebû Dâvûd, "Edeb", 70.

[3] İbn Mâce, "Edeb", 3; Tirmizî, "Birr", 33.

[4] Ahmed b. Hanbel, IV, 269.



Makalenin son ana başlığının altında ise bu makalenin asıl hedefi dile getirilecek ve Batıdaki Aydınlanma dönemi ile başlayan modern akımların Müslüman aileleri etkisi altına almasının ardından Müslüman ebeveynin hem iyi bir Müslüman olmak ve hem de modernizmin sunduğu imkânlardan geri kalmamak adına yaşadığı düalizme değinilecektir. Bu meyanda Müslüman ebeveynlerin hem dünya ve âhret dengesini korumada yaşadığı zorluklara, hem inanç ve ibadet alanında yaşadıkları problemlere hem de günlük hayatta içine düştükleri ikilemlere dikkat çekilecektir. Son olarak da ebeveynin çoğu zaman sorun olduğunu bile fark etmediği bazı meselelere değinilecektir.

### 1. İSLÂM'DA AİLE, EBEVEYN VE ÇOCUK

Aile kelimesi, a.v.l. kökünden türemiştir ve haktan ayrılmak, haksızlık etmek, bir şeyin birine ağır gelmesi ve bir kimsenin bakımından sorumlu olduğu kimselerin (ıyâl) sayıca fazla olması<sup>[5]</sup> gibi manaları barındırmaktadır. Aile kelimesi köken olarak Arapça olmakla birlikte Türkçeleşmiş haliyle ayrıca kavramlaşmıştır ve Türkçede farklı anlamlara muhtevîdir. Bu farklı anlamlar zaviyesinde aile, her disiplin tarafından farklı tanımlanmakta ve her disiplin onu kendi çerçevesinden ele almaktadır. Bununla birlikte genel olarak aile, ünsiyet, kan bağı veya daha genel ifadeyle akrabalık bağlarıyla birbirlerine bağlı olan, aralarında toplumca ve hukukî olarak belirlenmiş değişik hak ve sorumlulukların bulunduğu bireylerin bir araya gelmesinden oluşan bir yapılanmayı karşılamaktadır.<sup>[6]</sup> Aile, toplumun en küçük birimidir ve ailesiz toplumlara rastlanılmadığı için o, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana varlığını korumaktadır.<sup>[7]</sup> Bu özelliğiyle aile, toplumun en önemli kurumu, yapıtaşı ve çekirdeğidir<sup>[8]</sup> ve içinde bulunduğu toplumun değer yargılarını, gelenek ve göreneklerini, beğeni, inanç ve kültürünü yansıtmaktadır.<sup>[9]</sup> Sosyal olarak toplumun bir parçası olan aile, İslâm'da da hem toplumsal hem de bireysel manada ele alınmaktadır.<sup>[10]</sup>

Aile kavramı genel manada çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Fakat geniş aile ve çekirdek aile gibi çeşitlerine girmeden ailenin en önemli bireylerinden ikisinin ebeveyn olduğu söylenebilir. Esasen geçmişte geniş manada dede ile baba veya

[5] Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab, C. I, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût t.y., s. 266-268.

[6] Ümran Demir-Gül Karacan Ertem, "Aile ve Çocuk Etkileşimi", I. Uluslararası Aile Hizmetleri Sempozyumu, Ankara: 09-11 Mayıs, 2001, s. 465.

[7] Hüseyin Ağca, Ailede Eğitim, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 3.

[8] Hüseyin Doğan, "Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler", Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14 2020, s. 298.

[9] Atalay Yörükoğlu, Çocuk Ruh Sağlığı, Özgür Yayınları, İstanbul 1994, s. 12

[10] İslâm'da ailenin önemine dikkat çeken âyet ve hadislerin bir kısmı için bk. el-Bakara, 2/187; en-Nisâ, 4/1; el-A'râf, 7/189; en-Nûr, 24/ 32; er-Rûm, 30/ 21; el-Hucurât, 49/13; ez-Zümer, 39/6; Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5, "Hacc", 147; Tirmizî, "Salât", 13; "Nikâh", 1, "Rada", 11; Ebû Dâvûd, "Menasik", 56; Nesâî, "Nikâh", 4; İbn Mâce, "Nikâh", 3; Dârimi, "Nikâh", 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 47.

amca ile babayı birlikte ifade için kullanılan ebeveyn<sup>[11]</sup> kelimesi, günümüzde daha ziyade anne-babayı kapsamaktadır. Ebeveyn çocuğun biyolojik varlığının kökenidir ve ebeveynin müştereken kurdukları ailenin en önemli meyvesi şüphesiz çocuklardır.<sup>[12]</sup> Onlar hem neslin devamını sağlayan, hem ebeveyni birbirine bağlayan hem de hayata kenetleyen varlıklardır.<sup>[13]</sup>

Ailenin en güzel meyvesi olan çocuklar, Kur'an-ı Kerim'de birkaç açıdan ele alınmaktadır. Bazı âyetlerde çocukların göz aydınlığı, neşe kaynağı ve dünya hayatının süsü olduğu vurgulanmaktadır.

“Onlar, Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bizim için göz aydınlığı kıl... diyenlerdir.”<sup>[14]</sup> Âyette yer alan “kurratu ‘ayn” ifadesi “kurra” ve “ayn” kelimelerinden oluşan bir terkiptir. “Ayn” kelimesi, Arapça’da göz, pınar, dinar ve bir şeyin bizzat kendisi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>[15]</sup> “Kurra” ise iki farklı anlamda yorumlanmaktadır. Birlikte buradaki “kurratu ayn” ibaresiyle “göz aydınlığı” manası kastedilmektedir. Âyetteki göz aydınlığından kasıt, eşler ve çocukların mal, güzellik gibi dünyevî şeyler açısından değil dinî açıdan göz aydınlığı olabilmeleridir. Zaten âyet siyak ve sibakiyla değerlendirildiğinde duayı, ilahi övgüye mazhar olan “Rahmân’ın kulları”nın yaptığı görülmektedir. Böylece eş ve çocukların, dert ve ıstırap kaynağı değil bilakis mutluluk, huzur ve esenlik kaynağı olmaları talep edilmektedir. Fitraten çocuk sahibi olmaya meyilli yaratılan insan, bu talebiyle hem kendi dindarlık düzeyini artırmayı hem de gelecek nesillerin Allah’ın salih kulları olmalarını arzulamaktadır.<sup>[17]</sup> Böylece Allah’a itaât şevki artmakta ve taat sonucunda da dünyada sevinçler, âhirette ise mükâfatlar elde edilmektedir.<sup>[18]</sup> Özetle eş ve çocuklar Allah’ın rızasına ulaşmada bir yardımcı vesile olabildiği için göz aydınlığı diye ifade edilmektedir. Ayrıca Allah’a itaât eden bir kul için eş ve çocuklarının da Allah’a itaât etmesini görmekten daha göz aydınlığı ve mutluluk veren bir şey bulunmamaktadır.<sup>[19]</sup>

[11] Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, Müfredâtü el-fâzîl- Kur’an, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2011, s. 57.

[12] Bk. Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, İhyâu Ulûmi’d-Dîn, C. II, Dâru’l-Ma’rîfe, Beyrût 1983, s. 20.

[13] Hasan Keskin, “Çocuklarla İlgili Anne-Babaya Yapılan Kur’ânî Uyarılar”, Kur’an’da Aile Sempozyumu, Soma: 10-11 Aralık, 2010, s. 188.

[14] el-Furkân, 25/74.

[15] Ebû Abdîrahmân Halil b. Ahmed, Kitabu’l-‘Ayn, C. III, Müessesü’l-Alemî li’l-Matbûat, Beyrût 1988, s. 263; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Tehzîbul-Luga, C. III, Dâru’l-Mısıriyye, Mısır 1964, s. 207; İbn Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, C. IX, s. 504.

[16] Bk. Ebu’l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga, C. V, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el- Halebî, y.y. 1979, s. 7.

[17] Bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, C. XIX, Mevsûatu’t-Târîh, Beyrût t.y., s. 81; Seyyid Kutub, fî Zilâli’l-Kur’ân, C. VII, Dâru’ş-Şurûk, Kâhire 1985, s. 560.

[18] Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Huseyn er-Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, C. XXIV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2013, s. 100.

[19] Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğivâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl, C. III, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2003, s. 288.

“Kurratu ayn”, terkibi farklı âyetlerde de geçmektedir. Onlardan bir kısmında ise fiil cümlesi formunda ve yine çocuğun göz aydınlığı olması manasında kullanılmaktadır: “Böylece biz anasının gözü aydın olsun ve üzülmesin, Allah’ın vadinin hak olduğunu bilsin diye onu anasına geri döndürdük...”<sup>[20]</sup> Âyette yavrusuna kavuşan bir annenin sevinci ifade edilirken gözlerinin ıslık ıslık parlamasına aynı ifadeyle dikkat çekilmektedir.<sup>[21]</sup> Yine aynı surede başka âyette Hz. Mûsâ göz aydınlığı sebebi olarak geçmektedir. Rivayetlere göre kendisi çocuk sahibi olamayan Firavun’un karısı da Hz. Mûsâ ile karşılaştığında onun bir göz aydınlığı, kendileri için neşe kaynağı olabileceğine değinmiş ve Firavundan onu öldürmemesini istemiştir.<sup>[22]</sup> “Firavun’un karısı şöyle dedi: ‘(Bu çocuk) bana da sana da göz aydınlığı! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur veya onu evlat ediniriz.’”<sup>[23]</sup>

Çocuk müjdesinin her ailenin yanında peygamberlere dahi mutluluk verici olduğu âyetlerde aktarılmaktadır: “Hani misafirler İbrâhîm’in yanına girmiş ve “Selam” demişlerdi. O da, “Gerçekten biz sizden korkuyoruz” demişti. Onlar “Korkma biz sana bilgin bir oğul müjdeliyoruz” dediler. İbrâhîm, “Bana yaşlılık gelip çatmış iken beni mi müjdeliyorsunuz? Bana neyi müjdeliyorsunuz?” dedi.”<sup>[24]</sup> Ayrıca farklı âyetlerde de evlatlar dünya hayatının süsü olarak da nitelendirilmektedir. “Mallar ve evlatlar dünya hayatının süsüdür...”<sup>[25]</sup>

Zikredilen âyetlerde çocuğun varlığı aile için göz aydınlığı, dünya hayatının süsü olarak belirtilmekle birlikte bazı âyetlerde çocuk/çocuklar ebeveyn için fitne/ imtihan sebebi olarak zikredilmektedir.

“Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız (sizin için) birer imtihan/fitne aracıdır...”<sup>[26]</sup> Âyette kişinin mal ve çocuklarıyla tabi tutulacağı sınav/imtihan, fitne kelimesiyle ifade edilmektedir. Müfessirler, bu kullanımı hem nimetin önemini göstermesine hem de sınavın zorluğuna ve büyüklüğüne hamletmektedirler. Âyet, verilen bu iki nimete karşı insanın ihtirasına, böylece kişinin onlara bağımlılığından ötürü sınavı kaybetme riskinin de yüksekliğine dikkat çekmektedirler.<sup>[27]</sup> Ayrıca Zemahşerî (538/1143) fitnenin günah veya azaba uğramayı hak etme yahut Allah’ın emirlerini yerine getirme konusunda kulların nasıl davranacaklarını denemeye vesile olacağı-

[20] el-Kasas, 28/13; ayrıca bk. Tâhâ, 20/40.

[21] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, C. XI, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1999, s. 51.

[22] Bk. Zemahşerî, el-Keşşâf, C. III, s. 383; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Maverrî, en-Nükte-tu’l-Uyûn, C. IV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût t.y., s. 237; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, Fethu’l-Kadîr, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1983, s. 1093.

[23] el-Kasas, 28/9; ayrıca bk. el-Arâf, 7/189.

[24] el-Hicr, 15/52-54; ayrıca bk. İbrâhîm, 14/39; Merjem, 19/5-7; es-Sâffât, 37/100.

[25] el-Kehf, 18/46.

[26] el-Enfâl, 8/28; ayrıca bk. et-Teğabûn, 64/15.

[27] Bk. Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, C. XV, s. 122; İbn Âşûr, Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tehvîr, C: IX, s. 324.

nı vurgulamaktadır.<sup>[28]</sup> Hz. Peygamber de “Eş, çocuk, mal ve komşu insan için birer imtihan sebebidir. Oruç, namaz, sadaka, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker günahları örter, (imtihan sahibinin) bağışlanmasına sebep olur.”<sup>[29]</sup> buyurmakta ve çocuğun bir imtihan sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in diğer bir hadisinde ise çocuklar bu iki özelliğiyle (hem nimet hem mihnet) birlikte zikredilmektedir: “Siz (çocuklar) insanı (kendisine imtihan sebebi olarak) cimri, korkak, cahil (bırakacak kadar meşgul) edersiniz. Buna rağmen siz, Allah'ın en güzel kokulu nimetisiniz.”<sup>[30]</sup> Bu hadis, esasen nimeti mihnete çevirmenin veya nimetin şükrünü eda etmenin kişinin elinde olduğunu da dikkatlere sunmaktadır.

## 2. İSLÂM'DA ÇOCUK EĞİTİMİ

Çocukların anne karnından itibaren gelişim ve değişim evreleri, hem tarihte hem de günümüzde önemli evrelere ayrılmıştır ve eğitim açısından her bir evrenin doğru adımlarla takip edilmesi bilim insanlarının konusu olmuştur. İslâm medeniyet tarihi de konuya gereken önemi vermiştir ve tarihte çocuk eğitimi, günümüzdeki gibi doğum sonrası değil evlilik öncesinden başlatılmıştır. Çünkü Hz. Peygamber, hadisinde bir kadının mal, güzellik, asalet ve dindarlık özellikleri için nikâhlanabileceğine fakat dindarlığın tercih sebebi olması gerektiğine dikkat çekmekte<sup>[31]</sup> ve ebeveyn daha yuva kurmadan önlem almayı önermektedir. Zira çocuk ebeveyninden bağımsız bir inanç ve karakter geliştirmeyecektir.

Çocuk eğitimindeki diğer aşamalar ise esasen doğumla değil anne karnında başlamakta ve doğum sonrasında devam etmektedir. İslâm kültür tarihinde bazı kaynaklarda doğum sonrası eğitim, insanın tüm hayatını kapsayacak şekilde; tufüliyet/çocukluk, şebâbet/gençlik, kuhûlet/olgunluk, şeyhûhet/yaşlılık, herem/düşkünlük dönemleri olarak kategorize edilmekte ve bu evrelere tatbikî devre denilmektedir.<sup>[32]</sup> Bahsi geçen tatbikî dönemin en önemli safhası şüphesiz ilk dönem olan tufüliyet dönemidir. Zira hadiste de dile getirildiği gibi çocuğun hangi dine mensup olacağına bile bu evrede ona eşlik eden ebeveyn karar vermektedir: “Her doğan çocuk mutlaka İslâm fitratı üzere doğar. Daha sonra ebeveyni onu Yahudî veya Nasranî veyahut Mecusî yapar.”<sup>[33]</sup> Hadiste geçen “fitrat”ı İslâm'a meyil açısından bilkuvve potansiyel, çekirdek veya tohum gibi düşünmek mümkündür. Tohumu ekip yeşertecek ve meydana gelmesine imkân sağlayacak kişiler ebeveyn-

[28] Zemaşşerî, el-Keşşâf, C. II, s. 208; yakın yorumlar için bk. Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, C. IV, Şura Yayınları, İstanbul ts., s. 128; İbn Âşûr, Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tehvîr, C. IX, s. 325.

[29] Buhârî, “Mevâkîf”, 4; Müslim, “Fiten”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 71.

[30] Tirmizî, “Birr”, 11.

[31] Bk. Müslim, “Nikâh”, 53.

[32] İbrahim Canan, Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye, Milsan Basım, İstanbul 2000, 52-72; ayrıca bk. Abdulhalim Oflaz, “Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebevî Metod”, İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 11, 2017, s. 292.

[33] Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17; Tirmizî, “Kader”, 5.

dir ve ebeveyn burada kilit görevi görmektedir. Fıtrat hadisini savunan Gazzâlî (ö. 505/1111) dünyaya geldiğinde çocuğun kalbinin boş, temiz ve saf olduğunu her şeyi almaya ve kendisinin yönlendirildiği her şeyi yapmaya meyilli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>[34]</sup> İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) çocuğun bu doğasının korunması gerektiğini ve bu safliktaki çocuğun tüm telkinlere açık olduğunu söylemektedir.<sup>[35]</sup> Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572) ise çocukluk evresini hakiki terbiye ve telkin dönemi olarak kabul etmektedir.<sup>[36]</sup> Hadisin dikkat çektiği bu husus, günümüz alan araştırmalarına da sıkça konu olmaktadır. Bireyin, topluma sosyolojik ve psikolojik uyumu üzerine yapılan araştırmalar ebeveynin çocuk üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır.<sup>[37]</sup> Bazı araştırmalara göre kız çocukları %77 anneyi, erkek çocukları ise % 71 babayı rol model almaktadırlar.<sup>[38]</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, günümüzde, görsel yayınların etkisinde büyüyen çocukların en fazla çizgi film/film/dizi karakterlerini model aldıkları gerçeğidir. Çünkü küçük yaştaki çocukların zihinsel ve bilişsel gelişimi mekanik aygıtlara emanet edildiğinde çocuklar bu algı dünyasını kendi yaşamlarının merkezine oturtmaktadırlar.<sup>[39]</sup> Mamafih çocuğun eğitiminde en önemli duruş ailenin rol model olabilmesidir. Ebeveyn, kendi inanç dünyası ve yaşam tarzına dikkat ettiğinde ve çocuğu başka algılara emanet etmediğinde çocuğun eğitimi doğal bir seyirle ve kendi halinde devam edebilmektedir.<sup>[40]</sup> Bunun yanında çocuk eğitiminde rol model olarak eğitimin merkezine konulacak kişi şüphesiz Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in çocuk eğitimindeki yöntemini içeren hadisler ve bu konuyu araştıran incelemelerin verileri bağlamında O'nun eğitim usulünü değerlendirmek gerekirse şunlar sıralanabilir. Hz. Peygamber eğitimde sert bir mizaca sahip değildi.<sup>[41]</sup> Adildi<sup>[42]</sup>

[34] Gazzâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, C. III, s. 69.

[35] Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, Tezhîbu'l-Ahlâk, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, s. 23.

[36] Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi), Ahlâk-ı Alâî, C. II, Matbaatu Bulak, Mısır ty., s. 31.

[37] Kerim Yavuz, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987, 59; Ali Baz Bilici, "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 42, 2015, ss. 68-75.

[38] Sylvia Rimm, Growing Up Too Fast: The Secret World of America's Middle Schoolers, U.S.A: Rodale 2005, s. 122-123 (Bozkurt Koç, "Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba", Dinî Araştırmalar, 11, 2008, s. 50-51'den naklen).

[39] Medya ve elektronik aygıtların çocuklar üzerindeki etkileri için bk. İsmail Doğan, "Çocuk Eğitimi ve Gelişimi Açısından Görsel Yayınlar", III. Dinî Yayınlar Kongresi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, s. 207-222.

[40] Bk. Bozkurt Koç, "Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba", ss. 49-60; Hüseyin Doğan, "Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Dinî ve Ahlâkî İlkeler", ss. 303-309; Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi" ed. Mustafa Köylü, Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010, s. 33; M. Akif Kılavuz, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri" Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/2, 2005; Muhyettin Özen, "İlkokul Dönemi Çocuklarının İnanç Tutumlarının Oluşmasında Anne ve Babalarının Rolü", Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 3/5, 2018, s. 117.

[41] Bk. Ebû Dâvûd, "Cihâd", 85; Müslim, "Mesâcid", 33.

[42] Bk. Buhârî, "Edeb", 18; Ebû Dâvûd, "Büyü", 83; yakın rivayetler için bk. Buhârî, "Hibe", 13; Müslim, "Hibât", 3.

ve şefkat sahibiydi.<sup>[43]</sup> Örnek bir kişiliğe sahip<sup>[44]</sup> ve çoğu kez ceza yöntemini kullanmaz, kullanacaksa da cezalandırmada aşırıya kaçmazdı.<sup>[45]</sup>

Hz. Peygamber'in çocukları eğitirken hangi nitelikleri taşıdığı kadar önemli diğer bir husus da bu eğitimde neleri öncelediğinin ve nasıl yaptığının bilinmesidir.<sup>[46]</sup> İlgili hadislere ve bu konudaki araştırmalara bakıldığında ise Hz. Peygamber'in imân esaslarını önemseydiği ve birinci sıraya aldığı ve akabinde ibadet eğitimini verdiği görülmektedir. Bu da gelecek bölümde ayrıntılı aktarılacağı gibi Hz. Peygamber'in her şeyden önce çocuğun tevhîd inancı temeliyle yetişmesine verdiği ehemmiyeti göstermektedir. Şüphesiz Müslüman ebeveynler de çocuk eğitimine tevhîd inancı ve kulluk bilinciyle başlamalıdır.<sup>[47]</sup> Bu noktada bir konuya değinmeden geçemeyeceğiz: İyi bir insan olmanın iyi bir Müslüman olmadan önce geldiği iddiası, son dönemlerde çokça zikredilmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki bu anlayış, günümüz algısına ait modern bir sorundur. Zira iyi bir Müslüman olmak insanın yaratılış fitratıdır ve fitrat korunduğunda zaten öncelikle iyi bir Müslüman olunabilmektedir. Ayrıca iyi bir Müslüman'ın iyi bir insan olmaması imkânsızdır. Çünkü sağlam bir tevhîd inancı ve Allah'a kulluk edebilme bilinci Müslüman'ı, Allah'ın yarattığı her şeye karşı sorumlu kılmaktadır ve iyi bir insan olmasını zorunlu kılmaktadır. Modern döneme ait olan ve ibadet ettiği halde örneğin yalan söylemek gibi ahlâkî ilkeleri ihmal eden Müslüman profili, esasen modernitenin kendi ürettiği bir modeldir. Uzun yıllar boyunca ibadet, dinî hayat ve günlük hayatın birbirinden ayrıştırılmasını savunan modernite, şimdi, aslında kendi değerleriyle yetiştirdiği insanlardan şikâyet ederek tutarsızlık göstermektedir. Ve kendi duruşunu meşrulaştırmak için iyi bir insan olmanın Müslüman olmaktan daha önemli ve önce olduğunu savunmaktadır. Oysa örneğin namaz kıldığı halde ticaretle yalan söyleyenler, tam da istenildiği gibi davranmış ve inancındaki değerlerle günlük hayatı birbirinden ayırmış ve ticaretle inanç değerleriyle hareket etmeyerek yalan söylemiştir.

Günümüz eğitim yöntemlerinde ise ebeveynin eğitim tutumları farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu meyanda şu kategorilerden bahsedilebilir: Baskıcı ve

[43] Bk. Buhârî, "Vesâyâ", 25; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Müslim, "Fedâil", 54; Tirmizî, "Birr", 69, "İlim", 16

[44] Bk. el-Ahzâb 33/21; Hz. Peygamber'in İslâm'ı uygulamadaki örnekliliği âyette belirtildiği gibi muhakkaktır ve bir konu dahi pek çok detaya sahiptir. Sadece yemek yeme üzerinden detayların sıralandığı örnek uygulamaların bir kısmı için bk. Buhârî, "Et'ime", 2; Müslim "Eşribe", 121, 187; Tirmizî, "Et'ime", 26, 29, 39, 43; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 12, 27, 39, 161; İbn Mâce, "Et'ime", 12, 50, "Eşribe", 18; Dârimî, "Et'ime", 17.

[45] Hz. Peygamber'in eğitim metotlarıyla ilgili geniş bilgi için bk. İsmail Sağlam, "Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/2, 2002, ss. 167-190; Abdulhalim Oflaz, "Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebvî Metod", ss. 295-303.

[46] Bu konuda çokça araştırma bulunmakla birlikte birkaç akademik çalışma için bk. İsmail Sağlam, "Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", ss. 167-190; Abdulhalim Oflaz, "Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebvî Metod", s. 295.

[47] Lokmân 31/12. Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, "Kur'an'a göre Çocuk Eğitiminin Temelleri", Geçmişten Günümüze Çocuk ve Şehir II, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, Samsun 2016, ss. 1333-1343.

otoriter ebeveyn tutumu; çocuklarını kendi istek ve beklentileri doğrultusunda bir kalıba yerleştirmeye çalışan ebeveynler. Koruyucu ebeveyn tutumu; çocuklarına karşı aşırı düşkünlük göstererek aşırı kollayıcı ve koruyucu ebeveynler. İlgisiz ve kayıtsız ebeveyn tutumu; çocukların varlığı ve beklenti, istek gibi durumlarına kayıtsız kalan ebeveynler. Dengesiz ve kararsız ebeveyn tutumu; sürekli tutarsızlık göstererek dengeyi koruyamayan ebeveynler. Gevşek ebeveyn tutumu; çocuk merkezli yaşayan ve onları fazlaca şımartan ebeveynler. Destekleyici ve demokratik ebeveyn tutumu; bu sayılanların hepsinde dengeyi sağlamaya çalışan, çocuklarını kendi ilgi ve yetenekleri çerçevesinde yönlendiren, sorumluluk bilinci veren, zorlama ve korkutmayla değil anlatarak ve benimseterek eğiten güven verici ebeveynler olarak tanımlanmaktadır.<sup>[48]</sup>

Günümüzdeki eğitim tutumları ebeveynler için ışık tutacak niteliklere sahip olsa bile Müslüman ebeveynin hareket noktası şüphesiz naslar olmalıdır ve Hz. Peygamber'in bizzat kendi örneği davranış geliştirmede ana esas olmalıdır. Zira Hz. Peygamber, "Bir baba çocuğuna güzel ahlaktan daha üstün bir miras bırakamaz."<sup>[49]</sup> "Çocuklarınıza hoş muamelede bulununuz ve onları güzelce terbiye ediniz."<sup>[50]</sup> ve "Çocuğun güzelce terbiye edilmesi çocuğun anne babası üzerindeki haklarından birisidir."<sup>[51]</sup> gibi bir çok hadisinde ebeveynin çocuğun eğitimindeki rolünü tekrar tekrar vurgulamaktadır ve şüphesiz ki Müslüman ebeveyn için de O en güzel örnektir.<sup>[52]</sup>

Sonuç olarak birçok âyet ve hadisin verdiği bilgilerden çocukların gerçek sahibinin Allah olduğu ve ebeveyn sadece emanet edildiği anlaşılmaktadır. Yine âyet ve hadislerde bu emanetlere karşı sorumlukların yerine getirilmesinin dareyn saadetine vesile olacağına aksinin ise dareyn hüsrana sebebiyet verebileceğine dikkat çekilmektedir. Bu bölümde İslâm'da çocuk eğitimi genel olarak ele aldıktan sonra günümüzde, bu eğitim sürecinde Müslüman ebeveynin duruşuna ve kararsızlıklarına dikkat çekmek yerinde olacaktır.

[48] Ahmet Çın, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Ebeveyn Tutumlarının Etkisi", *Batman Akademi Dergisi*, 4/2 2020, 47-51; Fethiye Ceren Kara, 3-6 Yaş Çocukların Sosyal Beceri Düzeyleri İle Annelerinin Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 34 vd.

[49] Tirmizi, "Birr", 33; Ahmed b. Hanbel, IV, 77.

[50] İbn Mâce, "Edeb", 3

[51] İbn Mâce, "Edeb", 3.

[52] el-Ahzâb 33/21.



### 3. MODERN DÖNEMDE MÜSLÜMAN EBEVEYN DÜALİZMİ

#### 3.1. İtikât ve İbâdet Alanında Ebeveyn Düalizmi

İslâm'da aile toplumun en önemli kurumlarından birisidir. Çünkü aile, başta inanç olmak üzere gelenek, görenek ve kültürel mirasları gelecek nesillere aktarmaktadır ve bu yönüyle toplumlara hatta devletleri ayakta tutan kurumdur. Bu sebeple İslâm'da evlenme çeşitli vesilelerle teşvik edilmektedir ve evlenmenin en önemli sonucu elbette ebeveyn olabilmektir. Ebeveynin gerçekleştireceği çocuk eğitimi de toplumların geleceğini ihdas edebilmek ve sağlıklı ailelerin devamını sağlayabilmek adına oldukça mühimdir. Dolayısıyla çocuk eğitimi ve çocuğun karakter sahibi, topluma faydalı bir birey olması günümüzde en önemli konular arasında yer almaktadır ve bir milletin istikbali, o dönemin çocuklarının güzel yetiştirilmesiyle doğru orantılıdır.

Batıdaki Aydınlanma dönemiyle başlayan ve halen devam eden modernizm, beraberinde ekonomide kapitalizmi, sosyal alanda sekülerizmi, hukukî ve siyasi alanda laisizmi, bilimsel alanda pozitivizmi ve bireysel alanda da hedonizmi ortaya çıkarmıştır. Böylece kurumsal dindarlık, rasyonalist ve pozitivist bakış açılarıyla sorgulanmaya başlamış ve kurumsal dindarlık ivme kaybetmiş, dindarlık seviyesi bireyin zihniyeti ve ahlâkıyla sınırlandırılmıştır. Tüm hayatı etkileyen bu bakış açıları aileyi de bir taraftan şekil itibarıyla küçültürken diğer taraftan da fonksiyonel manada küçülterek eski işlevini kaybetmeye mahkûm kılmıştır. Köken itibarıyla Batıya ait bu değişimlerden İslâm dünyası da nasibini almış ve Müslüman aileler bu yeni durumda nasıl tavır geliştireceklerini net olarak belirleyememişlerdir. Ailedeki bu kararsızlık doğal olarak çocuk yetiştirme ve çocuk eğitimi de etkilemiş ve Müslüman aile bir taraftan çocuğunu tam bir Müslüman gibi yetiştirmek isterken diğer taraftan modern getirilerden kopamamıştır. Modernite-din geriliminin ortaya çıkardığı bu düalistlik tutum dinin aleyhine, modernitenin lehine işlemeye devam etmektedir.<sup>[53]</sup> Aile için söz konusu olan bu etkileşimde çocuk eğitimi de din-gelenek ve modernite arasına sıkışmaktadır.

Bireyin en verimli eğitim çağının erken çocukluk dönemi denilen yedi yaş öncesi olduğu son çeyrek asırda netlik kazanmıştır.<sup>[54]</sup> Yanlış isimlendirmeye okul öncesi diye adlandırılan bu dönem aslında okul öncesi değil okulun bizzat kendisidir. Öyle ki bu yaş aralığında hayatın temellerinin atıldığı ve bu eğitimin etki-

[53] Yasin Yılmaz, "İslâm'da Çocuk Eğitimi", II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Hz. Peygamber ve Aile, Şanlıurfa: 18 Kasım, 2019, s. 351.

[54] Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", Turkish Studie, 8/8, 2013, s. 971; ayrıca bk. Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 4/1, 2004, ss. 207-220.



sinin bir ömür devam ettiği bilinmektedir.<sup>[55]</sup> Ayrıca küçükken öğretilen bilgiler, kalıcılık açısından da taş üzerine yazı yazmaya benzetilmektedir.<sup>[56]</sup> İlâveten bu dönemin insan hayatının şekillenmesinde, çocuk psikolojisi ve eğitim öğretiminde en kritik dönem<sup>[57]</sup> olduğu muhakkaktır. Çünkü çocuk bu dönemde çevresindeki davranışları hem gözlemlemekte hem de kendisi sosyalleşme sürecine etkin olarak katılmaya çalışmaktadır. İslâm kültür tarihinde ise bu dönem biraz daha geniş tutulmakta ve yukarıda zikredildiği gibi tufûliyet dönemi olarak adlandırılmakta ve doğumdan başlayarak buluşa kadar devam ettiği kabul edilmektedir.

Modern dönemde her ne kadar dinî eğitimin iki yaş civarında<sup>[58]</sup> başlaması gerektiği savunulsa da hiç şüphesiz yukarıda dikkat çekildiği gibi çocuk eğitimi ebeveyn açısından evlilik öncesinde başlamaktadır. Çocuğun varlığının bilinmesinden itibaren ise birebir eğitime geçilmektedir. Çocuğun dinî eğitimi ise Allah'ın varlığı ve birliği başta olmak üzere iman esaslarının tanıtımı ve onlara imanını sağlamakla başlamalıdır. Zira tevhîd inancı Allah'ın hakkıdır ve aksi Allah'a şirk koşmak ve zulümdür.<sup>[59]</sup> Bu çeşit bir zulüm ise affi mümkün olmayan,<sup>[60]</sup> dünyayı ve âhireti tümüyle etkileyen bir husustur.<sup>[61]</sup> Zaten fitraten buna meyilli olan çocuk taklit çağında bile gönülden imân edebilecektir.

Tufûliyet çağındaki eğitim, çocukların yaşantılarını, öğrenme kabiliyetlerini, dinî inançlarını ve bunları hayata geçirebilme kararlılıklarını, dil gelişimini ve daha birçok hususu uzun vadede etkilemektedir. Bu sebeple sayılan özelliklerden hangisinin önceleneceği ve bu eğitime nereden ve nasıl başlanacağı konusu eğitimin kendisi kadar önemlidir. Zira tevhîdî imânın hayata tatbiki bu aşamada belli olacaktır ve çocuk tüm hayatı boyunca bu bakış açısıyla hareket edecektir. Diğer bir ifadeyle ebeveyn, hukûkullah ve hukûk-i ibâd bağlamında bir tercih yapmalı ve eğitimi bu yönde geliştirmelidir. Şayet hukukullah ön palana alınıp tevhîd inancı temelinde sağlam bir itikada sahip, imân ve ameli birlikte götürebilen bireyler yetiştirilebilirse bunların beraberinde imânî duyarlılığı çerçevesinde ahlâklı bireyler

[55] Ali Baz Bilici, "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din", s. 66; erken çocukluk döneminin etkileri üzerine yapılmış çalışmaların bir kısmı için bk. Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, 2004, s. 137; Sibel Aşşen Arkonaç, Zihin Süreçleri Bilimi, Alfa Basım Yayın, İstanbul 2003, s. 343; İbrahim Ethem Başaran, Eğitim Psikolojisi, Modern Eğitimin Psikolojik Temelleri, Gül Yayınevi, Ankara 1995, s. 150; Esra Türk, "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim ve Din Eğitimi", Marife Dini Araştırmalar Dergisi, 14/3, 2014, ss. 143-147.

[56] Bk. Gazzâlî, Mizân, Dâru'l-Hikme, Dimeşk 1986, s. 49.

[57] Hasan Bacanlı, Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2004, s. 43.

[58] Bk. Kerim Yavuz, Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi, s. 41; Halis Ayhan, Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler, Damla Yayınları, İstanbul 1986, s. 293; Ahmet Acarlıoğlu, "İslâm Tarihi Perspektifinden Çocuk Terbiyesinin Esasları ve Modern Eğitim Metotlarıyla Mukayesesi", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/33, 2019, s. 212.

[59] Bk. Lokmân, 31/13.

[60] Bk. en-Nisâ, 4/48, 116.

[61] Bk. el-Mâide, 5/72.

de yetişebilecektir. Zaten İslâm dininin temel hedeflerinden birisi de bu niteliklere sahip bireyler yetiştirmek ve böylesi bireylerden müteşekkil bir toplum tesis etmektir.<sup>[62]</sup>Bu nedenle Müslüman ebeveynler Allah'ın haklarını önceleyerek çocuk eğitimine tevhid inancı ve kulluk bilinciyle başlamalıdır.<sup>[63]</sup>Unutulmamalıdır ki kişinin başta Allah'la sonra kendisiyle sonra da çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurabilmesi tevhidî imânı benimsemesi ve ona uygun yaşamasıyla mümkündür.

Modern çağın genel algı dünyasının İslâm dünyasını etkilediği alanlardan birisi zikri geçtiği üzere hukûkullah ve hukûk-i ibâd konusudur. Sanayi devrimiyle başlayan ve pozitivist bilim anlayışıyla ilerleyen Batı dünyası, kendi inanç dünyasında ilah anlayışının yerine bilimi, vahyin yerine de aklı oturtmuştur. Bu çerçevede insanın benliği, enaniyeti ve aklı her şeyin karar mercii olmuştur. Böylece her şeyde öncelik hakkı da ilahtan kula geçmiştir. Bu durumun İslâm dünyasına yansımalarından birisi ise kul hakkının ve kişinin kendi haklarının Allah haklarının önüne geçmesi olmuştur. Net bir örnek vermek gerekirse bir hadiste Hz. Peygamber Allah'ın huzurunda hesabı sorulacak olan günahları affedilebilecekler, affedilemeyecekler ve affedilmesi şarta bağlı olanlar şeklinde üçe ayırmıştır. Birincisi kulun Allah'a karşı işlemiş olduğu günahlar, ikincisi inkârcılık, üçüncüsü de kul haklarından doğan günahlar olarak bildirmiştir.<sup>[64]</sup>Hadiste de açıkça görüldüğü gibi kul hakkı, hak sıralamasında üçüncü sırayı almaktadır ve asla Allah'ın haklarının önüne geçmemektedir. Oysa günümüzde gıybet namaz kılmamaktan daha büyük bir günah sayılmaktadır ve kul hakkı da neredeyse şirkin önüne geçmektedir. Aynı bakış açısıyla naslar da seküler dünya görüşüne sahip olan insanların dışındaki duyarlı Müslümanlar tarafından bile deforme edilmekte ve kul hakkından bahseden âyetler<sup>[65]</sup> ve özellikle hadisler<sup>[66]</sup> bu bağlamda kullanılmaktadır. Akademik yazınlar, kitaplar, hutbe ve benzeri vaazlarda kul hakkı başlı başına bir konu olarak işlenebilmektedir. Hâlbuki İslâm'da her konu ve husus, ancak ana başlığında Allah olduğunda bir anlam kazanabilir ve tek başına "kul hakkı", bir konu olma hüviyetine sahip değildir. En basit ifadesiyle bütün bu kul haklarının tedarik edilebileceği merci Allah olduğundan ilgili konu Allah'tan bağımsızlaştırılmaz.

Yukarıdaki ifadelerden "kul hakkına" riayette ihmalkârlık yapılabileceği sonucu çıkarılmamalıdır. Elbette İslâm'da "kul hakkı" helal değildir, geniş platformda hukukullahın çerçevesine dâhildir ve bu konudaki uyarılar naslarda yapılmaktadır. Fakat konu ile ilgili uyarı sıklığı, hangi hukuka taalluk ettiği ve en önemlisi onun İslâm'ın değerler parametresindeki yeri gözden kaçırılmayacak kadar

[62] Bk. eş-Şu'arâ, 26/160-175; el-Kasas, 28/3. Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, Kur'an ve Güzel Ahlâk Üniuersite Yayınları, Samsun 2016, ss. 7-13

[63] Lokmân, 31/12. Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, "Kur'an'a göre Çocuk Eğitiminin Temelleri", s. 1333; İsmail Sağlam, "Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", s. 171.

[64] Bk. Ahmed b. Hanbel, VI, 240.

[65] Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/188, 220; Âl-i İmrân, 3/161; en-Nisâ, 4/29, 30; et-Tevbe, 9/34.

[66] Örnek olarak bk. Buhârî, "Mezâlim", 10, "Rikâk", 48; Müslim, "Birr", 59.

önemlidir. Dolayısıyla burada “kul hakkının” doğru skalasında vurgu yapıldığı kadar yer kaplamadığına ve hakikate nispeten oranının özellikle hakikatten zahir etmiş olması itibariyle onun bir dalı, yaprağı, çiçeği olması hasebiyle ona karşı pozisyonunun gerçekten de zannedildiği kadar muazzam olmadığına vurgu yapılmaktadır. Mamafih “kul hakkı” ve “benlik hakları” ön plana alınırken anlam kayması yapılmakta, Allah hakkından, Müslümanlıktan cımbızlanarak bizzat tepe noktaya oturtularak sunulmaktadır. Böylece konu, Kur’ân-ı Kerim ve hadislere ait değerler kullanılarak merkezde tevhîdî imân olmadan yorumlanmakta ve parçacı yaklaşım yüzünden bazı kavramlar öne çıkarılmakta, piyasaya sürülmekte ve bu değerler üzerinden ciddi yaralama faaliyetleri gerçekleştirilmektedir. Bunların üzerinden bir din anlayışı üretilerek ilgili değerler çocuk yetiştirmede de malzeme olarak kullanılmaktadır. Ebeveyn bu din algısıyla (tevhîdî imân değil parçacı yaklaşım) çocuğun hayata yanlış bakmasına ve ticaretten hukuka, sosyal ilişkilerden bireysel ruh dünyasına kadar kendi düşünce yapısını çarpıtılmış algı üzerinden temellendirmesine sebep olmaktadır. Böylece inanç, zihin ve dünya görüşü Allah merkezli yaklaşımdan insan merkezli yaklaşıma alçalmaktadır.

Çocuk eğitiminde tevhîdî imânın yerleşmesinden sonra ikinci aşamada ibadetler gelmektedir. İbadetler arasında ise namazın ilk sıralara alınması en önemli konulardan birisidir. Âyette geçen “Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et...”<sup>[67]</sup> emri gereği her ebeveyn namazla emrolunmuştur ve çocuklara da namazı emretmekle sorumludur. Hz. Peygamber de namaz emrinin hangi aşamada devreye koyacağını belirterek ebeveyne yol göstermiştir. “Çocuklarınıza yedi yaşına geldiklerinde namaz kılmayı emrediniz, on yaşına geldiklerinde kılmazlarsa dövünüz...”<sup>[68]</sup> Hz. Peygamber’in tüm hayatı boyunca hiç kimseye bir fiske dahi vurmadığı göz önünde bulundurulursa bu hadiste çocuğun dövülmesini tavsiye etmesi, hadisin sıhhatine gölge düşürmekten<sup>[69]</sup> ziyade konunun ehemmiyetine delil teşkil edebilir. Zira Hz. Peygamber’in pek çok hadisinde, özellikle de Cibril hadisinde namazın önemine dikkat çekilmiş, imandan sonraki şart kabul edilmiştir.<sup>[70]</sup> Ayrıca

[67] Tâhâ, 20/132; namaz vurgusu olan ve çocuklarda namazın önemine dikkat çeken âyetler için bk. İbrâhîm, 14/40; Meryem, 19/17; en-Nûr, 24/37; el-Ankebût, 29/45; Lokmân, 31/17.

[68] Ebû Dâvûd, “Salat”, 25; Tirmizî, “Mevâkîf”, 187; Ahmed b. Hanbel, III, 404.

[69] Bu hadis modern çalışmalara konu edilmiş, hem senet hem de metin açısından tetkik edilmiştir. İlgili çalışma İslâm medeniyet tarihinde bu hadis çok fazla eleştirilmediğini ve konu işlenirken delil olarak kullanıldığını belirtmektedir. Fakat kendisinin tetkikleri neticesinde hadis tekniği açısından problemlilik olduğunu söylemektedir. Ayrıca bu uygulamanın Hz. Peygamber’in eğitim tekniğine uymadığını, modern eğitim anlayışıyla da bağdaşmadığını belirtmektedir. (bk. Mustafa Ertürk, “Çocuğun Dini Eğitiminde Kullanılan Bir Hadis ve Tahlîl”, Marife, 2/2, 2002, ss. 53-79) Hadisin hadis tekniği açısından sorgulanması alanımız dışında olduğu için bu konuda yorum yapmayı doğru bulmamaktayız. Lakin Hz. Peygamber’in eğitim metodunda dövmenin var olmaması bir gerçek olmakla birlikte bu konuda farklı tavsiyede bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Zira başka hadislerde de benzer ifadeleri kullanılmaktadır. (veda hutbesi gibi) Dolayısıyla bu durumu yukarıda da ifade edildiği gibi konunun ciddiyetine hamletmek mümkündür. Modern eğitim yöntemleri de önemli olmakla birlikte hadisin modern eğitimle tezat teşkil etmesi, hadise halel getirecek bir husus değildir.

[70] Buhârî, “İmân”, 1; Müslim, “İmân”, 1.

Hız. Peygamber de kendi hayatında namaza son derece titiz davranmıştır. Zaten hadiste dikkat çekildiği üzere çocuğun dövülmesi namaz emredildiği gibi namaz kılmayan çocuk için değil aradan üç yıl geçtiği halde ve namaz kılmaması için kullanılan bütün eğitim yöntemlerine rağmen hala namaz kılmamakta direnen çocuk içindir. Çünkü bir çocuk için üç yıllık bir eğitim, bu eğitimi uygulamaya dökmesi için yeterli bir zamandır.

Bu noktada hadiste kullanılan “dövme” fiilinin kullanım alanına ve günümüzde dövmenin algılanış biçimine de değinmekte fayda görmekteyiz. Hadisteki kullanımı ve geçmiş uygulamalardaki yeri itibarıyla dövme fiili, eğitimde, gerekli olduğunda kullanılan ceza sisteminin bir parçası olarak işlev görmektedir. Günümüzde de ceza sistemi hala kullanılmaktadır fakat dövme bu sistemden dışlanarak tamamen çıkartılmıştır. Hatta dövmenin eğitimde ilerlemeye değil gerilemeye sebep olduğu ve korku kültürünün bir parçası olduğu savunulmaktadır. Dahası zamanımızda oluşturulan algıya göre –çocuklar dâhil- bir bireyi dövmek, ceza sisteminin bir parçası olmamayı çoktan aşmış, kişinin/dövülenin öz benliğine, kişiliğine, karakterine ve özüne ait daha hangi değerler varsa hepsine hakaret olarak algılanmaya varmıştır. Bu algıda dövülenin hem kişilik hakları ihlal edilmektedir, hem de birey olarak kendisi yok sayılmaktadır. Dolayısıyla hadise de bu bakış açısıyla yaklaşırsa doğru algılanabilmesi, amacından saptırılmadan hakkaniyetle yorumlanabilmesi olası değildir. Esasen genel manasıyla bu günün algılarıyla geçmiş anlamaya çalışmak ve yorumlamak çoğu zaman olumsuz sonuçlar vermektedir ve bu, kimi zaman nassların hafife alınmasına sebebiyet verebilmektedir. Mamafih hadisin hakikate mutabık idrak edilebilmesi, günümüz algılarından bağımsız yaklaşımla mümkün görünmektedir.

Çocuğun namaz kılma alışkanlığını kazandırılmasına tekrar dönersek şunlar eklenebilir: Zaten küçüklüğünden itibaren ebeveynini namaz kılarken gören çocuk, çok daha küçük yaşlarda dahi ebeveynine namaz kılarken eşlik etmektedir. Dikkat çekmek, büyüklerin adımlarını izlemek veya benzeri nedenlerle taklitten öteye geçmeyen bu ilk davranışlar, esasen çok daha büyük bir ibadetin temellerinin atılması anlamını taşımaktadır. Bu açıdan ebeveyn, uygun şekilde rehberlik edebilmeli, küçük yaşta namazı taklide başlayan çocuğa yedi yaşlarında yaptığı işin ciddiyetini, önemini ve duygusal zevkini hissettirmeye çalışmalıdır. Ebeveyn namaz ve diğer ibadetleri öğretimde Hz. Peygamber’in çocuklara ibadet eğitimini<sup>[71]</sup> örnek almalı ve onun yerinde sergilenen müsamahasını modelleyebilme gayretini gösterebilmelidir. Yine ebeveyn, namazın nasıl kılındığını ayrıntılarıyla göstermeli ve başladığı namazı sonuna kadar devam ettirebilmesini, önceleri sureleri okumadan kıldığı namazın artık sureleri yerli yerinde okuyarak kılması gerektiğini bü-

[71] Örnek olarak bk. Buhârî, “İdeyn”, 16, “Cenâiz”, 59, “Vesââyâ”, 25; Tirmizî, “Kıyame”, 61, “Birr”, 69; “İlim”, 16; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 1; İbn Mâce, “Ticâret”, 67.

yük bir özen ve hoşgörüyle aktarabilmelidir.<sup>[72]</sup>Böylece ebeveyn namaz eğitimini vermede gerekli hassasiyeti göstermeli, kendileri de namaz konusunda çok titiz olmalı ve namaza alıştırmak için bazı eğitim yöntemlerini kullanmalıdırlar. Bu konuda yaşadığımız dönemin problemleri ve çıkmazları dikkate alınmalı, modernite ve onun dayattığı yaşam tarzlarına rağmen namazı benimsetebilecek yöntemler uygulanmalıdır.<sup>[73]</sup>Aksi takdirde ebeveynin ihmalkârlığının cezasını çocuk ödeyecektir.

Öncesinde düzenli namaz kılmayan ve namaz alışkanlığı olmayan bir çocuğun buluş çağına gelmesiyle hemen namaza başlamasını beklemek olumlu sonuç veremeyebilir. Oysa çocuklukta namaza alışan bir birey namazsız hayatı bilmemektedir ve onsuз yaşamak gibi bir düşüncesi yoktur. Bu sebeple namaz hadisinde tavsiye edilen yaş, namazın hayatın bir parçası olabilecek düzeyde alışkanlığa dönüşmesine imkân sağlayabilecek bir yaştır ve namazsız yaşamayı bilmeyene namaz zor gelmeyecek, yük olmayacaktır. On yaş civarında çocuk namazın anlamını da kavrayabilmektedir. Elbette huşu içinde bir namaz bu yaşlar için mümkün değildir ama namazda devamlılık ileride huşuya erişebilmek için en garanti yoldur. Ayrıca bu yaşlar, çocuğun düzgün Kur'an okuyabilmesi için hançere yapısının da yerleştiği yaşlardır. Öncesinde mehâric-i hurûf ve sıfat-ı hurûfta sorun yaşayabilecek çocuk, bu yaşlarda en azından lahn-ı celiye düşmemek açısından belli bir telaffuz düzeyine gelebilmektedir.

Günümüz popüler kültürünün salık verdiği öz güven sahibi çocuklar yetiştirme sloganı, ebeveynleri de etkisi altına almaktadır. Söz konusu algı, çocukların bizzat kendisini merkeze almakta ve "istemediğın şeyi yapma", "sadece istediklerine odaklan", "hoşuna gitmeyen şeylere hayır de" gibi söylemler geliştirmektedir. Bu söylenenlere riayet edildiğinde de öz güven sahibi olması beklenen çocuk, enaniyet ve kibir sahibi olarak egosuna uygun yaşamayı tercih etmektedir. Oysa Müslüman ebeveynler, modern dayatmalardan bağımsız olarak çocukları eğitimde Allah'ın istek ve emirlerini merkeze almalı ve Allah'a secde etmek suretiyle çocuklara Allah'tan başkasına kul olmamayı dolayısıyla onurlu bir hayatı yaşamayı benimsetmelidirler. Tabiatı gereği "kul" olmaya meyilli insan, Allah'a kul olamadığında ve O'na secde etmediğinde bu boşluğu başka şekillerde doldurmaktadır ve belki de en tehlikelisi kişinin nefsinde kul olmasıdır. Bu sebeple namaz Allah'a secde etmeyi belletmenin yanında Allah'a kul olmayı ve nefsin tuzaklarından kurtulmayı öğretmektedir.

[72] Halis Aynan, "Çocuklara İbadet Eğitimi", Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 27, Ensar Neşriyat, İstanbul 1998, s. 288; ayrıca bk. İsmail Sağlam, Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", s. 173.

[73] Namaza alıştırma hususunda tedriciliğın faydalı bir yol olduğu söylenebilir. Zira içinde yaşadığımız dönemde çocuklara bir şeyi hemen öğretmek ve alıştırmak çok mümkün görünmemektedir. Bu konuda şöyle bir tavsiye işe yarayabilir. Çocuklar namaza en sevdikleri vakitten başlatılabilir. Örneğın çocuğın tercihinine göre en sevdiği namaz vakti öğlen ise birkaç ay hiç aksatmadan sadece öğlen namazı kılmaya teşvik edilebilir. Sonrasında sevdiği ikinci vakit ona eklenebilir ve böylece üç yıl dolmadan beş vakit namaz tamamlanıp çocuk namazda tertip sahibi yapılabilir.

Müslüman ebeveynin ibadet eğitiminde öne alması gereken konulardan birisi de şüphesiz Kur'an eğitimidir. Çağımızda çocuklar Kur'an kültüründe<sup>[74]</sup> yetişmemekte ve bu, en çok ihmal edilen konular arasında bulunmaktadır. Çağımız, Kur'an-ı Kerim kültürünün oluşturulması ve çocukların bebeklikten itibaren bu ortamda yetiştirilmesine uygun hale dönüşmemektedir. Ailelerden başlamak üzere toplumun genelinde Kur'an-ı Kerim kültürünün olmaması, çocukların Kur'an eğitimini olumsuz etkilemektedir. Ailelerin hayatında Kur'an'ın sürekli okunmaması ve dinlenmemesi, raflarda durması ve sadece ibadet amaçlı belli zamanlarda okunması, anlaşılmaya çalışılmaması Kur'an'ın bir hidayet ve rehber kitabı olmasını engellemektedir. Halbuki âyetlerde Müslümanların Kur'an okumasının önemine dikkat çekilmekte,<sup>[75]</sup> hadislerde Kur'an okumak "ümmetin en faziletlisi"<sup>[76]</sup> sıfatını almaya vesile olmaktadır.

Kendi yaşam süreçlerine günlük hayatlarına Kur'an'ı hâkim kılamayan ve her gün düzenli Kur'an okumayan, anlamaya çalışmayan bazı Müslüman ebeveynler, çocuklarının Kur'an okumada iyi bir seviyede olmasını hatta hafız olmasını istemekte fakat kendisi bu düzeye gelinceye kadar Kur'an eğitimi adına çok fazla bir şey yapmamaktadırlar. Bütün yük Kur'an kursları ve hocalarının omuzlarına yüklenmekte ve öncesinde Kur'an arka planı olmayan çocukların çok kaliteli okuyucu veya hafız olmaları beklenmektedir. Oysa söz konusu hafız adayı için Kur'an-ı Kerim'le birlikteliğin yeni başlaması, hem sürekli Kur'an-ı Kerim ile zaman geçirmek hem Kur'an-ı Kerim ezberinin zihinde bir karşılığının olmaması hem ezber hem de anlamla ilgili sorunların ortaya çıkmasına sebep vermektedir. Oysa bebeklik -hatta hamilelik- döneminden itibaren kendisine düzenli Kur'an-ı Kerim okunan ve dolayısıyla sürekli Kur'an-ı Kerim dinleyen bir hafız adayı, zamanında Kur'an-ı Kerim'i yüzüne okumayı da öğrenebilmişse hıfz sürecine girdiğinde, Kur'an-ı Kerim, onun âşinâ olduğu bir metin olabilecek ve aynı ezber yeteneğinde hafızlığa başlamış lakin aynı hazır bulunuşluğu olmayan adaya göre oldukça avantajlı bir şekilde ezber yapabilecektir. Onun için hafızlık, bilinç altındaki bir bilgiyi açığa çıkarmak gibi bir durum olacaktır.<sup>[77]</sup>

[74] Kur'an-ı Kerim kültüründen kasıt, Kur'an-ı Kerim'in tüm hayata hem kıraat hem de pratik açıdan yerleştirilebilme çabalarıdır.

[75] Bk. el-Bakara, 2/2; el-Enfâl, 8/2; Fâtır, 35/29-30; en-Neml, 27/91-92; el-Ankebût, 29/45.

[76] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 21; Tirmizî, "Sevâbü'l-Kur'an" 15; İbn Mâce, "Mukaddime", 16; Kur'an okumanın faziletleri için ayrıca bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 17, 19, 20, 34; Müslim, "Müsâfirin", 232, 234; Tirmizî, "De'avât", 23, "Sevâbü'l-Kur'an", 14, 15.

[77] Yıllar öncesinde kendi çocuklarına her gün bir cüz Kur'an okumalarını ve bir cüz Kur'an dinletmelerini tavsiye ettiğimiz arkadaşımızın iki kızı, hafızlık çağına geldiklerinde kısa zamanda hafız olabılmışlardır. Kızlardan birisine ebeveynin bizzat kendisi tarafından hem Kur'an okunmuş hem de Kur'an dinletilmiştir. Bu çocuk ergenlik çağında dört ay gibi bir sürede ve kendi ifadesiyle "bildiğim bir şeyi tekrar etmek gibi hiç zorlanmadan" hifzedebildiğini aktarmıştır. Diğer kız çocuğuna ise ebeveyn kendisi Kur'an okuyamamış, sadece dinletme yapmışlardır. Bu kız çocuğu da ergenlik çağında kendi ifadesiyle "tanıdık gelen kelimeleri ezberledim" şeklinde tecrübesini aktarmış ve sekiz ayda hıfzını biraz zorlanarak tamamlamıştır.

Yukarıda zikri geçen hususlar, Müslüman bir ebeveynin çocuk eğitiminde dikkat etmesi gereken konuların sadece bir kaçıdır. Tamamını işlemek bu çalışmanın makale olabilme sınırlarını aşacağı için bu kadarıyla yetinilmiştir. Son olarak ebeveynin tevhid inancı temelinde, amel eşliğinde çocuk yetiştirme ve modern dayatmalar arasındaki genel duruşuna dikkat çekilecek ve diğer başlığa geçilecektir. Günümüzde ebeveynler, çocukların yetiştirme sürecinde ihmali imkânsız gibi düşündükleri akademik başarı için çocukların harama düşmelerine göz yumulabilmekte ve ibadetleri aksatmalarına müsaade edebilmektedirler. Oysa geleceğinden şüphe olmayan tek gelecek sadece âhirettir. Onun dışındaki istikbal ancak vehimdir ve doğrusunu yalnız Allah bilmektedir. Nitekim âyette “kendinizi ve ailenizi ateşten koruyunuz”<sup>[78]</sup> buyrulmaktadır. Âyeti yorumlayan müfessirler öncelikle koruyacak kişinin sıfatına yoğunlaşmışlardır ve aile babasının, ailenin reisi olarak eşi ve çocuklarını ateşten korumayla sorumlu olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>[79]</sup> Dolayısıyla âyetteki aileyi ateşten koruma ifadesiyle, aileden sorumlu babanın Allah’ın yasakladıklarından onları engellemesi, emrettiklerini onlara da emretmesi kastedilmektedir.<sup>[80]</sup> Dolayısıyla birinci öncelik iyi bir Müslüman olabilmenin gerekleri olmalıdır. Bu bağlamda karşılaştırmak gerekirse akademik başarıda hiçbir tavize izin veremeyen ebeveynler, çocukların ibadete başlamalarında aşırı hoşgörülü olabilmektedirler. Örneğin yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber’in tavsiyesi üzere çocuklar yedi yaşında namaza başlatılmamakta, on yaşında gerekli önlemler alınmamakta hatta buluş çağında dahi namaz öncelikler arasındaki yerini alamamaktadır. Son dönemlerde bu durum dini hassasiyeti yüksek olan ailelerde de gözlemlenmektedir. Yedi yaşında çocukların namaza başlamak için henüz çok küçük olduklarını düşünebilmektedirler. Oysa Hz. Peygamber’in tavsiyelerini ihmal eden bu aileler bazı bilim insanlarını sünneti hafife alarak fetva vermekle itham edebilmekte ve ihlâsından şüphe edebilmektedirler.

### 3.2. Muamelat ve Ahlâk Alanında Ebeveyn DUALİZMİ

İslâm’da tevhidî imân ve ibadetler gerekli olmakla birlikte nassların öngördüğü Müslüman gibi yaşamak esasen bir bütünlük oluşmaktadır. İslâmî düşünce yapısı ve yaşam tarzının belli alanlara hasr edilmesi mümkün olmadığından namazda Müslüman olan birinin yemek yerken, su içerken, uyurken, her hal ve hareketinde modern veya başka algıya göre hareket etme durumu yoktur. Bir örnek üzerinden konuyu netleştirmek gerekirse her gün, günde birkaç kez gerçekleştirilen yemek yeme ele alınabilir ve bu davranış Hz. Peygamber’in uygulaması çerçevesinde şöyle özetlenebilir: Yemek yeme aşamasına gelmeden önce öncelikle helal rızık elde edil-

[78] et-Tahrîm, 66/6.

[79] Bk. Râzî, Mefâtihi’l-Gayb, C. XXX, s. 41; Ebu’l-Fidâ İmâmüddîn İsmail İbn Kesîr, Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm, C. VI, Dâru Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2015, s. 235.

[80] Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’ân Dili, C. VII, s. 426.



meli,<sup>[81]</sup> yemekten önce ve sonra eller yıkanmalı,<sup>[82]</sup> yemeğe besmele ile başlanmalı,<sup>[83]</sup> sağ elle yenmeli,<sup>[84]</sup> kendi önünden ve tabağın kıyısından yenmeli,<sup>[85]</sup> elleri bir yere dayamadan yenmeli,<sup>[86]</sup> yüzükoyun yatarken yenilmemeli,<sup>[87]</sup> ekmek küçük parçalara bölünerek tüketilmeli,<sup>[88]</sup> yemek kapına üflenmemeli,<sup>[89]</sup> çok sıcak yenmemeli,<sup>[90]</sup> kırıntılar israf edilmemeli,<sup>[91]</sup> sonunda da dua edilmeli.<sup>[92]</sup> Burada sıralanan davranışlar sadece yemek yemeye özel ayrıntıların sadece bir kısmıdır. Bunların dışında nelerin yenebileceği,<sup>[93]</sup> mide kapasitesinin nasıl kullanılabileceği<sup>[94]</sup> gibi yemek yeme ile ilgili birçok husus da hadislerde yer almaktadır. Bu çok önemli ama kısmen farkında olabildiğimiz girişten sonra ebeveynlik sürecinde biraz daha detay olan konulara ve esasında masum göründükleri için çok fazla önemsemeyen hususlara geçmek istemekteyiz.

Çocuk yetiştirmede ebeveynin inanç ve düşünce yapısı çocuğa yansımakla birlikte bu konuda en ufak detaylar dahi atlanılmamalıdır. Yukarıda çok temel ve en önemli husus olan tevhîdî imân, ibadet ve genel sünnetlerden söz edildikten sonra burada çok daha sıradan gibi görünen ama insanın hayatı anlamlandırmasından yaşama bakacağı gözü şekillendirmesine kadar düşünce yapısını oluşturan bazı örneklerle değinmek yerinde olacaktır. Örneğin bebek/çocuğun uyumasındaki ninni içerikleri İslâmî duyarlılıkla tasarlanmalı. Geleneksel ninniler bu açıdan ele alınmalı ve içerisine Müslüman kimliğinin güzel özellikleri serpiştirilmelidir. Belki bu meyanda esmâ-i hüsnânın bir kısmı veya çoğunluğu, kelime-i tevhîd, selavat, Müslüman karakterlerin özellikleri gibi İslâmî değerler, klasik seslendirilişinin yerine çocuklara ninni oluşturacak formatta melodileştirilebilir.

Bebeklik ve çocukluk çağında, imân ve ibadet alanında net olan ama genel olarak İslâmî duyarlılığın flulaştığı diğer alan çocukların günlük ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Oysa modern dünya, modern tüketim ve modern eğitim sistemleri kendi alanına ait konuları sunarken onları hayatın merkezine oturtabilmektedir. Örneğin pediatristler, küçük bir bebeğin biyolojik gelişimine katkısı olabilecek yi-

[81] Bk. el-Mâide, 5/87-88.

[82] Tirmizî, "Et'ime", 3; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 12.

[83] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 16.

[84] Buhârî, "Et'ime", 2; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 20.

[85] İbn Mâce, "Et'ime", 12.

[86] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 17.

[87] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 19.

[88] Buhârî, "Et'ime", 20; Müslim, "Eşribe", 187.

[89] Müslim, "Eşribe", 121.

[90] Dârimî, "Eşribe", 17.

[91] İbn Mâce, "Et'ime", 13.

[92] Ebû Dâvûd, "Et'ime", 53.

[93] Bk. Tirmizî, "Et'ime", 26, 29, 34, 43; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 27, 39.

[94] Tirmizî, "Zühd", 47; İbn Mâce, "Et'ime", 50.



yecekleri sunarken onlarsız bebeğin gelişimi imkânsızmış gibi bir dil kullanmaktadırlar: Bebek/çocuklara muhakkak yoğurt yedirin, çünkü yoğurt kalsiyum, B6 ve B12 vitaminleri, riboflavin, potasyum, magnezyum içerir ve probiyotik kaynağıdır. Bebek/çocuklara muhakkak günde bir yumurta yedirin, çünkü A, B5, B12, B2, B6, D, E, K vitaminlerinin yanı sıra kalsiyum, çinko, fosfat, selenyum ve folat gibi minerallerin kaynağıdır. Bebek/çocuklara her gün ceviz yedirin, çünkü omega üç kaynağıdır ve beyin gelişimi için son derece önemlidir. Esasen Müslüman ebeveynler de çocuklarının manevî gelişiminde bu üslubu kullanabilmeli ve kendi inancına ait değerleri bu ciddiyetle sunabilmelidir. Söz gelimi bebek/çocuklara her gün bir cüz Kur'an okumalıyım ve Kur'an'ı anlatmalıyım, çünkü o hayatın temel kaynağıdır. Çocuklarımıza her gün bizim değerlerimize uygun olmayan prens/prenses masalları yerine Hz. Peygamber'in çocuklara ilgi ve sevgisinden bir kesit anlatmalıyım ve birkaç hadisle günlerini bereketlendirmeliyim, çünkü Hz. Peygamber'in sünneti hayatın ikinci temel kaynağıdır. Çocukların her zihni süreç ve fiili eylemlerini besmeleye raptetmeliyim, çünkü besmele Allah'ın damgasıdır ve Allah'ın damgasına şeytan asla yaklaşamaz, bu da iki cihan saadetinin kaynağıdır.

Çocukların ninnileri gibi kendilerine özel isimleri ve sıfatları da çok önemlidir. Malum olduğu üzere Hz. Peygamber çocuklara güzel isimlerin verilmesini tavsiye etmektedir.<sup>[95]</sup> Bu konuda belli duyarlılığa sahip bazı Müslüman ebeveynler bu isimlerin kullanımında aynı duyarlılığı popülist yaklaşımlar nedeniyle gösteremeyebilmektedir. Güzel bir şekilde isimlendirilen çocuklara günlük hayatta seslenirken isimleri dışında pek çok sıfat kullanılmaktadır. Mesela kız çocuklarına prenses, erkek çocuklarına prens sıfatı verilmektedir. Oysa masallarda aktarılan prenses ve prenslerden ne kuleye kapatıldıktan sonra namahrem bir erkeğe saçını uzatarak kurtarılmayı uman prenses (Rapunzel), ne de onu kurtarmaya çalışan prens; ne büyü sonucu uyuya kalıp yine bir namahrem tarafından öpülerek uyanması beklenen (Aurora/Günışığı) prenses ve onu öperek uyandıran prens, ne de yedi namahrem erkekle aynı ortamda yaşayan (Pamuk prenses ve yedi cüceler) prenses bizim dinimize ve değerlerimize uygun düşünce sisteminin ürünü değildir. Hangi ebeveyn kızının veya oğlunun bu davranışları sergilemesini ister? İstemese bu sıfatları neden kullanır? Tamamen masum bir niyetle yapılan sıfatlandırmaların arkasında bulunan gerçekler, çocukların bilinç altına elbette yönlendirmekte ve onlarda değer kaymasına sebebiyet vermektedir. Bu sebeple çocukların kendi isimleri bütün sıfatların üstündedir. Oysa prenses denilen kız çocuğunun ismi Fatıma, Hatice, Hafsa gibi İslâm büyükleri olan hanımefendilerin isimleri ise ismiyle müsemma olup o ismin sahibine benzemesi en büyük nimettir. Dolayısıyla Hz. Hafsa gibi son nefesine kadar hem zihnen hem madden Kur'an-ı Kerim'in muhafızı olması umulan yavrunun prenses yakıştırmalarına feda edilmemesi gerekmektedir. Aynı şekilde prens diye sıfatlandırılan erkek çocuğunun ismi Ömer, Osman, Hasan ise o isimle çağrılmaları, bilinç altına ismin sahibinin niteliklerini gönderdiğinden fevkalade önemlidir.

[95] Ebû Dâvûd, "Edeb" 61; Dârimî, "İsti'zan" 59.

Bir başka kültüre ait bu sıfatlar şüphesiz kendi dinine ve kültürlerine ait değerleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü her kavram kendi üretildiği coğrafyanın din ve kültürünün değerleri çerçevesinde üretilmiş, harmanlanmıştır ve başka bir coğrafya o kavramı kendi din, değer ve anlam dünyasından soyutlayarak alıp kullanamaz. Buradan hareketle son zamanlarda duyarlı Müslümanlar, prenses sıfatı yabancı din/kültürlere ait olduğu için kız çocuklarına sultan sıfatını kullanmayı tercih etmektedirler. Esasen illa saray erkânından bir sıfat olacaksa elbette sultan evladır, fakat bu sıfat da çocuğun kendi isminin güzelliğini karşılamamaktadır. Ayrıca sultan sıfatıyla söylenmek istenen şey de mühimdir: bu sıfatla çocuk bu dünya nimetlerinin en çok olduğu ve en lüks yaşanabilen yere yakıştırılmaktadır veya ondan böyle bir statü umulduğu ima edilmektedir. Böylece onun bilinç altına lüks içinde ve seküler bir hayatın meşruluğu ve aslında ideal olanın o olduğu gönderiliyor olabilir, dünyada bu denli konfora erişip rahat edebilmesi için tüm çabasını bu yönde sarf etmesi hissettirilebilir ve bütün emeklerini dünyanın en iyi nimetlerine ulaşmak için harcaması gerektiği imajı verilebilir. Oysa Müslüman ebeveyn dünyaya yaklaşımında âhireti merkeze almak zorundadır ve çocuğun kendi isminin sahibi –eğer doğru isimse- bu mesajı verebilmektedir çünkü o isimlerin en güzel sıfatları “salih kul” olmalarıdır. Bu ise hem dünya hem âhiret için en büyük kazancı içinde barındırmaktadır ve günümüz İslâm kültürü bu sığfata hasrettir.

Kız çocukları için kullanılan ve sarf edildiğinde oldukça masum bir iltifat gibi görünen başka bir ifade de “fıstık”tır. Çocuğun sempatik ve sevimli olduğunu dile getirmek amacıyla kullanılan fıstık kelimesi, köken itibariyle hiç masum değildir. Zira kelime, iffet ve tesettür sorunu yaşayanların bu hallerini meşrulaştırmak için bizim değerlerimizin tam karşısında duranlar tarafından onları iffetsizliğe ve tesettürsüzlüğe teşvik ve cesaretlendirmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda “fıstık gibi olmuşsun” yakıştırmasının amelî ve ahlâkî açıdan son derece sorunlu olduğu unutulmamalıdır. Çünkü bu sıfatlarla yetişen bir kız çocuğu ergenlikte tesettüre mesafeli yaklaşacak ve daha önce fizyolojik görüntüsü iltifatı(!) hak ederken şimdi neden gizlenmesi gerektiğini anlamlandıramayacaktır. Ayrıca kelimenin kendisi bir çerez ismi olması sebebiyle çocuklara başkaları tarafından çerez muamelesi yapılmasına kapı aralamaktadır. İlaveten ifadenin dış kaynaklı olması, kendi hayatını başkalarının beğenilerine göre yönlendirilmesine müsaade etmektedir. Oysa Müslümanlar, hayatları boyunca yaşamlarının merkezine Allah’ın rızasını alan ve başkalarının beğenilerine göre yaşamlarını şekillendirmeyen nesillere ihtiyaç duymaktadırlar. Kullanılan tüm yanlış sıfatları burada saymak mümkün olmadığından yukarıda zikredilen sıfatlardan hareketle ebeveynler her kullanım ve sıfatı kendi değerleri açısından süzmek zorundadırlar.

Sonuç olarak çocuğun zihinsel, maddi, itikâdî, amelî ve ahlâkî açıdan gelişimi ve bu özelliklerin bir arada bulunabilmesi için Müslüman ebeveynler, çocukların gelişiminde hepsini birlikte beslemelidirler. Modern dünyada çocuk yetiştirirken yapılan vurgular, çoğu zaman maddi ve somut gelişimler üzerinedir. Neredeyse

daha bebeklik çağından itibaren ebeveynler soru yağmuruna tutulmakta ve çocuğunuz renkleri öğrendi mi? Sayı sayabiliyor mu? Kaça kadar sayabiliyor? Havyan ve meyve isimlerini biliyor mu? sorularına muhatap olmaktadırlar. Gerçekte bu soruların amacı ne olabilir ve küçük bedenlerden çok fazla beklenti değil midir? Bu sorular çocuğun zekâsını mı, fitratı doğrultusunda eğitilip eğitilmediğini mi yoksa ahlâkını mı ölçmektedir? Muhtemelen zekâ odaklı olan bu soruların ne kadar önemli olduğu sorgulanmalıdır. Zira normal zekâda olan bir çocuk ilkökul seviyesine geldiğinde bunların hepsini öğrenebilmektedir. Fakat aynı çocuk bırakın ilkökul seviyesini yetişkinliğinde dahi usulüne uygun bir istiaze besleme çekemekte, secdeye varamamakta ve ahlâk kurallarını hayatın fantezisi zannedebilmektedir. Bu durumda Müslüman ebeveyn, modern dönemin baskıları çerçevesinde çocuğu sadece akademik ve bilgi odaklı değil kendi değerleriyle yetiştirmeyi öncelemelidir. Çünkü İslâmî değer içeren bilgilerin aktarımında çocuk için “daha çok küçük” ifadesini kullanan modern anlayış, kendi yaşam algısını benimsetebilmek için bebeklik çağına kadar inebilmektedir.

## SONUÇ

Tarihten bu yana aile toplumların temeli olmuştur ve aile toplumların ve devletlerin geleceğini sağlamaktadır. Aileyi önemli kılan önemli unsurlardan birisi şüphesiz gelecek nesillerin hem biyolojik devamını sağlaması hem de inanç ve kültürel manada aktarımı gerçekleştirmesidir. Bu sebeple İslâm aileyi sadece bir kurum olarak değil bireysel ve toplumsal yönleriyle de ele almaktadır. İslâmî duyarlılıklar çerçevesinde oluşturulan bir aile ve yetiştirilen çocuklar, öncelikle kendi dünya ve âhret dengelerini sağlamakta, ardından gelecek nesillere de aynı mirası bırakmaktadırlar.

Batıdaki Aydınlanma dönemi sonrasında tüm dünyayı etkileyen modern akımlar maalesef İslâm dünyasını da etkisi altına almıştır ve Müslüman ebeveynler hem aile kurmada hem de çok yetiştirmede modernizmin etkisinden kurtulamamışlardır. En başta itikâdî açıdan dejenere olan değerler, ibadetler alanında da çok daha fazla yara almıştır. Bunun sonucu olarak ebeveynler kendileri tevhidî imân konusunda ve ibadetlerde sadık olsa da çocuklarına bu durumu aktaramamaktadırlar. Müslüman ebeveynler bu konuda olumlu adım atmak istemekte fakat yöntem konusunda sıkıntı yaşamaktadırlar. Bu anlamda ebeveynler, Hz. Peygamber’in yerinde kullandığı merhamet davranışını uygulamalı ve inanç, ibadet gibi temel konuları sadece dünyevî kaygılarla merhamet duygusunun malzemesi etmemelidirler. Her çocuk ebeveyni için kıymetlidir ve ebeveynlerin çocuklarına aşırı düşkünlüğü, onlara karşı merhametin yanlış yerde kullanılmasına sebebiyet verebilmektedir. Ebeveynler çocuklara gelecek hazırlama telaşı ve istikballeri kaygısıyla sadece dünyadaki geleceklere odaklanmakta ve akademik manada çocukların başarılarını her şeyden üstün tutmaktadırlar. Böylece hedeflenen Müslüman kişilik ve karakter oluşmamaktadır. Ayrıca modern algı dayatmasıyla çocukları aka-

demik anlamda mükemmel yetiştirmeye çalışan ebeveynler, yıllar sonra çocukları kendilerini küçümsediğinde şikâyet etmektedirler. Hâlbuki çocuk yetiştirilme usulüne göre uygun davranışı sergilemektedir ve sadece akademik başarıyı ve statüyü önemseyen ebeveynini kendi başarısından sonra kendisinden düşük konumdaysalar beğenmemektedir. Böylece ebeveyn bir nevi ektiğini biçmektedir.

Bununla birlikte itikâdî ve amelî noktalarda kısmen net olan Müslüman ebeveynler, temel hatalardan birisini günlük hayatı yönlendirmede yapmaktadırlar. Ebeveynler, mübah alanlarda nasıl hareket edeceğini tam olarak bilememekte hatta modern değerleri hayatına katmakta çok fazla mahsur görmemektedirler. Oysa mübah alanların çocukluktan itibaren bir insanın yaşam tarzına etkisi oldukça fazladır ve itikâdî açıdan Müslüman olan bir bireyin günlük yaşamda başka bir algıya göre hareket etmesi mümkün değildir. Bu sebeple Müslüman ebeveynler günlük hayatın her detayını İslâmî duyarlılıkla yaşamak zorundadırlar.

Özetle söylemek gerekirse çocuğuna Müslüman ismi veren bir ebeveyn, bu ismi kullanma konusunda da aynı titizliği göstermek durumundadır ve ismin yerine kendi değerleriyle çelişen sıfatların kullanılmasına izin vermemelidir. Normal koşullarda evinde misafir etmek istemediği karakterleri televizyon ve internet aracılığıyla evinin baş köşesinde misafir etmemelidir. Kendi çocuğuna tesettürü tavsiye ederken tesettür konusunda duyarlı olmayan bireyleri her gün dizilerde izlememelidir. Veya tesettürü tam sağlayamamış futbol maçlarına mesafeli yaklaşmalıdır. Kendi değer yargılarına zıt film/çizgi filmlere çocukların gelişimini emanet etmemelidir. Zira zihinsel ve bilişsel gelişimi görsel medya eşliğinde olan bir çocuk, mekanik aygıtların ve içerisindeki düşünce dünyasının telkinlerine açıktır. Böyle olması durumunda devreye transfer ebeveyn sıfatıyla görsel medya girmektedir ve bu etkilenmeyle çocuk, ailesinin inanç ve ibadet değerleriyle yaşamak ve sosyalleşmek yerine kendisine model seçtiği çizgi film kahramanlarını örnek almaktadır.

## KAYNAKÇA

- ACARLIOĞLU, Ahmet, "İslâm Tarihi Perspektifinden Çocuk Terbiyesinin Esasları ve Modern Eğitim Metotlarıyla Mukayesesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2019), ss. 199-229.
- AĞÇA, Hüseyin, *Ailede Eğitim*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2005.
- AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub 1998.
- ARKONAÇ, Sibel Aysen, *Zihin Süreçleri Bilimi*, İstanbul: Alfa Basım Yayın 2003.
- AYHAN, Halis, "Çocuklara İbadet Eğitimi", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* 27 İstanbul: Ensar Neşriyat 1998.
- , *Eğitime Giriş ve İslâmiyetin Eğitime Getirdiği Değerler*, İstanbul: Damla Yayınları 1986.
- BACANLI, Hasan, *Gelişim ve Öğrenme*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım 2004.
- BAŞARAN, İbrahim Ethem, *Eğitim Psikolojisi, Modern Eğitimin Psikolojik Temelleri*, Ankara: Gül Yayınevi 1995.
- BİLİCİ, Ali Baz, "Din Eğitiminin İlk Temelleri: Erken Çocuklukta Din", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2015), ss. 65-87.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Beyrût: Dâru'l-Erkâm t.y.
- CANAN, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, İstanbul: Milsan Basım 2000.
- ÇİN, Ahmet, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitiminde Ebeveyn Tutumlarının Etkisi", *Batman Akademi Dergisi* 4/2 (2020), ss. 46-60.

- DAM, Hasan, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", ed. Mustafa Köylü. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım 2010.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1407.
- DEMİR, Ümrân, Ertem, Gül Karacan, "Aile ve Çocuk Etkileşimi", *I. Uluslararası Aile Hizmetleri Sempozyumu*. Ankara: 09-11 Mayıs, 2001, ss. 463-482.
- DOĞAN, Hüseyin, "Aile İçi Çocuk Eğitiminde Takip Edilecek Temel Dinî ve Ahlâkî İlkeler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), ss. 298-311.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eşas b. İshâk, *es-Sünen*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1971.
- ERTÛRK, Mustafa, "Çocuğun Dinî Eğitiminde Kullanılan Bir Hadîs ve Tahlîli", *Marife* 2/2 (2002), ss. 53-79.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tezhîbul-Luga*, Mısır: Dâru'l-Mısrıyye 1964.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe 1983.
- , *Mizân*, Dimeşk: Dâru'l-Hikme 1986.
- HALİL B. AHMED, Ebû Abdurrahmân, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrût: Müesseseyi'l-Alemî li'l-Matbûat 1988.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Beyrût: Mevsûatu't-Târîh t.y.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, y.y.: Matbaatu Mustafâ el-bâbî el- Halebî 1979.
- İBN KEŞİR, Ebu'l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye 2015.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Mısır: İsâ el-bâbî el-Halebî 1972.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî t.y.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tezhîbu'l-Ahlâk*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1985.
- KARA, Fethiye Ceren, *3-6 Yaş Çocukların Sosyal Beceri Düzeyleri İle Annelerinin Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Gelişim Üniversitesi, 2019.
- KARA, Mustafa, "Kur'an'a göre Çocuk Eğitiminin Temelleri", *Geçmişten Günümüze Çocuk ve Şehir II*. Samsun: Canik Belediyesi Kültür Yayınları 2016.
- , *Kur'an ve Güzel Ahlâk*, Samsun: Üniversite Yayınları 2016.
- KESKİN, Hasan, "Çocuklarla İlgili Anne-Babaya Yapılan Kur'anî Uyarılar", *Kur'an'da Aile Sempozyumu*. (Soma: 10-11 Aralık, 2010), ss. 188-209.
- KILAVUZ, M. Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), ss. 41-58.
- KINALIZÂDE ALÎ EFENDİ (Çelebi), *Ahlâk-ı Alâî*, Mısır: Matbaatu Bula, t.y.
- KOÇ, Bozkurt, "Çocuğun Dinî Gelişiminde Rol Model Olarak Anne ve Baba", *Dinî Araştırmalar* 11 (2008), ss. 49-60.
- KÖYLÜ, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2004), ss. 137-154.
- MAVERDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüktetu'l-Uyûn*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.y.
- MÛSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1992.
- OFLAZ, Abdulhalim, "Çocuk Eğitimi/Terbiyesi'nde Nebvî Metod", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2017), ss. 287-306.
- ORUÇ, Cemil, "Erken Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi", *Turkish Studies* 8/8 (2013), ss. 971-987.
- ÖZEN, Muhyettin, "İlkokul Dönemi Çocuklarının İnanç Tutumlarının Oluşmasında Anne ve Babalarının Rolü", *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2018), ss. 117-140.
- RÂĞİB EL-ISFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Müfredâtü Elfâzî'l- Kur'ân*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem 2011.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2013.
- RİMM, Sylvia, *Growing Up Too Fast: The Secret World of America's Middle Schoolers*, U.S.A: Rodale 2005.
- SAĞLAM, İsmail, "Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), ss. 167-190.
- SEYYİD KUTUB, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru's-Şurûk 1985.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrût: Dâru'l-Fikr 1983.
- ŞİMŞEK, Eyüp, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004), ss. 207-220.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Fikr 1999.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi'u's-Sahîh*, b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye t.y.

- TÜRK, Esra, "Çocukluk Döneminde Duygusal Gelişim Ve Din Eğitimi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2014), ss. 143-158.
- YAVUZ, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1987.
- YAZIR, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Şura Yayınları ts.
- YILMAZ, Yasin, "İslâm'da Çocuk Eğitimi", *II. Uluslararası Mevlid-i Nebi Sempozyumu Hz. Peygamber ve Aile*. Şanlıurfa: 18 Kasım, 2019, ss. 349-370.
- YÖRÜKOĞLU, Atalay, *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayınları 1994.
- ZEMAŞŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğivâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Beyrût: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye 2003.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 155-182

## **Adım Adım Doğu Türkistan Sir Marc Aurel Stein (1862-1943), Hayatı ve Eserleri**

Sir Marc Aurel Stein's Life and Bibliography  
(1862-1943)

**Dilek TAŞ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
•dilekkumastas@gmail.com • ORCID > 0000-0002-1740-0778

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 25 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Aralık / December 2021

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 155-182

**Atıf/Cite as:** TAŞ D. "Adım Adım Doğu Türkistan Sir Marc Aurel Stein (1862-1943), Hayatı ve Eserleri"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 155-182.

## ADIM ADIM DOĞU TÜRKİSTAN KÂŞİF SIR MARC AUREL STEIN (1862-1943), HAYATI VE ESERLERİ\*

### ÖZ:

Keşif seferleri, 17-20. yüzyıllarda dünyanın sömürgeleştirme üzerine kurulan yeni düzenine destek veren, veri altyapısını sağlayan, alanında uzman bir ekibin gerçekleştirdiği uzun soluklu araştırma gezileridir. Etkin güç olma yarışında önde kalmayı hedefleyen ülkelerin finansal destek sağladığı bu gezilerde, arkeolojik kazı çalışmaları, demografik incelemeler, filoloji araştırmaları, maden taramaları, fiziki harita çıkarma, su haritası oluşturma gibi farklı alanlarda eş zamanlı araştırmalar yürütülmüştür. Sir Marc Aurel Stein, 20. yüzyılın ilk yarısında Türkistan coğrafyasında gerçekleştirilen keşif seferlerinin önde gelen ismidir. 1862 yılında Budapeşte’de dünyaya gelmiş ve Avrupa’nın farklı kurumlarında eğitim görmüştür. Hindistan’da çalışmaya başlamasıyla, küçük çaplı seferlerini ortaya koymuştur. 1900-1901 yıllarında birinci keşif seferini, 1906-1908 yıllarında ikinci keşif seferini ve 1913-1916 yıllarında üçüncü büyük keşif seferini Türkistan coğrafyasında gerçekleştirmiş, çok sayıda buluntu ve yazma eseri İngiltere ve Hindistan arşivlerine taşımıştır. Bunların yanı sıra Orta Doğu coğrafyasında orta ve küçük ölçekli, karadan ve havadan keşif gezileri ortaya koymuştur. Her birinin raporlarını kitap ve makale şeklinde kaleme almıştır. Bununla birlikte çok sayıda fotoğrafından ve detaylı günlüklerinden de araştırmaları incelenebilmektedir. Kadim Türk tarihinin izlerini sürebildiğimiz Türkistan coğrafyasından edinilen bu eserlere, günümüz Türkoloji çalışmalarında başvurulmakta, Türk tarihi ve kültürüne ışık tutmaktadır. Çalışmamızda, Stein’in hayatı temel alınarak, seferlerine, eserlerine ve diğer çalışmalarına değinilecek, bunlardan hem kendi çağının araştırmalarında hem de kadim dönemlerin incelemelerinde nasıl faydalanılacağı hususunda değerlendirmelerde bulunulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Sir Marc Aurel Stein, Keşif Seferi, Ekspedisyon, Türkistan



### SIR MARC AUREL STEIN'S LIFE AND BIBLIOGRAPHY (1862-1943)

#### ABSTRACT

Expeditions are long-term research trips during 17th -20th centuries, carried out by a team of experts in the field, providing the data infrastructure and supporting the new order of the world based on colonisation. During these trips, which were provided financial support by countries aiming to stay ahead in the race to be an effective power, simultaneous research was carried out in different areas such as archaeological excavations, demographic studies, philological studies, mineral



surveys, physical mapping and water mapping. Sir Marc Aurel Stein's expeditions were the pioneer of the travels during the first half of twentieth century on Turkestan geography. He was born in 1862, in Budapest and received a good education on different institutions of Europe. He started to work in India as an officer and also left on minor expeditions in Indian region. His first expedition was in the years 1900-1901, the second expedition was in the years 1906-1908 and the third expedition was in the years 1913-1916 on Turkestan region. He uncovered quite much findings and manuscripts and took them to the archives of England and India. In addition to these, he left on minor expeditions in the Middle East geography, by land and air. He wrote the reports of them in the form of books and articles. However his photographs and diaries present us the details of his research. These works, which were obtained from the geography of Turkestan, where we can get the knowledge about ancient Turkish history, are referenced in today's Turcology studies and shed light on Turkish history and culture. In our study, based on Stein's life, his expeditions, studies and other works will be mentioned, and evaluations will be made on how to benefit from them both in the research of his own age and in the investigations of ancient periods.

**Keywords:** *Sir Marc Aurel Stein, Expedition, Turkestan*



## GİRİŞ

Seyahatnameler sözlü ve yazılı insanlık tarihi kadar eski, farklı amaçlarla öteki-  
ni öğrenme, araştırma isteği ile ortaya çıkarılmış eserlerdir. Uzun soluklu bu gezi-  
ler süresince, savaşlarda, elçilik heyetlerinde, hac yolculuklarında, askeri vb. görev-  
lendirmelerde gözlemlenen veriler işlenerek eserler, ortaya çıkarılmış ve bu eserler  
tarih çalışmalarının en önemli kaynakları arasında yerlerini almışlardır. 17. ve 18.  
Yüzyıllarda, araştırma alanlarına göre sistemli bir şekilde ayrılarak ortaya çıkan  
bilim dallarının yetiştirdiği bilim insanlarının ve askeri faaliyetlerin bir araya gel-  
mesi ile bu seyahatler, daha planlı-programlı bir yapıya evrilmiş ve devamındaki  
yüzyıllarda keşif seferlerini<sup>[1]</sup> ortaya çıkarmıştır. Keşif seferleri, alanında çok sayıda  
uzmanı içeren bir kafilenin, önceden belirlenen bir coğrafyada, yüksek meblağlı  
bütçelerle, aylar-yıllar süren araştırma seyahatlerini gerçekleştirmesi ve daha sonra  
çalışmalarını akademik düzeyde kitaplarla raporlandırmasıdır. Çoğunlukla askeri  
amaçlı olan bu seferler, bilimsel araştırmaların da yürütüldüğü çalışma ortamları-

[\*] Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı programında, Orta Asya'ya Dü-  
zenlenen Keşif Seferleri, Sir Marc Aurel Stein'in Hayatı ve Eserleri başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından,  
konu yeniden ele alınarak yazılmıştır.

[1] Expedition kelimesi ekspedisyon olarak bazı Türkçe eserlerde kullanılmakla birlikte, biz çalışmamızda  
Türkçe terim olması için keşif seferi tabirini kullanmayı tercih ettik.

rını barındırmaktadır. Örneğin bir coğrafyanın su rezervi, mevsimlik, yıllık yağış miktarı, bitki çeşitliliği, arkeolojik alt yapısı, maden kaynakları, filoloji çalışmaları, demografik tablosu gibi konular öne çıkan araştırma başlıklarına örnek verilebilir.

Sömürgeleştirme faaliyetleri keşif seferlerinin rotasını Afrika, Ortadoğu ve bilhassa Asya coğrafyasına yönlendirmiştir. Yüzyıllarca ticaret vasıtasıyla kültürleri birbirine bağlamış İpek Yolu güzergahını barındıran Türkistan coğrafyası, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında, arka planında yer alan sömürgeleştirme amacı ile çok sayıda keşif seferine ev sahipliği yapmıştır. Güneyinde bulunan coğrafyayı ele geçirmek isteyen Rusya, sömürgesini kuzeye doğru genişletmek isteyen İngiltere ve batısındaki toprakları haritasına dahil etmek isteyen Çin arasında kalan Türkistan, bu unsurların askeri güçlerini denedikleri bir bölgeydi. Aynı zamanda Avrupalı devletlerin araştırma yapmak için odak noktasına aldığı hedeflerdendi. Bu doğrultuda Almanya, İngiltere, Fransa, Japonya, Rusya başta olmak üzere çok sayıda ülke, bilim heyeti oluşturarak keşif seferi düzenledi. Macar asıllı Mark Aurel Stein, İngiltere desteği ile özellikle Doğu Türkistan coğrafyasında keşif seferi gerçekleştiren en önemli isimlerden biri oldu.

Avrupa'nın farklı kurumlarında eğitimini tamamladıktan sonra Hindistan'da çalışmaya başlamış, aynı zamanda Hindistan'ın kuzeyine ve Doğu Türkistan coğrafyasına çok sayıda keşif seferi düzenlemiştir. Marc Aurel Stein'in, 1900-1901, 1906-1908, 1913-1916 yıllarında gerçekleştirdiği Türkistan keşif seferleri, öne çıkan üç seyahatidir. Yaklaşık 60 yılı bulan tüm araştırma gezilerinin ve seferlerinin neticesinde geriye çok sayıda raporlar, günlükler, haritalar, fotoğraflar, kroki-ler, yazma eserler ile arkeolojik buluntulardan oluşan önemli kaynakları bırakmıştır. Çalışmada, bilhassa seferlerini ön planda tutarak Stein'in hayatı ele alınırken, paralelinde kronolojik olarak eserlerine değinilecektir. Toplu bir listesine ise yazımızın sonunda yer verilecektir. Keşif seferlerinin neticesinde ortaya çıkmış, kaynak niteliği taşıyan çalışmalar ve buluntular vurgulanacaktır.

## 1. MARK AUREL STEIN'İN HAYATI

Aurel Stein, 1.63m boyunda, kumral ve zayıf görünümlü ancak güçlü bir yapıya sahiptir. 81 yıllık hayatı boyunca çok sayıda keşif seferi ve saha incelemelerinde bulunmuş, onlarca eser vermiştir. Geride bıraktıkları incelendiğinde ömrünün hiçbir dakikasını boşa harcamadığı iddia edilebilir. Sefer raporları şeklinde yazdığı hacimli eserlerinin yanı sıra genel okuyucuya hitap eden seyahatname tarzındaki kitapları, makaleleri, bölgede çektiği yüzlerce fotoğraf, her gününü detaylı olarak anlattığı günlükleri, keşif seferleri süresince yürüttüğü kazılardan çıkartılarak Avrupa'ya ve Hindistan'a götürülen buluntular gibi her bir başlık ayrı ayrı ele alınması gereken inceleme konularıdır.

### 1.1 İlk Gençlik Yılları (1862-1887)

1800'lü yıllar Budapeşte'nin mimari, teknolojik ve kültürel anlamda oldukça hızlı değişim gösterdiği bir dönemdi ve ailesi şehrin Yahudi burjuvazisinden kabul edilmekteydi. Bu durum, Stein'in gözlerini açtığı aile ortamına, eğitim sürecine ve yaşamını şekillendirmesine yansımıştır. Annesi Anna (1817-1888), varlıklı bir ailenin çocuğudur ve babası Nathan (?-1889) hakkında pek bilgi bulunmamaktadır. Stein, 26 Kasım 1862 tarihinde ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya geldiğinde, ablası Theresa (1841-1882) 21 ve ağabeyi Ernst (1843-1902) 19 yaşındaydı. Dayısı Prof. Ignac Hirschler (1823-1891), Budapeşte'de ünlü bir göz doktoruydu ve 1861-1863 yıllarında Budapeşte Yahudi cemaatinin başkanlığını yapmıştı. Toplumda entelektüel ve önde gelen konumu itibarıyla, Stein'in eğitimini yönlendirmişti. Ailesi, Stein'a dedesi Mark'ın ve Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un bileşiminden oluşan Mark Aurel ismini uygun görmüştü. Yahudiler 1867 yılından itibaren eşit vatandaşlık hakkı elde ettikleri için, bu tarihin öncesinde doğan birçok Yahudi çocuk gibi Stein da vaftiz ettirildi. Lutheryen kilisesinde gerçekleşen vaftiz, tam olarak bir din değiştirme değil, eğitimleri ve mesleki yaşamları süresince herhangi bir kısıtlama yaşamaması için yapılmıştı<sup>[2]</sup>.

Eğitim hayatına ilk olarak 1871'de Piarist Gymnasium'da<sup>[3]</sup> başladı. Katolik bir kurum olmasına rağmen, birkaç Yahudi çocuğun eğitimine müsaade edilmişti. Burada iki yıl boyunca Latince, Grekçe, Matematik, Macar tarihi ve klasik tarih konularında eğitim aldı. 1873'te, Almancasını ilerletmesi için Dresden Lutheran Kreuzschule'ye<sup>[4]</sup> yatılı olarak gönderildi ve burada da Grekçe, Latince, Fransızca ile İngilizce eğitimine devam etti. Filoloji ekseninde devam eden eğitiminin yanı sıra öğretmenin verdiği Lucius Flavius Arrianus'un<sup>[5]</sup> *The Campaigns of Alexander* isimli kitabının etkisi ile geleceğe dair kararları şekillenmeye başlamıştı<sup>[6]</sup>. 15 yaşında Budapeşte'ye geri dönerek Macar Bilimler Akademisinin kütüphanesinde araştırmalarını sürdürdü ve Sir William Jones<sup>[7]</sup> (1746-1794) ve Sandör Körösi

[2] Eva Apor, "Sir Aurel Stein and His Hungarian Background" (Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum Study Day 23 March 2002), Helen Wang (Ed.), British Museum Occasional Paper, Number 142, 2004, ss. 1-4.

[3] Gymnasium: Bazı Avrupa şehirlerinde lise yerine kullanılan isimdir ancak burada genel bir eğitim kurumu kastedilmektedir. Piarist: 16. Yüzyılın sonlarına doğru kurulan dini eğitim veren okullardır.

[4] Almanya'nın en eski okullarından biridir ve Dresden'de eğitim veren en eski eğitim kurumudur. 1215 yılına kadar geriye giden tarihinden bahsedilmektedir ve 1300 tarihli, kurumun adı geçen bir doküman mevcuttur. Orta çağ döneminde burada, kilise korosu için yetiştirilen çocuklara, din ve müzik eğitimi verilmekteydi.

[5] Antik Romalı tarihçi, yönetici, asker ve filozof.

[6] Apor, "Sir Aurel Stein and His Hungarian Background", s. 4.

[7] Britanya Hindistan'ında, Bengal Yüce Mahkemesi'nde hâkim olarak çalıştı. Bu dönemde Latin, Grek, İran ve Sanskrit dilleri üzerinde uzmanlaştı. Avrupa'da Göttingen gibi üniversitelerde ders verdi; Annabel Walker, Aurel Stein Pioneer of the Silk Road, John Murray, London 1995., s. 14.

Csoma<sup>[8]</sup> (1784-1842) gibi oryantalistlerin çalışmalarını inceledi. Yine bu dönemde dayısının arkadaşı Armin Vambéry ile tanışmış, kalan yaşamı boyunca mektuplaşmayı sürdürmüştür. 1879'da Viyana Üniversitesi'nde bir yıllığına Filoloji ve Sanskritçe eğitimi aldı ve 1880'de Hindistan'ın eski yazı çalışmalarında öne çıkan isimlerden J. George Bühler'den eğitim almak için Leipzig'e gitti. 1881'de Tübingen Üniversitesi'ne giderek, üç yıl boyunca Hindoloji alanında ve Pers dönemi dilleri, inançları üzerinde çalıştı. 1883 yılında bu alanları kapsayan doktora eğitimini bitirdi<sup>[9]</sup>. Macaristan Bilimler Akademisi'nin yurt dışı eğitim bursu ile Tübingen'deki araştırmalarını tamamladı ve 1884-1885 ile 1886-1887 yılları arasında İngiltere'de, Oxford, Cambridge ve Londra arşivlerinde, Hindistan bölgesi özelinde, metal para ve el yazmaları gibi oryantal koleksiyonlar üzerinde çalıştı. Arada kalan süre zarfında Macaristan'da Ludovica Akademisi'nde eğitim alarak askerlik görevini tamamladı<sup>[10]</sup>.

İngiltere görevlendirmesi ile Hindistan'da çalışarak emekli olmuş kişiler, Londra'ya döndüklerinde ikamet ettikleri bölgeye, onlardan dolayı, *Asia Minor* (Küçük Asya) denilmekteydi. Stein İngiltere'de kaldığı dönemde, bu kişilerle irtibat halinde olmuştur. *Doğu Hindistan Şirketi*'nde subay ve diplomat olarak görev yapan ve Ahemeniş döneminden kalma Darius kitabesinin alfabetini çözen Sir Henry Rawlinson (1810-1895) ile Marco Polo'nun seyahatnamesinin çevirisini yapan Sir Henry Yule (1820-1889) bunlardan öne çıkan isimlerdir<sup>[11]</sup>. Oryantal çalışmalara odaklandığı bu dönemde Hindistan dilleri ve kültürleri hakkında oldukça fazla bilgi edinmişti ve yine bu kişilerin vasıtasıyla Hindistan'da Pencap Üniversitesi'nde araştırmalarını sürdürürken koordineli olarak çalışabileceği okul müdürlüğü işine başladı<sup>[12]</sup>.

İngiltere'de kaldığı dönemde Stein, ilk akademik yazılarını kaleme aldı. Bunlar, *Budapeste Szemle*<sup>[13]</sup> dergisinde yayınlanan *Az O-persa Vallaos Irodalom-ro*<sup>[14]</sup> isimli makalesi, 1886'da Viyana'da gerçekleştirilen VII. Uluslararası Oryantalistler Kongresi için *Hindu Kush and Pamir in Ancient Iranian Geography* isimli yazısı ve 1887'de yayınlanan *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins* isimli makalesidir.

[8] Tibetçe'nin dilbilgisini aktaran kitabı ve Tibetçe-İngilizce sözlük çalışmaları ile Batıda Tibetolojinin kurucusu olarak kabul edilen Csoma'nın, Türkoloji alanında da önemli çalışmaları bulunmaktadır.

[9] Walker, Aurel Stein, ss.13-17.

[10] Walker, Aurel Stein, ss. 17-19.

[11] Susan Whitfield, Aurel Stein on the Silk Road, Serindia Publications, Chicago 2004 s. 11.

[12] Walker, Aurel Stein, ss. 22-23.

[13] Budapeşte İncelemesi

[14] Eski İran'da Dini Edebiyat

## 1.2. Hindistan ve Çalışma Hayatı (1887-1900)

Hindistan'da geçirdiği yıllar Stein'in olgunlaşma dönemi olarak değerlendirilebilir. Pencap'ta geçirdiği 13 yılı kapsayan bu süre zarfında, Hindistan coğrafyasında küçük çaplı çok sayıda araştırma gezileri yapmış, Sanskritçe öğrenmiş ve bu dildeki bazı eserlerin çevirisini yapmıştır. İngiltere'den gelmiş üst düzey askeri personel ve akademik araştırmacılarla birlikte zaman geçirerek oryantal çalışmalarını olumlu yönde etkileyecek bir rota çizmiştir.

1888 Şubat ayında görevine başlayan Stein'in ilk eserlerinden biri, Keşmirli Brahman *Kalhana*'nın krallık dönemine ait el yazmalarından *Rajatarangini*'nin<sup>[15]</sup> edisyon kritiği ile 10 yılı bulan çeviri çalışmasıdır. Bu eserin birinci cildinin çevirisini 1897'de Paris'te düzenlenen 11. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde tanıtmıştır. Eş zamanlı olarak bölgede kısa süreli araştırma gezilerine çıkmaktaydı. Keşmir bölgesinde bulunduğu bir gezide, başkent Jamnu'da Mihrace Sir Pratap Sih ile tanıştı ve aile kütüphanelerini inceledi. Batıda henüz fark edilmemiş çok sayıda eski eser içeren bu kütüphanenin kataloğunu dört yıl süren bir çalışma ile hazırladı. 1888 yılında gerçekleştirdiği bu gezinin kayıtlarını Ağustos-Ekim 1889 tarihlerinde Münih gazetesi *Allgemeine Zeitung*'da, *Eine Ferienreise nach Srinagar*<sup>[16]</sup> başlığı ile yazı dizisi olarak yayımlandı<sup>[17]</sup>.

Hindistan coğrafyasında gerçekleştirdiği araştırma gezilerinde başvurduğu ana kaynaklardan biri Hsüan-tsang'ın (602-664) *Büyük T'ang Sülalesi'nin Batı Bölgesi Hatıraları* isimli eseridir. Daha ilk karşılaştırmalarından itibaren topografya bilgilerinin doğruluğunu şaşırtıcı bulmuştu. *Budist Pausanias*<sup>[18]</sup> adını verdiği Budist hacinin eserini sonraki keşif seferlerinde yanından hiç ayırmadı<sup>[19]</sup>. Hsüan-tsang'ın eserinde bahsi geçen bir tarihi eseri araştırmak için 500 rupi destek aldı ve ilk arkeolojik çalışmalarından birini gerçekleştirdi.

Hindistan süreci, İngiltere'deki eğitim döneminden sonra, çok sayıda oryantalist araştırmacı ile tanıştığı bir dönemdir. Fred Henry Andrews, 50 yıllık bir dostluğa imza atacakları ve Stein'in çalışmalarına sadece Asya'da değil, İngiltere'de de destek vermeye devam edeceği bir kişidir. Sylvain Levi<sup>[20]</sup>, Eduard Chavan-

[15] Eserin İngilizce çevirisinin ismi *Chronicle of the Kings of Kashmir*'dir

[16] Srinagar'a Bir Tatil Gezisi

[17] Walker, Aurel Stein, s. 34.

[18] Pausanias: Milattan sonra ikinci yüzyılda yaşamış ünlü Yunan coğrafyacı ve gezgin. Roma imparatorlarından Antonious Pius (MS 138-161) ve Marcus Aurelius (MS 161-180) zamanında yaşamıştır. Yunanistan'ın tasvirini yapan on ciltlik bir eser kaleme almıştır.

[19] Walker, Aurel Stein, ss. 45-50.

[20] Sylvain Levi (1863-1935), oryantalist ve Hindoloji uzmanıdır. Toharca metinler üzerinde çalışmıştır.

nes<sup>[21]</sup> ve Alfred Foucher<sup>[22]</sup> ile, Hindistan'da buldukları sırada tanışmış ve onların araştırmalarına katılmıştır. Ayrıca, Hindistan'a uzun süreli çalışmak için gelen diğer batılı kişilerle ortak lojmanlarda kalmaktaydılar. Stein onların arasında en yaşlıları olduğu için lakabı *General* idi. Stein'in ekibinde bulunan yardımcı personellerden Türk olanlar *Beg(bey)* unvanını da ekleyerek *General Bey* derlerdi ki zamanla bu söylem yerleşmiş oldu<sup>[23]</sup>.

1897'de Oryantalistler Kongresi'ne katılmak için gerçekleştirdiği Avrupa seyahatinde birçok akademisyen ve araştırmacı ile görüşmeler yapmış, hayatının geri kalanına yön verecek kararlar almasını sağlamıştır. Aslında Avrupa'ya geri dönmeyi ve üniversitede çalışmayı hayal ediyordu. Ancak Avrupa'da gittikçe artan Yahudi karşıtlığı nedeniyle, ailesi Hindistan'da kalmasında ısrar etti. Öte yandan Türkistan coğrafyasında, Yüzbaşı Deasy ve Sven Hedin keşif seferleri düzenlemişti. Bu seferlerde düzenlenen kazılarda çok sayıda yazma eser bulunmuştu ve Avrupa'ya getirilmişti. Bölgede görev yapan üst düzey Rus komutanlar yine benzer şekillerde el yazmalarına ulaşmışlardı. Sven Hedin'in keşif sonrası kaleme aldığı *Through Asia*<sup>[24]</sup> isimli eserini inceledikten sonra Hindistan'da kalarak buna benzer bir keşif seferi gerçekleştirmeye karar verdi<sup>[25]</sup>. Dönüşünde Pencap yönetimine Kaşgar üzerinden Hotan'a gerçekleştireceği, 6800 rupi yani 450 poundluk bütçeli bir keşif seferinin teklifini sundu<sup>[26]</sup>. 1899'da Hindistan Genel Valisi Lord Curzon<sup>[27]</sup> Lahor'u ziyaret etmişti ve müze ziyaretinde Stein kendisine rehberlik etti. Görüşme esansında, keşif seferi tasarısından kendisine bahsetti ve destek gördü<sup>[28]</sup>.

Bu dönemde Stein, Kalküta Medresesi müdürlüğüne atandı ve 1899'da Bengal'e taşındı. 800 rupi maaş, 250 rupi kişisel giderler için ödenek, ücretsiz lojman ve emeklilik hakkı verilmişti. Aynı zamanda keşif seferi başvurusuna onay çıkmıştı. Temmuz 1900 tarihinden itibaren bir yıl izin verilmiş, Hindistan, Pencap ve Bengal yönetimlerinin ödeyeceği toplam 9000 rupilik ödenek çıkmıştı. Ayrıca sefer süresince harita çalışmalarını da gerçekleştirebilmesi için 2000 rupilik des-

[21] Eduard Chavannes (1865-1918), Çin tarihi ve dini inançları hakkında uzman, Fransız Sinologtur. 1889-1893 yıllarında Çin'de geziler yapmıştır. 1907'de yaptığı Çin seyahatinde, kaynakları tarayarak Türklerle ilgili bilgi toplamıştır. Sima Qian'ın Shiji adlı eserini çevirmiştir.

[22] Alfred Charles Auguste Foucher (1865-1952), Fransız bilim adamı, Hindistan ve Afganistan bölgesinde Budizm heykelleri üzerinde araştırmalar yapmış bunlarla Grek dönemi heykeller arasında bağlantı olup olmadığı sorusunu sormuştur.

[23] Walker, Aurel Stein, s. 55.

[24] Asyanın Çöllerinden ismiyle Prof. Dr. Ali Osman Öztürk tarafından Türkçeye çevrilerek 2017'de yayınlanmıştır.

[25] Walker, Aurel Stein, s. 60.

[26] Whitfield, Aurel Stein, s. 23.

[27] Lord George Nathaniel Curzon (1859-1925): 1898'de Hindistan'a genel vali olarak atandı. 1922 İngiltere kabinesinde Dışişleri bakanı olarak görev aldı ve 1923 Lozan görüşmelerinde İngiliz heyetine başkanlık etti.

[28] Walker, Aurel Stein, s. 62.

tek Survey of India'dan verildi. Buluntular önce Londra'ya götürülüp incelenecek ve sonra Hindistan ile İngiltere'de bulunan ilgili müze ve arşivlere dağıtılacaktı. Türkistan coğrafyasında seyahat edebilmesi ve sefer sonunda Avrupa'ya yolculuk edebilmesi için Çin pasaportu çıkarıldı<sup>[29]</sup>. Sefer hazırlıklarına başlayan Stein'a Türkçe öğretmek ve Türklerle iletişim kurmasını sağlamak için Hokand'dan Mirza Alim isminde bir yardımcı gelmişti. Stein, Mirza Alim için, *Hindistan'ın kast sistemiyle kısıtlanmadıklarını ve benim sadık arkadaşlığım için, sevgisini göstermeğe asla tereddüt etmediğini*, yazdı<sup>[30]</sup>. Ayrıca sindirim sistemi sorunları olduğu için Türklerin yaptıkları yemekleri tercih ediyordu ve Kaşgar'da Sadak Akhun isimli bir Türk gruba katılacaktı. Gruba yardımcı olarak katılacak diğer kişiler, daha önce keşif seferinde bulunmuşlardı ve deneyimleri ile Stein'a ayrıca destek olacaklardı<sup>[31]</sup>.

### 1.3. Birinci Keşif Seferi (1900-1901)

Küçük ölçekli araştırma gezilerinden ve düşük bütçeli kazı çalışmalarından sonra, Doğu Türkistan coğrafyasında sürdürülen keşif seferi yarısında *bende varım* dediği ilk seferine, Mayıs 1900 tarihinde başladı. Taklamakan Çölünü çevreleyen yollardan kuzey kolunda bulunan şehirler, Avrupalı ve Rus araştırmacılar tarafından incelenmeye alınmıştı. Bu nedenle Stein, güney kolunu hedef aldı. Asıl güzergahı Kaşgar'dan başlayacaktı ancak Hindistan'dan Kaşgar'a gidebilmek için, Hindikuş, Karakurum ve Pamir sıradağlarını aşması gerekmekteydi ve bunun için geçebileceği üç seçenekten biri olan Gilgit güzergahı idi. 320 km yolları vardı ve 12 günde kat edeceklerdi<sup>[32]</sup>. Her ne kadar asıl hedefi Doğu Türkistan'ın kadim şehirlerinin kalıntıları olsa da yol üzerinde karşılaştığı tarihi eserleri ve şehirleri, insanların demografik özelliklerini, konuşulan dillerin yapılarını da incelemekten geri durmuyordu. Örneğin, Gilgit ile Hunza vadisi arasında, Rakaposhi Dağı'nın zirvesinde konumlanmış, Unesco Dünya Kültür Mirası listesindeki Baltistan Hisarı<sup>[33]</sup> bunlardan biriydi. Temmuz ayının sonlarında Kaşgar'a ulaştılar<sup>[34]</sup>.

*Nikolai Fyodorovich Petrovsky (1837-1908)*, Kaşgar Rus konsolosu olarak 1882'de görevine başladı. 1895 yılında bölgeden sorumlu Rusya'nın başkonsolosu olarak tayin edildi ve 1904 yılına kadar sürdürdü. Yerel yönetimler ve diplomatik çevrelerde etkisi o kadar fazlaydı ki kendisine *yarım padişah*<sup>[35]</sup> denmekteydi.

[29] Walker, Aurel Stein, s. 66.

[30] Walker, Aurel Stein, s. 80.

[31] Whitfield, Aurel Stein, s. 25.

[32] Whitfield, Aurel Stein, s. 26.

[33] Bakınız, Unesco Dünya Kültür Mirası web sitesi Baltit Fort: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1882/> (11.11.2021)

[34] M. Aurel Stein, Sand-Buried Ruins of Khotan, Hurst and Blackett Limited, London 1904, ss. 10-112.

[35] Aleksandr Kolesnikov, Rus Seyyahların Gözüyle Kaşgar XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı - XX. Yüzyılın Başı, Rakhat Abdieva (Çev.), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010, s. 22.



Stein'in seyahatine onay vermesi gereken isimlerden biriydi. Rusların bu etkili ismine karşı, İngiliz dengesini sağlayan isim George Macartney idi. Babasının Çin görevi sırasında Çinli bir bayanla evliliği ile dünyaya gelen Macartney'nin Kaşgar'da problem yaşamadan kalmasını, Çin ile olan bu bağı sağlıyordu. Boksör İsyanının<sup>[36]</sup> yaşandığı bir süreçte, Stein'in bölgede herhangi bir problem ile karşılaşmaksızın seyahat ederek, araştırmalarını sürdürmesini sağlayan isimdi.

Stein, sefer ekibi ile 10 Eylül 1900'de Kaşgar'dan Yarkent'e doğru yola çıktı<sup>[37]</sup>. Macartney, Çin devlet tahvili almasını ve konakladığı şehirlerde kullanacağı para birimine çevirmesini söylemişti. Şehre ulaştığında tahvillerini bozduarak ihtiyaçlarını karşıladı. 17 Eylül'de geldiği Yarkent'te<sup>[38]</sup> sulu tarım nedeniyle arkeolojik çalışma yapamayacak olan Stein, Hotan'a gitti. Arkeolojik alanların talan edilmesinden dolayı, Afgan tüccarların lideri Bedrüddin Han ve Hotan'ın Çin temsilcisi/ambanı Pan, Stein'a şehrin güneyinde kalan Kun-Lun Dağlarında araştırma yapması için destek verdiler<sup>[39]</sup>. Bu araştırmanın ardından Stein, şehrin kuzeyinde kalan artık harabeye dönmüş eski bir yerleşim yeri Dandan-uiliq'de arkeolojik çalışmalara başladılar ve tapınak ile evlerden oluşan 14 yapıyı ortaya çıkardılar. Sven Hedin burada araştırma yapmamıştı. İlk kazı çalışması yapan Avrupalı, Stein'di. Çin prensesinin ipekböceği kozalarını saçının içinde saklayarak Çin'den kaçırdığını tasvir eden resim buradan çıkartılan en önemli buluntulardan biriydi<sup>[40]</sup>.

Aralık ayını Dandan-uiliq'de geçiren Stein, rotasına devam ederek, Niya'nın kuzeyinde kazı çalışmalarını sürdürdü<sup>[41]</sup>. Buradan da daha önceki yerlerde olduğu gibi çok sayıda yazma eser ortaya çıkarılmıştı<sup>[42]</sup>. Kazı çalışmalarının son durağı Endere idi<sup>[43]</sup> ve 1901 Şubat'ının sonuna doğru araştırmalarını bitirerek Hotan'a geri döndüler. Buluntuları İngiltere'ye göndermek için kasalayı hazırladı<sup>[44]</sup> ve 1 Mayıs'ta Hotan'dan ayrıldı. Kaşgar'dan ise 29 Mayıs'ta yola çıkmıştı. İngiltere'ye vardığında kendisine British Museum'da oda tahsis edildi ve burada eserleri ayırarak envanterini çıkardılar<sup>[45]</sup>.

[36] Kasım 1899-Eylül 1901 tarihleri arasında, Boksör Cemiyetinin, 19. yüzyılda Çin'de etkin olan yabancı devletlerin güçlerine karşı çıkardıkları isyandır. İtalya, ABD, Fransa, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, Japonya, Almanya, İngiltere ve Rusya'dan oluşan "Sekiz Devlet İttifakı" tarafından bastırılmıştır. Çok sayıda Çinliye zarar verilirken, bazı şehirler yağmalanmıştır.

[37] Stein, Ruins of Khotan, ss. 130-139.

[38] Stein, Ruins of Khotan, s. 151.

[39] Stein, Ruins of Khotan, ss. 190-225.

[40] Stein, Ruins of Khotan, ss. 251-300.

[41] Stein, Ruins of Khotan, ss. 319-387.

[42] Stein'in İç Asya'da bulunduğu Hotanca metinlerin kataloğu, Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library adıyla ve Ursula Sims-Williams'ın katkılarıyla P. O. Skjærv tarafından hazırlandı, 2002 yılında yayınlandı (London: The British Library); Whitfield, Aurel Stein, s. 134.

[43] Stein, Ruins of Khotan, ss. 390-400.

[44] Stein, Ruins of Khotan, ss. 460-467.

[45] Stein, Ruins of Khotan, ss. 468-480.



19 Ekim 1901'de Hindistan'a dönmek üzere yola çıktı. 1902'de Genel Vali Lord Curzon'a keşif seferinden elde ettiği örneklerden sunum yaparak, sefer raporunu İngiltere'de yazmak için izin istedi ve onaylandı. 1902 ve 1903 yıllarını İngiltere'de ve aile ziyaretleri ile kısmen Avrupa'da geçirdi. Yine 1902'de Hamburg'da XIII. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde keşif seferinin tanıtımını yapmıştı. Seferinin ilk raporu *Sand Buried Ruins of Khotan* 1903 yazında yayınlandı. 1904'te Royal Geographic Society, Kun-Lun Dağlarında yürüttüğü araştırmalarını Back Grant ile ödüllendirdi. Ödül için yapılan ödeme ile Dresden'de eğitim gördüğü okulda öğrenciler için burs programı oluşturdu.

1904'te Hindistan'a geri döndü. Yeni görevi müfettişlik idi. Bu sayede hem okulları teftiş edebilecek hem de yöresel araştırma gezileri gerçekleştirebilecekti. Ekim ayında İngiliz Hükümeti adına görev yapmasının beşinci yılı dolması nedeniyle, İngiltere vatandaşlığına kabul edildi. Stein, ilk büyük çaplı keşif seferinin detaylı raporu *Ancient Khotan*'ı yazmaya devam ederken, diğer yandan daha büyük ölçekli ve geniş bir coğrafyayı kapsayacak ikinci bir keşif seferi için İngiltere'ye ve Hindistan'a başvurular yapıyordu. Yönetimlerden şüpheli yaklaşım olsa da Stein'in Hindistan'daki memuriyeti esnasında birlikte çalıştıkları ve artık İngiltere'de üst düzey akademisyen ve yönetici olan arkadaşlarının etkisiyle, ikinci keşif seferi için izin çıkmıştı. Bu sefer Hindistan hükümetinin verdiği ödeneğe ilave olarak British Museum 5000 pound verecekti.

#### 1.4. İkinci Keşif Seferi (1906-1908)

Sefer raporunu tamamlamak için memuriyetinden izinli olan Stein, aynı zamanda ikinci keşif seferinin hazırlıklarını sürdürüyordu. Keşmir ve Peşavar'dan arkeolojik kazılar için gerekli araçları edinirken, ihtiyacı olan bazı malzemeleri ise Avrupadan getirtiyordu. Bunların arasında öne çıkan, konserve yiyeceklerin kullanılmaya başlaması olmuştu ve kalabalık bir ekip yolculuğunda önemli derecede katkı sağlıyordu.

İkinci seferini daha geniş kapsamlı bir coğrafyada yapmayı planlasa da asıl hedefi yine İpek Yolu'nun Taklamakan Çölünü çevreleyen güney kolundaki şehirlerdi. Keşif seferi yarışı devam ediyordu ve Stein gelişmeleri Macartney ile yaptığı mektuplaşmalar ile takip ediyordu. Macartney, 1904'ün son aylarında keşif seferi için Berlin'den yola çıkan Alman ekibini, Amerikan coğrafyacı Ellsworth Huntingdon'un çölde araştırma yaptığını ve Fransız Sinolog Paul Pelliot'nun bir keşif seferine hazırlandığını bildiriyordu. "*Grünwedel hasta, at üzerinde gidemez ve büyük bir bebek gibi bakılmak zorunda... Şüphesiz (diğer Almanlar) senin kavgaya hazır olduğunu bilselerdi, hasta ya da değil, Grünwedel'i çok önceden geride bırakırlardı*" yazmaktaydı<sup>[46]</sup>. Yine Hindistan'dan eski mesai arkadaşı Percy

[46] Walker, Aurel Stein, s. 131.

Stafford Allen, İngiltere'den, Oryantalistler Kongresinde Le Coq ile görüştüğünü, Doğu Türkistan'ın paylaşıldığını ve Turfan bölgesinin Almanlara verildiğini yazıyordu. Stein böyle bir planlamanın olmadığını, bu durumun Rusya'nın oluşturduğu Orta Asya Arkeolojik Keşiflerinin Uluslararası Ortaklığı'nın bir önerisi olabileceğini belirtti. Ayrıca, Pelliot'nun keşif seferine Hindistan'dan başlaması durumunda, İngiltere ofisinin onu Ladakh güzergahına yönlendirerek bilinçli bir şekilde geciktirmesini istiyordu<sup>[47]</sup>. Bu adıma gerek kalmamıştı çünkü Batı Türkistan'da bagajlarını kaybeden Pelliot, iki aylık bir gecikme ile, Stein'dan sonra, Ağustos 1906 tarihinde Kaşgar'a varabilmişti.

Bu seferinde zaman kazanmak için Hindistan ve Türkistan arasında kalan coğrafyada Çitral ve Hindikuş üzerinden gitti. Wakhan koridorundan geçmesi için Afganistan'dan izin alındı ve burada konakladığında Afgan emirinin emri ile Wakhan bölgesinden sorumlu Albay Şirin-dil Han ile akşam yemeği yediler. Stein, emire hediye edilmek üzere *Sand Buried Ruins of Khotan* kitabının imzalı bir nüshasını gönderdi<sup>[48]</sup>.

Stein, 8 Haziran 1906'da Kaşgar'a ulaştı. Macartney, Kaşgar resmi İngiliz konsolosluğunda olmuştu. Bu seferinin hazırlıklarında pasaportunu daha detaylı hazırlamış ve İngiltere eğitim bakanına eşdeğer olacak şekilde, üst düzey resmi görevli olarak onaylatmıştı. Bu iki değişiklik Stein'in sefer sürecinde çok rahat seyahat etmesini sağlamıştı. Birinci seferinde Çince bilmeyişinin ve ekibinde Çince bilen bir uzmanın olmayışının eksikliğini fazlasıyla hissederek Stein için, Macartney güvenilir bir Çinliyi ekibe dahil etmişti<sup>[49]</sup>. Böylece Çince seviyesi çok iyi olan Pelliot ile rekabeti daha iyi olacaktı.

Stein, seferi için gerekli işlemleri tamamladıktan sonra 23 Haziran'da Kaşgar'dan ayrıldı<sup>[50]</sup>. Sefer planı, önceki seferinde olduğu gibi Taklamakan Çölünü güneyden çevreleyen koldu ancak önemli bir hedef daha eklenmişti; Dun Huang Mağaraları<sup>[51]</sup>. Mağaraların bakımı ile ilgilenen Wang, bir duvarın sonradan örüldüğünü tesadüfen fark ederek, duvarı kırdığında arkasında bulunan odada çok sayıda yazma eser olduğunu gördü. Milattan sonra üçüncü yüzyıldan itibaren kademeli olarak yapılan mağaralarda Budizm'le ilgili çok önemli heykeller,

[47] Walker, Aurel Stein, s. 139.

[48] M. Aurel Stein, Ruins of Desert Cathay, C. I, Macmillan and Co. Limited, London 1912, ss. 1-107.

[49] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 14-18.

[50] Stein, Desert Cathay, C. I, s. 126.

[51] Mogao Mağaraları, Dunhuang'a yakın bir yerde yer alan, sayısı yaklaşık 500'ü bulan Budist mağaralar ve yer altı odalarından oluşmaktadır. Bin Buddha Mağaraları, Dunhuang Mağaraları olarak da isimlendirilir. Aurel Stein ve Paul Pelliot'nun ilk girişimleriyle buranın ünü yayılmış, çok sayıda arkeolojik çalışma yapılmıştır. Fakat 1987'de Unesco Dünya Kültür Mirası listesine alınarak, hem arkeolojik çalışmaların bilimsel çerçevede yapılması hem de tarihi eser olarak yenilenmesi için 40.000 USD bütçe ayrılmıştır, <http://whc.unesco.org/en/list/440/> (13.11.2021).

çizimler ve resimler bulunmaktadır. 9. ve 10. yüzyıllarda Çin’de Budizm’e baskı artınca yazma eserler bu bölmeye saklanmış ve duvarla kapatılmıştı. Durumu Çin hükümetine bildirmesine rağmen önemli bir adım atılmadı. Öte yandan bölgede araştırma yapan çok sayıda batılı isimden Lajos Loczy, 1902’de bunu öğrenince, Stein’ı haberdar etmişti. Aynı zamanda bölgeye sefer planlayan diğer isimler de duymuştu. Ancak bu bölmeyle ilk girecek batılı Stein olacaktır.

Le Coq ve Grünwedel’in de hedefinde Dun Huang Mağaraları vardı fakat Stein’den ve diğer seferlerden haberdar değillerdi. Bununla birlikte Ekim 1905 tarihinde, Grünwedel’le buluşma noktası olan Kaşgar’da bekleyen Le Coq hastalandı ve bu seferi gerçekleştiremediler.

Temmuz ayının başlarında Hotan’a geldiler ve önceki seferinde Kun-Lun Dağları’nda başlattıkları Hotan nehrinin araştırmalarını sürdürdüler<sup>[52]</sup>. Ayrıca Hotan ve Tibet arasında kalan bölgenin incelemelerini yaptılar. Bu arada Pelliot’un Kaşgar’da olduğu bilgisini Macartney’nin mektuplarından öğrenen Stein sefer güzergahına devam etti. Kadalık<sup>[53]</sup> ve Niya’da<sup>[54]</sup> kazı çalışmalarını gerçekleştirdiler. Bir sonraki hedef Çarklık<sup>[55]</sup> ve ardından Lou-lan oldu. Araştırmalarını Sven Hedin’in sefer raporu olarak yayınlanan eseri ile karşılaştırıyordu ve ölçümler büyük oranda örtüşmekteydi. Ocak ayının sonunda Miran’da kazı çalışmalarına başladılar<sup>[56]</sup>. Buradan çıkan eserler arasında 8. ve 9. yüzyıla tarihlendirilen Tibetçe ve Türkçe yazma eserler bulunmaktaydı ve bu durum her iki unsurun Çin’e karşı bölgede birlikte hareket ettiklerini göstermekteydi<sup>[57]</sup>. Kazı alanını doldurtan Stein, tekrar gelmeyi planlıyordu ve diğer batılı araştırmacıların fark etmesini istemiyordu.

12 Mart 1907 tarihinde Stein, Dun Huang bölgesine ulaştı<sup>[58]</sup>. Dun Huang Mağaraları sonraki yıllarda bilimsel olarak incelenecek ve yazma eserlerin bulunduğu bölüm 17 numaralı mağara olarak adlandırılacaktır. İzin işlemlerini sürdürürken, mağaradan çıkarılan bazı yazma eserlerin örneklerini görmüştü. Ancak bölüm kapalıydı ve Wang başka bir görev için seyahate çıkmıştı. Bekleme sürecinde bölgede incelemelerde bulunan Stein, Çin Seddi’nin Han Hanedanlığı Wu-Ti (M.Ö.140-87) döneminde yapılmış kısımlarını tespit etti. Yine yaptığı kazı çalışmalarında, en eski tarihli yazma eserleri gün yüzüne çıkarmıştı.

[52] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 152-160.

[53] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 236-247.

[54] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 259-279.

[55] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 332-346.

[56] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 436-460.

[57] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 445-451.

[58] Stein, Desert Cathay, C. I, ss. 497-510.

15 Mayıs'ta mağaralara dönen Stein, 21 Mayıs'ta Wang ile ilk kez görüştü. Ertesi gün Çinli yardımcısı görüşmeleri sürdürmüş hem mağaraya girme izni almış hem de birkaç tomar alıp getirmişti. 23-28 Mayıs tarihlerinde bölgede nöbet tutan askerler uykuda iken mağarayı ziyaret ediyor, incelemeleri sonucunda seçtiklerini alıyordu. Karşılığında belirli bir ödeme yapacağı bu çalışmayı üçü de çok gizli tutmuşlardı. Böylece Stein, Kansu bölgesinde araştırmalarını sürdürmeye devam edebilmişti. Haziran ayının başında Stein'dan şüphelenen Çinli yetkililer kontrole gelmişlerdi ancak durumu bilenler açık etmediği için bir şey tespit edemedi dön-düler. 9 Haziran'a kadar eser çıkarmayı sürdüren Stein, bir yetkilinin difteri salgını uyarısı üzerine bölgeden ayrıldı çünkü o dönemde difteriye yakalanan on kişiden sadece bir kişi iyileşebiliyordu. Stein, 14 Haziran'da yedi kasa yazma eser ile beş kasa resim, dokuma ve diğer seçme eserlerin yüklü olduğu beş at arabasıyla Dun Huang'dan ayrıldı<sup>[59]</sup>. 200 tomar eser ise daha sonra gönderilecekti ve tamamına 130 pound ödemişti. Birkaç ay sonra Pelliot aynı mağarada incelemelerde bulundu ve 90 pound karşılığında çok sayıda eseri alarak bölgeden ayrıldı<sup>[60]</sup>.

Stein'in burada yaptığı araştırma bir tür eser kaçırma gibi durmaktadır. Ancak 17 numaralı mağaranın ünü batılı ve Rus araştırmacılar arasında yayılmıştı. Stein burada hiç çalışmasa bile Pelliot ve diğerleri aynı adımı atacaklardı.

Kansu koridorunda An-hsi, Su-chou<sup>[61]</sup>, Kan-chou<sup>[62]</sup> ve Nan-shan'da<sup>[63]</sup> incelemeler yaptıktan sonra Kumul üzerinden Turfan bölgesine gitti<sup>[64]</sup>. Elde ettiklerini 24 deveye yükleyerek Hotan'a gönderdi. Taklamakan Çölünü kuzeyden güneye kesen Keriya Nehri'nde incelemelerde bulunmak üzere Ocak 1908 sonunda yola çıktı<sup>[65]</sup>. Çölde kaybolmalarına rağmen Nisan ayının ilk günlerinde Hotan'a ulaştılar. Eserlerini altı haftada tekrar paketleyerek, 55 deve ile Hindistan'a gönderdi<sup>[66]</sup>. Eylül-Ekim aylarında Hotan Nehri'nin araştırmalarını sürdürmek için Kun-Lun Dağlarına tekrar yöneldi<sup>[67]</sup> ancak donma tehlikesi geçirdi ve tedavi sürecinde bir ayağının üç parmağı kesildi.

İkinci keşif seferi böylece zorunlu bir şekilde sona ermişti. Önce Keşmir'e ardından 1909 Ocak ayında deniz yoluyla Avrupa'ya gitti<sup>[68]</sup>. Üç yıl boyunca Avrupa'daki akrabalarını ve arkadaşlarını ziyaret etti ve Paris, Viyana, Münih, Ham-

[59] Stein, *Ruins of Desert Cathay*, C. II, Macmillan and Co. Limited, London 1912, ss. 9-66.

[60] Walker, *Aurel Stein*, s. 173.

[61] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 285-296.

[62] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 322-341.

[63] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 262-272.

[64] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 353-363.

[65] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 379-419.

[66] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 431-439.

[67] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 449-480.

[68] Stein, *Desert Cathay*, C. II, ss. 483-490.

burg, Frankfurt, Budapeşte, Cambridge’de bulunan üniversitelerde ders verdi. Ayrıca British Museum’da kendisine tahsis edilen bölümde eserlerini tasnif etmeye devam etti.

Birinci keşif seferinin detaylı raporu olan *Ancient Khotan* 1907’de, ikinci keşif seferinin ilk raporu *Ruins of Desert Cathay* ise 1912’de yayınlandı. A3 ebadında, 5 ciltlik detaylı raporu *Serindia* ise ancak 1921 yılında yayınlanabildi<sup>[69]</sup>.

### 1.5. Üçüncü Keşif Seferi (1913-1916)

1911 yılında Stein Hindistan’a geri döndü. Üçüncü keşif seferinin fikri oluşmuştu ancak Çin’in içinde bulunduğu siyasi dönüşüm süreci buna izin vermedi. Afganistan’da araştırma yapmak için başvurusu Afgan yönetimi tarafından reddedildi ve bu isteği birçok kez girişimde bulunmasına rağmen ölene kadar gerçekleştirilemedi. 16 Haziran 1912’de ise Sir unvanı ile ödüllendirildi.

Üçüncü keşif seferinin hazırlıklarını sürdürürken Serindia’yı tamamladı ve Temmuz 1913’te Keşmir’den ekibi ile yola çıktılar<sup>[70]</sup>. Kaşgar’a giderken bu yolculuğunda daha çok Müslümanların yaşadığı vadilerden ilerlediler ve harita uzmanları ile 3000 km<sup>2</sup> alanın haritasını çıkardılar. Ağustos sonunda Darkot Geçidini aşmışlardı. Sarıkol’da ekibinin bir bölümünü Yarkent üzerinden Hotan’a gönderdi, bekleme sürecinde bölgenin harita çalışmalarını sürdüreceklerdi. Sefer ekipmanları taşıyan ikinci bölümü Kaşgar’a önden gönderirken kendisi üçüncü bir bölümle Mustagh-Ata dağında ve çevresinde araştırmalarını sürdürerek Eylül sonunda Kaşgar’a ulaştı<sup>[71]</sup>.

Macartney Sir unvanını almıştı ve İngiliz konsolosu olarak görevini sürdürmekteydi. Le Coq’un bulunduğu Alman ekibi bölgede keşif seferini sürdürmekteydi ve bu durum Stein için rekabeti artırmaktaydı. Çok geçmeden seferine başlayan Stein, Hedin’in eserini inceleyerek benzer yerlerde araştırmalarda bulundu ve 21 Kasım’da Hotan’a ulaştı<sup>[72]</sup>. Macartney’den diğerlerinin haberlerini alıyordu, Le Coq Kaşgar’a dönmüştü. Böylece Stein daha sakin ilerlemeye karar verdi ve tekrar Niya’da kazı çalışmalarını sürdürdü<sup>[73]</sup>. Aralık’ta Çarklık’a, Ocak’ta Miran’a vardılar<sup>[74]</sup> ancak daha önce çıkartmadığı için sakladığı eserler, Kont Otani’nin öncülük ettiği Japon ekip tarafından talan edilmişti. Yine de kalan eserleri alarak yoluna devam etti.

[69] Aurel Stein, *Serindia Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Clarendon Press, Oxford 1921.

[70] Sir Aurel Stein, *Innermost Asia, Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-Su and Eastern Iran*, Clarendon Press, Oxford 1928.

[71] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss.

[72] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 90-100.

[73] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 140-155.

[74] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 169-175.

Stein yoluna devam ederken, Macartney'den Çin'in araştırmaları yasakladığını ve tutuklanma ihtimallerinin bulunduğunu uyararak mektupları almaktaydı. Stein kendi bağlantıları ile yerel yöneticilerle izin işlemlerini halletmeye çalıştı, Çin'den bir pasaport çıkarmamıştı. Bu şekilde ilerleyerek Şubat 1914'te 30 deve yükü ile Dun Huang'a vardılar<sup>[75]</sup>. Çin Seddi buluntularının bölgesinde kazı çalışmalarını devam ettirdi ve Bin Buda Mağaraları'na gitti. Kendinden sonra Pelliot oldukça fazla eseri alarak Pekin'e gittiği için Çin yönetiminin dikkati Mağaralara yönelmişti ve Stein'in bu koşullarda buradan eser çıkarması seferini sonlandırmasına neden olabiliyordu<sup>[76]</sup>. Gobi Çölü'nde ve Kansu bölgesinde incelemelerini sürdürdü, kazı çalışmaları yaptı<sup>[77]</sup>. Avrupa'da I. Dünya Savaşı başlamıştı ve mektuplarında talep ettiği gazetelerin eline geçmesiyle birlikte, eşzamanlı olarak havadisleri takip ediyordu.

Kasım 1914 – Şubat 1915 aylarında Turfan bölgesinde çalıştılar<sup>[78]</sup> ve bölgeden gitmesi için uyarıldığında eserleri taşıyan elli develik kervanı Kaşgar'a göndermişti<sup>[79]</sup>. Astana bölgesinde kazı çalışmaları<sup>[80]</sup> yaptıktan sonra Mayıs sonunda Kaşgar'a vardılar. Eserlerin hepsini yeniden paketleyerek, 182 büyük kasa eseri Keşmir'e gönderdi<sup>[81]</sup>.

Kaşgar'ın batısındaki bölgede araştırma yapmak isteyen Stein izin işlemlerini tamamladıktan sonra Alai vadisinden ilerleyerek Amu Derya Nehrinin yakınlıklarında bulunan Ulu Pamir dağlarında çalıştılar<sup>[82]</sup>. Ekim 1915'te Semerkant'ta olan Stein, demiryolu ile Aşkabat'a gitti ve daha sonra Meşed'de bulunan İngiltere Konsoloslukuna ulaştı<sup>[83]</sup>. Şubat 1916'da toplamda 17.700 km yol kat ettikten sonra Delhi'ye varmıştı. Aslında Stein'in hedeflediği gibi çok verimli geçen bu seferi, Avrupa'nın içinde bulunduğu savaş koşulları nedeniyle istediği etkiyi uyandırmadı. Bu seferinin maddi desteğini Hindistan sağladığı için eserler Keşmir'de tasnif edilmekteydi<sup>[84]</sup>.

## 1.6. Orta Doğu Keşif Gezileri

Üçüncü seferinin ardından Avrupa'ya giden Stein, Serindia isimli eserinin çalışmalarını sürdürdü. Eş zamanlı olarak eserlerin kataloglanması ile ilgilendi.

[75] Stein, *Innermost Asia*, C. I, s. 343.

[76] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 343-370.

[77] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 371-518.

[78] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 566-640.

[79] Walker, *Aurel Stein*, s. 228.

[80] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 642-718.

[81] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 842-844.

[82] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 842-862.

[83] Stein, *Innermost Asia*, C. I, ss. 896-905.

[84] Stein, *Innermost Asia*, C. I, s. 979.

1924-1925 yıllarında Orta Doğu'da araştırmalar gerçekleştirdi. Büyük İskender'in seferlerinin anlatıldığı eserler ve Marco Polo'nun seyahatnamesini baz alarak incelemelerini sürdürmekteydi.

1927-1928 yıllarında ise Pakistan ve İran sınırlarında bulunan Beluçistan bölgesinde kazı çalışmalarını devam ettirdi ve üçüncü keşif seferinin detaylı raporu A3 boyutunda 4 ciltlik *Innermost Asia* isimli eserini yayınladı. Orta Doğu'da Fırat ve Dicle nehirlerinin sahasında araştırmalarını devam ettirdi ve uçaktan incelemelerini yaptığı ilk havadan araştırma gezisini gerçekleştirdi.

1929-1930 yıllarında Amerika'da Harvard Üniversitesi'nde üç keşif seferini içeren dersler verdi ve ders notları kitap olarak basıldı. Üniversite, buluntu eserler kendilerine verilmek üzere, destek verecekleri bir keşif seferi gerçekleştirmesini teklif etti ve dördüncü keşif seferinin tasarısı oluşmaya başladı.

### 1.7. Dördüncü Keşif Seferi (1930)

1930 yılında çıkacağı seferin izin işlemleri sürerken Japonya'ya akademik ve turistik amaçla iki haftalık yolculuğa çıktı. Döndüğünde başladığı seferinin daha ilk kazılarını Niyada sürdürürken Çin görevlileri gelerek araştırmasını sonlandırdı. Buluntulara el konularak, kati şekilde dönmesi emredildi. Eserlerin sadece fotoğrafını çekebilmişti, bunları Amerika'ya gönderdi. British Library'de bunların mikro filmleri bulunmaktadır. Desteğin tamamını kullanmayan Stein'a Amerika, Orta Doğu'da sürdüreceği araştırmaların bir kısmını destekledi.

### 1.8. Orta Doğu Keşif Gezilerinin Devamı (1930-1943)

1932'yi takip eden dört yıl boyunca İran'ın farklı coğrafyalarında dört araştırma gezisi gerçekleştirdi. 1932-1933, 1933-1934, 1935-1936 tarihli gezilerini sürdürebilmek için, İran yönetimine kendi imkanları ile araştırmalarını sürdüreceğini, buluntuları İngiltere'de inceleyip kayıtları alındıktan sonra tamamının İran'a verileceğinin garantisini vermesi gerekecekti. Beluçistan, Sistan ile Basra ve Umman Körfezlerinin kuzey sahilleri ve Kirman gibi kuzeydeki eyaletlerde çalışmalarını ortaya koydu.

1937'de tedavi için Viyana'da kaldıktan sonra 1938'de Arapça bilgisini geliştirmek için Orta Doğu'ya döndü. 1938 sonları ile 1939 başlarında, özellikle Irak ve Ürdün coğrafyası olmak üzere bölgenin havadan yüzlerce fotoğrafını çekti. Bu iki araştırmanın fotoğrafları günümüzde University College London kütüphanesinde özel koleksiyonlar bölümünde bulunmaktadır. Güneydoğu Anadolu Bölge-

si'nin ve Kuzey Irak'ın çok sayıda fotoğrafını içeren arşiv, 13 adet A2 boyutunda kutudan oluşmaktadır<sup>[85]</sup>.

1940-1941 yıllarında Pakistan eyaleti Rajasthan'da araştırma gerçekleştirdi. 1942-1943 yıllarında ise Indus Kohistan'da çalıştı. 1942-1943'te Bhawalpur, Chilas ve Las Belas'a keşif gezileri gerçekleştirdi.

1943'te Afganistan başvurusu kabul edildi ve gezisine başladıktan sonra hastalanarak 26 Ekim 1943'te vefat etti. Kabil'de bulunan Hristiyan mezarlığına, Hristiyanlık ritüelleri ile defnedildi. Mezar taşında şöyle yazmaktadır;

Marc Aurel Stein / Hindistan Arkeolojik Araştırmalar'dan / Bilim Adamı, Kâşif, Yazar / Yürüttüğü Gayretli Seyahatlerle / Doğu Türkistan, İran ve Irak'ta / Bilgimizin Sınırlarını Artırdı / 26 Kasım 1862'de Budapeşte'de Doğdu / 1904'te İngiliz Vatandaşı Oldu / 26 Ekim 1943'te Kabil'de Vefat Etti / Çok Sevilen Adam

Son sözlerinde ise; *yaşadığı hayattan çok mutlu olduğunu, vefat etmek için gelmeyi çok istediği Afganistan topraklarından daha iyi bir yer olamayacağını* belirtmekteydi.

## 2. SIR AUREL STEIN'İN ESERLERİ

Oldukça fazla eser kaleme almış olan Stein'in çalışmaları birçok farklı disiplinde ele alınabilir. Tarih alanından bakıldığında ise bilhassa Türkistan keşif seferlerinin buluntuları ve raporları, hem ait oldukları kadim dönemlere ışık tutmakta hem de yaklaşık yüzyıl önce seferin gerçekleştiği zamanı anlatmaktadır. Siyasi ve kültürel olmak üzere farklı açılardan değerlendirmelere tabi tutulması gerekmektedir.

### 2.1. Haritaları

Stein'i ön plana çıkaran Dun Huang Mağaralarından çıkardığı eserler olmakla birlikte, ortaya koyduğu diğer çalışmalar da hemen hemen aynı öneme sahipti. Bunlardan bir tanesi haritalardır. Taklamakan Çölünü çevreleyen güzergâh mer-

[85] Temmuz -Eylül 2013 tarihlerinde Erasmus Öğrenci Değişim Programı ile İngiltere'de bulunarak yüksek lisans tez çalışması için araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Farklı kurumlarda, Stein'in onlarca sayıda günlükleri, fotoğrafları, yazışmaları, mektupları incelenmiştir. Her birinin ayrı ayrı öneme sahip olduğu bu arşiv eserlerinin içinde, bahsi geçen fotoğraflar bilhassa değerlidir. Arşiv kutuları tek tek incelenmiş ve fotoğraflar değerlendirilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti topraklarını da içeren çok sayıda önemli fotoğraf bulunmaktadır. Stein'in ömrünün son yıllarına denk geldiği için bu konuda kapsamlı bir rapor yayınlayamamıştır. Ancak notları, ilave açıklamalarla kitap olarak vefatından sonra basılmıştır. Bununla birlikte yakın dönem araştırmacıların ivedi bir şekilde yönelmesi ve incelemesi gereken bir konudur. Sir Aurel Stein's Limes Report, The full text of M. A. Stein's unpublished Limes Report (His Aerial and Ground Reconnaissances in Iraq and Transjordan in 1938-39) Edited and with a Commentary and Bibliography; Shelagh Gregory ve David Kennedy, 1985.



kezde olmak üzere toplamda 20.000 km<sup>2</sup> alanın haritası çıkarıldı. Keşif Seferlerinin detaylı raporunu aktaran eserlerinin bazı ciltleri sadece haritaları içermektedir. Bunun yanı sıra, haritaların renkli olarak sunulduğu özel basım eserler yayınlanmıştır ve son yıllarda ise bazı projelerin kapsamında dijital ortama aktarılarak, kullanıcıların sınırsız erişimine açılmışlardır. Örneğin, Dijital Silk Road Project kapsamında Google Earth programı ile örtüştürülerek, bölgenin fiziki noktalarını, dağlar, göller, akarsular şeklinde işaretlemektedirler<sup>[86]</sup>. Dijital ortamda araştırmalar sürecinde görüntüler büyültüldüğünde piksel kaybı olmaksızın çalışma imkânı sunarken, hem günümüzde yaşamın devam ettiği şehirler incelenebilmekte hem de çok küçük tarihi yerler bile eşzamanlı olarak tespit edilebilmektedir. Böylece yazma eserlerin bizlere aktardığı yer isimlerini ve bazı tarihi konumları karşılaştırma olanağı sağlamaktadır. Üç keşif seferi sonucunda uzmanlarında katkılarıyla ortaya çıkarılan en kapsamlı haritası ekler kısmında verilmektedir.

## 2.2. Fotoğrafları

Kitapları, makaleleri ve günlükleri gibi fotoğrafları da geride bıraktığı hacimli arşiv eserleri arasında yerlerini almaktadırlar. Türkistan coğrafyasından itibaren hayatının sonuna kadar gerçekleştirdiği tüm seferlerinden çok sayıda fotoğraflarla dönmüştür ve bunlar günümüzde İngiltere'nin kraliyet kurumlarının arşivlerinde sefer başlıklarına göre bölüm bölüm muhafaza edilmektedir. Tüm fotoğrafların sayısı ile kıyaslandığında eserlerinde kullandıklarının sayısı çok kısıtlıdır. Ancak genel olarak fotoğrafların içerikleri hakkında bize fikir vermektedir. Yerel halkın, yöneticilerin ve önde gelen kişilerin fotoğrafları ile demografik araştırmalara destek sağlanabilirken, şehir ve köy yapılarının fotoğrafları ile kültürel çalışmalara kaynak sunabilmektedir. Örneğin son yüzyıl içerisinde yıkıma uğramış, tarihi eser konumundaki bazı dini yapıların fotoğrafları yer almaktadır. Çok sayıda doğa fotoğrafı ile coğrafi yapı, bitki örtüsünün o dönemdeki koşulları gözlemlenebilmektedir. Arkeolojik kazı çalışmalarının fotoğrafları ise kendi başlığı içerisinde bilimsel açıdan ayrıca kaynak oluşturmaktadırlar. Seferlerin açıklandığı bölümde bahsedildiği üzere, Orta Doğu araştırmalarında havadan çektiği fotoğraflar ise, tarihi ve stratejik açıdan önemli kaynaklardır ve Türkiye Cumhuriyeti toprakları ile Suriye'nin ve Irak'ın kuzey coğrafyasını içerdikleri için günümüz koşullarına da veri sağlayacak bir önem ile araştırmacılarını beklemektedirler.

[86] <http://dsr.nii.ac.jp/index.html.en> (13.11.2021)

### 2.3 Kitapları<sup>[87]</sup>

- 1892 *Kalhana's Rajatarangini, or the Chronicle of the Kings of Kasmir*, 2 Cilt, Educational Society, Bombay.
- 1894 *Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Ragunatha Temple Library of His Highness the Maharaja of Jammu and Kasmir*, Bombay.
- 1900 *Kalhana's Rajatarangini, a Chronicle of the Kings of Kasmir*, 2 cilt, Constable & Co, London.
- 1901 *Preliminary Report of a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan*, Eyre & Spottiswoode, London.
- 1903 *Sand-Buried Ruins of Khoten: a Personal Narrative of a Journey of Archaeological and Geographical Exploration in Chinese Turkestan*, Fisher & Unwin, London.
- 1907 *Ancient Khoten: Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, 2 Cilt, Clarendon Press, Oxford. [Yeniden Basım Hacker Art Books New York 1975.]
- 1908 *Mountain Panoramas From the Pamirs and Kwen Lun*, Royal Geographical Society, London.
- 1908 *Homokba Temetett Városok*<sup>[88]</sup>, Budapest.
- 1912 *Ruins of Desert Cathay: Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, 2 Cilt, Macmillan & Co. Ltd, London. [Yeniden Basım Dover Publications Inc, New York 1987.]
- 1912 *Annual Report of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle, 1911–12*, DC Anand & Sons, Pes-hawar.
- 1913 *Romvárosok Ázsia Sivatagjaiban*<sup>[89]</sup>. (Irta Stein Aurel. Az angol eredeti nyomán átdolgozta Halász Gyula), Budapest.
- 1921 *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, 5 Cilt, Clarendon Press, Oxford. [Yeniden Basım Motilal Banarsidass, New Delhi 1980.]
- 1921 *The Thousand Buddhas. Ancient Buddhist Paintings From the Cave-Temples on the Western Frontier of China*, Quaritch London.
- 1923 *Hatim's Tales: Kashmiri Stories and Songs, Recorded With the Assistance of Pandit Govind Kaul* (ed. with G.A. Grierson), John Murray, London.
- 1923 *Memoir on Maps of Chinese Turkestan and Kansu From the Surveys Made During Sir Aurel Stein's Explorations, 1900–1, 1906–8, 1913–15* (Major K. Mason and J. de Graaff Hunter'dan ilave yazılar ile), 2 Cilt, Trigonometrical Survey Office, Dehra Dun.
- 1925 *Legbelsőbb Ázsia: Földrajzának Hatása a Történetben*<sup>[90]</sup>, MTA Budapest.
- 1928 *Innermost Asia: Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran*, 4 Cilt, Clarendon Press, Oxford. [Yeniden Basım Cosmo Publications, New Delhi 1981.]
- 1929 *On Alexander's Tracks to the Indus: Personal Narrative of Explorations on the North-West Frontier of India*, Macmillan, London. [Yeniden Basım Indus Publications, Karachi 1995.]
- 1929 *An archaeological Tour in Waziristan and Northern Baluchistan (Memoirs of the Archaeological Survey of India 37)*, Central Publication Branch, Calcutta.
- 1930 *An Archaeological Tour in Upper Swat and Adjacent Hill Tracts (Memoirs of the Archaeological Survey of India 42)*, Central Publication Branch, Calcutta.
- 1931 *An Archaeological Tour in Gedrosia (with appendix by Lt. Col. R.B. Sewell and Dr B.S. Guha)*, (Memoirs of the Archaeological Survey of India 43), Central Publication Branch, Calcutta.
- 1933 *On Ancient Central Asian Tracks: Brief Narrative of Three Expeditions in Innermost Asia and North-Western China*, (edited and introduced by Jeannette Mirsky) Macmillan, London. [Yeniden Basım Pantheon Books (Random House) New York 1964.]

[87] Istvan Erdelyi (ed.), *Sir Aurel Stein Bibliography 1885-1943*, EuroLingua, Bloomington-Indiana 1999, ss. 17-25. Referans verilen eser incelenmekle birlikte, daha önce bahsedilen araştırma sürecinde bu eserlerin birçoğu tetkik edilerek, kronoloji oluşturulmuştur.

[88] Kuma Gömülmüş Şehirler. Çeviri yapılırken, İngilizce dışındaki dillerde dijital ortamlarda bulunan çeviri programları kullanılmıştır.

[89] Asya Çöllerindeki Şehirleri Harap Etmek.

[90] İç Asya Coğrafyasının Tarihi Etkisi.

- 1935 Ösi Ösvényeken Ázsiában<sup>[91]</sup>, Budapest.  
 1937 *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran*, Macmillan, London.  
 1940 *Old Routes of Western Iran: Narrative of an Archaeological Survey*, Macmillan, London. [Yeniden Basım Greenwood Press, New York 1969; Yeniden Basım Oriental Reprints Series B2, Library of the Hungarian Academy of Sciences – Csoma de Körös Society, Budapest 1994]

## 2.4 Makaleleri, Ders Notları, Sunumları ve Diğer Yazıları<sup>[92]</sup>

- 1885 "Az O-perzsa Vallaos Irodalomrol<sup>[93]</sup>" (Eski Perlerde Dini Edebiyat)  
 ? "Avesta"  
 1886 "Afghanistan in Avestic Geography", *The Indian Antiquary* 15, ss. 21–23.  
 1887 "The New Asiatic Society of Italy", *The Indian Antiquary* 16, s. 226.  
 1887 "Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins", *Oriental and Babylonian Record*, London.  
 1887 "The Greek Sanpi on Indo-Scythian Coins", *The Academy*, 10 Sept 1887, no. 801.  
 1888 "Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins", *The Indian Antiquary* 17, ss. 89–98.  
 1893 "On the History of the S'ahis of Kabul in Festgruss an Rudolf von Roth".  
 1895 "Notes on the Ancient Topography of the Pir Pantsal Route", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 64, part 1, ss. 376–86.  
 1896 "The District of Cikhsa", *The Indian Antiquary* 25, ss. 174–175.  
 1897 "The Castle of Lohar", *The Indian Antiquary* 26, ss. 225–232.  
 1897 "Notes on Maps of Ancient Kasmir and Srinagar", ss. 75–85.  
 1898 "Inscriptions of the Buner Type", *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 17, ss. 1–19.  
 1899 "Memoir on the Maps Illustrating the Ancient Geography of Kashmir", *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 68, part 1, extra no. 2, ss. 1–232.  
 1899 "Preliminary Report of an Archaeological Tour with the Buner Field-Force", *The Indian Antiquary* 28, ss. 14–28, 33–46, 58–64 (Penjap hükümetine sunulan rapor, 26 July 1898).  
 1899 "Notes on the Monetary System of Ancient Kasmir", *Numismatic Chronicle*, series 3, 19, ss. 125–174.  
 1899 "Notes on Inscriptions from Udyana, Presented by Major Deane", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1899, ss. 895–903.  
 1889 "Eine Ferienreise nach Srinagar, aus Briefen<sup>[94]</sup>", *Sonder-Abdruck aus der Allgemeinen Zeitungen*, Munich, ss. 1–37.  
 1900 "A Sanskrit Deed of Sale Concerning a Kasmirian Mahabharata Manuscript", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1900, ss. 187–194.  
 1900 "Preliminary Note on an Archaeological Tour of the Indus", *The Indian Antiquary* 29, ss. 145–146.  
 1901 "Notes on an Archaeological Tour in South Bihar and Hazaribagh", *The Indian Antiquary* 30, ss. 54–63, 81–97.  
 1901 "Archaeological Work About Khoten", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1901, ss. 295–300.  
 1901 "Archaeological Discoveries in the Neighbourhood of the Niya River", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1901, ss. 569–572.  
 1901 "Note on Topographical Work in Chinese Turkestan", *The Geographical Journal* 17, ss. 409–414.  
 1902 "A Journey of Geographical and Archaeological Exploration in Chinese Turkestan", (Royal Geographical Society'de verile ders) *The Geographical Journal* 20, ss. 575–610.  
 1904 "A Journey of Archaeological and Geographical Exploration in Chinese Turkestan", *Smithsonian Report for 1903*, ss. 747–774.  
 1905 "White Huns and Kindred Tribes in the History of the Indian North-West Frontier", *The Indian Antiquary* 34, ss. 73–87

[91] Asya'daki Antik Yollar.

[92] Erdelyi (ed.), Sır Aurel Stein Bibliography, ss.26-50.

[93] Opera Dini Edebiyatı Hakkında.

[94] Srinagar'a Bir Tatil Gezisi, Mektuplarım.

- 1905 Report of the Archaeological Survey Work in the North-West Frontier Province and Baluchistan, January 1904–March 1905 (Peshawar).
- 1906 "Hsuan-Tsang's Notice of P'i-mo and Marco Polo's Pein", *T'oung Pao* 7, ss. 469–480.
- 1908 "Földrajzi és Régészeti Kutatások Belső-Ázsiában<sup>[95]</sup>", *Földrajzi Közlemények* 37 (7/8), ss. 281–294; 329–344.
- 1909 "Explorations in Central Asia 1906–8".
- 1909 "Explorations in Central Asia, 1906–8", *The Geographical Journal* 34, ss. 5–36 (part 1) and 242–271 (part 2).
- 1909 "Archaeological Notes During Explorations in Central Asia in 1906–8" (part 1), *The Indian Antiquary* 38, ss. 297–302.
- 1909 "Exploration Géographique et Archéologique en Asie Centrale (1906–1908)", *La Géographie: Bulletin de la Société de Géographie* 20, ss. 137–154.
- 1909 "Geographische und Archäologische Forschungsreisen in Chinesisch-Turkestan", *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in München* 4, ss. 147–148.
- 1909 "Geographische und Archäologische Forschungsreisen in Zentralasien 1906–1908", *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien* 52, ss. 289–324.
- 1909 Stein's Paper to Royal Geographical Society Meeting, Repeated from Times Weekly Edition 12 Feb, 12 March, *T'oung Pao* 10, ss. 241–251.
- 1909 "Across the "Sea of Sand": A Journey Through the Taklamakan Desert, Travel and Exploration 2", ss. 193–204; 257–265.
- 1909 (Macartney, Aurel Stein, L.D. Barnett, Lord Curzon, Henry Trotter, T.H. Holdich, Sven Hedin) "Explorations in Central Asia, 1906–8: Discussion", *The Geographical Journal* vol. 34, no. 3 (Sept), ss. 264–271.
- 1910 "Archaeological Notes During Explorations in Central Asia in 1906–8" (part 2), *The Indian Antiquary* 39, ss. 11–18 and 33–43
- 1910 "Note on Buddhist Local Worship in Mohammadan Central Asia", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910, ss. 839–845.
- 1910 "Explorations in Central Asia, 1906–08", *Scottish Geographical Magazine* 26, ss. 226–240; 281–293.
- 1911 "Note on Maps Illustrating Dr. Stein's Explorations in Chinese Turkestan and Kansu", *The Geographical Journal* 37, ss. 275–280.
- 1911 "Belső-Ázsia Általános Kiszáradásának Kérdése<sup>[96]</sup>", *Földrajzi Közlemények* 39 (2), ss. 60–67.
- 1912 "Excavations at Sahri Bahlol" in *Archaeological Survey of India Annual Report 1911–1912*, ss. 95–119.
- 1912 "Excavations at Sahri Bahlol", in *Archaeological Survey of India Frontier Circle –Annual Report 1911–1912: art II*, ss. 9–16.
- 1912 "Ruined Sites at Ghazi Shah and Asgram", *Archaeological Survey of India Annual Report 1911–1912*, section ix, ss. 45–48.
- 1912 "Excavations at Shahji-ki-Dheri", *Archaeological Report, North-West Frontier and Baluchistan, Archaeological Survey of India Frontier Circle, 1911–1912: art II, section i*, ss. 1–2.
- 1912 "Conservation at Takht-i-Bahi", *Archaeological Survey of India Frontier Circle, 1911–1912: art II, section ii*, ss. 2–3.
- 1912 "Exploration About Palai", *Archaeological Survey of India Frontier Circle, 1911–1912: art II, section iii*, ss. 3–6.
- 1912 "Excavations at Sahri-Bahlol", *Archaeological Survey of India Frontier Circle, 1911–1912: art II, section v*, ss. 9–16.
- 1913 "Sir Aurel Stein's New Expedition in Central Asia", *The Geographical Journal* 42/6 (Dec), ss. 540–545.
- 1914 In Memoriam Theodore Duka, (Oxford: privately printed).
- 1915 "Sir Aurel Stein's Expedition in Central Asia", *The Geographical Journal* 45/5 (May), ss. 405–4.
- 1915 "Sir Aurel Stein's Expedition in Central Asia", *The Geographical Journal* 46/ 4 (Oct), ss. 269–276.
- 1916 "Expedition in Central Asia" *The Geographical Journal* 47/5 (May), ss. 358–364.
- 1916 "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913–16", *The Geographical Journal* 48, ss. 97–130 (part 1) and ss. 193–225 (part 2).
- 1917 "A Third Journey of Exploration in Central Asia 1913–16", *The Indian Antiquary* 46, ss. 109–118, 137–144, 165–172, 193–204, 221–232, 249–255.

[95] Orta Asya'da Coğrafi ve Arkeolojik Araştırmalar.

[96] İç Asya'da Genel Çölleşme Sorunu.

- 1917 "On Some River Names in the Rigveda", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1917, ss. 91-99.
- 1917 "Notes on the Routes from the Panjab to Turkestan and China Recorded by William Finch (1611)", *Journal of the Panjab Historical Society* 6.
- 1918 "Routes from the Panjab to Turkestan and China Recorded by William Finch (1611) Discussed by Sir Aurel Stein", [*Journal of the Panjab Historical Society* 1917 sayısındaki yazının özeti] *The Geographical Journal* 51, ss. 172-175.
- 1919 "Marco Polo's Account of a Mongol Inroad into Kashmir", *The Geographical Journal* 54, ss. 92-103.
- 1919 "The Desert Crossing of Hsuan-Tsang, 630 ad", *The Geographical Journal* 54, ss. 265-277.
- 1919 "Air Photography of Ancient Sites", *The Geographical Journal* 54/3 (Sept), s. 200.
- 1920 "Explorations in the Lop Desert", *Geographical Review* 9, ss. 1-34.
- 1921 "Central Asian Relics of China's Ancient Silk Trade", *T'oung Pao* 20, ss. 130-141.
- 1921 Major Kenneth Mason, "Johnson's Suppressed Ascent of E 61", *The Alpine Journal*, ss. 1-9 & Sir Aurel Stein, "Johnson's Map and The Topography of The K'un-lun, South of Khoten", ss. 9-15.
- 1921 "La Traversée du Désert par Hiuan-Tsang en 630 ap J.C.<sup>1921</sup>", *T'oung Pao* 20, ss. 332-354.
- 1921 "The Desert Crossing of Hsuan-Tsang", *The Indian Antiquary* 50, ss. 15-
- 1921 (Michael O'Dwyer, Aurel Stein, C.E. Yate) "A Visit to Bokhara in 1919: Discussion", *Geographical Review* 57/2 (Feb), ss. 87-95.
- 1922 "A Chinese Expedition Across the Pamirs and Hindukush, ad 747", *The Geographical Journal* 59, ss. 112-131.
- 1923 "A Chinese Expedition Across the Pamirs and Hindukush, ad 747", *The Indian Antiquary* 52, ss. 98-103; 139-415; 173-177 [repr. from *The Geographical Journal* 59].
- 1923 "In Memoriam Pandit Govind Kaul", Hatim's Tales eserinin önsözünden yeniden basım.
- 1925 "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", *The Geographical Journal* 65, ss. 377-403 (part 1); 473-498 (part 2).
- 1925 "The Speakers of Tirahi", *Journal of the Royal Asiatic Society*, July, ss. 399-404.
- 1927 "Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier: Notes from Explorations Between Upper Swat and the Indus", *The Geographical Journal* 70, ss. 417-440 (part 1); 515-540 (part 2).
- 1927 "Innermost Asia and The Story of China's Central-Asian Expansion"
- 1928 "An Archaeological Tour along the Waziristan Border", *The Geographical Journal* 71, ss. 377-380.
- 1929 "Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier: Notes from Explorations Between Upper Swat and the Indus", *The Indian Antiquary* 58, suppl. ss. 1-32.
- 1929 "Note on Archaeological Explorations in Waziristan and Northern Baluchistan", *The Indian Antiquary* 58, ss. 54-56.
- 1929 "Notes on Explorations in Makran and Other Parts of Southern Baluchistan", *The Indian Antiquary* 58, ss. 211-212.
- 1930 "Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier", *Journal of the Royal Central Asian Society* 17, ss. 147-172.
- 1930-32 "On the Ephedra, the Hum Plant, and the Soma", BSOAS 6, ss. 501-514.
- 1931 "A Persian Bodhisatva, Studia Indo-Iranica", ss. 267-273, Otto Harrassowitz, Leipzig
- 1932 "The Site of Alexander's Passage of the Hydaspes and the Battle with Poros", *The Geographical Journal* 80, ss. 31-46.
- 1932 "Alexander's Passage of the Jhelum", *The Indian Antiquary* 61, ss. 183-185.
- 1932 "On Ancient Tracks Past the Pamirs", *Himalayan Journal* 4, ss. 1-26.
- 1932 "Note on a Find of Ancient Jewellery in Yasin", *The Indian Antiquary* 61, ss. 103-106.
- 1932 "In Memoriam. Thomas Walker Arnold, 1864-1930", *Proceedings of the British Academy* 16.
- 1933 "Note on a Map of the Turfan Basin", *The Geographical Journal* 82, ss. 236-246.
- 1933 "On Ancient Tracks Past the Pamirs", *The Indian Antiquary* 62, ss. 81-94.
- 1934 "Archaeological Reconnaissances in Southern Persia", *The Geographical Journal* 83, ss. 119-134.
- 1934 "The Indo-Iranian Borderlands: Their Prehistory in the Light of Geography and of Recent Explorations", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 64 (July-Dec), ss. 179-202.
- 1934 "The Indo-Iranian Borderlands: Their Prehistory in the Light of Geography and Recent Explorations", *Man* 34, ss. 140-141.

[97] Hsian Tsang'ın MS. 630'da Çölü Geçmesi.

- 1935 "An Archaeological Tour in the Ancient Persis", *The Geographical Journal* 86, ss. 489-497.
- 1935 "Reply Made by Sir Aurel Stein on Being Presented with The Gold Medal of The Society of Antiquaries", *The Antiquaries Journal*, S. 15, July, no. 3, ss. 260-264.
- 1936 "An Archaeological Tour in the Ancient Persis", *Iraq* 3, no.2, ss. 111-225.
- 1938 "Early Relations Between India and Iran", *Journal of the East India Association* 29, ss. 38-64.
- 1938 "Notes on Remains of the Roman 'Limes' in North-Western Iraq", *The Geographical Journal* 92, ss. 62-66.
- 1938 "An Archaeological Journey in Western Iran", *The Geographical Journal* 92, ss. 313-342.
- 1938/9 "Desiccation in Asia: a Geographical Question in the Light of History", *Hungarian Quarterly* 4 (winter), ss. 642-654.
- 1939 "The Ancient Roman Limes in Syria and the "Provincia Arabia", *Naft Magazine* 15, ss. 5-7.
- 1939 "Une Récente Exploration en Transjordanie<sup>98)</sup>", *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Compte Rendu des Séances de l'Armée*, Paris, ss. 162-168.
- 1939 "In Memoriam Filippo de Filippi", *The Alpine Journal*, 1939 Nov, ss. 295-303.
- 1939 "Archaeological Exploration in Central Asia" [Revealing India's Past, The India Society, 1939, ss. 152-182 sayısından yeniden basım].
- 1939 "The Ancient Harbours of Tyre", *The Geographical Journal* 94, ss. 330-333.
- 1940 "Surveys on the Roman Frontier in Iraq and Trans-Jordan", *The Geographical Journal* 95, ss. 428-438.
- 1940 "Notes on the Life and Labours of Captain Anthony Troyer", *Journal of the Royal Asiatic Society Bengal Letters* 6, part 1, ss. 45-59.
- 1941 "The Ancient Trade Route Past Hatra and its Roman Posts", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1941, ss. 299-316.
- 1942 "A Survey of Ancient Sites Along the "Lost" Sarasvati River", *The Geographical Journal* 99, ss. 173-182.
- 1942 "From Swat to the Gorges of the Indus", *The Geographical Journal* 100, ss. 49-56.
- 1942 "Notes on Alexander's Crossing of the Tigris and the Battle of Arbela", *The Geographical Journal* 100, ss. 155-164.
- 1943 "On Alexander's Route into Gedrosia: an Archaeological Tour in Las Bela", *The Geographical Journal* 102, ss. 193-227.
- ? La Traversee Du Desert Par Hiuan-Tsang en 630 Ap J.-C., ss. 332-354.

## SONUÇ

Keşif seferleri, Türkistan coğrafyasında sürdürülen sömürge faaliyetlerinin bir çeşidi olarak, alanında uzman bir ekibin bir araya gelmesiyle ortaya koydukları araştırma gezileridir. Oldukça uzun bir zamanı kapsayan bu seyahatlerde, çok sayıda buluntu ve yazma eser, seferi destekleyen ülkelere götürülmüştür. Sir Marc Aurel Stein bu kapsamda, 1900-1901, 1906-1908, 1913-1916 yıllarında gerçekleştirdiği başlıca üç büyük keşif seferi ile, orta ve küçük ölçekte araştırma gezileri ortaya koymuştur. 81 yıllık ömrünün 60 yılını bu amaç doğrultusunda geçirmiştir ve geriye çok kıymetli kitaplar, makaleler, yazılar, günlükler, fotoğraflar, haritalar, mektuplar bırakmıştır. Bugün bu eserler başta İngiltere kraliyet kurumları ve üniversiteleri olmak üzere, Macaristan ve Amerika arşivlerinde muhafaza edilmektedir.

Stein'in rapor niteliğindeki eserlerinin ve geride bıraktığı tüm çalışmaların farklı disiplinler tarafından incelenmesi gerekmektedir. Bunlarla, hem buluntuların ait olduğu kadim dönemler aydınlatılabilecek hem de Stein'in kendi dönemine ait araştırmalara katkı sağlanabilecektir. Seferlerini gerçekleştirdiği coğrafya son yüzyıl içerisinde farklı bir tarihi süreç geçirmiştir. Dolayısıyla Stein'in çalışmaları

[98] Transjordan'da Son Bir Keşif.

rı, son asır içerisinde yaşanan tarihi sürecin irdelenmesinde de farklı bir öneme sahiptir. Örneğin Türkistan şehirlerinde fotoğraflarla kayda aldığı tarihi eser niteliğindeki bazı dini yapılar artık ayakta değildir. Stein arşivi, bu şehirlerin kültürel ve demografik yapısının değerlendirilmesinde paha biçilmez aktarımlara ve görsellere sahiptir.

Seferlerin asıl hedefleri olan kazı çalışmalarından elde edilen buluntularda, Türkler, Tibetliler, Soğdlar gibi farklı unsurların kadim tarihine ışık tutacak yazma eserlerin yanı sıra, kültür araştırmaları için veri sağlayacak günlük yaşam öğeleri de ortaya çıkarılmıştır. Öte yandan sefer süresince kayda alınan her türlü coğrafi, kültürel, siyasi veri ayrı bir değere sahiptir. Bundan dolayı Türkistan coğrafyası ile ilgilenen çok farklı disiplinlerin, Stein'in eserlerine ve arşivine başvurması gerekmektedir.

## KAYNAKÇA

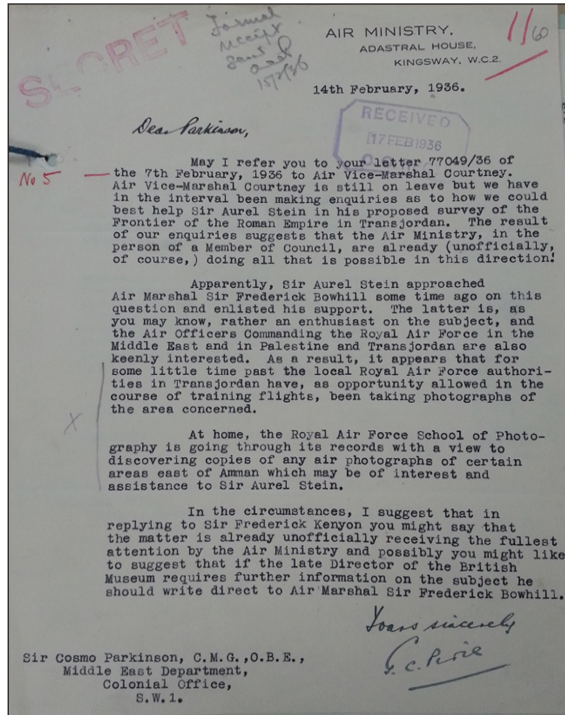
- National Archives, CO 831-36-5.
- Apor, Eva, "Sir Aurel Stein and His Hungarian Background" (Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum Study Day 23 March 2002), Helen Wang (Ed.), *British Museum Occasional Paper*, Number 142, 2004, ss. 1-4.
- Bozkurt, Nebi, "İpek Yolu", *İslam Ansiklopedisi*, c. 22, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 2000, ss. 369-373.
- Bryson, Shareen, "Sir Aurel Stein's Fourth American Expedition", (Sir Aurel Stein Proceedings of the British Museum Study Day 23 March 2002), Helen Wang (Ed.), *British Museum Occasional Paper*, 142, 2004.
- Diamond, Elizabeth and Rogers, T. D. "Catalogue of the Papers of Sir (Marc) Aurel Stein (1862-1943)", *British Museum Research Publications*, 184, Oxford 2012.
- Erdelyi, Istvan (ed.), *Sir Aurel Stein Bibliography 1885-1943*, Eurolingua, Bloomington-Indiana 1999.
- Galambos, Imre, "Sir Aurel Stein's Visit to Japan in 1930: His Diary and Notebook", *British Museum Research Publications*, 184, 2012.
- Kolesnikov, Aleksandr, *Rus Seyyahların Gözüyle Kâşgar XIX. Yüzyılın İkinci Yarısı - XX. Yüzyılın Başı*, Rakhat Abdieva (Çev.), Türk Tarih Kurumu, Ankara 2010.
- Ligeti, Lajos, *Bilinmeyen İç Asya*, Sadettin Karatay (Çev.), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1986.
- Mirsky, Jeannette, *Sir Aurel Stein Archaeological Explorer*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977.
- Morin, Esteban, "Fraternity on the Silk Road: The Relationship of Aurel Stein and Sven Hedin", *British Museum Research Publications*, 184, 2012.
- Stein, Marc Aurel, *Sand-Buried Ruins of Khotan*, Hurst and Blackett Limited, London 1904.
- , *Ruins of Desert Cathay*, C. I, Macmillan and Co. Limited, London 1912.
- , *Serindia Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Clarendon Press, Oxford 1921.
- , *Innermost Asia, Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-Su and Eastern Iran*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Walker, Annabel, *Aurel Stein Pioneer of the Silk Road*, John Murray, London 1995.
- Wang, Helen and Perkins, John, "Handbook to the Stein Collection in the UK", *British Museum Occasional Paper*, 129, 2008.
- Wang, Helen and Strong, Sarah, "Sir Aurel Stein's Medals at the Royal Geographical Society", *British Museum Research Publications*, 184, 2012.
- Whitfield, Susan, *Aurel Stein on the Silk Road*, Serindia Publications, Chicago 2004.
- <http://dsr.nii.ac.jp/index.html> (13.11.2021)
- <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1882/> (11.11.2021)
- <http://whc.unesco.org/en/list/440/> (13.11.2021)



## Ekler

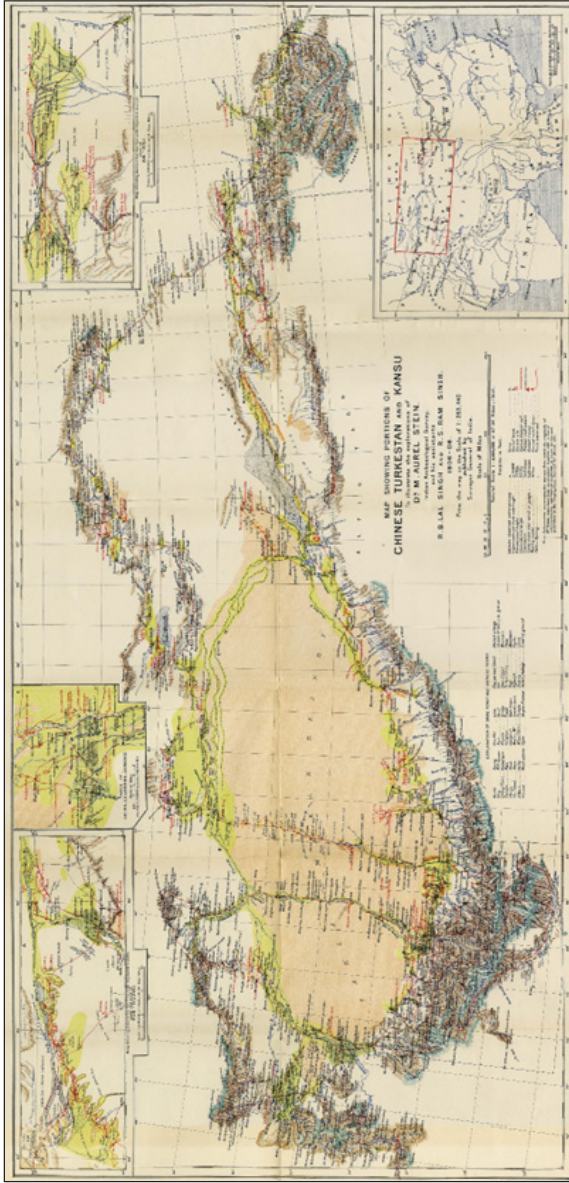


Ek 1. Sir Aurel Stein



Ek 2. Orta Doğu'da havadan inceleme yapabilmesi için İngiltere Hava Kuvvetlerinin, Stein'a uçuş desteği verdiğini belirten yazısı. National Archives, CO 831-36-5.





**Ek 3.** Üç büyük keşif seferi boyunca, harita uzmanları ile yaptığı ölçümlerle oluşturulan Doğu Türkistan haritası. Doğruluk payı çok yüksek olan bu harita, günümüzdeki araştırma projelerinin dijital ortamlarında kullanıma açılmıştır. Google Earth programı ile karşılaştırmalı olarak haritayı sunan Dijital Silk Road Project bunlara bir örnektir.

#### Ek 4. Sir Aurel Stein'in Aldığı Madalyalar ve Ödüller

- 1904 Back Grant by Royal Geographical Society (*The Geographical Journal* 23, p. 516; and *The Geographical Journal* 24, p. 111)
- 1909 Founder's Medal by Royal Geographical Society (*The Geographical Journal* 33, p. 593-94, p. 610; *The Geographical Journal* 34, pp. 99-100; *Times* 6 Apr 1909, p. 10a; *Times* 25 May 1909, p. 10a) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1909 Diploma of the Geographical Society, Munich (Diploma Royal Asiatic Society'dedir)
- 1909 D.Litt degree of Oxford University (*Times* 25 Feb, p. 10c; 3 Mar 1909, p. 8c)
- 1909 Campbell Memorial Gold Medal by Royal Asiatic Society Bombay (*Times* 3 Mar 1909, p. 11b; 8 Apr 1909, p. 3f) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1909 Stanislas Julien prize by Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*Times* 19 Jun 1909, p. 13c; *Journal Asiatique* series 10, no. 13, p. 340.)
- 1909 Hardy prize by Royal Bavarian Academy (*Times* 19 Jun 1909, p. 13c).
- 1910 Honorary Doctor of Science, Cambridge (Public Orator's speech held at Royal Asiatic Society; *Times* 21 Jan 1910, p. 4d)
- 1910 Appointed C.I.E. [Commander of the Indian Empire] (*Times* 24 Jun 1910, p.9c)
- 1911 Member of the Anthropologische Gesellschaft Seçilmesi, Vienna (Sertifika Royal Asiatic Society'dedir)
- 1912 Appointed K.C.I.E. [Knight Commander of the Indian Empire] (*Times* 14 Jun 1912, p. 10b)
- 1912 Lucy Wharton medal by Board of Managers of the Museum, University of Pennsylvania (*Times* 19 Jul 1912, p. 11e) (medal now held at the RGS; Sertifika Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapeşte'dedir)
- 1917 Russian Geographical Society: Honorary Member, *The Geographical Journal* 50, p. 76.
- 1918 Paris Académie des Sciences: Tchihatchef Prize, *The Geographical Journal* 51, p. 271.
- 1921 Elected Fellow of the British Academy
- 1923 Anders Retzius medal by Swedish Anthropological and Geographical Society (*Times* 21 Apr 1923, p. 9g) 192
- 1923 Gold Medal by Société de Géographie [French Geographical Society] (*Times* 29 May 1923, p. 13g) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1925 Honorary Member of Hungarian Archaeological Society Seçilmesi (*Times* 26 Feb 1925, p. 11g)
- 1928 Flinders Petrie Medal for Archaeology at London University (*Times* 22 Mar 1928, p. 21c; *Times* 29 Jun 1929, p. 7e; *Times* 6 Jul 1929, p. 17d; *Times* 8 Jul 1929, p. 14d) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1930 Medal of the Hungarian Geographical Society (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1931 Medal of the Hungarian Geographical Society In Memoriam Ludovici L'oczy (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1931 Honorary Member of Société Asiatique Seçilmesi, 11 Jun 1931, *Journal Asiatique* 219, p. 340.
- 1932 Gold Medal by Royal Asiatic Society (*Times* 17 Jun 1932, p. 16c; including speeches by Sir S. Hoare and Sir E. Maclagan)
- 1934 Huxley Memorial Medal by Royal Anthropological Institute (*Times* 1 Aug 1934, p. 6f) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1935 Gold Medal by Society of Antiquaries (*Times* 18 Apr 1935, p. 10c; *Times* 1 May 1935, p. 11b; *Times* 12 May 1935, p. 12b) (Madalya Royal Geographic Society'dedir)
- 1939 Member of American Philosophical Society Seçilmesi (Sertifika Royal Asiatic Society'dedir.)
- 1939 Honorary Doctorate, University of St. Andrews (Sertifika Royal Asiatic Society'dedir.)





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 183-206

## **Prizrenli Şem'î'nin Gazellerinde Dinî Şahsiyetler**

Religious Personalities in the Ghazals of Şem'î from Prizren

**İlhan Yıldız<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun

• [ilhan.yildiz@omu.edu.tr](mailto:ilhan.yildiz@omu.edu.tr) • ORCID > 0000-0001-8530-8757

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Kasım / November 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Aralık / December 2021

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 183-206

**Atıf/Cite as:** Yıldız İ. "Prizrenli Şem'î'nin Gazellerinde Dinî Şahsiyetler"

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 183-206.

## PRİZRENLİ ŞEM'İNİN GAZELLERİNDE DİNÎ ŞAHISLAR

### ÖZ:

Prizrenli Şem'î'nin gazellerinde dinî şahıslar, öne çıkan, en çok bilinen yönleriyle ele alınmıştır. Divan'da, Hz. Muhammed (s.a.s.) adına iki gazel bulunmaktadır. Bu gazeller na't niteliği taşımaktadır. Şem'î, bu gazellerinde özgün söyleyişe ve hayal zenginliğine ulaşmayı başarmıştır. Hz. Muhammed'e yazdığı gazelinde O'nu iki ayrı kişi olarak tahayyül etmiş ve O'nun özelliklerini bu iki kişi üzerinden dile getirerek özgün bir eser sunmuştur. Dinî şahıslar, birçok beyitte sevgili ile bağlantılı şekilde zikredilmiştir. Dinî şahıslardan bazen isimleriyle bazen de bilindik unvanlarıyla bahsedilmiştir. Bu beyitlerde Şem'î, edebi açıdan değerli örnekler sunmuştur. Bu makalede Prizrenli Şem'î'nin gazellerinde dini şahısların ne şekilde ele alındığı ve hangi yönlerine vurgu yapıldığı belirlenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Prizrenli Şem'î, Gazel, Dinî Şahıslar, Peygamberler.



## RELIGIOUS PERSONALITIES IN THE GHAZALS OF ŞEM'İ FROM PRIZREN

### ABSTRACT

In the ghazals of Şem'î of Prizren, religious personalities are imagined with their prominent and well-known aspects. There are two ghazals for Hz. Muhammed in Divân. These ghazals have the quality of na't which is regarded as eulogistical poem for Hz. Muhammed. Şem'î has succeeded in reaching original utterance and richness of imagination in these ghazals. Şem'î imagines Hz. Muhammed with two different names and expresses his characteristics through these two names. This ghazal is among the original works of the Divan. Religious personalities are mentioned in many couplets in connection with the darling. Religious personalities are mentioned by their names and titles. Şem'î from Prizren presented valuable examples in the couplets in which he mentioned religious personalities. In this article, it will be tried to determine how religious personalities are handled and which aspects are emphasized in the ghazals of Şem'î from Prizren.

**Keywords:** Şem'î from Prizren, Ghazal, Religious Personalities, Prophets.



## GİRİŞ

16. yy şairlerinden Prizrenli Şemî'nin (ö. 936/1529-1530) hayatına ilişkin bilgiler sınırlıdır. Aynı mahlası kullanan diğer şairlerle<sup>[1]</sup> karıştırılması nedeniyle onun hakkındaki bilgileri tezkirelerin yanı sıra tek eseri olan Divan'ından elde edebiliriz. Şiirleri hayatı, şairliği, şiir anlayışı, dünyaya bakışı vb. açısından bilgi kaynağıdır. İsimlerini zikrettiği dinî şahıslara bakarak şairin dini konulardaki tavrını, bu şahısları hangi özellikleri ile andığını, hangi isimlere daha fazla yer ayırdığını görebiliriz.

Tezkirelere göre Şemî başarılı bir şairdir. Sehi Bey, “eşârı sûznâk ü mü-nakkah garra ve elfâzı pâk ve mesel-âmiz ferâh fezâdur”<sup>[2]</sup> ibareleriyle Şemî'nin şiirlerini över. Riyazî “hakkâ ki, bir şâir-i çerb-zebân u rûşen-beyândur ki Hüsrev-i belâgatden pervâne-i kabul bulmuş idi”<sup>[3]</sup>; Kınalızade “eşâr-ı sûznâkı âşıkâne her beyti gûyâ âteş-i ışkdan bir zebânedür”<sup>[4]</sup>; Latîfî “bir şem’-i âteş-zebân ve rûşen-beyân idi ki şem’-i şeb-efrûz-ı encümen-sûz gibi zebanından tutuşmuş idi ve Şem’ülük tahallusı ismen ve resmen üstüne düşmüş idi”<sup>[5]</sup> sözleriyle Şemî'nin şiirlerini tasvir ederler ve edebi açıdan değerli bir şair olduğunu belirtirler.

Tezkirelere göre Şemî'nin şiiri mahlasıyla da uyumlu olarak gönül yakıcıdır, geceyi aydınlatan bir muma, aşk ateşinden alevlere benzer. Bununla birlikte şiiri, tatlı ve güzel sözlerle ilgiyi üzerine çeken, darb-ı mesellerle dolu, ferahlatıcı niteliktedir. Bunlar, Şemî'nin şiirlerinin okuyucu üzerinde tesir bırakan bir yapı arz ettiğini gösterir.

Onun rind ve kalender meşrepli bir şair oluşu, dünya hayatından vazgeçip tasavvufu seçmesi, fakr u fena içinde Pîrî Mehmed Paşa'nın yardımlarıyla geçinebilmesi, son dönemlerinde Şeyh Vefa Tekkesi'nde inzivaya çekilmesi gibi hayatına ve kişiliğine dair bilgiler,<sup>[6]</sup> şiirlerine ve bu şiirlerde isimleri geçen dinî şahıslara yaklaşımı hakkında fikir vermektedir. Onun şiirlerinde dinî şahısların nasıl ele

[1] Şemî mahlasını on şair kullanmıştır. Prizrenli Şemî, bu şairler arasında en çok Mesnevi şerhi de bulunan şarih Şemî Şem'ullah ile karıştırılmıştır. Bknz. Murat A. Karavelioğlu, “Klasik Türk Edebiyatında Şemî Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şemî”, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 32/0, 2004, s. 66; Murat Ali Karavelioğlu, “Şemî Prizrenli”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 506.

[2] Sehi Bey, Heşt Bihîşt, Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturuzturizm.gov.tr>, 01.11.2021, s. 141.

[3] Riyazî Muhammed Efendi, Rüyazü'ş-şuara, Namık Açıkgöz (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturuzturizm.gov.tr>, 01.11.2021, s. 193.

[4] Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ, Aysun Sungurhan (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturuzturizm.gov.tr>, 01.11.2021, s. 478.

[5] Latîfî, Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ, Rıdvan Canım (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2018, <http://ekitap.kulturuzturizm.gov.tr>, 01.11.2021, s. 304.

[6] Ayrıntılı bilgi için bknz. Murat A. Karavelioğlu, Şemî Dîvânı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

alındığı incelenerek şairliği, kişiliği, muhtelif konulardaki görüşleri hakkında bilgi edinebilir, Divan şiirinin özelliklerini ne şekilde yansıttığı görülebilir.

İslam tarihini iyi bilmek ve İslam tarihinden alınan isimleri zikretmek hem Müslüman şairin kendine addettiği bir görev hem de iyi şair olabilmek için klasik Türk şiirinin koyduğu bir kuraldır. Bu nedenle şairler, dinî şahıslardan sıklıkla bahsederler, onların belirli yönlerini çeşitli gerekçelere bağlayarak şiirlerinde öne çıkarırlar.<sup>[7]</sup>

Divan şairi, meramını dile getirmek ve ifade gücünü kemale erdirmek niyetiyle peygamberlerin şahsiyetlerinden, kıssalarda vurgulanan özelliklerinden, mucizelerinden vb. ile diğer dinî şahısların öne çıkarılan yönlerinden yararlanır. Böylece şiirini edebi açıdan daha değerli hale getirir.

Şem‘înin yaşadığı 16. yy peygamber isimlerinin en çok zikredildiği dönemdir.<sup>[8]</sup> Bu çalışma, Şem‘înin gazellerinde zikredilen dinî şahıslara ne sıklıkla, hangi amaçla yer verildiğini ve bu şahısların hangi özellikleri ile öne çıkarıldığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Şair, birçok dinî şahsı beyitlerinde zikretmekle birlikte Hz. Muhammed (s.a.s.)’e na‘î niteliğinde gazeller yazmıştır. Çalışmada bu gazellerle birlikte, beyitlerde zikredilen dinî şahıslara yer verilecek, Şem‘înin peygamberleri ve diğer dinî şahısları hangi yönleriyle vurguladığı sorgulanacaktır. Beyitler, Murat A. Karavelioğlu’nun hazırladığı Şem‘î Divânı<sup>[9]</sup>ndan alınacaktır.

Burada, çalışmanın hacmini aşmamak ve anlatmak istediğimizi net bir şekilde ifade edebilmek niyetiyle bir ayırım olarak, dinî şahısların isimlerinin zikredildiği beyitler alınacak, telmihte bulunulan dinî şahıslara yer verilmeyecektir. Örneğin,

Gelmedi iki cihânde gün gibi mislün senün

İki ‘âlem âfitâbı sensin ey bedr-i dücâ G: 6/3

beytinde iki cihandaki yüceliği, ayın ikiye yarılması mucizesi vb. üzerinden Hz. Muhammed (s.a.s.)’e; ya da

Taht-ı pîrûze geçer efser-i la‘lîn urunup

Yaraşur olsa çemen Mısırına sultân gonce G: 159/5

beytinde “Mısır ve sultan” kelimeleriyle Hz. Yûsuf’a telmihte bulunulmuştur.

[7] Mûsâ Tılfarlıoğlu, “Hecrî Divanında Şahsiyetler”, *Asia Minor Studies*, c. 8, s. 2, s. 521.

[8] Selvi Güz, *On Sekizinci Yüzyıl Divan Şiirinde Ulû‘î-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019, s. 223, 224.

[9] Murat A. Karavelioğlu, *Şem‘î Divânı*.

Bu tür telmihlerin başka bir çalışmanın konusu olabileceğini düşünerek yalnızca ismi zikredilen dinî şahıslar değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Şemî gazellerinde Hz. Muhammed (s.a.s.), İsa, Mûsâ, Dâvûd, Âdem, Yakûb, Yûsuf, Eyyûb, İbrâhim, Süleyman peygamberlere; Hızır, Lokman, Hz. Ali, Bilâl-i Habeşî, Cafer-i Tayyâr ve Hallâc-ı Mansûr gibi isimlere yer vermiştir. İlk olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)'in isimlerinin geçtiği gazeller ve beyitler üzerinde durulacaktır.

## 1. PEYGAMBERLER

### 1.1. Hz. Muhammed (s.a.s.)

Bir gelenek olarak birçok şair, divanlarına Allah'a münacat ve Hz. Peygamber'e na't yazarak başlar.<sup>[10]</sup> Şemî, Divan'ına Sultan Süleyman'a yazdığı kaside ile başlasa da Hz. Muhammed (s.a.s.)'i öven yek-ahenk gazellere yer vermiştir. Divan'da yer alan 2. ve 5. gazeller konu bütünlüğü çerçevesinde doğrudan Hz. Peygamber için yazılan na't niteliği taşırlar.

2. gazelde Hz. Peygamber'in insanlara yol gösteren bir kılavuz olarak aşkların ve ehl-i safanın rehberi olması, insanların onun yoluna canlarını feda etmek istemeleri, ayrılık acısının şiddeti, nur-ı Muhammedî ve O'nun nur cemalinden uzak oluşun verdiği sıkıntı gibi konular üzerinde durulmuştur.

Âfitâb-ı ta'fetün nûr-ı Hudâdür Mustafâ

Râstî 'uşşâka şem'-i reh-nümâdür Mustafâ

Âsitânün Ka'bedür nûr-ı Muhammed hakkıçün

Anün için Ka'be-i ehl-i safâdür Mustafâ

Gevher-i eşküm nedür kim itmeyem anı nisâr

Ayagun topragına cânler fidâdür Mustafâ

Râstî kaddün belâdur bu dil-i üftâdeye

Kâkülün ammâ belâ üzre belâdür Mustafâ

Yansa Şemî tan degül her şeb firâkün nârına

Pertev-i nûr-ı cemâlünden cüdâdür Mustafâ G: 2/1-5

Hz. Muhammed'in mübarek yüzleri, güneşe benzetilir. Hz. Peygamber, tebliğ vazifesi ile insanları aydınlatmış ve dünyaya nur getirmiştir. Bu nur, Allah tara-

[10] Nâilî'nin ilk beş kasideinin Hz. Peygamber'e ayrıldığı görülmektedir. Bknz. Haluk İpekten, *Nâilî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990. Bununla ilgili çalışma için bknz. Ahmet Selman Yiğit, "Nâilî Divânında Peygamberler", *Mavi Atlas*, 7(1), 2019.



findan verilen bir nurdur ve Hz. Peygamber'in yüzüne yansımıştır. O, karanlıkta kalan aşıklar için yol gösteren bir mum gibidir. Hz. Adem'den başlayıp diğer peygamberleri dolaşan ve nihayet Hz. Peygamber'de görülen Nûr-ı Muhammedî tasavvufta her şeyin aslı kabul edilir. Bu yüzden ehl-i safa için Hz. Peygamber Kabe gibidir. Hacıların Kabe'de gözyaşı dökmesi gibi aşık da değersiz gözyaşlarını etrafa saçar. Çünkü gözyaşının döküldüğü toprak, Hz. Peygamber'in ayağının değdiği yerdir ve aşığın canı bu toprağa fedadır. Hz. Peygamber her yönüyle mükemmeldir. Boyu beladır, saçları bela üstüne beladır. Saç, vücudun üzerinde olduğu için bela olan boyun üzerindeki saç bela üstüne bela olur. Burada bela, aşığın çektiği gamın ifadesidir. Bu gam, aşık için olumsuz anlamda kullanılmaz. Sevgili ile ilgili her şey aşık için beladır. Bela, aşığı ahirette kurtaracak bir nimettir.<sup>[11]</sup> Hz. Peygamber'in boyu ve saçı aşığın ona bağlılığını göstermektedir. Şem'i, ayrılık ateşinde her akşam yansa ayıplanmaz, çünkü o, Hz. Peygamber'den ayrı düşmüştür. Çektiği dert bunun içindir.

Redifin Mustafâ olması, konunun bir şekilde "Mustafa"ya gelmesini gerektirdiği için her söz, mazmun, hayal Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmiştir. Biçim-öz uyumunun bir yansıması olarak kabul edebileceğimiz bu beyitte Hz. Peygamber övgüsü dikkat çeker.

5. gazelde ilk beyit "Mustafâ" ismiyle bitse de bu kelime redif olarak kullanılmamıştır. 8 beyitlik gazelde Mustafa ve Ahmed isimleri -7. beyit hariç- her beyitte zikredilmiştir. Böylece mazmunlar, hayaller, tasvirler bu isimler etrafında döndürülmüştür ve yek-ahenk gazele ulaşılmıştır.

Prizrenli Şem'i, birçok isme özel kaside ve gazel yazdığı için -ki bunlardan birisi Ahmed Beg ismine yazılmıştır- Mustafa ve Ahmed'in farklı kişiler olabileceği şüphesi uyanca da Murat A. Karavelioğlu'nun da işaret ettiği üzere gazelin Hz. Peygamber'e na't niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.<sup>[12]</sup>

Gazelde Şem'i, Hz. Peygamber'e inen vahiy, hadisler, nur-ı Muhammedî, şakkü'l-kamer ve miraç mucizelerine değinmiş, Hz. Peygamber'in yolunda canını ve malını feda etmekten geri durmayacağını bildirmiştir:

Kopdı meydân-ı vefâde iki serv-i dil-rübâ

Birinün Ahmeddür adı birisinün Mustafâ

Gün yüzünün âyetin "veş-şems" okurlar Ahmedün

Mustafânün zülfidür "ve'l-leyl" ü alnı "ve'd-duhâ"

[11] Süleyman Uludağ, "Belâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 380.

[12] Murat A. Karavelioğlu, *Şem'i Divânı*, s. 46.

Ahmedün 'ıyd-i visâli 'âşıkun mi'râcîdur  
 İrişür kadre ana kim Mustafâ eyler vefâ  
 Pertev-i nûr-ı Muhammeddür cemâli Ahmedün  
 Kaşleri şakku'l-kamerdür Mustafâ nûr-ı Hudâ  
 Mustafânün leblerinden söz yirine cân yağar  
 Ahmedün şîrîn lebinden irişür cânê şifâ  
 Lahmüke lahmî geçermiş ol iki meh-pâreler  
 Yâ İlâhî birbirinden eyleme anı cüdâ  
 Menzil-i meyhâne kim ehl-i basîret hâkidür  
 İdinür cân gözine sâhib-nazerler tütüyâ  
 Ahmedün yolında Şem'î varüni eyle nisâr  
 Mustafâ 'ışkına ammâ cânüni eyle fidâ G: 5/1-8

Şair, Hz. Peygamber'i Ahmed ve Mustafa isimleriyle iki ayrı şahıs gibi hayal ederek methetmiştir. Bunu, bir anlatım özelliği olarak yapmıştır. Böylece özgün bir gazel ortaya koymuştur.

Hz. Muhammed (s.a.s.)'e iki müstakil gazel ayıran Prizrenli Şem'î, diğer gazellerinde de Hz. Peygamber'i ismen zikretmiştir. Bu beyitlerde Ahmed, Mustafa ve Muhammed isimlerini kullanmıştır. Şair 5. gazelde olduğu gibi 147. gazelin matla beytinde de Ahmed ve Mustafa isimlerini birlikte anmıştır:

Meh-pâreler içinde selâm olsun Ahmede  
 K'oldı delîl gün yüzi nûr-ı Muhammede G: 147/1

Yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Peygamber'in yüzü ışık saçmaktadır. Yüzünün aydınlığı nûr-ı Muhammedî'ye delildir. Tasavvufta her şeyin aslı kabul edilen nûr-ı Muhammedî'nin Hz. Peygamber'in yüzünde görülmesi, O'nun peygamberliğinin de delilidir. Meh-pâre ifadesi ile Hz. Peygamber'in hem nur yüzüne hem de güzelliğine işaret vardır.

Prizrenli Şem'î'nin Divan'ında tek mesnevi vardır. Şair, bu mesnevinin 4. beytini 182. gazelin matla beytinde tekrar etmiştir:

Gel ey 'âşıklarün nûr-ı safâsı  
 Gönüller Ka'besinün Mustafâsı G: 182/1

“Sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım” şeklindeki hadis-i kudsi, kainatın Hz. Peygamber’e duyulan sevgiden yaratıldığı şeklinde yorumlanır. Aşığın saf bir nuru varsa bu Hz. Peygamber olmalıdır. Aşığın kabesi gönlüdür. Gönül makamının sahibi Hz. Peygamber’dir. Aşığın Hz. Peygamber’i “gel” şeklinde çağırmasının sebebi, O’na duyduğu özlemdir.

Hz. Peygamber’e duyulan sevginin vurgulandığı beyitte gazellerin genelinde olduğu gibi Mustafa ismi kullanılmıştır. Divan’da “Ahmed” ve “Mustafa” ismi diğer isimlere nazaran daha fazla zikredilmiştir. Kendisini Hz. Peygamber’in ailesinin meddahı ilan eden Şem’î, bu konuda “şâirü’n-nebî”[13] diye anılan Hassan b. Sâbit ile bahse tutuşur:

Şem’iyem bin cân ile meddâh-ı âl-i Ahmedem

Sen hasen hüsninde itsem n’ola Hassân ile bahs G: 20/7

Şem’î, çok sevdiği Hz. Peygamber’in ailesini canla başla övdüğünü belirtir. Hz. Peygamber’in güzelliğini ve ailesini övmek konusunda kendisini Hassan b. Sâbit ile kıyaslar. Methetme konusunda Hassan b. Sâbit’ten geri kalmadığını belirtmek için bu kıyasın normal olduğunu söyler. Böylece kendi şiirini de övmüş olur.

Mustafa ismi Hz. Peygamber’in isimleri arasında en çok zikredilen olmuştur. Bunu Ahmed ve Muhammed isimleri takip eder. Bu isimlerin merkeze konduğu ve beytin anlamının bu isimler etrafında örüldüğü görülmektedir. O’nun ismi etrafında dönen gazellerde biçim-öz uyumu dikkat çeker. Divan’da Hz. Muhammed (s.a.s) gibi Hz. Yûsuf ve Hz. Yakûb’un isimlerinin geçtiği yek-ahenk bir gazel bulunmaktadır.

## 1.2. Hz. Yûsuf ve Hz. Yâkub

Hz. Muhammed (s.a.s.)’den sonra en çok zikredilen peygamber Hz. Yûsuf’tur. İsmine Hz. Yakûb’la birlikte müstakil bir gazel yazıldığı için başlıkta Hz. Yûsuf’un adı Hz. Yakûb’la birlikte anılmıştır. Bu iki peygamberin isminin geçtiği gazel verildikten sonra peygamberler ayrı başlıklar halinde değerlendirilmeye devam edilecektir.

“-ısn Yûsufcuğum” redifli yek-ahenk gazelde Hz. Yûsuf’un güzelliği, babasının en sevimli oğlu olması, Mısır’a sultan olması, ayın ve güneşin ona secde etmesi, hasta babasının dertlerini gidererek ona şifa vermesi, cömertliği ve iyiliği vurgulanmıştır.

[13] Hüseyin Elmali, “Hassân b. Sâbit” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 399.

Âlemün hüsn ile sen cânânısın Yûsufcuğum  
 La'l-i cân-bahşünle cânler cânısın Yûsufcuğum  
 Ben senün Ya'kûbunam derd ü belâ vü hüzn ile  
 Sen güzellük mülkinün sultânısın Yûsufcuğum  
 Mâh-rûler aresinde gün gibi bir dânesin  
 Şimdi şehrün âfet-i devrânısın Yûsufcuğum  
 Secde itse mihr ü meh n'ola ayagun tozına  
 Mısr-ı hüsnün Yûsuf-ı Ken'ânısın Yûsufcuğum  
 Vaslûne cânler virüp n'ola idersem ârzû  
 Haste gönlüm derdinün dermânısın Yûsufcuğum  
 Bülbül-i şûrîde-veş inletme her dem zâr ü zâr  
 Gülşen-i hüsnün gül-i handânısın Yûsufcuğum  
 Şem'î-yi bi-çâreden men' eylemezsin la'lüni  
 Hâşelillâh sen mürüvvet kânısın Yûsufcuğum G: 120/1-7

Hz. Yusuf'un güzelliğinden dolayı, şairler sevgiliye "Yûsuf" diye seslenirler ve kendilerini Hz. Yakûb'un yerine koyarlar. Güzelliği ile sevgili âlemin canıdır. Aşık, sevgiliyi can veren dudaklarından ötürü canlar canı olarak görür. İkinci beyitte aşık, ayrılığın acısı ile Hz. Yakûb gibi dertli ve hüznülüdür; sevgili ise güzellik ülkesinin sultanıdır. Sevgili, ay yüzlüler arasında güneş gibidir, yani diğer tüm güzel-lerden daha güzel olarak bir tanedir, dünya güzelidir. Onun ayağının tozuna ay ve güneş secde etse şaşılmaz, çünkü o güzellik ülkesinin Yûsuf'udur. Hz. Yakûb'un oğ-luna kavuşmak için can atması gibi aşık da sevgiliye kavuşmak için can atar. Çünkü aşığın derdinin dermanı sevgilidir. Aşık 6. beyitte sevgiliye seslenir ve kendisini bülbül gibi ağlatıp inletmemesini ister. Sevgili güzellik gülşeninin şen gülüdür. Son beyitte aşık, sevgiliden can bahşeden güzelliğini ister. Aşık için sevgili mürüvvet kaynağıdır. Şair bu gazelde sevgiliye olan aşkını ve hasretini Hz. Yakûb'un Hz. Yûsuf'a duyduğu özlemi hatırlatarak dile getirir.

*Divan'da* Hz. Yakûb ile Hz. Yûsuf'un birlikte zikredildiği başka bir beyit daha vardır:

Kan tolar gözlerimiz hecr ile Ya'kûb gibi  
 Çokdur ey Yûsuf-ı gül-çihre sana hasretümüz G: 73/5  
 Şair, sevgiliye duyduğu hasretin acısıyla gözlerinin ağlamaktan kan dolmasını

H. Yakûb'un H. Yûsuf için döktüğü gözyaşlarına benzetir. H. Yûsuf ismi, güzelliği ile sevgiliyi işaret eden bir mazmun olarak kullanılmıştır. Sevgilinin merkeze alındığı beyitlerde H. Yûsuf'un zikredilmesinin nedeni budur.

### 1.3. H. Yûsuf

Divan şiirinde H. Yûsuf güzelliği, zindana atılması, pazarda satılması, Mısır'a sultan olması gibi özellikleri ile anılır. Sevgilinin güzelliği ile H. Yûsuf'un güzelliği arasında ilişki kurulur ve sevgiliden bahsedilen beyitlerde H. Yûsuf'un ismi anılır:

Yılduzı yokdur felekde mihrün ey Yûsuf-cemâl  
 Hüsn içinde idimezsın mâh-i Ken'ân ile bahs G: 20/2  
 Âfitâb olmaz mukâbil sana ey Yûsuf-cemâl  
 İdimez her bir sitâre mâh-i Ken'ân ile bahs G: 21/4

Bu beyitlerde ay, güneş, yıldız gibi gök cisimleri bir arada zikredilerek bunların H. Yûsuf'a secde etmelerine telmihte bulunulmuştur. Sevgilinin güzelliği, gökyüzündeki güneşin diğer yıldızlara üstünlüğüne benzer; güzellik konusunda H. Yûsuf ile rekabet edilemez.

Başka bir beyitte sevgilinin yüzü Mısır'a, kendisi sultana benzetilirken "Yûsuf, Mısır, sultan" kelimeleriyle tenasüp sanatından yararlanılarak H. Yûsuf'un güzelliği ve Mısır'a sultan oluşu hatırlatılmıştır:

Güzellük Mısırı içre hüsn tahtı  
 Bu gün ey Yûsuf-ı Ken'ân senündür G: 53/4  
 Gün gibi mîzâne gelmiş sanki bir Yûsuf-cemâl  
 Âsümân işigi kendü meh-likâsı Bursanün G: 103/5

Güzelliği ile H. Yûsuf'a benzetilen sevgili, H. Yûsuf'un Mısır'a sultan olması gibi tahta oturarak güzellik ülkesine sultan olacaktır. Aşık, sevgilinin güzelliğini Yûsuf kıssasından aldığı unsurlarla dile getirmiştir.

Güzelliğinin yanı sıra H. Yûsuf'un pazarda satılması da sevgiliden bahsedilirken anlamı güçlendirici unsurlar olarak zikredilmiştir:

İzün tozını miske cismüni cân tartan  
 Cân Yûsufını satdı bî-kadr ü bî-behâye G: 163/3  
 Yûsuf-ı bahtün harîdârı şeh-i devrân olup  
 Müşterî vezn eyleyüp mihr ile meh mîzân ola G: 4/3

Şair, sevgilinin güzelliğini Hz. Yûsuf'un güzelliğine teşbih eder. Hz. Yûsuf'un güzelliğinin müşterisi devranın şahı olabilir ve bu müşteri, tartı olarak ay ve güneşi kullandığı takdirde Hz. Yûsuf'un değerini anlayabilir. Başka bir deyişle güzelliğin değerini belirleyecek ölçüm aletleri ay ve güneştir. Onu satın alacak müşteri ise dünyanın şahı olmalıdır.

Peygamberler beyitlerde yalnızca bir özellikleri ile dile getirilmezler. Hz. Yûsuf'un pazarda satılması, değerinin ölçülmesi, ay ve güneşin ona secde etmesi, güzelliği ve Mısır'a sultan oluşu telmih sanatından faydalanılarak tek bir beyitte bir arada yer bulmuştur:

Sana ey Yûsuf-ı Mısır-ı melâhet

Yaraşur mihr ü mâh olsa terâzû G: 141/4

Beyitte "ahsenü'l-kasas"a birçok farklı noktadan değinilmesi Prizrenli Şemî'nin edebi gücünün göstergesi sayılabilir. Şair, güzel bir şeyden, sevgiliden bahsederken Hz. Yûsuf kıssasının güzelliğinden yararlanmak istemekte ve bunu kıssadan aldığı birçok unsuru bir arada zikrederek yapmaktadır. Ayın ve güneşin terazi olması, güzellik ülkesinin Yûsuf'unun (sevgilinin) değerine vurgudur.

Divan şairi için sevgiliden ayrı kalmak, Hz. Yûsuf'un zindana atılması kadar dert ve ıstırap verir. Şair, Hz. Yûsuf'un zindana atılmasından yararlanarak sevgiliye olan aşkı dile getirir ve ayrılığın verdiği acının derecesini gösterir:

Halka-i sünbül saçun bend-i mahabbetdür bana

Sensüz ey gül Yûsufî zindân olupdur bâğlar G: 39/3

Aşık için sevgilinin sünbül saçı, muhabbet bağı, muhabbet halkası gibidir, aşığı mutlu eder. Sevgilinin olmadığı durumlarda ise bağlar, Yûsuf'un atıldığı zindan gibidir, acı ve dert verir.

Konu gereği Hz. Yûsuf'un Hz. Yâkub ile zikredildiğini görmüştük. Bu birliklik bazen sadece telmih yolu ile sağlanmıştır:

Ağlasam ey Yûsuf-ı Mısır-ı melâhet gam degül

Küyüne Bağdâd dirler n'ola eşküm olsa Şat G: 90/4

Güzellik ülkesinin sultanı olan sevgili, aşığı acı verir. Aşığın gözleri bu nedenle hep yaşlıdır. Şair, sevgilinin bulunduğu yerin Bağdat olduğunu belirtir ve kendi göz yaşlarını Bağdad'ın ortasından geçen ırmak olarak tasvir eder. Böylece sevgili yüzünden çektiği sıkıntıları aşık eder. "Kuy" ifadesi ile Hz. Yûsuf'un kuyuya

atılmasına da telmihtir yapılmıştır. Beyitte, sevgili için ağlayan aşık, Hz. Yûsuf için ağlayan Hz. Yakûb'u hatırlatmaktadır. Burada Hz. Yûsuf'un adı zikredilmekte Hz. Yakûb'a telmihte bulunulmaktadır. Bunun tam tersi olan beyitler de vardır.

#### 1.4. Hz. Yakûb

Prizrenli Şemî'nin Hz. Yâkub'un adını anıp Hz. Yûsuf'a telmihte bulunduğu bir beyitte Hz. Yakûb'un ayrılık acısı ile gözyaşları dökmesi vurgulanır:

Beni Ya'kûb-veş aplatmag içün hasret ile

Mısr-ı hüsne ol şeker-leb yine sultân olmuş G: 84/2

Beyitte Hz. Yakûb'un gözyaşları açıkça dile getirilirken Hz. Yûsuf'un ayrılığı ve Mısır'a sultan oluşu hatırlatılır. Bu, sevgilinin güzelliği vurgulanırken yararlanılan bir unsur olarak karşımıza çıkar. Şeker dudaklı sevgili, güzellik Mısır'ına (ülkesine) aşığı, Yûsuf'tan ayrı kalan Hz. Yakûb gibi hasret ile ağlatmak için sultan olmuştur. Divan şiirinde sevgili, genellikle aşığın gönül ülkesinin sultanı olur. Beyitte ise güzellik ülkesi aşığın bulunduğu yerden uzakta bir yer olarak tahayyül edilmiştir. Böylece Hz. Yakûb'un Yûsuf için çektiği hasretin benzerini, aşık sevgilisi için çekecektir.

Hz. Yakûb'un isminin birlikte anıldığı tek kişi Hz. Yûsuf değildir. Divan'da Hz. Yâkub, Hz. Eyyûb ile de anılmıştır:

Hüzn ile Ya'kûb ü derd-i 'ışk ile Eyyûbdür

Bu dil-i bi-çâre-veş olmaya hergiz derdmend G: 33/6

Bu iki peygamberin bir arada zikredilme sebebi, ikisinin de acı ve dert çekmeleri, bu acı ve derde sabır göstermeleri ve nihayet gönül ferahlığına ermeleridir. İki peygamberin kıssalarındaki benzerlik, şiirsel söylemlerle birleşince, aşığın sevgiliden kaynaklanan dertli halinin ifadesine zemin hazırlamıştır. Aşığın çaresiz gönlü sevgiliden uzak kalışı nedeniyle Hz. Yakûb gibi dertlidir. Aşığın durumu, bu yönüyle Hz. Yakûb ve Hz. Eyyûb'un durumuna benzemektedir. Şemî, bu benzerlikten yararlanarak edebi bir ifadeye ulaşmayı amaçlamıştır.

Çalışmamızda, bütünlüğü sağlayabilmek adına isimleri aynı beyitte geçen peygamberler (Hz. Yûsuf, Hz. Yakûb, Hz. Eyyûb) birlikte değerlendirilmiştir. Hz. Yûsuf'tan sonra adı en çok anılan peygamber Hz. Süleyman'dır.

Hz. Süleyman

Divan şiirinde bir mazmun olarak Hz. Süleyman, saltanatı, peygamberliği,

mührü, hayvanlarla konuşması gibi özellikleri ile anılır. Prizrenli Şemî de bu özellikleri gazellerinde kullanmıştır.

Sevgilinin dudakları mührü benzetilir. Hz. Süleyman'ın mührünün sahip olduğu tesir gücü sevgilinin mührü benzeyen dudaklarının da özelliğidir:

Hâtem-i la'lünle nerm itdün cihânı ey perî

Âlemi mûm eyledün mühr-i Süleymânün mi var G: 41/2

Her perî-rû varur ayagına teshîr olup

Götürür başda meger mühr-i Süleymân gonce G: 159/2

Sevgilinin dudakları Hz. Süleyman'ın parmağındaki yüzüğü döndürmesi gibi aşığı döndürür, ona dilediğini yaptırır.[14] Sevgilinin mührü gibi olan dudakları, Hz. Süleyman'ın mührü gibi insanlara ve diğer canlılara baş eğdirir.[15] Bu özelliği sayesinde sevgili cihana tesir eder. Böylece, sevgilinin Hz. Süleyman'ın gibi bir saltanata sahip olduğu tasavvur edilir. Şair, sevgilinin bu gücünü Hz. Süleyman'ın saltanatı ile ilişkilendirir:

Şem'iyâ kimdür olan ol şeh-i hûbâne nazîr

Olmaya dünya serâyinde Süleymâne bedel G: 111/7

Süleyman-saltanat ilişkisi Divan şiirinde "Süleyman-ı zaman, Süleymân-ı devran" gibi ifadelerle devrin padişahına, daha özelde Kanuni Sultan Süleyman'a atfen kullanılır.[16] 16. yy Osmanlı Devleti'nin askeri, siyasi, kültürel vb. birçok alanda zirvede olduğu dönemdir. Bu dönemin şairi olarak Şemî, "Süleyman-ı zaman" ifadesiyle padişahı kastederken kendisini karıncayla bir tutar:

Ey Süleymân-ı zemân kande çeker mûr-i za'if

Tag u taş çekmez iken cevri yükün gerdûnün G: 99/3

Beyitte şair, zamanın Süleyman'ı olarak padişahın büyüklüğüne atıfta bulunur ve sevgiliyi işin içine katar. Kur'an'da emanetin (kulluk sorumluluğunun) göklere, yere ve dağlara teklif edildiği ancak onların bunu yüklenmek istemedikleri bildirilmiştir.[17] Şair, kendisini zayıf bir karınca olarak görür ve padişaha (sevgiliye)

[14] İshak Taşdelen, *Peygamber Kıssalarının Klasik Türk Şiirine Yansımaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2008, s. 117.

[15] Bir mazmun olarak Hz. Süleyman'ın mührünün Divan şiirinde kullanımı için bkz. Iskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s. 411, 412.

[16] Hüseyin Akkaya, "Süleyman-Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 61.

[17] Ahzâb 33/72-73.



“dünyanın cefasını, zulmünü dağ ve taşlar çekmiyorken zayıf olan karınca nasıl çeksin” diye sorar. Böylece padişahın (sevgilinin) büyüklüğü karşısında aşığın aciz kalışı vurgulanmış olur.

Tuymaya girsem eger zerrece mûrûn gözine

Ey Süleymân-ı zemân şöyle hayâl oldı tenüm G: 116/4

Çıkdı başden yüz bulup senden sabâye uyalı

Zülfünün yil aldı tahtın ey Süleymân-ı zemân G: 138/2

“Süleyman-ı zaman” ifadesi, yalnızca padişahın değil, sevgilinin de ifadesidir. Şair, sevgili ya da padişahın saltanatından bahsederken bu saltanatı Hz. Süleyman’ınkiyle ilişkilendirir ve kendisini de aciz bir varlık olarak karıncaya benzer. Bilindiği gibi, Hz. Süleyman, hayvanlarla ve diğer canlılarla konuşabilen bir peygamberdir. Şem’î, O’nun karıncalarla ve kuşlarla konuşmalarına birkaç beyitte telmihte bulunmuştur:

Ben gedâ itsem n’ola sen şâh-i hûbân ile bahs

‘İşkdur bu itdürür mûrı Süleymân ile bahs G: 21/1

Sevgili, güzellerin şahıdır, aşık ise sevgiliden aşk dilenen bir fakirdir. Sevgilinin azameti karşısında aciz kalan aşığın kendi aciziyetini görmeksizin sevgili ile bahse tutuşması, karıncanın Süleyman peygamber ile konuşmasını andırır. Konuşmayı sağlayan şey ancak aşk olabilir. Aşk, nasıl karıncayı Hz. Süleyman’la konuşturduysa aşığı da sevgiliye muhatap kılar.

İkinci mısraı yukarıdakiyle aynı olan başka bir beyitte şair benzer kurgu ile Hz. Süleyman’ı zikreder:

Zerreyi hurşid-i enver katreyi ummân ider

‘İşkdur bu itdürür mûrı Süleymân ile bahs G: 19/6

Aşığı sevgiliye muhatap kılan aşk, zerreyi parlak güneşe, bir damlayı ise ummana dönüştürmüştür. Güneşin ışık saçması, damlanın deniz olması aşk sayesinde. Karıncayı Hz. Süleyman ile bahse tutuşturan da bu aşktır.

Mantku’t-tayrûn rümûzın söylemiş Mecnûn ile

Mürg-ı zîrekdür ider gûyâ Süleymân ile bahs G: 20/6

Her kişi kendü vücûdında Süleymân olsun

Kuş dilin söyleşelüm mürg-ı hoş-elhânler ile G: 151/3

Hız. Süleyman'ın kuşlarla konuşabilmesi, Divan şairlerinin dikkatini celbetmiştir. Şemî de kuşların Hız. Süleyman ile konuşmasına yer vermiştir. Mantıku't-tayr, Faridüddin Attar'ın ahlaki bir eseridir. Mecnun gibi aşıklar onun sırlarına vakıftır. Kuş dili konuşmak, aşıkların bülbül gibi hoş nağmeler söylemesine benzer. Hız. Süleyman'ın kuşların söylediklerini anlaması gibi, aşıkların da yalnız kendilerinin anladığı bir dil vardır. Bu dil aşkın dilidir.

Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu bir dönemin şairi olarak Şemî'nin Hız. Muhammed (s.a.s)'den sonra en çok Hız. Yûsuf ve Hız. Süleyman'ı zikretmesinin tesadüf olmadığı düşünülebilir. Bu peygamberler sultan olmalarıyla da marufturlar ve bu yönleriyle Divan şiirinde sıklıkla anılırlar.

Kıssalar ve mucizeler Divan şiirinin kaynakları arasındadır. Prizrenli Şemî, Divan'ında bazı peygamberleri birçok yönlerine atıfta bulunarak zikrederken bazılarını bir ya da birkaç niteliğiyle ele alır. Hız. Mûsâ Prizrenli Şemî Divan'ında bir iki yönüyle değerlendirilen peygamberlerden biridir.

### 1.6. Hız. Mûsâ

Divan şiirinde Hız. Musa yed-i beyza, asa, Firavun, Karun, Tur-i Sina gibi unsurlarla anılır. 16. yy divanlarında 25 beyitte yed-i beyzâ, 26 beyitte asâ, 19 beyitte Firavun ve askerleri, 27 beyitte Kârün ile birlikte anılırken 109 beyitte Tûr-ı Sinâ'ya bağlı unsurlarla zikredilmiştir.[18] Sayılardan anlaşıldığı üzere Hız. Musa, en çok "Tur-ı Sina" ile anılmıştır. Şemî'nin Divanı'nda da Hız. Mûsâ'nın yalnızca Tûr-ı Mûsâ, nâr-ı Mûsâ gibi ifadelerle zikredildiği görülmektedir.

Şemî'yâ ol sanemün gün yüzünün âyenesi

Nâr-ı Mûsâ gibi par par yanar oldukça tıraş G: 82/7

Beyitte bir putun yontulması, tıraşlanması hayali vardır. Aşık, yontulmakta olan putu sevgiliye benzetir. Put, yontuldukça parlar; sevgilinin yüzü de parlayarak ışık saçmaya başlar. Bu ışık, Hız. Musa'nın Tur Dağı'nda gördüğü ateşe benzer. Sevgilinin yüzünün aydınlığı, bu ateşin parlaklığı ile ilişkilendirilmiştir. Sevgilinin yüzü, mecazi olarak aşığın gönlüne tecelli eder ve böylece aşığın gönlü tarumar olur.

Usanmaz sihr-i çeşminden gönül zülfinde sen yârün

Ne gam kim Tûr-ı Mûsâdür anün her târı mâr olmaz G: 78/2

İlk beyitteki "sanem" ifadesi "nâr-ı Mûsâ" ile birlikte düşünüldüğünde putlara

[18] Saadet Arzi, *On Altıncı Yüzyıl Divan Şiirinde Ulû'l-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018, s. 102.

tapmayı; ikinci beyitteki “sihir” ifadesi Hz. Mûsâ'nın asa mucizesine karşılık Firavun'un yaptırdığı sihri hatırlatır. Bunlar, bağlamından kopmuş olsalar da birer mazmun olarak Hz. Mûsâ kıssası ile ilişkilendirilebilirler. Nâr-ı Mûsâ ve Tûr-ı Mûsâ ifadeleri ise doğrudan Hz. Mûsâ'nın Tur Dağı'nda gördüğü ateşe yönelmesi ve burada Allah ile konuşmasıyla ilgilidir.

### 1.7. Hz. Dâvûd

Prizrenli Şemî'nin Divan'ında Hz. Dâvûd güzel sesi ve kendisine indirilen Zebur ile birlikte anılmıştır:

Hezâr itdi çemende çü nagme-i Dâvûd

Zebûr-ı gülden okundı hulâsa-i maksûd G: 37/1

Divan şiirinde çok kullanılan mazmunlardan biri bülbülün aşık, gülün sevgili olmasıdır. Bülbül çemende Davud'un nağmesi gibi gül zeburunu okumuştur. Davud, dinleyeni hayran bırakan güzel sesi ile bilinir. Bülbül Davud gibi güzel sesi ile şakıyınca, Zebur'u dinleyenlerin etkilenip kendinden geçmesi gibi sevgili de kendinden geçer. Böylece sevgiliyi etkilemek niyetindeki aşık, maksadına ulaşmış olur. Bu aynı zamanda şairin kendi şiirini okuması anlamına da gelir. Şairler, kendi şiirlerini okuduklarında Hz. Davud, onun güzel sesi ve Zebur'dan yararlanır. Burada Şemî'nin sevgiliye kendi şiirini okuması anlamı da çıkarılabilir.

Nagme-i pür-sûz ile nerm itdi âhen-dilleri

Niceyi ey dil Zebûr-ı ışk Dâvûd eyledi G: 186/2

Hz. Davud, güzel sesinin yanı sıra demiri yumuşatma mucizesine de sahiptir. Şiirde aşkın insan üzerindeki olumlu tesiri ön plana çıkar. Aşk, demir gibi katı gönülleri can yakıcı nağmesi ile yumuşatır, nice kişileri Davud gibi güzel sesli hale dönüştürür. Aşkın zeburunu okuyan aşık, Davud'a benzetilir. Gönlü yumuşatan şey, hem aşğın güzel sesi hem de aşkın kendisidir.

### 1.8. Hz. Âdem

Bilindiği üzere Allah'ın emriyle melekler Hz. Âdem'e secde etmiş, Azâzil (İblis) bu emre karşı gelmiştir. Bu olayda Hz. Âdem mihrap mahiyetindedir ve melekler aslında Allah'a secde etmişlerdir.[19] Prizrenli Şemî sevgiliden Hz. Âdem'in mihrap mahiyetinde oluşuna atıf yaparak bahseder:

Ey sanem sen kaşleri mihrâbı maksûd eyledi

Âdemi ol kim melâyik içre mescûd eyledi G: 186/1

[19] İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 6.

Sevgilinin kaşları mihraba benzer; aşkın bu kaşlara secde edercesine gösterdiği hürmet, Adem'in mihrap mahiyetinde oluşu gibidir; yani asıl hürmet sevgiliden ziyade İlahi Aşk'adır. Şemî burada sevgiliyi Adem'e benzetir; aşğa mecazi anlamda secde etmek, meleklerin Hz. Adem'e secde etmesine uygun düşmektedir.

### 1.9. Hz. İbrâhim

Prizrenli Şemî'nin Divan'ında Hz. İbrâhim ile ilgili iki noktaya temas vardır. Birincisi, Kâbe'nin inşası ile ilgilidir. Daha önce de var olan ancak yıkılan ve yeri kaybolan Kâbe, Hz. İbrâhim tarafından yeniden inşa edilmiştir. Hz. İbrâhim Kâbe'nin inşasında oğlu Hz. İsmail ile birlikte çalışmıştır.[20] İkincisi, Hz. İbrâhim ile Hz. İsmail'in kurban hadisesidir.

Âsitânun Ka'bedür teslîm olan 'uşşâkden

Ey Halil-i cân ü dil her yaneden kurbân akar G: 62/4

Kurban hadisesi beyitte, tasavvuf yoluna giren dervişlerin nefislerini kurban etmelerine atıfta bulunacak şekilde kurgulanmıştır. Bu, Divan şiirinde bir mazmun olarak başka şairlerin de ele aldığı bir konudur. Beyitte geçen "Kâbe", "âsitane", "uşşaktan kurban akması", "can ve dilin Halili" ifadeleri, nefsanî duygulardan arınan dervişleri işaret eder.

### 1. 10. Hz. İsâ

Prizrenli Şemî'nin gazellerinde Hz. İsâ ölüleri diriltme ve hastaları iyileştirme mucizeleri ile anılmıştır. Divan şiirinde bir mazmun olarak sevgilinin dudağı aşğa can bahşeder. Bu özelliğiyle sevgilinin dudağı ve Hz. İsâ'nın mezkûr mucizeleri arasında ilişki kurulmuş olur:

Degme bir nakş-i nigârün hüsni evsâfın idüp

Ol Mesihâ-dem yanında anmaga cânün mi var G: 41/6

Ehl-i hikmet içinde oldu sarîh

Ki diridür lebünle nâm-ı Mesîh G: 26/1

Hikmet ehli, sıradan insanların bilmediklerini bilir. Onların nezdinde aşıkardır ki, ölüleri diriltten, hastaları iyileştiren Mesih'in bu özelliği sevgilinin dudaklarında hala yaşamaktadır. Sevgili dudaklarıyla can verme özelliğini Mesih'ten almıştır. Bilindiği üzere Hz. İsa ölmemiş, göğe yükseltilmiştir. Beyitte Mesih'in hayatta oluşuna vurgu yapılırken sevgilinin dudağından yararlanılır. Sevgilinin dudakları, Mesih namının yaşamasına imkan vermiştir.

[20] Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, s. 15, 16.

Âteş-i bâdeyile gönlün uyar

Şem'î dil-zinde ol nite ki Mesîh G: 26/7

Aşık sevgilinin dudağından ab-ı hayat içerek can bulur. Şem'î'nin Farsça bir beytinde bu, Hz. İsa'nın nefesinden can bulmayla eşdeğer tutulmuştur:

Ger hored katre-î ez âb-ı hayât-ı leb-i yâr

Cân dehed ez nefeseş mürde Mesîhâ bâşed[21] G: 30/4

Şem'î'nin gazellerinde Hz. İsa'nın sadece Mesîh ismiyle anıldığı görülmektedir. Onun hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi mucizesi ile Hz. Hızır'ın ab-ı hayatının birlikte anıldığı beyitlerde de Mesih ismine rastlanır:

Leblerin depretdügince söz yirine cân yagar

Ya Mesîhâdür ya Hızrûn çeşme-i hayvânıdur G: 44/3

Sevgilinin aşığa acı çektirmek gibi bir özelliği vardır. O, aşığı muhatap alıp konuşmaz. Konuşsa da güzel söz söylemeyebilir. Aşık için sevgilinin eziyeti şikayete sebebiyet vermez. Aşık, ne kadar acı çekse de hayatından memnundur. Çünkü sevgili gönül mülkünün sultanıdır. Sevgili, konuşmak üzere dudaklarını kımıldatınca aşık çok sevinir, adeta can bulur. İçeriği ne olursa olsun sevgilinin sözleri aşığa can katar. Bu yönüyle sevgili Mesih veya Hızır, sözleri de ölümsüzlük sunan ab-ı hayata benzer.

Yolünde derd ile ölmek hayât-ı câvidânümdür

Gerekmez âb-ı Hızr ile Mesîhâden devâ olsa G: 142/3

Aşık için sevgilinin eziyetine katlanmak zevk meselesidir. Sevgilinin yolunda ölmek, aşığa sonsuz bir hayat bahşeder. Bu sonsuz hayat, hem ölümden sonraki sonsuz hayata işaret eder hem de aşığın ömrünü sevgilinin yolunda geçireceğini gösterir. Aşık, içinde bulunduğu durumdan memnun olduğu için sonsuz hayat bahşeden "ab-ı Hızır"dan ya da hastaları iyileştirip ölüleri diriltten Mesih'ten deva istemez. Onun devası derdidir.

15. ve 16. yüzyıl divanlarında en çok zikredilen peygamberler[22] ile Şem'î'nin gazellerinde zikrettiği peygamberler arasında uyum gözükmemektedir. Bir farklılık

[21] "Ölen kimse eğer sevgilinin dudağının ab-ı hayatından bir katre içse, Hz. İsa'nın nefesinden can bulmuş gibi olur." Bknz. Murat A. Karavelioğlu, *Şem'î Divânı*, s. 148.

[22] Bknz. Saadet Arzi, *On Altıncı Yüzyıl Divan Şiirinde Ulû'l-Azm Peygamberler*; bknz. Rukiye Yakıt Gürel, *On Beşinci Yüzyıl Divanlarında Ulû'l-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.

olarak 16. yy divanlarında sıklıkla işlenen[23] Hz. Nûh'un adı, Şemî'nin gazellerinde zikredilmez. Hz. Yûnus, Hz. Salih gibi 16. yy divanlarında az zikredilen peygamberlerin isimleri ise Şemî'nin gazellerinde geçmez. Yani Şemî, kendi döneminde adı sıklıkla anılan peygamberlere yer vermiş (Hz. Nûh hariç), adı daha az anılanlara yer vermemiştir.

## 2. DİĞER DİNÎ ŞAHISLAR

### 2.1. Hz. Hızır

Prizrenli Şemî, Hz. Hızır'ı zikrettiği beyitlerde ab-ı hayata, ölümsüzlüğüne ve sıkıntıya düşenlerin imdadına yetişmesine değinir. Aşık ile Hz. Hızır'ı mukayese eden şair, ab-ı hayatın ve ölümsüzlüğün Hz. Hızır'a ait olduğunu, ona yakıştığını; aşığa ise sevgilinin dudağının ve servi boyunun yeterli olacağını söyler. Böylece Hz. Hızır'ın ab-ı hayatı ile sevgilinin aşığa can vermesi arasında bağ kurar. Sevgilinin dudağı böylece ab-ı hayat ile ilişkilendirilmiş olur:

Âb-ı hayvân 'ömr-i bi-pâyân sana ey Hızır kim

'Âşıka bir gül şeker-leb serv-kad dilber yiter G: 69/3

Bir başka beyitte şair "Hızır-ı zamane" ifadesini kullanır. Bu ifade, Mevlana tarafından Şems için kullanılmış bir ifadedir.[24] Şair, "zamanın Hızır'ı" ifadesiyle aşıkların dertlerinin dermanı olan sevgiliyi işaret ediyor olabilir. Zira aşık, sevgilinin derdiyle dertlenir. Hz. Hızır, darda kalanlara yardım eder. Sevgili de can bahşeden dudakları ile aşığa can verebilir. Beyitte susamak, Hızır, suvarmak, çeşme-i hayvan ifadeleri ile Hz. Hızır'ın hayat veren suyuna atıf yapılmıştır:

Susamışları ey Hızır-ı zemâne

Suvar kim çeşme-i hayvân senündür G: 53/6

Hz. Hızır'ın dertlilerin imdadına yetişmesine başka beyitlerde de telmih yapılmıştır:

Deryâ-yi gamden eyledi dil fülkini halâs

Şükr eyle Şemî irdi hele Hızır-vâr hat G: 89/7

Aşığın gönlü daima dertlidir, gam doludur. Gam deryaya benzetilecek kadar fazladır, sonsuzdur. Gam deryası içinde bulunan gönül gemisini kurtarıp yoluna

[23] Melike Uçar, *Klasik Türk Şiirinde Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006, s. 122.

[24] Cemal Kurnaz, "Hızır-Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 411.

sokacak olan sevgilidir. Sevgilinin dudakları aşığa can verir. Gamlı aşık, sevgilinin dudaklarından hayat bekler. Derya ve Hızır kelimeleri ile birlikte düşünülürken sevgili aşığa ab-1 hayat sunar. Onun dudakları ab-1 hayat olunca dudağının çevresindeki hat da Hızır olur. Hat aynı zamanda gemilerin izlediği yol anlamında kullanılır. Sevgili, gönül gemisini gam denizinde yeniden rotasına sokmuştur. Böylece sevgili, zorda kalana yardıma koşan ve suyun üzerinde dahi yürüeyebilen Hızır'a benzetilmiştir.

Hz. Hızır ile sevgilinin mukayese edildiği başka bir beyitte şair, sevgilinin elinden ciğer kanı içmeyi, Hızır elinden cam-1 cemden içmeye tercih eder:

Sâki-i gül-ruh elinden içdügüm hûn-ı ciger

Hızır elinden virmez ol hazzı hezârân câm-1 Cem G: 115/4

Bu beyitlerde Hz. Hızır'ın sevgili ile birlikte anıldığı görülmektedir. Onun ab-1 hayatı sevgilinin can bahşeden dudaklarına benzetilmiş; sevgilinin aşık için derman oluşu ile de Hz. Hızır'ın dertlilerin imdadına yetişmesi ilişkilendirilmiştir.

## 2.2. Hz. Lokman

Hz. Lokman, Divan şiirinde ilim ve anlayış sahibi, "hikmet ve hekimliğin piri ve sembolü"[25] olarak zikredilmiştir. Prizrenli Şem'i, bu geleneğe uyarak adını andığı iki beyitte Hz. Lokman'ın hikmet kaynağı oluşuna vurgu yapar:

Derd-i 'ışkun 'ilmini şol resme tahsîl itdi kim

Âr ider dil itmege hikmetde Lokmân ile bahs G: 19/4

Hâlümi sormaz benüm virmez sü'âlümnden cevâb

Bana ne itsün lebün hikmetde Lokmân ile bahs G: 21/3

Aynı redifli iki farklı gazele ait bu beyitler, "hikmetde Lokman ile bahs" ifadesi ile biter. Bu, Şem'i'nin Hz. Lokman'ın hikmet sahibi oluşuna vurgu yaptığını göstermektedir.

Sevgilinin dudakları aşığa şifa verme konusunda Lokman ile yarışır. Lokman'ın hekimliği, sevgilinin dudakları ile mukayese edilir. Lokman ile bahse tutuşacak kadar hikmet sahibi olan sevgilinin dudakları, aşığa hal hatır sormaz, sorusuna cevap vermez. Dolayısıyla aşığa fayda sağlamaz. Hikmette Lokman ile bahse tutuşsa da aşık için önemi yoktur. Aşık için önemli olan, dudakların hikmeti değil, aşığı muhatap kabul etmesidir.

[25] İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s. 290.

### 2.3. Hz. Ali

Divan şiirinde Hz. Ali'den sıklıkla bahsedilir. Birçok divanda Hz. Ali'yi öven manzumeler de bulunabilir. Prizrenli Şemî'nin gazellerinde ise “Zülfikar” ve “Hayder” ifadeleri ile yalnızca bir yerde geçmektedir:

Çeküben Zülfikâr-ı gamzesini

Gönüller mülkini feth itdi Hayder

G: 50/4

Divan şiirinde sevgilinin gamzesi ok, yay ve kılıca benzetilir. Zülfikar (Hz. Ali'nin kılıcı) ifadesi, gamzenin bu beyitte kılıca benzetildiğini gösterir. Gamze kılıç olunca “güzellik ve can ülkesinin kılıç zoruyla ele geçirilmesi esas alınır”[26]. Bu da beyitteki “gönüller mülkini fethetmek” ifadesiyle ilgilidir. Bu yönleriyle Hz. Ali ile sevgili arasında benzerlik kurulur. Hz. Ali'nin Zülfikar adlı kılıcını kullanarak memleketler fethetmesi gibi sevgili de gamzesini Zülfikar gibi kullanarak gönül mülkünü fetheder. Divan'da, sevgili ile bağ kurulan bir diğer isim Bilâl-i Habeşîdir.

### 2.4. Bilâl-i Habeşî

Prizrenli Şemî, Divan'ında, Bilâl-i Habeşî'yi siyah tenli olması yönüyle zikreder. Sevgilinin yanağındaki siyah ben, mihraba benzeyen kaşına secde kılmış gibidir; bu teşbih, Bilâl-i Habeşî'nin Kabe'ye yüz sürmesi ile ilişkilendirilmiştir. Kabe'nin siyahlığı, Bilâl-i Habeşî'nin siyah teni, sevgilinin kaşının ve yanağındaki benin siyah olması arasında tenasüp vardır:

Secde kılmış kaşı mihrâbına hâl-i siyehi

Sanasın kim harem-i Ka'beye yüz sürdi Bilâl

G: 113/4

Didiler hâl-i siyehkârüne haddünde görüp

Gül dirür gülşen-i cennetde Bilâl-i Habeşî

G: 183/4

Siyah renkle birlikte Bilâl-i Habeşî'nin cennetle müjdelenmesi de vurgulanmıştır. Hz. Peygamber, “bu gece cennette, önümde senin pabuçlarının tıktırtısını duydum” diyerek Bilâl-i Habeşî'yi cennetle müjdelemiştir.[27] Şemî bir beyitte sevgilinin siyah beninin yanı sıra Bilâl'in bu özelliğine de vurgu yapmıştır:

[26] İskender Pala, Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, s. 162.

[27] Mustafa Fayda, “Bilâl-i Habeşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 153.



## 2.5. Cafer-i Tayyâr

Divan'da yer alan Farsça gazellerin birinde şair Cafer-i Tayyâr'a ve "Hammâl-i hateb" sıfatıyla Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'e yer verir:

Meyl-i tavn ne-küned mürğ-ı dil-i ehl-i vefa

Key buved Ca'fer-i Tayyâr zi "hammal-i hateb"[28] G: 12/2

Bu gazelde Cafer-i Tayyâr'ın şehit edilirken iki kolunun birden kesilmesi ve buna karşılık Allah'ın O'na iki kanat ihsan etmesine telmih vardır.[29] Bu telmih, Ebu Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in boynuna asılacak olan ip[30] ile birlikte değerlendirilir. Böylece vefalı kimselerin Cafer-i Tayyâr gibi olduğu vurgulanır.

## 2.6. Hallâc-ı Mansûr

Prizrenli Şem'î'nin gazellerinde bahsi geçen son dinî şahsiyet Hallac-ı Mansûr'dur. Mansûr, beyitlerde dar ağacında idam edilmesi ile anılmıştır:

Genc-i 'ışkun sırrını açmazdı kimse cân virüp

Yirde kalurdu eger Mansûr ber-dâr olmasa G: 149/4

Beyitte Hallac-ı Mansûr, aşkın sırrına vakıf biri olarak gösterilir. Aşk hazinesinin sırrı aşıklarca bilinmektedir. Bu bilgi, Hallac-ı Mansur'un idamına bağlanır. Eğer Hallac-ı Mansur, aşkın sırrına vakıf olduğu ve bu sırrı bilmeyenlerce anlamadığı için idam edilmeseydi, aşk hazinesinin sırrını açmak için kimse can vermezdi, bu sırta ulaşma yoluna düşmezdi. Aşıkların sırta vakıf olmaları Mansur sayesinde. Bu beyitte şair, Mansur'un can vererek büyük bir hizmette bulunduğunu, fedakarlık yaptığını dile getirmiş olur.

Dâr idüp yakmak dilerler Şem'iyi Mansûr-vâr

Dil-rübâlar boynuna zünnâr-ı zülfin taktılar G: 49/5

Bir mazmun olarak sevgilinin saçları darağacı olur, aşık bu darağacında Mansûr gibi asılır. Şem'î kendisini Mansur'a benzeterek gönül alan sevgililerin boynuna ip geçirdiklerini, idam edip yakmak istediklerini söyler. Sevgilinin, aşığı (Şem'î'yi) idam edip yakmak istemesi, Hallac-ı Mansûr'un idam edildikten sonra yakılmasını hatırlatır.

[28] "Vefalı kimselerin gönül kuşu taslamaya meyletmez. Cafer-i Tayyâr ile Ebu Leheb'in karısı nasıl denk olabilir?" Murat A. Karavelioğlu, *Şem'î Divânı*, s. 137.

[29] Ahmet Önkâl, "Cafer-i Tayyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 549.

[30] Tebbet 111/4-5.

## SONUÇ

Prizrenli Şemî'nin gazellerinde Hz. Muhammed (s.a.s.) ile İsa, Mûsâ, Dâvûd, Âdem, Yakûb, Yûsuf, Eyyûb, İbrâhim ve Süleyman peygamberler; Hızır, Lokman, Hz. Ali, Bilâl-i Habeşî, Cafer-i Tayyâr ve Hallâc-ı Mansûr gibi isimler zikredilmiştir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) gazelerde en çok zikredilen isimdir. Şair, Hz. Peygamber'e iki müstakil gazel yazmıştır. Toplam (5+8) 13 beyitlik bu iki gazelin dışında 3 ayrı beyitte Hz. Muhammed (s.a.s.)'in ismi geçmektedir. 5. gazelde şair, Hz. Peygamber'i Ahmed ve Mustafa diye iki ayrı kişi olarak tahayyül etmiş, Hz. Peygamber'in niteliklerini bu iki isim üzerinden dile getirmiştir. Bu hayal, gazellerin özgün yönleri arasındadır.

Dîvân'da yer alan "Yûsufçuğum" redifli gazelde sevgiliye duyulan aşk, Hz. Yakûb'un Hz. Yûsuf'un özlemiyle çektiği sıkıntılar hatırlatılarak aktarılır. Bu müstakil gazel dışında Hz. Yûsuf'tan 8 beyitte; Hz. Yakûb'tan 2 beyitte bahseder. Bir beyitte de Hz. Yakûb ile Hz. Yûsuf'un isimleri birlikte anılır.

Toplam 10 beyitte Hz. Süleyman'ın ismi zikredilir. Şair, bu beyitlerin 3'ünde Süleyman-ı zaman" ifadesi ile padişahı kastederken Hz. Süleyman'a telmihte bulunmuş olur.

Hz. Mûsâ ve Hz. Dâvûd'un 2; Hz. Adem ile Hz. İbrâhim'in 1'er beyitte adı geçer. Toplam 6 beyitte adı geçen Hz. İsa 2 beyitte Hızır ile birlikte anılmıştır. Hz. Hızır'ın müstakil olarak 4 beyitte adı geçmektedir. Lokman, Bilâl-i Habeşî ve Hallac-ı Mansur'un isimleri 2, Hz. Ali'nin ise 1 kez adı zikredilmiştir.

Divan şiirinde sıklıkla işlenen bir peygamber olan Hz. Nûh'un adı, Şemî'nin gazellerinde geçmemektedir. Nispeten daha az zikredilen Hz. Salih, Hz. Yûnus gibi peygamberlerin isimleri ise Şemî'nin gazellerinde yer almamaktadır. Kendi döneminin şairlerine göre daha az sayıda peygamber ismi zikreden Şemî Hz. Peygamber'e na't niteliği taşıyan iki gazel yazmıştır.

Prizrenli Şemî'nin gazellerinde dinî şahıslara çeşitli yönlerinden vurgu yapılmıştır. Mazmunlar, hayaller genel olarak klasik Türk şiirinin kurallarına uygun şekildedir. Şair, sevgiliden bahsettiği beyitlerde dinî şahısların öne çıkan bir ya da birkaç yönüne atıfta bulunarak duygu yoğunluğunu ve anlamı zenginleştirir, beyti daha kuvvetli hale getirir. Peygamber isimlerini, onların özelliklerini anlatmak üzere değil, sevgiliye ve aşğa ait nitelikleri vurgulamak adına kullanır. Tezkirelerde belirtildiği gibi Şemî, dinî şahısları zikrettiği beyitlerinde sanatsal yapıdan taviz vermez; söyleyiş güzelliklerine ve özgün hayallere ulaşmayı hedefler. Hz. Peygamber'i iki ayrı kişi olarak tahayyül ettiği gazel, incelenmeye değerdir.

## KAYNAKÇA

- AKKAYA, Hüseyin, "Süleyman-Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 60-62.
- ARZI, Saadet, *On Altıncı Yüzyıl Divan Şiirinde Ulü'l-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018.
- ELMALI, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 399-402.
- FAYDA, Mustafa, "Bilâl-i Habeşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 152-153.
- GÜZ, Selvi, *On Sekizinci Yüzyıl Divan Şiirinde Ulü'l-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.
- İPEKTEN, Haluk, *Nâilî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1990.
- KARAVELİOĞLU, Murat Ali, "Klasik Türk Edebiyatında Şem'î Mahlaslı Şairler ve Prizrenli Şem'î", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 32/0, 2004, ss. 65-80.
- KARAVELİOĞLU, Murat Ali, "Şem'î Prizrenli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 38, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, İstanbul 2010, ss. 505-506.
- KARAVELİOĞLU, Murat Ali, *Şem'î Divanı*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- KINALIZADE Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, Aysun Sungurhan (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, 01.11.2021.
- KURNAZ, Cemaal, "Hızır-Edebiyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 411-412.
- LATİFİ, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ*, Rıdvan Canım (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2018, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, 01.11.2021.
- ÖNKAL, Ahmet, "*Cafar-i Tayyâr*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 548-549.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- RİYAZİ Muhammed Efendi, *Rüyazü'ş-Şuara*, Namık Açıkgöz (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, 01.11.2021.
- SEHİ BEY, *Heşt Bihişt*, Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2017, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>, 01.11.2021.
- TAŞDELEN, İshak, *Peygamber Kıssalarının Klasik Türk Şiirine Yansımaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2008.
- TILFARLIOĞLU, Müsâ, "*Hecrî Divanında Şahsiyetler*", *Asia Minor Studies*, 8/2, 2020, ss. 521.
- UÇAR, Melike, *Klasik Türk Şiirinde Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2006.
- ULLUDAĞ, Süleyman, "Belâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- ÜNAL, Sadettin, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, ss. 14-21.
- YAKIT GÜREL, Rukiye, *On Beşinci Yüzyıl Divanlarında Ulü'l-Azm Peygamberler*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015.
- YİĞİT, Ahmet Selman, "Nâilî Divânında Peygamberler", *Mavi Atlas*, 7(1), 2019, ss. 230-244.





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 207-232

# **Tüketim Toplumunda Gastronomi ve Sağlık**

## Gastronomy and Health in the Consumer Society

**Merve ÖZDEMİR<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• ozdm.merve0320@gmail.com • ORCID > 0000-0003-0483-4152

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Nisan / April 2021

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mayıs / May 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 207-232

**Atıf/Cite as:** Özdemir, M. "Tüketim Toplumunda Gastronomi ve Sağlık"  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 207-232.

## TÜKETİM TOPLUMUNDA GASTRONOMİ VE SAĞLIK

### ÖZ:

Yemek insan yaşamının vazgeçilemez bir unsuru olduğu için yemeğe karşı duyulan ilgi insanlık tarihi kadar eskidir. Postmodern dönemde ise hem yemeğe karşı duyulan ilgi hem de yemek sunumuna karşı duyulan ilgi artış göstererek ilerlemiştir. Aynı şekilde beslenme alışkanlıklarından kaynaklanan sağlık sorunları da her dönem varlık göstermiştir. Geleneksel dönemlerde yetersiz beslenme sonucu ortaya çıkan hastalıklar daha çok görünürken, postmodern dönemde çok yemekten kaynaklanan hastalıklar artış göstermiştir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, gastronomi alanında verilen hizmetler ve bu hizmetlere yapılan yatırımların artışı ile aynı zamanda bu hizmetlerin tüketimine bağlı olarak ortaya çıkan hastalıkların tedavisine yapılan yatırımların da paralel bir artış gösterdiğini ortaya koymaktır. Bu nedenle her iki olgunun paralel bir artış gösterdiğini ortaya koyabilmek için veriler incelenerek literatür taraması yapılmıştır. Gastronomi ve beden sağlığı için merkeze alınan dönem modernliğin diğer yüzü olarak aktarılan, tüketim toplumu ve risk toplumu olarak da isimlendirilen postmodern dönemdir. Gastronomi alanındaki yaşanan gelişmeler postmodern dönemdeki tüketim algısı ile bütünleştirilerek ele alınırken, beden sağlığı alanındaki gelişmeler ise söz konusu tüketimden kaynaklanan risklerle bütünleştirilerek ele alınmıştır. Sonuç olarak TAVAK Vakfı verileri gastronomi ekonomisindeki yaşanan artışları ortaya koyarak araştırmanın amacını desteklerken; OECD raporlarının verileri çok yemekten kaynaklanan hastalıklar için yapılan harcamaların artışını ortaya koyarak araştırmanın amacını desteklemiştir.

**Anahtar Sözcükler:** *Gıda Sosyolojisi, Sağlık Sosyolojisi, Postmodernizm, Tüketim kültürü, Beslenme.*



## GASTRONOMY AND HEALTH IN THE CONSUMER SOCIETY

### ABSTRACT:

Since food is an indispensable element of human life, the interest in food is as old as human history. In the postmodern period, as the interest in food increased, the interest in food presentation also increased and developed. Likewise, health problems arising from eating habits have always existed. While diseases caused by malnutrition were more visible in traditional periods, diseases caused by overeating increased in the postmodern period. In this context, the aim of the study is to reveal that the services provided in the field of gastronomy and the increase in investments made in these services, as well as the investments made in the treatment

of diseases that occur due to the consumption of these services, show a parallel increase. For this reason, a literature review was conducted by examining the data in order to reveal that both cases showed a similar shooting. The period that is centered on gastronomy and physical health is the postmodern period, which is also called the consumption society, which is transferred as the other side of modernity. In the study, the developments in the field of gastronomy are handled by integrating with the consumption perception in the postmodern period, while the developments in the field of physical health are handled by integrating with the risks arising from the consumption in question. As a result, while the data of TAVAK Foundation supports the purpose of the research by revealing the increases in the gastronomy economy the data of OECD reports supported the purpose of the research by revealing the increase in expenditures for diseases caused by overeating.

**Keywords:** *Food Sociology, Health Sociology, Postmodernism, Consumer Culture, Nutrition.*



## GİRİŞ

Günümüzde mükemmellik arayışı hayatın her alanına yansımıştır. Bu nedenle bireyler işte mükemmellik, kullanılan eşyada mükemmellik, beden görünümünde mükemmellik arzusunda olmuşlardır. Bu söz konusu arayış yemek alanında da kendisini göstermiş ve yenilen bir tabak yemeğin olabildiğince mükemmel olması istenmiştir. Böylece sadece neyi yediğimiz değil, nasıl ve ne şekilde yediğimiz de önemli hale gelmiştir. İçtiğimiz bir bardak çay ince belli bardakta mı sunuluyor, yediğimiz salata için hangi kâse kullanılıyor gibi sorularının cevabı, gidilecek restorana değiştirebilecek niteliktedir. Kimi zaman garsonlara sadece yemeğin içerisinde olması istenilen malzemeler değil, nasıl bir tabakta getirmeleri de söylenir. Böylece yemeğin malzemelerinden sunumuna kadar denetimli bir mükemmellik oluşturulur. Ama unutulmaması gereken nokta, Han'ın da belirtmiş olduğu gibi bireylerin kendilerini mükemmelleştirme girişimlerinin aslında kendilerini sömürme eylemi olduğudur.<sup>[1]</sup>

Söz konusu mükemmellik arayışı yemek konusunda birçok değişime yol açmıştır. Örneğin Türkiye'de zaman içerisinde yemek sunumlarından yemek mekânlarının görünümüne kadar birçok unsur değişim yaşamış ve yaşamaktadır. Lokantalar restorana dönüşürken, kahvehaneler azalıp kafeler çoğalmıştır. Yemek için hazırlanan tabağın öncelikle göze hitap etmesi gerektiği düşüncesi giderek yaygınlaşmıştır. Yani yemek, göz zevkimizi de tatmin etmesi gereken bir unsura dönüşmü-

[1] Byung-Chul Han, Psikopolitika: *Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Semih Sökmen (haz.), Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 38.

tür. Böylece “yemeğe duyulan iştah, yaşama duyulan arzuyu ifade edecek kadar güçlü”<sup>[2]</sup> bir hale gelmiş ve karın açlığımızın yanı sıra başka birçok arzumuzu da tatmin eden yemek sunumuna yapılan yatırım artarak gelişmiştir.

Diğer yandan beden ve beden sağlığı anlayışında da zaman içerisinde bazı dönüşümler yaşanmıştır. Geleneksel dönemde dinin toplumsal hayat üzerinde büyük bir etkisi vardı. Beden üzerinde söz sahibi olan din, bedeni günahların kaynağı olarak görmüş, bedensel haz ve istekleri sınırlandırmıştır. Modern dönemde ise sekülerleşme ile birlikte dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisi azalmıştır. Böylece beden, dinin egemenliğinden çıkarak, arzunun ve hazzın kaynağı olmuş ama aynı zamanda modern devletin egemenliğine girerek, biyo-politika nesnesine dönüşmüştür.<sup>[3]</sup> Biyo-politika kavramsallaştırması özellikle Foucault’un tanımladığı bir kavramdır. Foucault, modern dönemde bireylerin gözetim altında bulundurulduklarından ve modern iktidarın gözetleyen bir iktidar olduğundan bahsetmiştir. Söz konusu gözetleme bedene yönelmiş ve bedeni terbiye etme amacıyla oluşturulmuş bir gözetimdir.<sup>[4]</sup>

Postmodern dönemde ise beden, dinin veya devletin nesnesi olmak yerine gösterişin, arzuların ve bunlardan kaynaklanan tüketimin nesnesi olmuştur.<sup>[5]</sup> Fakat tahakküm araçlarının ortadan kalkışı, bireyleri özgür kılmak yerine özgürlük ve zaruretin birbirine geçmesine neden olmuştur.<sup>[6]</sup> Yani bireyler bedene yapılan gözetim ve baskıya, postmodern dönemde bir dayatma ile değil, gönüllü olarak dâhil olmuşlardır.

Bireyler özellikle ihtiyaç olmadığı halde birer ihtiyaç gibi gösterilen nesnelerin tüketimine gönüllü olarak dâhil olmuş ve bunun sonucunda ortaya çıkan olumsuzluklardan sorumlu tutularak, tekrar bir tüketim döngüsüne yöneltilmişlerdir. Postmodern dönemde yemek de bir tüketim nesnesi haline gelmiş ve gerek gösterge değerinden gerek bireylerdeki tüketim arzusundan ihtiyaç fazlası şekilde tüketilmiştir. Bu durum ise beden görünümünde bazı bozulmalara ve beden sağlığında bazı rahatsızlıklara neden olmuştur. Böylece bireyselleşmiş yaşamların hüküm sürdüğü postmodern dönemde “çok yeme” eyleminin sorumluluğu, tıpkı sağlık ve hastalıkların sorumluluğunda olduğu gibi bireylere yüklenmiş ve bu konudaki yatırımlar da artış göstermiştir.

[2] Ceylan Özge Kunduz ve Elif Yirmibeşoğlu, *Hesap Lütfen: Dışarıda Yemenin Leziz Hikayesi*, Mundi Yayınları, İstanbul 2019, s. 11.

[3] Ferhat Tekin, “Geleneksel Dönemden Post-Modern Döneme Beden Anlayışının Değişimi”, *Turkish Studies Dergisi*, 11/2, 2016, s. 1153.

[4] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1992, ss. 29-36.

[5] Tekin, “Geleneksel Dönemden Post-Modern Döneme Beden Anlayışının Değişimi”, s. 1153.

[6] Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, Feyzullah Yeşilkaya (haz.), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul 2019, s. 22.



Dolayısıyla postmodern dönemde gastronomi çalışmalarına duyulan ilgi ve bu alan için yapılan harcamaların giderek artış göstermesi gibi çok yemekten kaynaklanan sağlık sorunları ve bu sorunlar için yapılan sağlık harcamaları da artış göstermiş ve göstermektedir. Bu bağlamda çalışmada her iki alanda gittikçe artan parasal harcamaların, postmodern dönemdeki tüketim kültürü ile bağlantılı olduğu iddia edilmiş ve bu doğrultuda birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur. Araştırmanın amacı doğrultusunda konuyla ilgili literatür taranmış ve her iki olgunun paralel gelişimi incelenmiştir. Çalışmanın gıda sosyolojisi ve sağlık sosyolojisi konularını birbirini içerecek şekilde ele alması nedeniyle alana özgün bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

## 1. GELİŞEREK İLERLEYEN GASTRONOMİ SANATI VE GASTRONOMİ HARCAMALARI

Gastronomi teriminin tarihçesine baktığımızda ilk defa Antik Yunan döneminde Sicilyalı Yunan Archehestratus'un *Gastronomia* isimli kitabında kullanıldığını görüyoruz. Günümüzde var olmasa da M.S. 200 yıllarında Athenaeus'un yazmış olduğu kitapta sözü edilen *Gastronomia*'nın konusu Akdeniz Bölgesi gıda ve şarap rehberidir.<sup>[7]</sup> Etimolojik köken olarak *gastro* yani mide ve *nomi* yani yasak kelimelerinin birleşiminden oluşan gastronominin<sup>[8]</sup> tanımı TDK'da "sağlığa uygun, iyi düzenlenmiş, hoş ve lezzetli mutfak, yemek düzeni ve sistemi" şeklinde aktarılmaktadır.

TDK'nın gastronomi tanımında sağlık kavramı yer aldığı gibi zamanla restoran olarak kullanılmaya başlayan restaurant kavramının temelinde de bir sağlık söylemi yer almaktadır. 1765'de Boulanger'in çorba satarak işlettiği dükkânında çorbalarını "restaurant" olarak isimlendirmiştir. Boulanger "siz midesinde sıkıntı yaşayanlar, bana gelin ben sizi yeniden onaracağım" sözünü Latince olarak dile getirmiş ve bu söyleyiyle ün kazanmıştır.<sup>[9]</sup> Dolayısıyla gastronomi, mutfak, restoran gibi kavramlardan sağlık olgusunun bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceği görülmektedir.

Gastronomi bağlamında gelişen lezzet ve sunumlarla, en temelde dışarıda yemek yemeye karar verdiğimizde karşılaşırız. Dışarıda yemek kültürü sanayileşme, kentleşme gibi süreçlerin sonucunda ortaya çıkan modernleşmenin bir getirisi olarak Batı Avrupa'da şekillenmiştir. Aynı şekilde restoranların başlangıcı Fransız

[7] Betül Öztürk ve Sırma Güven, "Gastronomi ile İlgili Genel Kavramlar", *Gastronomi ve Yiyecek Tarihi*, Atilla Akbaba ve Neslihan Çetinkaya (ed.), Detay Yayıncılık, Ankara 2020, s. 2.

[8] Türkçe Etimoloji Sözlüğü, "Gastronomi Kavramı", <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/gastronomi>, (06. 05. 2021).

[9] Öztürk ve Güven, "Gastronomi ile İlgili Genel Kavramlar", s. 8.

Devrimi ile sanayileşme sonucunda şekillenen Fransa'da ortaya çıkmıştır.[10] Türkiye'de dışarıda yemek kültürünün gelişimine baktığımızda ise 19. yüzyılda restoran kavramı İstanbul'da çok bilinmediği için dışarıda yemenin, Göksu, Kâğıthane ya da Çamlıca gibi yerlerde yapılan pikniklerden oluştuğu görülmektedir. Söz konusu pikniklerde tüketilen yemeklerin kalitesi, sunumu ve çeşitliliği -tıpkı günümüz restoranlarında düzenlenen davetlerdeki gibi- pikniği organize eden kişinin sosyoekonomik konumunu gösteren bir araçtı.<sup>[11]</sup>

Ülke mutfakları 90'lı yılların sonları ile 2000'li yılların başlarında giderek çeşitlenmiştir. Örneğin Türkiye'de Uzakdoğu mutfağının etkileri yayılarak, sushi yemek klasiği olarak algılanmıştır. Beyaz ekmek yerini, esmer artizanal Fransız ekmeklerine bırakmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra 90'lı yıllarda Türkiye'nin etnik ve bölgesel yemekleri de görünürlük kazanmıştır. Böylece Karadeniz'e hiç gitmemiş olan bireyler kuymak ve mihlamayla, Antep'e hiç gitmemiş olan bireyler yuvalamayla tanışmıştır. Ayrıca 90'lı yıllarda öne çıkan "yaşam tarzı" kavramının yemekle bağlantılı unsurları iyi yemekten anlamak ve iyi restoranda yemek olarak şekillenmiştir.<sup>[12]</sup>Böylece Türkiye'de lokantalar gelişerek, ev tipi yemek sunumunu aşmış ve Avrupadaki restoran anlayışını Türk mutfağına yerleştirmiştir.<sup>[13]</sup>

Bireylerin dışarıda yemek yeme davranışlarının birçok etkeni bulunmaktadır. Bunlar kısaca çalışma koşullarının değişmesi, iş yükünün artması ile zaman oluşturmak için hazır ürünlerin tercih edilmesi, kadınların da çalışma hayatına dahil olmasıyla hanedeki her iki kişinin de çalışıyor olması, kentleşme ve benzeri gibi çoğaltılabilir nedenler şeklinde sıralanabilir. Bunların yanı sıra dışarıda yemenin sosyolojik ve psikolojik de birçok etkeni söz konusudur. Örneğin eve kapanmama yani sosyalleşme isteği önemli bir etkidir. Günlük rutinlerin dışına çıkarak ev dışı yerlerde yemek yeme, değişiklik anlamına geldiği için insanları motive eden bir aktivite olarak değerlendirilebilir. Böylece dışarıda yemek, karın doyurmanın dışında başka birçok ihtiyacı da karşılayarak hızla yaygınlaşmıştır.

Dolayısıyla özellikle kamusal alanda karşılaştığımız gastronomi çalışmaları hızla ilerlemiş ve günümüzde vazgeçilmez bir noktaya gelmiştir. Ticaret Bakanlığı'nın esnaf verilerine bağlı olarak yaptığı açıklamada 2014 yılında Türkiye'de gastronomi bağlamında 100.389 iş yeri tespit edilmiştir. Söz konusu olan bu verilerin her yıl artış göstererek ilerlediği kuşkusuzdur. Bu ilerleyiş gastronomi ekonomisinde de büyümeyi beraberinde getirmektedir. TAVAK Vakfı'nın<sup>[14]</sup> ölçümlerine

[10] Erhan Akarçay, *Beslencenin Sosyolojisi: Orta Sınıf(lar)ın Yeme İçme ve Eğlence Örüntüleri*, Phoenix Yayınları, Ankara 2016, ss. 105-106.

[11] Ceylan Özge Kunduz ve Elif Yirmibeşoğlu, *Hesap Lütfen: Dışarıda Yemenin Leziz Hikayesi*, s. 27.

[12] Ceylan Özge Kunduz ve Elif Yirmibeşoğlu, *Hesap Lütfen: Dışarıda Yemenin Leziz Hikayesi*, s. 36-37.

[13] Betül Öztürk ve Selin İşevcan Ertamay, "21. Yüzyıla Doğru Türk Gastronomisi ve Geçmişten Günümüze Gelişiminin Etkileri", *ResearchGate Dergisi*, s. 763.

[14] Türk Avrupa Eğitim ve Bilimsel Araştırmalar Vakfı.

göre, Türkiye’de 2015 yılında 93,19 milyar TL (34,46 milyar \$) olan gastronomi ekonomisi, 2018 yılında yaklaşık TL bazında % 30 oranında ciddi bir büyüme kaydederek 152,02 milyar TL’ye (31,33 milyar \$) ulaşmıştır.<sup>[15]</sup>

Gastronominin ilerlemesi ve restoran, kafe gibi hizmet alanlarının hızla artış göstermesiyle birlikte bireyler de bu hizmetleri giderek daha fazla tüketmeye başlamışlardır. Örneğin hanehalkının yıllık kişi başına restoran ve otel harcamasının TÜİK verileri bağlamında hesaplandığında 2015 yılında 1.117 TL olduğu görülür. Bu oran Türkiye nüfusuna yansıtıldığında 87,98 milyar TL’lik (32,58 milyar \$) bir harcama ortaya çıkmaktadır. 2016 yılında 1.261 TL’ye yükselen kişi başına restoran ve otel harcaması Türkiye nüfusuna yansıtıldığında 100 milyar TL’ye (33,3 milyar \$) yükselir. 2017 yılındaki 1.379 TL’lik kişi başına restoran ve otel harcaması Türkiye nüfusuna yansıtıldığında 111,43 milyar TL’ye (30,52 milyar \$) yükselir. 2018 yılında ise 1.701 TL’ye yükselen kişi başına restoran ve otel harcaması yine Türkiye nüfusuna yansıtıldığında 139,99 milyar TL’ye (29,00 milyar \$) yükselir. Bu her yıl artış göstererek ilerleyen hanehalkı otel ve restoran harcamalarının önemli bir kısmı da yeme-içme harcamalarından oluşmaktadır. TAVAK’ın yapmış olduğu tespitlere göre hanehalkının % 80’ini yeme içmeye para harcamışken, yalnızca % 15’i konaklamaya para harcamıştır.<sup>[16]</sup>

Verilerde de görüldüğü gibi gastronomi alanıyla ilişkili işyerleri, harcamalar ve bu bağlamda yapılan çalışmalar her geçen gün daha çok artış göstererek ilerlemektedir. Gastronomi sanatı yemek yeme eylemini özel kılarak bireylerin memnuniyetini sürekli kıldığı gibi taleplerini de sürekli kılmaktadır. Böylece bireyler de gastronomi bağlamında sunulan hizmetlere her geçen gün daha çok talepte bulunmakta ve bu doğrultuda her geçen gün daha fazla harcama yapmaktadırlar.

### 1.1. Tüketim Bağlamında Yemek ve Gastronomi Sanatı

Tüketim üzerinde yaşanan değişimlere baktığımızda geleneksel toplumlarda tüketimin ihtiyaçları karşılayacak kadar gerçekleştirilirken, modern dönemde ihtiyaçları aşan bir yapıya sahip olduğunu görürüz. Modernliğin ilk aşamalarında üretim üzerine yapılan vurgu, zamanla yerini tüketim vurgusuna bırakmıştır. Yani bir anlamda kitlesel üretim, kitlesel tüketimi gerekli kılmıştır. Böylece üretim kapitalizmi evresinde, sermaye birikimi ve tutumluluk olumlu birer değer olarak algılanırken; tüketim kapitalizmi evresinde, tüketim ve dolayısıyla harcama olumlu birer değer olarak algılanmıştır.<sup>[17]</sup> Ritzer’e göre de bireyler, daha öncesinde zamanlarının çoğunu üretici olarak geçirirken, modern dönemde tüketici olarak geçirmeye başlamışlardır. Ayrıca birçok kişi üretici veya işçi rollerini geri plana atarak

[15] TAVAK, Türkiye’de Yeme İçme Sektörünün Boyutları Gastronomi Ekonomisi (2021).

[16] TAVAK, Türkiye’de Yeme İçme Sektörünün Boyutları Gastronomi Ekonomisi (2021).

[17] Burcu Özcan, “Tüketim, Risk ve Bireyselliğin Modern Dönemde Artan Önemi”, *Sosyoloji Konferansları*, 0/36, 2007.

kendilerini tükettikleri nesnelere tanımlamaya başlamışlardır.<sup>[18]</sup>

Postmodern dönemde ise maddi nesnelere tüketiminin yerine marka ve imajların tüketimindeki seyirlik tüketimlerin geçmesi kitlesel bir boyuta ulaşmıştır. Yani tüketim toplumunda maddi ihtiyaçlardan çok, simgesel ve psikolojik arzular ile bu arzuların tatminine olan yönelim kitlesel boyutlu olmuştur. Böylece tüketilen şeyler maddi nesnelere simgeleri ve imajları olmuştur.<sup>[19]</sup> Dolayısıyla postmodernizm ile birlikte tüketim olgusu hayatımızın çok daha geniş bir alanına yayılmış ve bir yaşam tarzına dönüşmüştür.

Postmodern tüketici kimliği, tüketilen şeylerle birlikte şekillenmektedir.<sup>[20]</sup> Yemek alanında da kullanılan malzemeler, kim tarafından yapıldığı, hangi mekânda tüketildiği ya da satın alındığı, sunumu ve yeme biçimleri o yemeği tüketen bireyin sınıfı, sosyal statü ve sosyal ilişkilerini açık eden anlam dizgeleri oluşturur. Yani aslında yenilen yemek, yiyen kişinin kim olduğunu sembolleştirir.<sup>[21]</sup> Dolayısıyla yeme/içme ve bu bağlamdaki mekan seçimleri, bireylerin kendilerini diğerlerinden ayıran bir kriter olarak değerlendirilebilmektedir. Jean Anthelme Brillat-Savarin'in "bana ne yediğini söyle; sana kim olduğunu söyleyeyim" sözünden de anlaşılacağı üzere, bireylerin tercih ettikleri yemekler onların kimliklerini yansıtmaktadır.<sup>[22]</sup>

Böylece bir yemeğin gastronomik anlamda ilerlemiş bir restoranda yüksek fiyata tüketilmesi sadece yemeği yemek değil, aynı zamanda o yemeğin simge değerini yani prestijini de tüketmek demektir. Bu nedenle yediğimiz yemeklerin nerede ve nasıl bir görünümle tüketileceği giderek daha önemli hale gelmiştir. Zarif, ince, şık ve özel bir zevki yansıtan yemeklerin seçimi, dikkat edilecek birer kural haline dönüşmüştür.

Gastronomi, yemeğin süslenmesi ve sunumuyla ön plana çıkmasını sağlayan bir sanat dalı olarak nitelendirilebilmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus gastronomi çalışmalarının süsleme ve sunumlarıyla yemeğe bir değer ve özgünlük kattığıdır. Günümüzde bu nitelikler yemeğin sergilenmesine ve lüks bir tüketim nesnesi haline gelmesine de neden olmaktadır. Dolayısıyla gastronomi kavramı içerisinde lüks bir görsel şöleni barındırmaktadır. Bunun en temel nedeni ise bireylerin lükse olan ilgileri ve talepleridir. Yani yemeğin sunumuyla lüks bir tüketim nesnesi haline gelmesi tüketici tarafından da desteklenen bir olgudur. Çünkü tükettikleri nesnelere üzerinden değer kazanan bireyler, yediği yemeğin görüntüsü-

[18] George Ritzer, *Küresel Dünya*, Çiçek Çetin ve İlkay Özkürallı (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 254.

[19] Aysel Günindi Ersöz, "Tüketim Toplumunda "Sıfır Beden" Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, 2010, s. 39.

[20] İlkay Kanık, *Gastro Sinema*, Alfa Yayınları, İstanbul 2018, s. 91.

[21] İlkay Kanık, *Gastro Gösteri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, ss. 84-85.

[22] Mümtaz Fırat, "Yemeğin İdeolojisi ya da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü", *Folklor Akademi Dergisi*, 20/80, 2014, s. 138.

nü diğerinin bakışına sunduğunda ona sağlayacağı prestiji önemsemektedir. Han da insanların lükse yönelik canlılar olduğunu düşünmüştür. Lüksün zorunluluktan arınmış bir hayat tarzı olduğunu ileri süren Han, aynı zamanda lüksün günümüzde tüketim tarafından kapsandığını da belirtmiştir.<sup>[23]</sup>

Ayrıca gastronomi kavramı, içerisinde pişirme ve sunum uygulamalarını bulundurduğu gibi yeme eyleminden zevk almayı ve hoşlanmayı da barındırmaktadır.<sup>[24]</sup> Yani gastronomi temelde insanın görsel ve tatsal hazlarını tatmin etmeyi, bir diğer deyişle hazdan kaynaklanan tüketimi içermektedir. Postmodern tüketim kültürü içerisinde tat kavramına özel bir değer verilmiştir. Yeme eyleminin kolay bir metafor haline gelmesinin nedeni de tat alma, yani beğenmek ile arasında anlamsal ve dilsel bir ilişki olmasındandır. İyi tat, kültürel kapitalin metası olarak tüketim kültüründe değişim değerine dönüşmüştür.<sup>[25]</sup>

Yemeğe karşı duyulan tüketim arzusunun artış göstermesiyle gastronomi bağlamındaki gurme, gurman gibi bazı kavramlar da hayatımıza daha fazla dahil edilmiştir. Gurme ile gurman kavramları arasında belirgin farklılıklar söz konusudur. 19. yüzyılın başlarında gurman doymak bilmeden, sürekli olarak yemek yiyen kişi şeklinde aktarılırken, gurme kaliteli şaraptan anlayan ve şarap-yemek uyumu hakkında uzman, yemeğin tadı üzerine eleştiri yapabilecek bilgiye sahip kimse şeklinde aktarılmıştır. Günümüzde de gurme, yemeğin ilk halinden yani topraktan, son haline yani sofraya gelene kadarki süreç hakkında uzman bilgisi olan kimse olarak tanımlanırken, gurman iyi yiyeceklerin tüketiminden keyif alan kimse olarak tanımlanmaktadır. Bu kavramı boğazına düşkün hatta “pisboğaz” şeklinde tanımlayanlar da söz konusudur. Bu tanımın bir üst seviyesi olarak oburluk (glouton) belirtilmiştir. Literatüre sonradan eklenen foodie kavramı ise yemeğe yoğun ilgi duyan kişileri tanımlamaktadır.<sup>[26]</sup> Bu kavramlardan hareketle hazdan kaynaklanan tüketimi içeren gastronomi tüketicilerinin daha çok hangi kavramın özelliklerini taşıdıkları önemli bir noktadır. Günümüzde bireylerin aşırı tüketimine neden olan yemek üzerine duyulan hazzın, daha çok gurman, glouton ve foodie tanımlarına uygun olduğunu ileri sürebiliriz. Söz konusu olan bu haz, bireylerin çok yemekten kaynaklanan bazı sağlık sorunları yaşamasına neden olabilmektedir. Çalışmanın devamında söz konusu bu sağlık sorunlarına detaylı bir şekilde yer verilmiştir.

## 2. TÜKETİM TOPLUMUNDA BESLENME ALGISI VE BEDEN SAĞLIĞI

Beslenme konusu sağlıklı olma ve hastalık gibi durumlar ile çok yakından ilişkilidir. Hatta beslenmeyi sağlık ve hastalığın ön koşulu olarak değerlendirmek

[23] Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, ss. 59-60.

[24] Öztürk ve Güven, “Gastronomi ile İlgili Genel Kavramlar”, s. 5.

[25] İlkay Kanık, *Gastro Sinema*, s. 93.

[26] Öztürk ve Güven, “Gastronomi ile İlgili Genel Kavramlar”, ss. 10-11.

mümkündür. Dolayısıyla dengeli ve düzenli bir beslenme alışkanlığımız varsa sağlıklı bir vücuda, dengesiz ve düzensiz bir beslenme alışkanlığımız varsa hasta bir vücuda sahip olacağımızı ileri sürebiliriz. Dikkat edilmesi gereken nokta ise beslenme alışkanlıklarımızı sadece sağlıklı olduğunu düşündüğümüz gıdaların değil, sağlıklı olmadıklarını bildiğimiz halde tatları ve verdikleri haz nedeniyle tükettiğimiz sağlıksız gıdaların da şekillendirdiğidir. Yani günümüz dünyasında beslenme eylemi iki yanlı bir yapıya sahiptir. Bir yanıyla hastalıklardan korunmak, sağlığı korumak ve geliştirmek için kullanılabilirken, diğer yanıyla sağlığı riske atan, hastalıklara neden olan bir yapıya sahiptir.<sup>[27]</sup> Bu nedenle çalışmanın bu kısmında beslenme konusundaki tüketim arzusunun günümüzde sağlığı riske atan, hastalıklara neden olan bir yapıya büründüğünün ve bu konuda yapılan sağlık harcamalarının giderek artış gösterdiğinin tartışması yapılmıştır.

### 2.1. Tüketim Arzusunun Beden Sağlığına Etkileri

Beslenmek bireylerin yaşamlarını sürdürmek için önemli ve vazgeçilmez bir ihtiyaçtır ama tüm ihtiyaçlarımızda olduğu gibi beslenme ihtiyacımız da sınırlı bir yapıya sahiptir. Günümüzde ise beslenme ihtiyacı sınırsız ihtiyaçlar ile çevrelenmiştir. Baudrillard, söz konusu insan ihtiyaçlarının tatmin edilmiş ve sadece olumluluk barındıran ihtiyaçlar olmadığını belirtir. Yani ona göre tamamlanmış ve tek yanlı bir yapıya sahip olan ihtiyaçlar yoktur çünkü bu söz konusu olan sınırsız insan ihtiyaçları arzudan/hazdan kaynaklanmaktadır.<sup>[28]</sup> Beslenme üzerindeki bu ihtiyaçlar da daha çok hazdan kaynaklanmaktadır. Yemeği tüketmeye karşı duyulan bu haz, yemeğin sağlıklı olup olmadığının gözetilmesinin önüne de geçebilmektedir. Örneğin gastronomi içerisinde zaman, önemli bir kavramdır. Müşteri memnuniyeti için şık ama aynı zamanda hızlı hazırlanmış bir tabağın sunulması gerekmektedir. Dolayısıyla gastronomi içerisindeki bu zorunlu hız, belirli işlemlere uğrayan gıdaların ne kadar sağlıklı bir şekilde müşteriye sunulduğu sorusunu da akla getirmektedir. Bu soru oldukça önemliyken tüketime odaklanan bireyler için önemli olan nokta, yenilecek yemeğe kısa sürede ulaşmak ve o yemekten haz alabilmektir.

Hazcılık yani hedonizm, Kireneli Aristippos'un Kirene Okulu'nda geliştirdiği öğretiyi açıklanır, bireylerin tüm eylemlerinde acıdan kaçarak eriştiği son noktadır. Haz ve acı bireylerin içsel olarak hissettiği ama dışsal olarak da tepkide bulunduğu durumlardır. Söz konusu öğretiyeye göre bireylerin yaşamasının temel amacı hazza erişmektir. Yine öğretiyeye göre mutlu olabilmek için erişilen hazzın sürekli olması gerektiği gibi acının yokluğunun da sürekli olması gerekmektedir.<sup>[29]</sup>

[27] Nurşen Adak, "Tüketim Kültüründe Beslenme: Sağlıklı / Sağlıksız Yiyecekler", *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 40/1, 2020, s. 213.

[28] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2021, ss. 229-230.

[29] İlkay Kanık, *Gastro Sinema*, ss. 147-148.

Aristippos'un haz tanımı ile yemek yerken hissedilen haz birbirinden oldukça farklıdır. Çünkü yemek yerken haz hissedilse de yemek yemenin ısrarla devam ettirilmesi sonucunda acı hissedilmektedir. Yani hissedilen hazda acının yokluğu değil varlığı söz konusudur. Bu durumda hazdan elde edilmek istenen mutluluğa erişilememektedir.

Dolayısıyla hayatımızın her alanında geçerli olan altın orta kuralı yemek tüketimi konusunda da geçerlidir. Ne çok az ne de çok fazla, yani orta düzeyde yemek alışkanlığımızın olması sağlıklı olandır. Fakat günümüzde sınırsız ihtiyaçların çoğaltılmasıyla birlikte bu dengeyi sağlamak her geçen gün daha fazla zorlaşmaktadır. Her şeyi tüketme, tüketerek sahip olma isteği, günümüz çağdaş insanının büyük sorunlarından bir tanesidir. Örneğin belirsizlik ve korku ile de açıklanabilecek olan kısa süreli karantinalarda bireylerin marketlere akın etmeleri ve evlerini neredeyse bir senede tüketilebilecek gıda ürünleri ile doldurma eylemleri, bizlere bireylerin yemek yeme üzerinden ihtiyacından fazlasına sahip olma arzularını açık bir şekilde göstermektedir.

Kapitalizm, bireyleri sonu gelmeyen bir tüketim arzusuna yönlendirmektedir. Böyle bir sistem içerisinde bireyler aşırı tüketime eğilimli obur yaratıklar olarak değerlendirilmeye açıktır. Yani kapitalizm, oluşturduğu tüketim kültürü sayesinde bireyleri oburlaştıran bir sistem olarak adlandırılabilir. Bu nedenle de Kızılçelik yazısında kapitalizm için “bedeni oburlaştırma tasarımı” olarak bahsetmiştir. Ona göre günümüzde bedenin önemli bir hale gelmesinin nedeni kapitalizmin bu söz konusu mantığının sonucudur.<sup>[30]</sup>

Artık düşünen ve eleştiren insan öznesi yerini, tüketimiyle ön plana çıkan ve nesne konumunda olan insana bırakmıştır. Söz konusu tüketimi gerçekleştiren ise bedendir. Böylece tüketen beden her durumuyla önem kazanmıştır. İlk olarak beden ve bedeni ilgilendiren konular -sağlık, hastalık gibi- birer meta haline gelerek tüketimde önem kazanmış, sonrasında ise küreselleşme ve kapitalizmin tüketim kültürüne ait olan ihtiyaç fazlası tüketimiyle beden önem kazanmıştır. Ama söz konusu tüketimin ürünü obezite/şişkoluk olmuş ve bedenin görünümü bozulmuştur.<sup>[31]</sup>Beden görünümünün bozulması sürecinde tüketim gerçekleştirilirken, tekrar sağlıklı bir beden için de tüketim -ilaç, estetik ameliyatı, form ürünleri vs.- gerekli tutulmuştur. Böylece birbirini tekrar eden bir tüketim süreci içerisinde bireyler nesne konumuna indirgenmiş tüketici kimliğine sahip olmuşlardır.

Yeni kapitalizm çağında “her türlü şeyden zevk al ve sürekli ye” temel söylemlerden biri haline gelmiştir. Öyle ki yeni kapitalizm olarak anılan küreselleşen dünyada bireyler yaşamdan haz alma çabasıyla hareket etmeye başlamışlardır.

[30] Sezgin Kızılçelik, “Küreselleşme, Beden ve Şizofreni”, *C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi*, 25/4, 2003, s. 89.

[31] Sezgin Kızılçelik, “Küreselleşme, Beden ve Şizofreni”, s. 91.



Böylece yaşam haz almak ile özdeşleştirilerek, sürekli bir şeyler yeme ve tat almak hedef haline gelmiştir.<sup>[32]</sup>Bauman, tüketici olmak ve hareketlilik arasındaki ilişkiyi anlatırken John Carroll'ın tasvir ettiği tüketici türüne değinmiştir. Söz konusu tasvirde kendini kötü hisseden bireylere öneri, yemek olarak sunulmuştur. Çünkü kurtuluşa giden asıl yol gırtlaktan geçmektedir. Yani temel tez, "tüket ve kendini iyi hisset" söyleminde toparlanmıştır.<sup>[33]</sup>Bu tasvir günümüzdeki tüketicileri de kapsamaktadır. Kendini kötü hisseden birçok birey alışveriş merkezlerinde tüketime yöneldikleri gibi fizyolojik ihtiyacın dışında ruh hallerine bağlı olarak yemek de tüketmektedirler. Bazen gösterge değerinden bazen ise sadece yemek için yemek tercih edilmektedir. Bu durum da Bauman'dan Baudrillard'a kadar birçok düşünür tarafından ele alınmış olan "bilinçsiz tüketici"yi ortaya çıkarmaktadır.

Kapitalizm bireylere tüketebilme özgürlüğünü tüketim kültürünün devamlılığı için sunmuştur. Ama unutulmaması gereken nokta kararsal ve eylemsel özgürlüğü iade eden "yapabilirsin" kavramı, kısıtlamaları ve yasakları ifade eden "yapmalısın" kavramından daha fazla zorlamayı oluşturmaktadır. Çünkü yapmalısın kavramının belirli sınırları vardır. "Yapabilme" kavramı ise sınırsız bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla yapabilmeden oluşan zorlamaların da sınırları yoktur. Özgürlük zorlamanın karşısı olması gerekirken, özgürlüğün kendisi zorlamalar oluşturmaya başlamaktadır. Depresyon gibi ruhsal bozukluklar da söz konusu özgürlüğün oluşturduğu krizlerin birer yansımasıdır.<sup>[34]</sup>Tüketim özgürlüğü de bu şekilde olumsuz sonuçlar üretmektedir.

Bu noktada Baudrillard, Giddens, Beck ve Han gibi düşünürler, modernleşmenin sağladığı rahat yaşam ortamının bazı avantajları olduğu gibi bazı olumsuzluklarının da olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ama günümüzde olumsuzluklar yokmuş gibi davranılarak aşırı pozitiflik ön plana çıkartılmaktadır. Han, 21. yüzyıla özgü olan sinirsel hastalıkların temel kaynağında bu aşırıya gidilmiş olan pozitiflik durumunun yer aldığını belirtmiştir. Çünkü dünyanın pozitifleştirilmiş olması, Han'a göre yeni şiddet formları oluşturmaktadır. Böylece performans toplumuna ait olan pozitiflik depresif ve mağluplar ortaya çıkarmıştır.<sup>[35]</sup>Baudrillard, tüketim toplumunu bolluk toplumu olarak nitelendirmiştir. Ona göre bolluk toplumundaki hazdan kaynaklanan davranışlar hem olumlu hem de olumsuz, yani çift yanlı bir yapı içermektedir.<sup>[36]</sup>Bolluk toplumunun yemek üzerinden bize sunmuş olduğu olumlu sonuç, çok ve çeşitli yemek tüketebilmekse, olumsuz sonuçları da çok yemekten kaynaklanan hastalıklar ve beden görünümünde oluşan bozukluklardır. Dolayısıyla tüketim özgürlüğündeki olumsuz kısım, olumlulukları nedeniyle göz

[32] Sezgin Kızılcıkelik, "Küreselleşme, Beden ve Şizofreni", s. 90.

[33] Zygmunt Bauman, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, Aylin Onacak (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 102.

[34] Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, ss. 11-12.

[35] Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, s. 12.

[36] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, ss. 229-230.



ardı edilmemelidir. Bu olumsuz yönler tüketimden kaynaklanan riskler olarak da değerlendirilebilir.

Tüketim sonucunda ortaya çıkabilecek risk faktörlerini değerlendirdiğimizde ilk olarak geleneksel dönemde bireyler hayatta kalmalarına yetecek kadar tüketme edimiyle hareket ederlerken, modern dönemle birlikte bireylerin neyi ne kadar tüketeceklerinin belirsiz bir yapıya büründüğü karşımıza çıkmaktadır. Çünkü geleneksel dönemlerde tüketimin ölçüsü, “hayatta kalacak kadar” kavramıyla tanımlanabilirken, modern dönemde tüketim, arzuyu yönetilmiş ve sınırlanması zor bir noktaya gelmiştir. Böylece günümüzde yemekten kaynaklanan sağlık riskleri besinlere ulaşamama ve yetersiz beslenmeden değil, sağlığa zararlı besinlerin aşırı tüketiminden kaynaklanmaktadır.

Neyi ne kadar tüketeceğimizin belirsiz olması, güvensizlik hissini de ortaya çıkarmıştır. Giddens'e göre risk faktörüne değil de olumsuzluğa bağlı olan güven, inanç ile itimat arasında var olan bir bağıdır.<sup>[37]</sup> Güvensizlik ise risk faktörüne bağlı olarak oluşmaktadır. Tüketici eylemlerinin içerisine yerleşen güvensizlik, her geçen gün artış göstermektedir. Çünkü doyum noktasına ulaşmayan bir tüketim alışkanlığı vardır. Sınırsız tüketim beraberinde sınırsız güvensizliği getirmektedir. Sanayi toplumunda tüketiciler, söz konusu güvensizliği, tüketimindeki riskleri en aza indirmek için kullanabilmektedir. Yani tüketici, olasılık hesaplayıcısı görevini üstlenerek, riskleri azaltma çabasında olmuştur. Satın aldığı ürünün mağaza kalitesini, marka imajını ve diğer tüketicilerin tavsiyelerini değerlendirerek güvensizliğini azaltmaya çalışmıştır.<sup>[38]</sup> Ayrıca sanayi toplumunda öngörülebilir riskler olduğu için ürünler, beklenmedik riskler oluşturmamışlardır. Fakat tüketim toplumunda riskler, sürekli değişim içerisinde oldukları için hesaplanamaz ve öngörülemez bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla riskleri deneyimlemeden onlar hakkında bilgi sahibi olunamaz. Bu bağlamda tüketiciler üretilen riskleri sürekli olarak tüketmektedirler.<sup>[39]</sup>

Tüketim toplumunda zararlı ürünler, tehlikeleri örtbas edilerek insanlara sunulmaktadır. Örneğin zayıflama hapları insan vücudunda ciddi sorunlara yol açabilirken, birçok kitle iletişim aracında hapların zayıflatma ihtimali ön planda tutularak tüketimi özendirilmektedir. Bazen de örtbas edilmeye bile gerek kalmaz, çünkü tüketici tehlikelerini görmezden gelir. Yani bireyler diğer risklere olduğu gibi tüketimin oluşturacağı risklere de kayıtsız davranmaktadırlar. Bu noktada modern dönemin oluşturduğu seçenek bolluğu, bireylere bir yönüyle avantaj sağlarken, diğer yönüyle tehlikeler oluşturmaktadır. Tüketim nedeniyle oluşan en büyük

[37] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Tuncay Birkan (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 39.

[38] Burcu Özcan, “Tüketim, Risk ve Bireyselliğin Modern Dönemde Artan Önemi”, s. 92.

[39] Ulrich Beck, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, Ahmet Öz (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, ss. 26-27.

risklerden birisi de dünyada bir grup insanın kilo problemi yaşarken bir grup insanın açlık problemi yaşamasıdır. Farklı problemlermiş gibi görünse de her ikisi de hem birbirleriyle ilişkili hem de giderek yoğunlaşan risklerdir.

Artan bireyselleşmeyle birlikte ideal bedene sahip olabilmek gibi bedeni korumanın ve daha sağlıklı haline getirmenin sorumluluğu da bireylere yüklenmiştir. Bu nedenle bireyler sağlıkları için bedenlerine yatırım yapmaya başlamışlardır. Herhangi bir hastalığa yakalanma tehlikesinin varlığı, bireyleri gerektirmeyen durumlarda ilaç tüketimine itebilmektedir. İyileştiriciliği nedeniyle satın alınan bu ilaçlar tüketicileri için bir hayal kırıklığı olurken, satıcıları için bir kazanç kaynağı olmaktadır. Hatta tüketicilerini hayal kırıklığına uğratan ilaçların yerini alan yeni ilaçlar bir diğerinden daha pahalıya tekrar tüketiciye sunulmaktadır.<sup>[40]</sup>

Tüketiciler ilaçları sadece hastalıklardan korunmak amacıyla değil, zayıflamak gibi ideal beden algılarına ulaşmak için de tercih etmektedirler. Dolayısıyla günümüz risk faktörünün en bilindik özelliği olan “tahmin edilemezlik”, ilaç ve form ürünlerinde de kendini göstermektedir. Çünkü sağlıklı, ideal bir bedene kavuşmak düşüncesiyle kullanırken, ölüm gibi çok farklı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Fakat tüketiciler tüm bu risklere rağmen ilaç ve form ürünlerini tüketmeye devam etmektedirler. Yani Giddens’in ifadesiyle risk almayı göze alarak, tehlikelerin gerçekleşme ihtimalini de kabul etmektedirler.<sup>[41]</sup>Böylece sağlıklı ve ideal bir vücuda sahip olma söylemi üzerinden sağlık tekrar riske atılmaktadır.

## 2.2. Postmodernizmin Yemek Pratiklerine Etkisi ve Çok Yemekten Kaynaklanan Sağlık Sorunları

Beslenme düzenini bozan unsurlar; yetersiz beslenme, aşırı beslenme, dengesiz beslenme ve isteğe bağlı az beslenmedir.<sup>[42]</sup>Çalışmanın temel aldığı unsurlar ise dengesiz beslenme ve aşırı beslenme ile bunun sonucunda oluşan hastalıklardır. Çünkü dengesiz ve aşırı beslenme bilgisizlikten kaynaklanabildiği gibi reklamlar, kafeler ve restoranlardaki menülerle de ilişkilidir.<sup>[43]</sup>Ayrıca postmodern süreçle birlikte yemek pratiklerinde yaşanan dönüşüm de dengesiz ve aşırı beslenmeye yol açabilmektedir.

Postmodernizm, üst genellemeleri reddetmiş ve toplumsal hayatta özneler arası etkileşime vurgu yapmıştır. Modernizm kadar kökten değişimlere odaklanmasa da postmodernizmin etkileri modernizmden daha büyük olmuştur. Ayrıca modernizme göre daha ılımlı olan ve sert reddedişleri benimsemeyen postmodernizm,

[40] Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, Habitus Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 84.

[41] Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 40.

[42] Ayşe Sayan, “Beslenme Alışkanlıkları ve Temel Besin Gereksinimleri”, *Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2/2, 1999, s. 54.

[43] Ayşe Sayan, “Beslenme Alışkanlıkları ve Temel Besin Gereksinimleri”, s. 54.

yemek pratiklerinde de etkisini göstermiştir. Postmodernizmin yemek pratikleri üzerindeki etkisi daha çok tüketim bağlamında kendisini belirginleştirmiştir.[44] Postmodernizm tüketmeyi tüketicinin rızasına bırakmamış, bunun yerine tüket-tirmek istediği nesnelere çeşitli yollarla tükettirmiştir.[45] Bu yollardan önemli bir tanesi ise yeni medya araçları olmuştur. Çünkü medya, mevcut sistemin sürdürülebilirliği için düzeni desteklemektedir.[46]

Yeni medya araçlarında insanları çeşitli ürünlerin tüketimine özendiren birçok kanal bulunmaktadır. Bu kanalların önemli bir kısmı da yemek tüketimi üzerinden işletilmektedir. Ayrıca postmodern dönemde yalnızca tüketmek yeterli görülmediği için tüketmek kadar tüketilen şeylerin paylaşılması da yaygınlaşmıştır.[47] Böylece günümüzde birçok kişi bireysel sosyal medya hesaplarından yedikleri yemeklerin fotoğraflarını paylaşmış ve bu durum normalleşerek bir kültür haline gelmiştir. Öyle ki yenilen yemeklerin fotoğrafının paylaşılması, sosyal medyada en çok paylaşılan şeyler arasına girmiştir.[48]

Yemek paylaşımıyla birlikte o yemeği tüketmeye dair hissedilen haz da fotoğraf üzerinden diğer insanlar ile paylaşılmaktadır. Böylece diğer insanlar da o yemeği tüketmeye teşvik edilmektedir. Ayrıca söz konusu yemek paylaşımları zamanla bazı yemeklerin tüketimini akımlaştırabilmektedir. Örneğin TikTok isimli sosyal medya platformunda “makarna” yapmak bir akım haline gelmiştir. Akım haline gelmiş olan makarnanın yapımında kullanılan kalıp feta peynirinin satışında akım sürecinde %117 oranında bir artış olduğu Instacart[49] tarafından fark edilmiştir. Ayrıca yine makarnanın yapımında kullanılan cherry domates ve fesleğen satışlarında da artış yaşanmıştır. 1 Mart 2021 tarihinde sosyal medyada “fetapasta” etiketi 661.7 milyon görüntülenmeye ulaşmıştır. Yine benzeri olan “bakedfetapasta” etiketi de 86.7 milyonun üzerinde görüntülenmeye ulaşmıştır.[50]

Örnekten de anlaşılacağı üzere sosyal medyada yemeklerin paylaşılması o yemeklerin tüketiminin artmasını sağlamaktadır. Ayrıca örnekte dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da kimsenin sosyal medya kullanıcılarına akım haline gelen

[44] Ceyhan Uçuk ve Lütfü Buyruk, “Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, *ResearchGate*, 4/2, 2020, s. 271.

[45] Erhan Akarçay, “Kah Kahvehane Kah Cafe: Küreselleşen Eskişehir’de Kahve Tüketimi Üzerine Kuramsal Bir Giriş”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 2012, s. 193.

[46] Nihal Kocabay Şener, “Sosyal Medyada Günün Menüsü: Sosyal Medyada Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme”, *ResearchGate*, 3/3, 2014, s. 75.

[47] Ceyhan Uçuk ve Lütfü Buyruk, “Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, s. 279.

[48] Nihal Kocabay Şener, “Sosyal Medyada Günün Menüsü: Sosyal Medyada Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 73.

[49] ABD ve Kanada’da marketlerden evlere teslimat yapan bir hizmet şirketi.

[50] Elise Taylor, “Bir Yemeği Popüler Yapan Nedir? TikTok’ta Bir Tarifin Hikayesi”, 2021, <https://vogue.com.tr/yeme-icme/bir-yemeği-populer-yapan-nedir-tiktokta-bir-tariffin-hikayesi> (30. 04. 2022).

yemeklerin tüketimi için doğrudan bir zorlama yapmadığı ama çoğunluğun bu yemekleri tükettiğidir. Bu durum bizlere postmodernizmin özgürleştirici potansiyelini göstermektedir. Yani postmodernizm özgürleştirici doğası ile bireylere alternatif tüketim imkanları sunmakta böylece de tüketim bağlamında modernizme oranla daha etkili bir araç olarak kullanılmaktadır.<sup>[51]</sup>

Yenilen yemeklerin paylaşılması postmodernizmin Türk kültürü üzerine olan etkisinin de bir göstergesidir.<sup>[52]</sup> Çünkü Türk kültüründe yenilen yemeğin söylenmesi bile ayıp karşılanırken günümüzde ne yediğimizin görselleri bilinçli olarak paylaşılmaktadır. Ayrıca paylaşılan yemek fotoğrafları genellikle özenli hazırlanmış bir sunuma sahip olan ve günlük yemeklerden farklı olarak değerlendirilebilen yemekler üzerinden yapılmaktadır. Çünkü bireyler paylaştıkları yemek fotoğrafları ile kendilerini yeniden üretmektedirler.<sup>[53]</sup> Bu durum da postmodern süreçte yaygınlaşmış olan gösterişçi tüketimin yansımalarını göstermektedir.

Postmodernizmin yemek pratikleri üzerindeki diğer bir etkisi de dinsel söylemlerdeki etkisiyle birlikte oluşmuştur. Din, toplumların yaşamını düzenleyen ve yönlendiren önemli bir olgudur. Birçok günlük pratikte olduğu gibi yemek yeme pratiğinde de dinin söylemleri olmuştur. Örneğin İslam dininde insanların yemek yerken neleri tercih etmeleri gerektiği ya da nelerden kaçınmaları gerektiğiyle ilgili birçok hadis-i şerife yer verilmiştir. Bu hadislerden bazıları da çok yeme pratiğinden kaçınmakla ilgilidir. Hadis örneklerinden biri “İnsan kalbi, tarladaki ekin gibidir. Yemek yağmur gibidir. Fazla su, ekini kuruttuğu gibi, fazla gıda kalbi öldürür” hadis-i şerifidir. Diğer bir örnek ise “Çok yiyeni Allahu Teala sevmez” hadis-i şerifidir.<sup>[54]</sup> Görüldüğü gibi İslam dininde çok yemek kaçınılması gereken bir davranış olarak görülmüş ve insanlar ölçülü yemeye yönlendirilmiştir. Özellikle geleneksel dönemlerde dinin söylemlerini referans alarak yaşamını düzenleyen insanların sayısı oldukça fazla iken, modernizmle birlikte insanlar dini söylemlerden uzaklaşmaya başlamışlardır. Postmodern dönemde ise insanların dinin söylemlerinden uzaklaşması daha fazla yaygınlık göstermiştir.<sup>[55]</sup> Böylece postmodernizmle birlikte yemek pratiklerinde de dinin söylemleri daha fazla geri plana atılmıştır.

Dışarıda yeme davranışının artışı, hızlı yeme kültürünün yaygınlaşması gibi postmodernist etkiler de bireylerin yemek yeme pratiklerinde belirgin dönüşümler

[51] Ceyhun Uçuk ve Lütfü Buyruk, “Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, s. 279.

[52] Ceyhun Uçuk ve Lütfü Buyruk, “Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, s. 279.

[53] Nihal Kocabay Şener, “Sosyal Medyada Günün Menüsü: Sosyal Medyada Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 80.

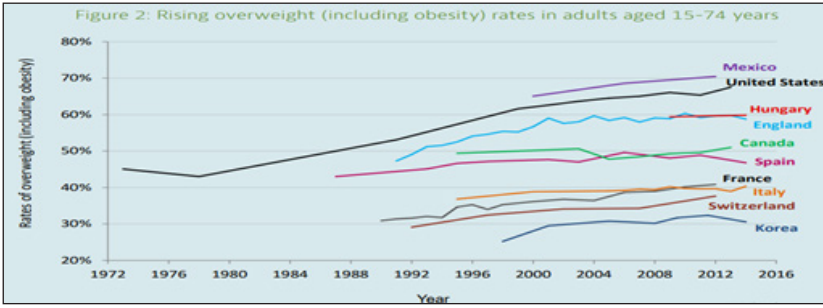
[54] Molla Cami, “Yeme İçme Adabı”, <https://forum.mollacami.com/konu-25427.html> (30.04. 2022).

[55] Ceyhun Uçuk ve Lütfü Buyruk, “Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme”, s. 278.

oluşturmuştur. Hızlı hazırlanan ama besleyiciliği düşük ve daha kalorili yemeklerin tüketimi yaygınlaşmış böylece de çok ve dengesiz yemekten kaynaklanan birçok hastalık postmodern süreçte artış göstermiştir. Bu hastalıkların başında kuşkusuz obezite yer almıştır. Çünkü obezite, vücutta çeşitli bozukluklara, birçok kronik hastalığa ve uç noktada ölümlere neden olan önemli bir sağlık sorunudur.<sup>[56]</sup>

OECD, 2017 yılında obezite üzerine hazırladığı raporda obezite oranlarındaki yaşanan artışa dikkat çekmiştir. Rapora göre 2015 ve 2017 aralığında OECD ülkelerinde yetişkin bireylerde obezite prevalansı<sup>[57]</sup> ortalama olarak %19,5'dir. Aynı şekilde rapora göre obezite sıklığı Meksika, Macaristan, Yeni Zelanda ve ABD'de %30'ün üzerindedir. Son on yıldır obezite prevalansı İtalya, İspanya, ve Kore'de stabil halde olsa da Kanada, ABD, Meksika, Fransa ve İsviçre'de artış göstermektedir. Yine rapora göre 2000 yılından itibaren OECD ülkelerinde obezite oranları hızla artarak ilerlemiştir.<sup>[58]</sup>

### Şekil 1: 15-74 Yaş Aralığındaki Yetişkinlerde Artan Aşırı Kilo (Obezite Dahil) Oranları



Kaynak: (OECD,2017).

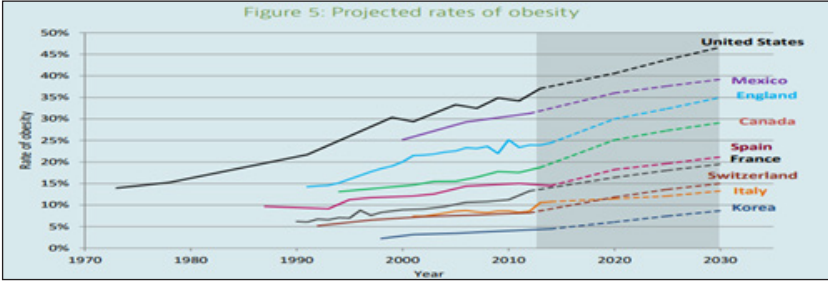
Yukarıdaki grafikte Meksika, ABD, Macaristan, İngiltere, Kanada, İspanya, Fransa, İtalya, İsviçre ve Kore'de 1972-2016 yılları aralığındaki 15-74 yaş grubundaki yetişkinlerde artan aşırı kilo oranları belirtilmiştir. Oranlardan da anlaşılacağı üzere söz konusu on ülkede de 1972'den 2016 yılına obezite oranlarında artış yaşanmıştır.

[56] Berrin Zuhail Altunkaynak ve Elvan Özbek, "Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri", *Van Tıp Dergisi*, 13/4, 2006, s. 138.

[57] Belirli bir süre içerisinde bir hastalığın görülme sıklığını belirten ölçüt.

[58] OECD, Obesity Update, 2017, <https://www.oecd.org/els/health-systems/Obesity-Update-2017.pdf>, (26. 03. 2022)

## Şekil 2: OECD Tarafından Öngörülen Obezite Oranları



Kaynak: (OECD, 2017).

Şekil2’de ise OECD tarafından ABD, Meksika, İngiltere, Kanada, İspanya, Fransa, İsviçre, İtalya, ve Kore’de öngörülen obezite oranları belirtilmektedir. Yine oranlardan anlaşılacağı üzere OECD’in öngörüsüne göre söz konusu ülkelerde obezite oranlarında 2030 yılına kadar istikrarlı bir artış görülecektir.

Yapılan araştırmalara göre Türkiye’de de her üç erişkinden biri obezdır ve Türkiye obezite görülme sıklığı açısından dünyada ABD ve Suudi Arabistan’ın ardından üçüncü sırada yer almaktadır.<sup>[59]</sup>Tüm bu oranlardan anlaşılacağı üzere obezite hemen hemen tüm dünyada etkisini gösteren önemli bir sağlık sorunudur.

*Dünya Sağlık Örgütü* obezitenin kanserle de ilgisi olduğunu ve en riskli 10 hastalıktan biri sayılması gerektiğini açıklamıştır. Obezite, enfeksiyöz<sup>[60]</sup> bir etkenden oluşan hastalıklardan farklı olarak yaşam tarzı, toksit kimyasallar ve yeme alışkanlıkları gibi faktörlere bağlı bir hastalık olarak insanlığı etkileyen en yaygın hastalıktır.<sup>[61]</sup>Özellikle “21. yüzyılın en önemli toplumsal salgını” şeklinde tanımlanan obezite, tıp dünyasında da “çağın hastalığı” olarak tanımlanmaktadır.<sup>[62]</sup>

Çok yemekten kaynaklanan diğer hastalıklardan biri de fazla protein alınması sonucu oluşan *gut hastalığıdır*. Gut hastalığı, Ortaçağ döneminde aşırı beslenme ve alkol kullanımıyla ilişkilendirilmiştir. Alkol, gut hastalığı için bir risk unsurudur. Alkollü içecekler arasında hastalığın riskini en fazla arttıran ise biradır. Et ve deniz ürünleri tüketimindeki aşırılık da hastalığın birer riskidir.

[59] URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020, <https://www.finansgundem.com/haber/obezite-ekonomiye-de-agir-geliyor-20-milyar-dolar/1462964>, (09. 04. 2021).

[60] Bulaşıcı hastalık.

[61] Berrin Zuhal Altunkaynak ve Elvan Özbeke, “Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri”, s. 138.

[62] Dilek Ural, vd., “Türkiye’de Obezite Sıklığı ve Bel Çevresi Verileri: Kardiyovasküler Risk Faktörlerine Yönelik Epidemiyolojik Çalışmaların Sistemik Derleme, Meta-analiz ve Meta-regresyonu”, *Türk Kardiyol Dern Ars*, 46/7, 2018, s. 557; URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020.

Ortaçağ döneminde “kralların hastalığı” şeklinde isimlendirilen gut hastalığı, günümüzde de “zengin hastalığı” olarak bilinmektedir.<sup>[63]</sup>

Çok yemekten kaynaklanan bir diğer hastalık ise fazla alkol kullanımı ve sağlıklı beslenme sonucu oluşan, ayrıca obeziteli bireylerde mutlaka görülen karaciğer yağlanması ve karaciğer hastalıklarıdır. Alkol kullanımı olmasa da karaciğer yağlanması oluşması *nonalkolik yağlı karaciğer rahatsızlığı* (NAYKH=NAFLD) şeklinde isimlendirilir. NAYKH için önemli bir risk unsuru obezitedir.<sup>[64]</sup> Aynı şekilde insülin hormonunun yetersiz çalışması ya da hiç çalışmaması ile oluşsa da tetikleyici nedeni olarak yanlış beslenme ve obezite gösterilebilen *diyabet hastalığı* ve yanlış beslenme sonucunda ortaya çıkan gizli şeker ile insülin direnci de örnek olarak gösterilebilir. Früktoz<sup>[65]</sup> içerikli besinlerin aşırı tüketimi nedeniyle insülin direnci gelişmektedir. Bu durum da obezite ve metaboliksendroma<sup>[66]</sup> neden olmaktadır. Metaboliksendrom ise diyabete yol açmaktadır.<sup>[67]</sup>

Sağlıksız beslenmenin doğrudan ve dolaylı olarak neden olduğu daha birçok hastalık söz konusudur. Bunlar arasında psikolojik temelli hastalıklar da vardır. Han, her çağın kendine özel belirli hastalıkları olduğunu belirterek, 21. yüzyılın kendine özel hastalığının “bulaşıcı olmayan sinirsel hastalıklar” olduğunu ileri sürmüştür.<sup>[68]</sup> “Tüketim Toplumunda Gastronomi ve Sağlık” adlı bu çalışmada ise günümüzde arzu kaynaklı tüketim isteğiyle oluşan ve psikolojik temelli olan hastalıklara da yer verilmiştir. Çünkü beden üzerinden oluşturulan sonsuz istekler diğer bir deyişle arzular bireyleri ruhsal olarak yormakta ve bunun sonucunda bazı rahatsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Bireylerde hem ideal beden algısı ile ince bir vücuda ulaşma arzusu hem de kalorili yiyecekleri yeme arzuları aynı anda olduğunda anoreksiya nevroza ve bulimia gibi bazı psikolojik temelli hastalıklar oluşabilmektedir.

Anoreksiya nervoza, sıfır beden hastalığı olarak da bilinmektedir. İlk defa Fransa’da 1874’de teşhis edilmiştir. Söz konusu hastalık, kilo almaktan aşırı korkma ve iştah hissinin aynı anda bulunması durumudur. Hastalığın psikolojik yönü, vücut görüntüsünün yanlış algılanması, yani kendini her koşulda şişman hissetme ve şişmanlıktan aşırı korkma durumudur.

[63] Merve Demir, *Gut Artriti ve Asemptomatik Hiperürisemisi Olan Bireylerde Metabolik Sendrom ve Beslenme Durumlarının Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2018, ss. 6-11.

[64] Pınar Tekin, *Karaciğer Yağlanması Olan Hastaların Beslenme Alışkanlıkları İle Antropometrik Ölçümlerinin Belirlenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2014, s. 5.

[65] Meyveler, tahıllar ve kök sebzelerde doğal bulunan bir şekerdir. Meyve şekeri olarak da bilinmektedir.

[66] Genetik ve çevresel ortamlarda gelişen, bel çevresi kalınlığı, yüksek tansiyon, kan şekeri yüksekliği ile karakterize kardiyometabolik risk faktörleri.

[67] Yusuf Aydın, “Früktoz Bazlı Beslenme, Obesite, İnsülin Direnci ve Kanser”, *Düzce Tıp Dergisi*, 14/3, 2012, s. 97.

[68] Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, s. 7.



Anoreksiya, besinlere zor ulaşan yoksulların deneyimlediği bir hastalık değil, zenginlerin hastalığıdır.<sup>[69]</sup>

Bulimia hastalığı ise, sıfır beden üzerinden oluşturulan günümüz ideal beden algısının diğer bir sonucudur. Diğer ismi ile oburluk hastalığıdır. Bulimia hastalığında da kilo almaktan aşırı kaçınma ve korkma durumu söz konusudur. Hastalığın belirtileri olarak sık sık yemek yeme isteği, bu isteğin durdurulamayışı ile sürekli bir şeyler yenmesi, sonrasında ise yenilenlerin geri çıkartılması gösterilmektedir.<sup>[70]</sup>

### 2.3. Çok Yemekten Kaynaklanan Sağlık Sorunları ile Mücadele Çalışmaları ve Sağlık Harcamaları

Görüldüğü gibi temel etkeni sosyolojik bir okuma ile açıklanabilecek tüketim arzusu ile oluşan çok yemek yeme davranışından kaynaklanan birçok psikolojik ve fizyolojik hastalık söz konusudur. Bu nedenle çok yemekten kaynaklanan ve her geçen gün artış gösteren hastalıkların önüne geçebilmek adına çeşitli ülkelerde farklı önlemler alınmakta ve sağlık harcamaları yapılmaktadır.

Alınan önlemlere örnek olarak Fransa, Finlandiya, Belçika, Şili, Meksika, Macaristan gibi bazı ülkelerde sağlıklı beslenmeyi yaygınlaştırabilmek için sağlıksız besinlerin fiyatlarının artırılması gösterilebilir. Ayrıca OECD ülkelerinin birçoğunda besin ambalajlarının üzerinde besin listelerinin yer alması yasa ile zorunlu kılınmıştır. ABD, Avustralya ve Kanada Ontariodaki zincir restoranların menülerindeki besinlerin kalorilerinin belirtilmesi zorunlu tutulmuştur. ABD'nin New York gibi eyaletlerinde ise bazı zincir restoranlarda 2300mg'den fazla sodyum içeren besinlere uyarı konulması zorunlu tutulmuştur. İrlanda "2016-2025 Sağlıklı Kilo" kampanyası bağlamında obezite politikası ile eylem planını uygulamış ve besin etiketlemelerinde kalorilerin belirtilmesi için düzelmeler yapmıştır.<sup>[71]</sup>

Tüm bu uygulamaların yanı sıra çocuklara yönelik önlemler de alınmıştır. Örneğin 2011 yılından itibaren 7 OECD ülkesinde çocuklara dönük besin -sağlıksız yiyecek içecek- reklamlarında daha sıkı düzenlemeler uygulanmıştır. Meksika, İzlanda, İrlanda ve Şilide çocukların uyanık olacağı saat aralıklarında radyo ve televizyonlarda yiyecek-içecek reklamlarının sunulması yasaklanmıştır. Aynı şekilde İspanya, Şili, Polonya'da okullarda; Avustralya'da toplu taşıma araçlarında, Norveç'te ise tüm kamuya açık alanlarda çeşitli yasaklar uygulanmıştır.<sup>[72]</sup>

[69] Aysel Günindi Ersöz, "Tüketim Toplumunda "Sıfır Beden" Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", s. 37.

[70] Aysel Günindi Ersöz, "Tüketim Toplumunda "Sıfır Beden" Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", s. 50.

[71] OECD, Obesity Update, 2017.

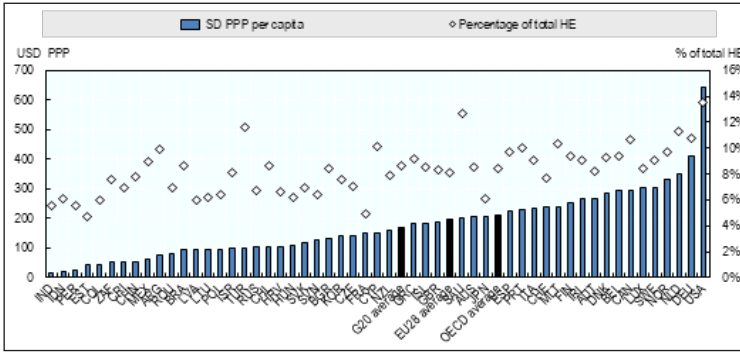
[72] OECD, Obesity Update, 2017.



Türkiye’de ise 2013’ten itibaren “Sağlıklı Olmak İçin Hareket Et” kampanyası ile “Porsiyonları Küçült” kampanyası uygulamış ve “Fiziksel Aktivitenin Geliştirilmesi Projesi” bağlamında 275.000 adet bisiklet okullara, belediyelere, üniversitelere, kar amacı gütmeyen organizasyonlara dağıtılmıştır. Çocuklar için de tıpkı İspanya, Şili, Polonya’da olduğu gibi Türkiye’de de sağlıksız besinler konusunda okullarda yasaklar uygulanmıştır.<sup>[73]</sup> Ayrıca Türkiye’de Sağlık Bakanlığı tarafından Adana, Adıyaman, Antalya, Afyonkarahisar, Aksaray, Ağrı, Ankara, Bursa, Balıkesir, Düzce, Denizli, Diyarbakır, Erzincan, Edirne, Eskişehir, Gaziantep, İstanbul, İzmir, Hatay, Isparta, Konya, Kahramanmaraş, Kütahya, Kocaeli, Kırıkkale, Manisa, Malatya, Mersin, Şanlıurfa, Samsun, Sivas, Yozgat, Tekirdağ, Trabzon’da olmak üzere toplam 34 ilde 84 obezite merkezi kurulmuştur.<sup>[74]</sup>

Tüm bu önlemlere rağmen günümüzde “morbid obezite” olarak da adlandırılan şiddetli obezite oranları, daha hafif obezite biçimleri ile aynı hızda artış göstermektedir. OECD, AB28, G20 ülkelerinde, hafif obezite ile morbid obezite üç yıllık süreç içerisinde %0,19- 0,23 oranında artış göstermiştir. ABD, Yeni Zelanda, Suudi Arabistan gibi kimi ülkelerde ise morbid obezite, toplam obezite büyüme oranlarının %70’inden fazlasını oluşturmaktadır.<sup>[75]</sup> Obezite oranlarında yaşanan artış nedeniyle obeziteyi önlemek için yapılan sağlık harcamalarında da ciddi artış yaşanmış ve yaşanmaktadır. Aşağıda obeziteyi önlemek için yapılan sağlık harcamalarını belirten OECD verilerine yer verilmiştir.

**Şekil 3:** Aşırı Kilo ile İlişkili Sağlık Harcamaları.



Kaynak: OECD, 2019

[73] OECD, Obesity Update, 2017.

[74] Meltem Özgenç, 84 Obezite Merkezinde 1 Yılda 22 Ton Zayıfladık, 2019, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/84-obezite-merkezinde-1-yilda-22-ton-zayifladik-41344777>, (26. 03. 2022).

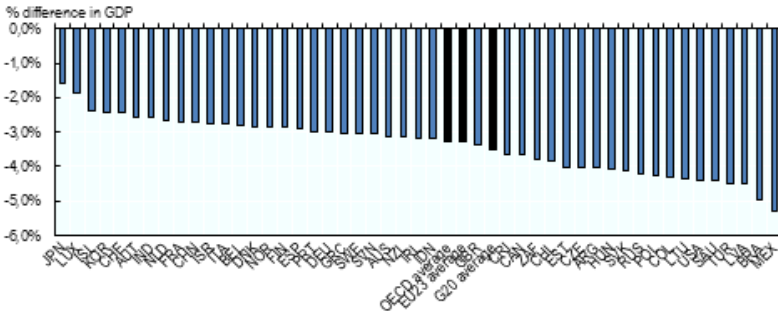
[75] OECD, Obezitenin Ağır Yükü: Önleme Ekonomisi, 2019, [https://www.oecd-ilibrary.org/sites/67450d67-en/1/1/1/index.html?itemId=/content/publication/67450d67-en&\\_csp\\_77ac5da-d9f2cb67b4d2e46c9fc814aa46itemIGO=oecd&itemContentType=book](https://www.oecd-ilibrary.org/sites/67450d67-en/1/1/1/index.html?itemId=/content/publication/67450d67-en&_csp_77ac5da-d9f2cb67b4d2e46c9fc814aa46itemIGO=oecd&itemContentType=book), (29. 03. 2022).

OECD verilerine göre OECD ülkeleri, sağlık alanındaki bütçelerinin yaklaşık %8,4'ünü obezite ve obeziteye bağlı hastalıkların tedavisi için kullanacaklardır. Böylece obezitenin neden olduğu hastalıkların tedavisi için yılda yaklaşık olarak 311 milyar ABD Doları Satın Alma Gücü Paritesinde harcama yapılacağı tahmin edilmiştir. Ayrıca OECD, G20, EU28 ülkelerinde obezite için yılda 425 milyar Amerikan Dolarına kadar Satın Alma Gücü Paritesi harcanmaktadır. Kişi başına ise yıllık 209 ABD Doları Satın Alma Gücü Paritesinde harcama yapılacağı tahmin edilmiştir. Obeziteye kişi başına en fazla harcamayı 645 ABD Doları Satın Alma Gücü Paritesi ile ABD, sonrasında 411 ABD Doları Satın Alma Gücü Paritesi ile Almanya, sonrasında ise 352 ABD Doları Satın Alma Gücü Paritesi ile Hollanda yapmaktadır. ABD sağlık harcamalarının yaklaşık %14'ünü fazla kilo ve obezite için ayırırken, Estonya %5'ten daha az harcama yapmaktadır.<sup>[76]</sup>

Obezitenin ekonomi üzerindeki etkisinin bir yönü de azalan işgücü verimliliği ile azalan insan sermayesi bağlamlarıdır. Obezite, OECD analizine dahil edilen 52 ülkede işgücünü yılda yaklaşık olarak 54 milyon kişi azaltıyor. Bu oran ekonomik bağlamda ele alındığında OECD ülkeleri yılda kişi başına ortalama olarak 863 Amerikan Doları Satın Alma Gücü Paritesi kaybedecektir.<sup>[77]</sup> Böylece obezitenin gayri safi yurt içi hasıla (GSYİH) üzerindeki etkisi de ortaya çıkmaktadır.

#### Şekil 4: Fazla Kilonun GSYİH Üzerindeki Etkisi

Aşırı kilo nedeniyle GSYİH'deki yüzde farkı, ortalama 2020-2050



Kaynak: OECD, 2019

OECD verilerine göre, önümüzdeki 30 yıllık süreç içerisinde obezite, OECD ülkelerinde ve 23 AB üye ülkesinde GSYİH'yi ortalama olarak %3,3 oranında azaltmaktadır. Obezitenin G20 ülkelerine oluşturduğu etki, GSYİH'de oluşan %3,5'lik bir azalma ile biraz daha fazladır. Obezitenin GSYİH üzerinde oluşturduğu etki üye ülkelere göre değişiklik göstermektedir ancak Meksika % -5,3 ile en çok etki-

[76] OECD, Obezitenin Ağır Yükü: Önleme Ekonomisi, 2019.

[77] OECD, Obezitenin Ağır Yükü: Önleme Ekonomisi, 2019.

lenen ülkedir. Ardından %-5,0 ile Brezilya en çok etkilenen ülke olarak yer alır. Brezilyadan sonra ise en çok etkilenen ülke %-4,5 ile Letonya'dır. Türkiye ise Letonya ile aynı oranı paylaşarak %-4,5 ile en çok etkilenen dördüncü ülke olarak yer almaktadır.<sup>[78]</sup>

Türkiye'de obezite oranlarında yaşanan artış ve buna bağlı olarak sağlık harcamalarının artış göstermesi nedeni ile Kaya obeziteyi "çok önemli bir sosyoekonomik hastalık" şeklinde tanımlamıştır. Koçkaya'nın ekibi ile yapmış olduğu çalışmaların sonuçlarına göre, Türkiye'de obezitenin ekonomik yükü 2004 yılında 4 milyar 568 milyon 668 bin 76 dolar, 2010 yılında 9 milyar 125 milyon 563 bin 88 dolar, 2012 yılında 13 milyar 593 milyon 774 bin 432 dolar, 2018 yılında ise 20 milyar 108 milyon 409 bin 716 dolar olarak belirlenmiştir.<sup>[79]</sup>

Çalışmada obezitenin ekonomik yükü DALY, yani "Yeti Yitimine Ayarlanmış Yaşam Yılları" ile ölçülmüştür. 2010 yılında toplam hastalık DALY'sı 20 milyon 199 bin 253'ken obezite DALY'sı 787 bin 184 yıl olarak belirtilmiştir. 2018 yılında ise sağlıktaki bazı olumlu gelişmelerden dolayı toplam DALY % 4,6'lık düşüşle 19 milyon 269 bin 272 yıla gerilemiştir. Obezite DALY'sı ise % 172'lik artışla 2 milyon 146 bin 42 yıl olarak artış göstermiştir. 2010 yılında obezite DALY'sının toplam DALY içinde % 3,9 olan ağırlığı 2018 yılında % 11,14'e yükselmiştir. Koçkaya, 2010-2018 döneminde toplam DALY'den obezite DALY'sı çıkartıldığında, diğer hastalıkların DALY'sında % 12,5'lik bir düşüş olacağını aktarmıştır.<sup>[80]</sup>

Obezite konusuna sağlık harcamaları bazında bakıldığında ise Koçkaya'nın aktarıyla Türkiye'nin 2018 yılındaki sağlık harcamaları toplam 35 milyar dolardır. Bu miktar kamu, özel sektör ve de vatandaşların doğrudan yaptıkları toplam cari harcamaları içermektedir. Fakat DALY bazında incelendiğinde 2018 yılında Türkiye'nin sağlık sebepleriyle işgücü kaybı gibi etkenler dâhil toplam 180 milyar dolar sağlık harcaması olduğu tespit edilmiştir. Yine Koçkaya'ya göre bu harcamanın % 11'inin obezite nedeniyle olduğu düşünülürse, toplam cari sağlık harcamasında obezite ile obeziteye bağlı hastalıklara en az 3,8 milyar dolar sağlık harcaması ayrıldığı söylenebilir. Söz konusu rakamın Türkiye'nin sağlık harcamaları içerisinde ilaç harcamalarının neredeyse yarısına, tıbbi malzeme nedeniyle yapılan harcamaların ise neredeyse tamamına denk geldiği de aktarılmaktadır.<sup>[81]</sup>

[78] OECD, Obezitenin Ağır Yükü: Önleme Ekonomisi, 2019.

[79] URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020.

[80] URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020.

[81] URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020.

## SONUÇ

Yemek, her çağda insan yaşamının vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Bu unsur günümüzde arzularla çevrelenerek, fizyolojik ihtiyacın yanı sıra sosyolojik ve psikolojik de bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu nedenle yemek ve yemekle ilgili tüm gelişmeler, her geçen gün hayatımızda daha fazla alan kazanmıştır. Hatta yemek yapmak kadar yemek yemenin de bir sanat olduğu düşüncesi, gündelik yaşamda dile getirilmeye başlanmıştır. Böylece yemek yemenin belirli kuralları ve gösterge değerleri oluşmuştur. Yani günümüzde bireyler tüketim üzerinden kişiliklerini yansıttıkları için ne yedikleri ve nasıl yedikleri, onları temsil eden önemli birer sembole dönüşmüştür.

Aynı şekilde yemek tüketmek için gidilen mekan tercihleri de önemli bir karar haline gelmiştir. Çünkü sosyalleşmemize de yardımcı olan dışarıda yeme eylemi için seçilen mekan, tıpkı yediğimiz yemekler gibi bizlerin sosyal statüsü ve sosyal kişiliğimizi yansıtmaktadır. Ayrıca bireyler dışarıda yemek ve içmek eylemleri ile yaptıkları seçimlerin özenli bir şekilde hazırlanmasını ve sunulması sağlayabildikleri için özel bir tercih olmasına önem vermektedirler. Bu bağlamda yemek ve yemek sunumlarıyla ilgili önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeler kuşkusuz bir şekilde gastronomi sanatının yükselmesini de sağlamıştır.

Gastronomi sanatıyla da birlikte bireyler yemek konusunda görsel ve tatsal olarak daha fazla haz almaya başlamışlardır. Yemek üzerinden hissedilen bu haz günümüzde tüketim kültürüyle çevrelenmiş ve yemek konusunda ihtiyaç fazlası tüketimler yaşanmıştır. Bu durum ise beden görünümünde bazı bozulmalara ve beden sağlığında bazı rahatsızlıklara neden olmuştur. Bu rahatsızlıkları gidermek ve beden görünümünü eski haline getirmek için çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Bu yöntemlerin sürdürülmesi ise yeni bir tüketim ile sağlanmıştır.

Özellikle de tıp teknolojisinin ilerlemesi ile bireylerde kontrol edilmiş beden algısı yaygınlaşmıştır. Fazla yemek sonucu alınan kiloların daha sonrasında ağır bir diyetle ya da estetik ameliyatı ile eski haline getirilebileceği düşüncesi, bireylere farkında olmadıkları bir rahatlık sunmaktadır. Fakat bu durum bireyleri farkında olmadıkları bir riske taşımaktadır. Örneğin yeme davranışının sınırlandırılmaması sonucu oluşan obezite gibi riskli hastalıklar ile zayıflamak için başvuru alan “ye ve kus” davranışı yani bulimia nervroza, günümüzde giderek artış göstermiştir. Bedeni kontrol amaçlı uygulanan bu yeme bozukluğu ile obezite hastalığı vücutta çeşitli rahatsızlıklara neden oldukları gibi uç noktalarda ölümlere de neden olmaktadır. Dolayısıyla günümüzde çok yemekten kaynaklanan ve giderek artış gösteren söz konusu hastalıkların tedavisi için yapılan harcamalar da artış göstererek ilerlemektedir.

Unutulmaması gereken asıl nokta çalışmanın gastronomi alanındaki gelişmeleri eleştirmediği, ama özellikle postmodern dönemde yemek pratiklerinde yaşanan değişmelerle birlikte ihtiyaç fazlası yemek yeme davranışlarının ve bu nedenle ortaya çıkan sağlık sorunlarına ayrılan bütçenin, tıpkı gastronomi alanındaki çalışmalar ve yatırımlar gibi artış göstererek ilerlediğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada yer verilen TAVAK Vakfı verileri ve ayrı tarihlerde yayınlanmış olan OECD raporlarının verileri araştırmanın öne sürmüştüğü “yeme davranışını özel ve önemli kılan gastronomi çalışmalarının bireylerdeki tüketim arzusu ile çevrelendiğinde talep gördüğü ve bu konudaki yatırımların artış gösterdiği ile diğer taraftan yemek üzerinden oluşturulan bu tüketim arzusunun neden olduğu hastalıkların önemi ve tedavileri için yapılan yatırımların da paralel bir artış gösterdiği” tartışmasını destekler niteliktedir. Bu durum ise bizlere tüketim toplumunda beden her yönü -sağlık, hastalık, güzellik ve son olarak da çok yemek eylemi- ile tüketime dahil edildiğini açık bir şekilde göstermektedir.

### KAYNAKÇA

- ALTUNKAYNAK, Berrin Zuhale ve Elvan Özbek, “Obezite: Nedenleri Ve Tedavi Seçenekleri”, *Van Tıp Dergisi*, 13/4, 2006, ss. 138-142.
- AYDIN, Yusuf, “Fruktoz Bazlı Beslenme, Obezite, İnsülin Direnci Ve Kanseri”, *Düzce Tıp Dergisi*, 14 /3, 2012, ss. 97-98.
- AKARÇAY, Erhan, “Kah Kahve Kah Cafe: Küreselleşen Eskişehir’de Kahve Tüketimi Üzerine Kuramsal Bir Giriş”, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 2012, ss. 181-202.
- AKARÇAY, Erhan, *Beslenmenin Sosyolojisi*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2016.
- ADAK, Nurşen, “Tüketim Kültüründe Beslenme: Sağlıklı/Sağlıksız Yiyecekler”, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 40/1, 2020, ss. 197-218.
- BAUMAN, Zygmunt, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, Habitus Yayıncılık, İstanbul 2018.
- BECK, Ulrich, *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*, Ahmet Öz (haz.), İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- BAUMAN, Zygmunt, *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. Aylin Onacak (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- BAUDRILLARD, Jean, *Tüketim Toplumu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2021.
- DEMİR, Merve, *Gut Artriti ve Asemptomatik Hiperürisemisi Olan Bireylerde Metabolik Sendrom ve Beslenme Durumlarının Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2018.
- FOUCAULT, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, İmge Kitabevi, Ankara 1992.
- FIRAT, Mümtaz, “Yemeğin İdeolojisi ya da İdeolojinin Yemeği: Kimlik Bağlamında Yemek Kültürü”, *Folklor Akademi Dergisi*, 20/80, 2014, ss.129-140.
- GÜNİNDİ ERSÖZ, Aysel, “Tüketim Toplumunda “Sıfır Beden” Söylemi: Neden ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, 2010, ss. 37-53.
- GIDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Tuncay Birkan (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- HAN, Byung-Chul, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Semih Sökmen (haz.), Metis Yayınları, İstanbul 2019.
- HAN, Byung-Chul, *Yorgunluk Toplumu*. Semih Sökmen ve Eylem Can (haz.), Açılımkitap Yayınları, İstanbul 2019.
- KIZILÇELİK, Sezgin, “Küreselleşme, Beden ve Şizofreni”, *C. Ü. Tıp Fakültesi Dergisi*, 25/4, 2003, ss. 89-94.
- KOCABAY ŞENER, Nihal, “Sosyal Medyada Günün Menüsü: Sosyal Medyada Paylaşılan Yemek Fotoğrafları Üzerine Bir Değerlendirme”, *ResearchGate Dergisi*, 3/3, 2014, ss.72-82.
- KANIK, İlkay, *Gastro Sinema*, Alfa Yayınları, İstanbul 2018.
- KANIK, İlkay, *Gastro Gösteri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.
- KUNDUZ, Ceylan Özge ve Elif Yirmibeşoğlu, *Hesap Lütfen*, Mundi Kitap İstanbul 2019.
- Molla Cami, “Yeme İçme Adabı”, <https://forum.mollacami.com/konu-25427.html> (30.04. 2022).
- OECD, Obesity Update, 2017, <https://www.oecd.org/els/health-systems/Obesity-Update-2017.pdf> (26. 03. 2022).

- OECD, Obezitenin Ağır Yüğü: Önleme Ekonomisi, 2019, [https://www.oecd-ilibrary.org/sites/67450d67-en/1/1/1/index.html?itemId=/content/publication/67450d67-en&\\_csp\\_ =77ac5dad9f2cb67b4d2e46c9fc814aa45iteml-GO=oecd&itemContenttype=book](https://www.oecd-ilibrary.org/sites/67450d67-en/1/1/1/index.html?itemId=/content/publication/67450d67-en&_csp_ =77ac5dad9f2cb67b4d2e46c9fc814aa45iteml-GO=oecd&itemContenttype=book), (29. 03. 2022).
- ÖZCAN, Burcu, "Tüketim, Risk ve Bireyselliğin Modern Dönemde Artan Önemi", *Sosyoloji Konferansları*, 0/36, 2007, ss. 83-98.
- ÖZTÜRK, Betül ve Selin İşevcan Ertamay, "21. Yüzyıla Doğru Türk Gastronomisi ve Geçmişten Günümüze Gelişiminin Etkileri", *ResearchGate Dergisi*, 2017, ss. 756-763.
- ÖZGENÇ, Meltem, "84 Obezite Merkezinde 1 Yılda 22 Ton Zayıfladık", 2019, <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/84-obeziite-merkezinde-1-yilda-22-ton-zayifladik-41344777>, (26. 03. 2022).
- ÖZTÜRK, Betül ve Sırma Güven, "Gastronomi İle İlgili Genel Kavramlar", *Gastronomi ve Yiyecek Tarihi*, Atilla Akbaba ve Neslihan Çetinkaya (ed.), Detay Yayıncılık, Ankara 2020, ss. 1-13.
- RİTZER, George, *Küresel Dünya*, Gökkçe Çiçek Çetin ve İlkay Özkürallı (haz.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020.
- SAYAN, Ayşe, "Beslenme Alışkanlıkları ve Temel Besin Gereksinimleri", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2 /2, 1999, ss. 53-65.
- TEKİN, Pınar, *Karaciğer Yağlanması Olan Hastaların Beslenme Alışkanlıkları İle Antropometrik Ölçümlerinin Belirlenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi). Başkent Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2014.
- TEKİN, Ferhat, "Geleneksel Dönemden Post-Modern Döneme Beden Anlayışının Değişimi" *TurkishStudies Dergisi*, 11/2, 2016, ss. 1153-1172.
- TAVAK, Türkiye'de Yeme İçme Sektörünün Boyutları "Gastronomi Ekonomisi" (2021).
- TÜRKÇE ETİMOLOJİ SÖZLÜĞÜ, Gastronomi Kavramı, <https://www.etimolojiurkce.com/kelime/gastronomi>, (06. 05. 2021).
- TÜRK DİL KURUMU SÖZLÜKLERİ, Gastronomi Kavramı, <https://sozluk.gov.tr/>, (06. 05. 2021).
- TAYLOR, Elise, "Bir Yemeği Popüler Yapan Nedir? TikTok'ta Bir Tarifin Hikayesi", 2021, <https://voque.com.tr/yeme-icme/bir-yemeği-populer-yapan-nedir-tiktokta-bir-tarifiin-hikayesi> (30. 04. 2022).
- UÇUK, Ceyhan ve Lütfü Buyruk, "Postmodernizmin Türk Mutfak Kültürüne Etkileri Üzerine Kavramsal Bir Değerlendirme", *ResearchGate Dergisi*, 4/2, 2020, ss. 270-286.
- URAL, Dilek, vd., "Türkiye'de Obezite Sıklığı ve Bel Çevresi Verileri: Kardiyovasküler Risk Faktörlerine Yönelik Epidemiyolojik Çalışmaların Sistematiik Derleme, Meta-analiz ve Meta-regresyonu" *Türk Kardiyol Dern Ars*, 46/7, 2018, ss. 577-590.
- URL, Obezite Ekonomiye De Ağır Geliyor: 20 Milyar Dolar, 2020, <https://www.finansgundem.com/haber/obeziite-ekonomiye-de-agir-geliyor-20-milyar-dolar/1462964>, (09. 04. 2021).





**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1):

## **Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)**

**Fatma Nur TERZİ<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• [terzifatmanur@gmail.com](mailto:terzifatmanur@gmail.com) • [ORCID > 0000-0001-5438-6824](https://orcid.org/0000-0001-5438-6824)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Şubat / February 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 233-236

**Atıf/Cite as:** Terzi F. N. "Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913) "  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 233-236.



ERKEN, İlkey, *Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2021, 338 sayfa, ISBN: 978-975-17-4892-8.

İncelemesini yapacağımız çalışma; İlkey Erken'in Osmanlı Devleti'nde Balkan topraklarında yer alan Yanya bölgesinin idari yapılanmasının ve yerleşim birimlerini anlattığı "*Yanya Sancağı İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)*" adlı kitabıdır. İlkey Erken'in 2019 yılında tamamlamış olduğu bu doktora tezi çalışması giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Eserin "*Giriş*" bölümünde; Yazar, Yanya'nın coğrafi konumunu, Osmanlı öncesi dönemini, fetih sürecini, literatür değerlendirmesini ve kitabı oluşturan bölümlerde hangi konuların anlatılacağına dair kısa özetler sunarak, çalışmaya genel bir giriş yapmıştır. Yanya bölgesinin coğrafi konumu açısından Güney Arnavutluk, Epir ve Toskalık bölgelerini kapsayan bir yer olarak belirtmiş ve zaman içerisinde Arnavutluk bölgesinin sınırlarının değişkenliğinin üzerinde durmuştur. Siyasi ve coğrafi şartlar neticesinde şekillenen sınırlar kapsamında Yanya bölgesinin gelişimi hakkında bilgiler verilmiştir. Bölüm içinde ise Arnavutluk ve Yanya bölgesi hakkında yapılan çalışmaları kısa paragraflar halinde tanıtarak kaynakların değerlendirilmesine yer vermiştir. İlkey Erken, çalışma konusu olarak Yanya bölgesini seçme nedenini 2014 yılında tamamlamış olduğu "*İşkodra Vilayetine İdari ve Sosyal Yapısı (1876-1912)*" adlı yüksek lisans çalışması olarak göstermiştir. Yazar yüksek lisans tezinde Arnavutluk'un kuzey bölgesini anlatırken, bu çalışmada Arnavutluk'un güney bölgesini anlatmıştır. Kaynak yoğunluğu nedeniyle bölgenin güneyinde yer alan Yanya toprakları çalışmada ön plana çıkarılarak yer olarak sınırlandırmıştır. Osmanlı Devleti'nde mülki yapılanmanın 1867'de tesis edilmeye başlamasıyla birlikte vilayet yapılanmasının Yanya Sancağı'nda uygulandığını açıklamıştır. 1867-1913 yılları arasında tarih sınırlandırılma durumuyla; Yanya Sancağının idari yapısı, dönüşümü ve tarihi süreç hakkında bilgiler vermiştir. (s.1-12.)

"*Yanya: Sınırlar, Fetih ve İdare*" adlı birinci bölümde; Arnavutluk isminin kökeni, tarihi süreç içinde yaşayan halkları, nüfus hareketliğini, Osmanlı Devleti'nin bölgeyi fethetmesini, Osmanlı idaresi altındaki vilayet teşkilatlandırılması, zaman içerisinde gerçekleşen sınır değişikliklerini ve Balkan Harbi zamanı Yanya vilayetinin dönüşümü hakkındaki bilgiler aktarılmıştır. "*Arnavut*" kelimesinin kökeni itibariyle başlayan farklı isimlendirme süreci her topluluğun kendince isim verme geleneğinden kaynaklandığı detaylı bir şekilde açıklamıştır. Tarihi süreç içerisinde varlık gösteren halkları isimlendirerek, Osmanlı fethine kadar olan halk figürlerini belirtmiştir. İsimlerin çokluğu her ne kadar okuyucu tarafında ufak da olsa bir konsantrasyon kaybı oluştursa da yazar her ismin sonuna birer dipnot koyarak, okuyucuya yabancı olan isimleri tek tek açıklamış ve oluşacak soru işaretlerinin önüne geçmeye çalışmıştır. Osmanlı'nın fethi kapsamında Arnavutluk bölgesinin Yanya özelinde Osmanlı varlığıyla birlikte bölgede görev alan idareciler kapsamında idari yapı şekillendirilmeye çalışılmıştır. Yanya sancağının zaman içerisinde

tahrir defterlerinde yer almasıyla şekillenen durumu kaza ve nahiye bölünmesine değinerek idari yapılanma açıklanmıştır. Yazar bu kısımda idari taksimat hakkında uygulanmayan iskan politikası ve tahririn nedenini 30-39 arasında değişen Yanya mahallelerinin sadece birinin Müslüman Mahallesi olmasına dair çarpıcı bir örnekle açıklamış ve başlığın konusunu tamamlamıştır.

Yazar birinci bölümün dördüncü başlığı olarak “*Tanzimat’tan Vilayet Teşkiline Kadar Yanya (1839-1867)*” ve beşinci başlık olarak da “*Yanya Vilayetinin Teşkili ve İdari Taksimatı (1867-1913)*” şeklinde yaşanan gelişmeleri tarihi kronolojiye uyarak açıklamıştır. Yanya sancağının gelişimini açık bir şekilde belirtmiştir. Özellikle Tanzimat dönemiyle beraber yaşanan dönüşüm bölgenin idaresini şekillendirmiş ve uygulamalarının neden-sonuç ilişkilerini sorgulamıştır. Kaza ve diğer idari birimlerin gösterdikleri değişimleri tablolar halinde ifade edilmiştir. 1867’den itibaren yeni vilayetlerin, Osmanlı topraklarında tanzimiyle beraber Yanya’nın konumu ve sınır değişiklikleri yansıtılmıştır. Yazar bu kısımda sınır değişikliklerini net bir şekilde ortaya koymak adına Devlet Salnameleri ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi belgelerini sıklıkla kullanmıştır. Osmanlı-Rus savaşları nedeniyle yaşanan askeri hareketliliğin Yanya’daki yansımaları ve merkezi idarede yapılan değişikliklerle beraber, Yunanistan’la yapılan sınır müzakerelerinin sonuçları tartışılmıştır. Birinci bölümün “*Tesalya’dan Balkan Harbi’ne Yanya ve idaresi (1897-1913)*” başlığı altında batılı devletlerin kışkırtması sonucunda meydana gelen Balkan Savaşları’nın sonuçları açıklanmıştır. Yaşanan süreçle birlikte değerlendirmeler yapılarak bölüm tamamlanmıştır. (s. 13-90.)

“*Yanya Sancağının Mülki İdaresi ve Taksimatı*” adlı ikinci bölümde; Yanya sancağının idaresi, merkez idarecileri, memur seçimleri, gayrimüslim memur tayinleri, mülki taksimat içindeki değişiklikler ve nahiye idaresinin yaygınlaştırılması hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bölümün son kısmında ise Yanya sancağına bağlı kaza, nahiye ve köyleri açıklanarak mülki taksimatın genel tablosu sunulmuştur. Bu kısımda yoğun gayrimüslim nüfus barındıran Yanya sancağında gerçekleşen idarecilerin tayini, yeni idari birimlerinin belirlenmesi, memur seçimleri ve sınırdaki idari birimlerin düzenlenme konuları özetlenmiştir. Sancak yönetim kadrosuna genel olarak baktığımızda; mutasarrıf, vali, müsteşar ve kaymakam gibi idareciler karşımıza çıkmaktadır. Yazar, sancak özelinde yönetim kadrosunu net bir şekilde açıklamak adına gerçekleşen değişiklikleri saptayarak Yanya’daki idari yapının görev tanımlarını yaparak niteliklerini açıklamıştır. Yönetici kadronun seçiminden sonraki konu ise müslim ve gayrimüslim memur seçimleridir. Bölge özelliklere aşına olan kişilerin seçimine ve bölgenin nüfus dağılımına dikkat edilmiştir. Zaman içerisinde kazaların nahiyeye, nahiyelerin kazaya dönüştürülme durumu ortaya çıkmıştır. Yazar bu değişken durumları maddi olanakların yetersizliği, Yunanistan’ın sınırdaki varlığı, batılı devletlerin gayrimüslimlerin yönetimde yer almalarının desteklenmesi ve güvenlik olaylarına bağlı olarak açıklamıştır.

Eserin ikinci bölümünün son başlığı olan “*Yanya Sancağının Mülki Taksimatı (1867-1913)*” bölümüyle Yanya sancağı özelinde sınırlar, kaza-nahiye ayrımı ve köy sayılarına dair açıklamalara yer verilmiştir. Merkezi yöneticiler, belediye sistemi, memur statüleri, ruhani lider seçimleri ve konsolosluklar hakkında bilgiler verilmiştir. Yazar bu kısımda özellikle bölgenin stratejik bir noktada olmasından dolayı yabancı devletler tarafından kurulan konsolosluklara dikkat çekmiştir. Ayrıca Yanya kazasının köy isimlerini imla, okuma teklifi ve bugünkü yazılım şekillerini Yanya Vilayet Salnamelerinden faydalanarak tablolar halinde açıklamıştır. İsim farklılıkları nedeniyle salnamelere karşı Şer’iyye Sicillerinden bu durumun takip edilme vurgusunda bulunmuştur. Yazar son olarak; Yanya kazasına bağlı Zagor, Korundos, Çerkovişte ve Malakas nahiyelerinin idari yapısıyla birlikte Koniçe, Aydonat, Meçova, Leskovik, Filat ve Grebene kazaları hakkında bilgilendirme yaparak bölümü sonlandırmıştır. (s. 91-191.)

“*Yanya Sancağında Yerleşim Birimleri*” adlı üçüncü bölüm sekiz başlığa ayrılmış ve birinci başlıkta Yanya sancağının idari ve yerleşim birimlerinin ayrımı hakkında genel bilgiler verilmiştir. “*Yanya Kazası Dahilindeki Yerleşim Birimleri*” adlı ikinci başlık altında ise Yanya özelinde; şehrin adı ve inşası, konumu ve gelişimi, mahalleleri, yerleşim unsurları, dini yapılar, eğitim kurumları, şehir ekonomisi, muhtelif yapılar, Yanya gölü ve adası hakkında bilgiler açıklanmıştır. Bu bilgilerin içeriğinde, Yanya isminin kullanım yerleri ve anlamı, yaşayan nüfus toplulukları, Yanya şehrinin kurulduğu coğrafi şartlar, kale içi yerleşimi, Hristiyan ve Müslüman yerleşkeleri, Türkçe mahalle isimleri, okul ve öğrenci sayıları, ticaret, doku macılık, deri ve kumaş üretimi, bina dışındaki karakol, hastane gibi yerleşimler ve ada balıkçılığı hakkında bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca Yanya kazasına bağlı; Malakas, Çerkovişte, Korundos ve Zagor nahiyesi yerleşim birimleri hakkında tek tek bilgilendirmeler yapılmakla beraber bölümün son altı başlığı ise Koniçe, Aydonat, Meçova, Leskovik, Filat ve Grebene kazası yerleşim birimleri şeklindedir. Yazar Yanya dışında kalan altı kazanın yerleşim birimleri hakkında akışa önem vererek sırasıyla; konum, kaza isminin kökeni, kullanılan yapılar, mahalleler, dini yapılar, ekonomik unsurlar ve sağlık kurumları hakkında bilgiler sunarak bölümü tamamlamıştır. (s. 193-294.)

Yazar, giriş ve üç bölümden oluşan çalışmasında genelde tarihi kronolojiyi takip etmiş ve yoğun kaynak kullanımıyla birlikte çalışmasını tamamlamıştır. Yanya ve Arnavutluk hakkında çalışmalardan ilki olarak Halil İnalıcı’ın “*Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arnavid*” eseri olarak açıklamıştır. Arnavutluk bölgesinin çeşitli yerlerinde çalışma yapan yerli yabancı araştırmaları kısa özetler halinde açıklamıştır. Özellikle birinci bölümde detaylı dipnot kullanımı mevcuttur. Yer isimlerinin anlaşılması adına birçok sözlük taranarak manaları detaylı bir şekilde aktarılmıştır. Şemsettin Sami’nin “*Kamus’ul Alâm*” eserini kullanımı oldukça yoğundur.

Çalışmada birinci elden kaynak olarak, Arnavutluk Devlet Arşivi, Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, Devlet Salnamesi, Nüfus Defterleri, Maarif Salnamesi, Yanya Vilayet Salnamesi kullanılmıştır. Ekler kısmında yazarın kendisi tarafından çekilen fotoğraflarla birlikte günümüz Yanya bölgesinin görselliği sergilenmiştir. Bu ana kaynakların yanında birçok temel çağdaş kaynaklardan istifade edilmiştir. Kullanılan kaynaklar dönemin belgeleriyle yoğun bir şekilde desteklenerek çalışma tamamlanmıştır. Bu anlamda çalışmada kullanılan kaynakların yeterli olduğu ifade edilebilir.

Eserde, Osmanlı Devleti'nin mülki idari yapılanması ve yerleşim birimleri ön plana çıkarılmıştır. Zamanın getirmiş olduğu şartlar neticesinde Osmanlı varlığının Arnavutluk bölgesine yerleşmesi sonucunda ortaya çıkan idari yapının oluşumuna dair bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle İlkay Erken'in Balkan tarihine katkı sunduğu bu çalışması 1867-1913 yılları arasındaki Osmanlı idari yapılanmasını Yanya sancağı üzerinden işlemiştir. Kaynak kullanımıyla ulaşılan neden ve sonuç ilişkileri değerlendirilmiştir. Yerel tarihin anlaşılması ve doğru aktarılmasının yanında idari yapı ve yerleşim birimlerini içeren tarihi çalışmalarda örnek alınabilecek bir eser niteliğindedir. Dönemine olan etkisini başarılı bir şekilde yansıtmaya çalışmış ve literatüre katkıda bulunmuştur.



**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi**  
Ondokuz Mayıs University Journal of Humanities

e-ISSN: 2717-8072, İBD June 2022, 3 (1): 237-244

# **Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)**

Havva DEMİR<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun  
• havva\_\_demir@hotmail.com • ORCID > 0000-0001-7616-9839

## **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Nisan / April 2022

**Yıl / Year:** 2022 | **Cilt – Volume:** 3 | **Sayı – Issue:** 1 | **Sayfa / Pages:** 237-244

**Atrif/Cite as:** Demir H. "Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl) "  
*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(1), Haziran 2022: 237-244.

ERKEN, İlkey, *Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)*, Serander Yayınları, Trabzon 2021, s. 225, ISBN: 978-605-21-0414-9.

İliryalıların ülkesi olarak bilinen Arnavutluk, Osmanlı hâkimiyetine girene kadar Roma, Slav, Bulgar ve Sırp gibi çeşitli devlet ve kültürlerin egemenliği altında yaşamıştır. Anadolu Türkleri Arnavutluk'u ilk defa 1337 yılında Doğu Roma İmparatoru III. Andronikos ile yaptıkları ittifak ile tanımıştır. III. Andronikos Arnavutluk'ta çıkan isyan neticesinde Aydınoğulları Beyi Umur Bey'den yardım istemiş ve bu vesile ile Anadolu Türkleri ilk kez Arnavutluk ve coğrafyası hakkında bilgi sahibi olmuştur. Türkler III. Andronikos'a yardım ettikten sonra ülkesine geri dönse de Doğu Roma Arnavutluk üzerinde hâkimiyetini devam ettirememiş ve Arnavutluk coğrafyası kuzeyinden güneyine Sırp, Doğu Roma ve yerel Arnavut beyleri arasında bir çatışma alanı haline gelmiştir. Bu çatışmalar uzun yıllar devam etmiş ve yıllar içerisinde bölge hâkimiyeti için mücadeleye Venedik ve Osmanlı devletleri de müdahil olmuştur. Çeşitli mücadele ve çatışmaların ardından Osmanlılar 1417 yılında Arnavutluk'un tamamını ele geçirek bölgede Arvanid-ili (Arnavut-ili) olarak bilinen sancağı kurmuştur.

Arnavutluk'un Osmanlı Devleti hâkimiyetine girmesi ile ilgili temel eserlerden biri Halil İncalcık'ın "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei" adlı çalışmasıdır. Ayrıca Arnavutluk fethedildikten sonra tutulan tahrir kayıtları hakkında yapılan çalışmalardan biri olan Halil İncalcık'ın *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arnavid* Arnavutluk'ta idari taksimatın anlamlandırılması için önemli bir yere sahiptir. Kanuni Sultan Süleyman dönemi ile ilgili M. Tayyib Gökbilgin'in "Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları" adlı çalışması mevcuttur. Avlonyalı Süreyya Bey'in *Osmanlı Sonrası Arnavutluk (1912-1920)* adlı çalışması Arnavutluk'ta Osmanlı Devleti sonrası dönemin anlaşılması için önemli bir yere sahiptir. Arnavutluk üzerine yapılan çalışmalara bir yenisini de İlkey Erken, *Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)* kitabı ile yapmıştır.

Zira Yazar Ön sözde; "Osmanlı kültürünün Arnavutluk'a ne derece nüfuz ettiği anlaşılacak istendiğinden Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarının fetih sürecine ve idari taksimatına dair detaylardan ziyade fetihleri ardından 19. yüzyıla kadarki fiziki dönüşümlerinden bahsedilmiştir. Bunu yaparken ilgili kasabaların fetihlerinden hemen sonraki fiziki ve demografik yapılardan hareketle 19. yüzyıldaki vaziyetleri açıklanmaya çalışılmıştır." diyerek böyle bir çalışma ortaya koymadaki temel amacını dile getirmiştir. Bu bakımdan inceleyeceğimiz çalışmada 15. yüzyılın ilk çeyreği ile 19. yüzyıl belgeleri karşılaştırılarak fiziki anlamda Osmanlı Devleti tesiri tespit edilmeye çalışıldığından önemli bir yere sahiptir. Bu süre zarfında Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk'ta etkili olup olmadığı, olduysa ne derece etkili olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Arnavutluk üzerine böylesine derinlemesine bir çalışma yapılmadığından inceleyeceğimiz çalışma bu boşluğu doldurmuş olacaktır.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nden Dr. İlkay Erken, Arnavutluk üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Yazar, 2014 yılında *İşkodra Vilayetinin İdari ve Sosyal Yapısı (1876-1912)* başlıklı yüksek lisans çalışması ile Kuzey Arnavutluk'u ele almıştır. 2019 yılında *Yanya Sancağının İdari Yapısı ve Yerleşim Birimleri (1867-1913)* adlı doktora çalışması ile Güney Arnavutluk'un merkez sancağını incelemiştir. 2021 yılında ise Doktora çalışmasını detaylandırarak *Yanya Sancağı: İdari Yapı ve Yerleşim Birimleri* başlıklı kitabını bilim dünyasına sunmuştur. 2019 yılındaki çalışmada Yanya Sancağı incelenirken çalışma merkez sancak ile sınırlandırılmıştır. Bu durum neticesinde Güney Arnavutluk'un diğer yerleşim birimlerinin ayrı ayrı ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Böylece Yazar, *Güney Arnavutluk'ta Üç Osmanlı Kasabası: Avlonya, Berat, Ergiri (19. Yüzyıl)* adlı eserini gerekli çalışmaları yaparak literatüre kazandırmıştır.

Çalışma hazırlanırken *Arnavutluk Devlet Arşivleri'nden alınan Berat Şer'iyye Sicilleri, Ergiri Şer'iyye Sicilleri ve Avlonya Şer'iyye Sicilleri ve T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nden alınan belgelerden* istifade edilmiştir. Bunlara ek olarak *Devlet Salnameleri, Maarif Salnameleri ve Yanya Vilayet Salnameleri* kullanılmıştır. Bunların dışında daha önceden neşredilmiş çeşitli defter ve istatistik kayıtları yazar tarafından kullanılmıştır. Yazar, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nden* de sıklıkla yararlanmışır. Ayrıca yazar, Avlonya, Berat ve Ergiri kasabaları hakkında yazılan ana kaynakların verdiği bilgiler ışığında ilgili kasabaları ziyaret ederek çalışmada bahsedilen mimari eserlerin ve mahallelerin konumlarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda *Ekler* bölümünde Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarındaki kale, cami, kilise, tekke, türbe, köprü gibi mimari yapılara-eserlere ait 68 adet fotoğraftan 40'ı yazar tarafından bizzat kasabaya gidilip çekilen fotoğraflardan oluşmaktadır. Metin içerisinde bahsedilen cami ve kiliselerin gidip ziyaret edilerek tespit edilmesi ve fotoğraflarının konulması Arnavutluk'ta Osmanlı mimarisini anlamak için oldukça önemli bir yere sahiptir. Arnavutluk ile ilgili literatür ele alındığında incelemesini yapacağımız eserin kapsamlı bir çalışma olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde, basılmış kaynaklar ve literatür geniş bir biçimde taranmış, Arnavutluk üzerine yapılan tarihsel çalışmalar ile karşılaştırmalı değerlendirmeler yapılmıştır.

225 sayfadan oluşan eser, *Ön Söz, Kısaltmalar, Tablolar ve Giriş* bölümünden başka üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci Bölüm *Adriyatik Kıyısında Bir Kasaba: Avlonya*; İkinci Bölüm *Toskalık Merkezi Berat*; Üçüncü Bölüm ise *Laplık Merkezi Ergiri* başlıklarını taşımaktadır. Kitabın sonunda ise *Sonuç, Kaynakça, Ekler ve İndeks* bölümleri bulunmaktadır.

*Giriş* bölümünde (13-18) Arnavutluk'un ikiye taksimi ve anıldığı isimler verilerek konuya giriş yapılmıştır. Yazar, Arnavutluk'un Osmanlı hâkimiyetindeki sınırlarını vererek araştırmacının/ okuyucunun günümüz Arnavutluk sınırları ile karıştırmamasını sağlamıştır. Kuzey Arnavutluk ile Güney Arnavutluk arasındaki

farklar ele alınarak Güney Arnavutluk bölgesindeki *alt kültürel* bölgeler ile bu durumun iki ayrı bölge halkları arasında meydana getirdiği farklılıklara değinilmiştir. Güney Arnavutluk'taki Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarının alt kültürel bölgelerdeki yeri ve öneminden bahsedilmiştir. 15. yüzyılda Osmanlı Devleti tarafından fethedilen bu kasabaların nüfus, mimarî, dinî yapı ve şehirleşme bakımından değişim ve gelişimleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca metin boyunca Avlonya, Berat ve Ergiri için neden *kasaba* tabirinin tercih edildiği açıklanmıştır.

Giriş bölümünden sonra eser *Adriyatik Kıyısında Bir Kasaba: Avlonya* bölümüyle (19-71) devam etmiş ve bu bölüm kendi içinde *Fetih ve İdare, İsim ve Coğrafya, Demografik Yapı ve Mahalleler, Dini Yapılar, Hristiyanlara Ait Dini Yapılar, Eğitim, Ekonomik Faaliyetler ve Avlonya ve Kaleleri* adlı alt başlıklara ayrılmıştır.

Yazar çalışmada Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarını incelerken bir bütünlük olması bakımından bu üç kasaba için de aynı metotta ilerlemiştir. Ancak kendisinin de Ön sözde bahsettiği gibi elde edilen kaynaklardan dolayı çalışmada içerik ve detay açısından bir uyum yoktur. Buna örnek olarak birinci ve ikinci bölüme nazaran üçüncü bölümün kısalığı verilebilir. Yine birinci bölümde olan *Avlonya ve Kaleleri* kısmının diğer iki bölümde olmaması örnek gösterilebilir.

*Fetih ve İdare* adlı kısım ile Avlonya'nın 1417 yılında Osmanlı Devleti tarafından fethedilmesi ve 1913 yılında elden çıkması anlatılarak Osmanlı hâkimiyeti boyunca yaşadığı idarî değişim ve isim kökenleri hakkında bilgi verilmiştir. Metin içerisinde verilen isimlerin anlamlarına dipnot verilerek açıklamalar yapılmış ve araştırmacının/okuyucunun yabancı isimler içerisinde kafasında oluşacak soru işaretlerinin önüne geçilmiştir. Daha sonra Avlonya'nın fizikî coğrafyasından bahsedilerek araştırmacının/okuyucunun gözünde Avlonya'nın Arnavutluk'taki yeri çizilmeye çalışılmıştır. Kasabanın fizikî coğrafyası anlatılırken Avlonya'nın bir *amfi tiyatroya* benzetildiği dikkat çekmektedir.

*Demografik Yapı ve Mahalleler* kısmı ile çalışmaya devam edilerek öncelikle Avlonya kasabasında yaşanan salgın hastalıklar nedeniyle kasabanın başka bir yere taşınması üzerine Osmanlı Devleti bu kasabaya Yahudi topluluğunun bir kısmını yerleştirmiştir. 15. yüzyılda fethedilen Avlonya kasabasının 20. yüzyıla kadar yaşadığı nüfus hareketliliği ele alınmıştır. Fetihden itibaren kasabadaki sivil Müslüman nüfusun tespitine çalışılmıştır. Avlonya'nın nüfus hareketliliğinden bahsedilirken elde edilen veriler tablo olarak metin içerisinde verilmiş, böylece araştırmacının/okuyucunun bir bütünlük kurması sağlanmıştır. Bazı yıllarda nüfus hareketliliğinde ciddi azalma olduğu göz önünde bulundurularak bu azalmaların nedenleri araştırılmış ve elde edilen veriler ışığında analizlerde bulunulmuştur. Nüfus azalmasındaki nedenler doğum-ölüm oranları ile açıklansa da 17. yüzyıldaki geçici Venedik hâkimiyetinin de nüfus azalmasındaki yerinin gözden kaçmaması gerektiği vurgulanmıştır. Kasaba nüfusu kronolojik bir sıra ile anlatıldıktan sonra kasabada



yaşayan halkın Müslim, gayrimüslim ve Ulah olarak üç kısımdan oluştuğu ve bu halkların konuştukları diller hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısmın sonunda ise Avlonya kasabesindeki mahallerin isimleri tespit edilmeye çalışılmış ve bu isimlerin zaman içerisindeki değişimleri incelenmiştir. Demografik yapıdan bahsedildikten sonra 16. yüzyıldan itibaren Avlonya'daki Müslümanlara ait cami, mescit, hamam, imaret, tekke ve türbelerin sayıları ile konumları ortaya çıkarılmıştır. Müslümanların dini yapıları hakkında bilgiler verildikten sonra gayrimüslimlerin dini yapılarına geçilerek Avlonya kasabesindeki kiliseler ile manastırların isimlerinin tespitine çalışılmış ve bölgedeki Ortodoks ve Katolik kiliselerinin mücadeleleri vurgulanmıştır.

Avlonya'nın dini yapıları değerlendirildikten sonra kasabesindeki medreseler ve sıbyan mekteplerindeki eğitim düzeyi hakkında bilgi verilmiştir. Medrese ve sıbyan mektepleri dışında kasabada ileriki yıllarda eğitim vermeye başlayan ibtidâî ve rüşdiye mektepleri ele alınmıştır. İbtidâî ve rüşdiye mekteplerinde verilen dersler, yıllara göre öğrenci kayıtları, mezun öğrenciler, mektebi terk edenler, toplam öğrenci sayısı ve mektep hocaları tablo halinde verilerek analizler yapılmıştır. Bölgedeki mekteplerin azlığı konusuna dikkat çekilmiş ve bu durumun nedenleri hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Bunların dışında gayrimüslimlerin gittiği İtalyan ecnebi okulları ve Rum okulları hakkında bilgiler verilmiştir. Burada Rumların Avlonya'da Yunanistan'ın etkinliğini arttırmaya yönelik çalışmalarına dikkat çekilmesi önemli bir nokta olmuştur.

Birinci bölümün *Ekonomik Faaliyetler* kısmında Avlonya'nın Osmanlı Devleti için ticari öneminden bahsedilmiştir. 16. yüzyılda kasabadaki ticari faaliyetlerin artışında Yahudilerin önemi vurgulanmıştır. Osmanlı-Venedik ticareti açısından Avlonya'nın önemi açıklanmıştır. Ticari bir merkez olan Avlonya'da gemilerin korsanlar tarafından saldırıya uğradığına ve aynı zamanda *Müslüman ve Mağrib* korsanlar tarafından üs olarak kullanıldığına değinilmiştir. Avlonya kasabasında yapılan ithalat ve ihracat faaliyetleri ile alınarak ihracatta kullanılan tarımsal ürünler hakkında bilgiler verilmiştir. Yine Avlonya'nın ihracat ve ithalat yaptığı ülkeler ve bu ülkeler ile arasındaki alışveriş incelenmiştir. Sonuç olarak Avlonya'nın ilk başlarda önemli ticari merkezlerden biri olduğu ancak 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen sürede ticaret bakımından gerilediği, kasabadaki dükkânlarda azalma olduğu ve bedesteninin olmadığı kanısına varılmıştır.

Birinci bölümün son kısmında *Avlonya ve Kaleleri* hakkında bilgiler verilmiştir. Avlonya'da Osmanlı Devleti fethi öncesi ve sonrasında inşa edilen kaleler ele alınmıştır. Avlonya'daki kalelere verilen isimlerin kökenleri hakkında bilgilerden bahsedilerek bu kalelerin uzunluk ve yüksekliklerine değinilmiştir. Ayrıca Avlonya'daki mevcut kaleler içerisindeki ev, namazgâh, cami, tekke, bedesten, çarşı, ambar, cephanelik vs. gibi şeylerin var olup olmadığı ve varsa sayısının ne kadar olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Son olarak Avlonya kasabasındaki kalelerden günümüze ulaşan kalıntıları Üzerinde durulması önemlidir.

Birinci bölümden sonra *Toskalık Merkezi Berat* adlı ikinci bölüme (73-135) geçilmiştir. Bu bölüme Fetih ve İdare başlığı ile başlanmış ve Berat'ın 1417 yılında Evrenosoğlu İsa Bey tarafından fethedildikten sonra 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar kasabanın yaşadığı dönüşümler üzerinde durulmuştur. Daha sonra Berat'ın MÖ. 200'e kadar inen isim kökenleri, neden bu isimleri aldığı ve isimlerin anlamları açıklanmıştır. Berat'ın aldığı isimlerden bahsedilirken Doğu Roma Devri'nde *güzel güçlü ve zengin* şehir anlamında *Pulcheriopolis* adının kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Berat'ın isim konusundan sonra kasabanın coğrafi özellikleri anlatılarak kasabanın Arnavutluk'taki yeri araştırmacıya/okuyucuya gösterilmeye çalışılmıştır.

Berat'ın isim ve coğrafyasından sonra *Demografik Yapı ve Mahalleler* kısmına geçilmiştir. Bir dağ üzerinde inşa edilen kalesi ile dağın eteklerinde kurulan Berat'ın bir kale-şehir olması dikkat çekmektedir. Berat kalesinin genel hatları ve 17. yüzyılın son çeyreğinde iç kalesi ile birlikte kaledeki ev, cephanelik, sarnıç, cami ve kiliselerin sayısı ve konumları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kaledeki bu mimari yapılardan günümüze kadar gelen olup olmadığı araştırılmıştır. Berat kasabasının 15. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasındaki nüfus hareketliliği ve bu yüzyıllar arasındaki sivil Müslüman nüfus miktarı tespit edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen veriler tablo halinde araştırmacıya/okuyucuya verilmiştir. Burada yazar tarafından tespit edilen önemli bir nokta vardır. Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması ile uygulamaya başladığı yayılcı politika çerçevesinde Güney Arnavutluk bölgesinde hak iddia etmeye başlamıştır. Bu durumu önlemek için Osmanlı Devleti, Tanzimat Devri'nde nüfus istatistiklerindeki bilgileri daha da detaylandırma ihtiyacı duymuştur. Böylece kayıtlara sadece Müslüman ve Hristiyan olarak geçen nüfus artık Türk, Boşnak, Arnavut, Rum, Bulgar, Ermeni, Sırp ve Ulah olarak birbirinden ayrılmaya başlanmıştır. Ayrıca kaynaklardan bilgiler birbiri ile mukayese edilerek, kasabadaki mahalle isimleri ve sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de nüfus ve mahalleler tablo haline getirilerek araştırmacıya/okuyucuya sunulmuştur. *Mahalle sayılarındaki ve demografik anlamdaki değişimin kasabanın nüfusuna etkisi nasıldı?* sorusuna cevap aranmıştır. Berat kasabasındaki mahallelerde Müslüman halk ile Gayrimüslim halkın beraber yaşadığı mahallelerin olduğu kadar ikisinin de ayrı yaşadığı mahallelerin varlığına değinilmiştir. Bunların dışında kasabada Çingenelerin diğer Müslümanlar ile birlikte yaşadığı mahalle ile sadece Kıpti Müslümanların yaşadığı bir mahalle olması ihtimali üzerinde de durulmuştur.

Berat kasabasındaki nüfus hareketliliği ve mahallelerden sonra *Dini yapıları* hakkında bilgi verilmiştir. Berat'ın fethinden sonra inşa edilen ilk camisinin *Ba-yezid Han Camii* olduğundan ve bu caminin çeşitli zamanlarda anıldığı isimlere

değnilerek konuya giriş yapılmıştır. Bu bölümde Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler ışığında Berat kasabesindeki cami, mescit, medrese, tekke, türbe gibi dini yapıların isimleri ve sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunlar yapılırken Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler diğer kaynaklar ile mukayese edilmiştir. Kasabadaki Müslümanlara ait dini yapılardan sonra Hristiyanlara ait dini yapılar ele alınmıştır. Hristiyanlara ait dini yapılardan şapel, kilise, manastır ve havranın Berat kazası-kasabesindeki sayıları, isimleri ve konumları tespit edilmeye çalışılarak günümüze ulaşan kiliselerin varlığı üzerinde durulmuştur. Yazar, bu kiliseler arasında *Shën Millit/Shën Mehilit* adındaki kilisenin Ayasofya'nın küçük bir taklidi olduğunu söylemektedir. Yazarın, kiliselerin çoğunun günümüze kadar gelmesinin Osmanlı Devleti döneminde inançlarını özgürce yaşamalarına bağlaması önemli bir nokta olmuştur. Zira bu durum Osmanlı Devleti'nin fethettiği bölgelerde hoşgörülü davranmasının bir neticesidir.

Daha sonra kasabada verilen eğitimden bahsedilerek 17. yüzyıla ait medrese ve sibyan mekteplerinin isimleri ve bu okullara devam eden öğrenci mevcudu verilmiştir. 19. yüzyılda özellikle Tanzimat Devri'nde Berat kasabasında okul sayıları gibi çeşitleri de artmıştır. Ancak okul çeşitleri artsa da 400'ü aşan hane sayısına rağmen okula giden öğrencilerin azlığına dikkat çekilmiştir. Bu durumun nedenleri arasında köylerde yaşayanların çocuklarını işgücü kaybı gerekçesiyle okullara göndermemesi vardır. Ayrıca kasaba ve köylerdeki okul, muallim ve muallim maşası konularındaki sıkıntılar ele alınmıştır. Berat kasabasında eğitim konusundaki sıkıntının nasıl düzeleceği üzerine çalışmalar yapılarak kasabada idâdî ve rüşdiye gibi eğitim kurumlarının açılmasına karar verildiği ancak yapılan yeni okulların da yeterli sayıda inşa edilmediği üzerinde durulmuştur. Berat'ta açılan idâdî ve rüşdiyenin öğrenci miktarından ve öğrencilerin yoğunluğuna bağlı olarak muallim sayıları ile muallimlerin isimlerinden bahsedilmiştir. Berat'taki eğitim konusunun son kısmında ise diğer bölümlerden farklı olarak Kız Çocuklarının Eğitimi ayrı olarak incelenmiştir. Berat kasabesindeki ibtidâî, rüşdiye ve idâdî mekteplerinin erkek çocuklara özel olduğundan ve karışık eğitim veren okul sayısının ise çok düşük olduğundan bahsedilmiştir. Kasabada kız çocuklarına özel Berat İnâs İbtidâîsi'nin açıldığını ve mektep bünyesindeki öğrenci sayıları ile muallim sıkıntıları ele alınmıştır. Berat kasabesindeki Müslümanlara ait eğitim kurumları ele alındıktan sonra gayrimüslimlerin kasabadaki eğitimleri hakkında bilgi verilmiştir. Berat'taki gayrimüslim halkın eğitim aldığı yerin öncelikle kiliseler olduğu, kiliselerin dışında Rum patrikhanesi tarafından açılan İbtidâî ve rüşdiye derecesinde eğitim veren okulların varlığı ortaya konulmuştur. Bunların dışında kasabadaki Grek okulları ile kişi ve kurumlar tarafından özel olarak yaptırılan okulların da mevcut olduğu belirtilmiştir.

Bölümün son kısmında kabadaki *Ekonomik Faaliyetler* ele alınmıştır. Bu kısımda Berat'ın Güney Arnavutluk için ticari önemi vurgulanmıştır. 17. yüzyılda bünyesinde barındırdığı çarşı ve pazar çeşitliliğinden, kasabasının çarşılarında yer

alan ürünleri ile ihraç ettiği ürünler hakkında bilgiler verilmiştir. Zaman içerisinde kasabadaki han, bedesten ve dükkânlardaki değişim ve gelişimi sıralanmıştır.

Eserde Berat kasabasındaki ekonomiden sonra *Laplık Merkezi Ergiri* adlı üçüncü bölüme (137-168) geçilmiştir. Bu bölüme de diğer bölümlerde olduğu gibi ilk olarak *Fetih ve İdare* kısmıyla başlanmıştır. Bu kısımda Ergiri'nin Osmanlı idaresine girdikten sonra yaşadığı değişimlerden ve kasabanın *alt kültürel bölge* olma özelliğinden bahsedilmiştir. Daha sonra Ergiri'nin aldığı isimler ve kökenleri hakkında bilgi verilerek coğrafi özelliklerine geçilmiştir. Ergiri'nin fiziki coğrafyası anlatılmıştır. Engebeli yapıya sahip olan Ergiri'de tarım arazilerinin azlığına dikkat çekilerek diğer bölümlerden farklı olarak kasabadaki diğer iş kollarına değinilmiştir. Daha sonra 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar olan süreçte Ergiri kasabasının nüfus hareketliliği ile ilgili bir tablo yapılmış ve 19. yüzyılda Ergiri'deki mahalleler ile bu mahallelerde yaşayan Müslim ve gayrimüslimlerin hane sayısı ile erkek nüfusu bu tabloda verilmiştir. Ayrıca farklı tarihli arşiv belgeleri karşılaştırılarak Ergiri'deki mahallelerin isimleri ve sayıları tespit edilmiştir. Son olarak da Ergiri sakinlerinin milliyeti ve konuştukları lisansları yazılmıştır.

Ergiri'deki nüfus hareketleri ve mahalleleri hakkında bilgi verildikten sonra *Dini Yapılar* kısmına geçilmiştir. Bu kısma Ergiri'deki en eski caminin 16. yüzyılda kaydı olan *Sultan Bayezid-i Veli Camii* olduğu bilgisi verilerek başlanmıştır. Daha sonra kasabada bulunan *Hızır Ağa, Hacı Murad, Tekke, Dunavat, Memi Paşa, Polar, Vutoş* camilerinin genel yapısından ve bulunduğu mahallelerden bahsedilmiştir. Ayrıca bölgedeki camilerden günümüze kadar gelenlerin isimleri ve bugünkü kullanım durumları açıklanmıştır. Camilerin dışında kasabadaki Bektaşî ile Halvetî tekke ve türbelerinin isimleri verilerek bu yapıların konumları tespit edilmiştir. Müslümanlara ait dini yapılar anlatıldıktan sonra Hristiyanlara ait dini yapılara geçilerek kasabadaki kiliselerin sayısı ve bu kiliselerin buldukları mevki belirlenmiştir. Daha sonra 17. yüzyılda Ergiri kasabasındaki medrese ve sıbyan mekteplerinin isim ve konumları verilmiştir. Medrese ve sıbyan mektepleri dışında kasabada açılan ibtidâî, rüşdiye ve idâdî okullarının da açıldığı ve bu okulların muallimleri, muallim maaşları, öğrenci sayıları verilerek gayrimüslimlere ait eğitim kurumlarına geçilmiştir. Ancak gayrimüslimlere ait okul sayısının Ergiri kasabası özelinde Osmanlı kayıtlarında olmadığı için sancak dâhilindeki sayılar üzerinden çıkarım yapılması önemli bir noktadır. Ergiri kasabasındaki eğitimden sonra bölüm sonunda Ergiri kasabasındaki *Eski Pazar, Yeni Pazar ve Memi Bey Çarşısı*'ndan bahsedilmiştir. Kasabanın doğrudan denize kıyısı olmadığı için bu durumun kasabayı olumsuz etkilediği ve Ergiri'nin Avlonya ile Berat kasabalarından geride kaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Eserin *Sonuç* kısmında ise Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarının Osmanlı Devleti tarafından fethinden sonra bu kasabalardaki değişim ve gelişim süreci değerlendirilmiştir. Bu kasabalardaki nüfus artışının *İstanbul'un fethi ardından*

*tatbik edilen nüfus politikası* uygulanmadan gerçekleştiği tespit edilmiştir. Ayrıca elde edilen kaynaklar neticesinde Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarının muharebe ya da muhasara ile değil Osmanlı uç beylerinin akınları ve yerel beylerle kurulan ilişkiler neticesinde Osmanlı idaresine geçtiği ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde kasabalardaki Müslüman nüfus arttığından ve buna bağlı olarak cami ve mescitlerde de artış görüldüğünden bahsedilmiştir. Avlonya, Berat ve Ergiri kasabalarındaki nüfusun çoğunluğunun Arnavut olduğu ve bunlara Ulah, Bulgar, Çingene, az sayıda Yahudi ve çok az kaynakta da Türklerin eklendiği bilgisi verilmiştir. Bu üç kasabadaki Osmanlı mimarisinden bahsedilerek bunlardan çok azının günümüze geldiğine değinilmiştir.

Dr. İlkay Erken tarafından kaleme alınan bu çalışma daha önce derinlemesine bir çalışma yapılmayan Avlonya, Berat ve Ergiri kasabaları hakkında detaylı bilgiler içermektedir. Eser, Avlonya, Berat, Ergiri özelinde Osmanlı Devleti'nin Arnavutluk üzerindeki tesirini anlamak için önemli bir yere sahiptir. Yazarın çalışması özellikle 19. yüzyıl Osmanlı Devleti idari yapısındaki değişimlerin Arnavutluk üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca yazarın çalışması tarihsel olarak Balkan devletlerinin bir bir bağımsızlıklarını ilan ettiği bir döneme denk gelmektedir. Bağımsızlığını ilan eden Balkan devletleri, Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da kalan topraklarını ele geçirmek için bir mücadele içine girmiştir. Bu politikalarının temeli ise dönemin ulus-devlet politikasına uygun olarak bölgedeki nüfus ve demografik yapıdır. Bu bağlamda yazarın çalışması, Arnavutluk'un ilgili bölgelerindeki nüfus ve demografik yapı hakkında da önemli bilgi ve çıkarımlar içermektedir.