



**Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat  
Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**

**Suleyman Demirel University  
Faculty of Arts and Sciences  
Journal of Social Sciences**

**Uluslararası Hakemli Akademik Sosyal Bilimler Dergisi  
International Refereed Academic Social Sciences Journal**

**Nisan–April 2023**

**Number: 58**



**ISPARTA-2023**

**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ**  
**FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ**  
**E-ISSN:2667-6206**

**Sahibi / Publisher**

Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına  
Mehmet Ali TABUR

Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı / Dean of the Faculty of Arts and Sciences

**Kurucusu / Founder**

Bayram Kodaman

**Editörler / Editors**

Cevdet Yılmaz – Hakan Karagöz - Yunus Pekiyou

**Teknik Editör / Technical Editor**

Cevdet Yılmaz – Hakan Karagöz – Yunus Pekiyou

**Redaksiyon / Redaction**

Cevdet Yılmaz – Hakan Karagöz – Yunus Pekiyou

**Dizgi/Composition**

Cevdet Yılmaz – Hakan Karagöz – Yunus Pekiyou

**Editör Kurulu / Editorial Board**

Yıldırım Atayeter	Bilge Hürmüzlü Kortholt
Ebru Taysi	Hakan Karagöz
Mustafa Yakar	Ömer Şekerci
Selami Turan	Ümit Akca
Muhsine Eda Armağan	Nurten Kiriş Yılmaz
A. Şevki Duymaz	Kansu Ekici

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Abdolhossein Laleh (Ferahengistan-e Honer)	Ahmet Talimciler (Ege Üni.)
Alparslan Aliağaoğlu (Balıkkesir Üni.)	Anja Slawisch
Bayram Ürekli (Selçuk Üni.)	
Behset Karaca	Burul Saginbayeva

(Süleyman Demirel Üni.)

Cihat Aydoğmuşoğlu

(Ankara Üni.)

Ferhat Karabulut

(Celal Bayar Üni.)

Hakkı Büyükbaş

(Ardahan Üni.)

Indra Karapetjana

(Uni. of Latvia)

İlhan Erdem

(Ankara Üni.)

Julian Rentzsch

(Uni. of Mainz)

Kadir Temurçin

(Süleyman Demirel Üni.)

Lidewijde de Jong

(Uni. of Groningen)

Mevlüt Albayrak

(Süleyman Demirel Üni.)

Mustafa Hizmetli

(Bartın Üni.)

Nevzat Kaya

(9 Eylül Üni.)

Osman Arıcan

(Bülent Ecevit Üni.)

Osman Gümüşcü

(Çankırı Karatekin Üni.)

Öztürk Emirođlu

(Uni. of Warsaw)

Salih Ceylan

(Mehmet Akif Üni.)

Suat Kolukırık

(Akdeniz Üni.)

Ayla Sevim Erol

(Ankara Üni.)

Uğur Doğan

(Ankara Üni.)

Yaşar E. Ersoy

Muttalip Özcan

R. Levent Aysever

(Dokuz Eylül Üni.)

(Kır.-Tur. Manas Üni.)

Fatih Ertugay

(Nuh Naci Yazgan Üni.)

Gerhard Steingress

(Uni. of Seville)

Hicabi Kırlangıç

(Ankara Üni.)

Ingrida Eglė Žindziuvienė

(Uni. of Vytautas Magnus)

John Haldon

(Uni. of Princeton)

Kamil Kaya

(İstanbul Gelişim Üni.)

Lale Yalçın Heckman

(Max Planck Inst.)

Meltem Doğan Alpaslan

(İstanbul Üni.)

Murat Arslan

(Akdeniz Üni.)

Mehmet Özhanlı

(Süleyman Demirel Üni.)

Orhan Üçler Bulduk

(Ankara Üni.)

Osman Gazi Özgüdenli

(MÜ Türkiyat Araş. Ens.)

Osman Yıldız

(Süleyman Demirel Üni.)

Reza Pourjavady

(Goethe Uni.)

Songül Sallan Gül

(Süleyman Demirel Üni.)

Şinasi Öztürk

(Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Turgut Yiğit

(Ankara Üni.)

Varren Eastwood

(Uni. of Birmingham)

Yunus Ayata

(Cumhuriyet Üni.)

H. Saim Parladır

(İzmir Katip Çelebi Üni.)

Abdurrahman Uzunaslın

(Gaziantep Üni.)

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi **EBSCO** ve **TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin** tarafından taranmaktadır.

Makalelerin Araştırma ve Yayın Etiğine Uygunluğu Yazarların Sorumluluğundadır.

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi Nisan, Ağustos ve Aralık sayıları olmak üzere yılda üç kez çıkmaktadır.

SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi **uluslararası hakemli bir dergidir.**

Yazıların her türlü sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergimize gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

Yazı sahiplerine telif ücreti ödenmez.

SDU Journal of Social Sciences is Indexed in EBSCO and TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin.

The Author Will Be Held Responsible for False Statements, Research and Publication Ethics.

SDU Journal of Social Sciences is issued thrice a year, (April, August and December).

SDU Journal of Social Sciences is refereed publication.

The Editorial Board claims no responsibility for the opinions expressed in the published manuscripts.

Published or not, manuscripts are not returned to the author(s)

Authors are not paid.

Kapak Tasarım / Cover Design: Ece Reklam-Isparta / Türkiye

Yazışma Adresi/Address

Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü Oda: 311 32260 Isparta

Tel: 0 (246) 2114190-2114108 Faks: 2371106

elektronik posta/e-mail: sduosbil@sdu.edu.tr

Web: <http://sdu.dergipark.gov.tr/sufesosbil>

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### **Antalya’da Yaşayan Yörüklerin Örf, Âdet ve Gelenekleri (1927-1928)**

*Customs And Traditions of The Yörüks Living in Antalya (1927-1928)*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Adem ÖTER – Muammer AKGÜL - Çağrı ÇALIŞKAN

1

### **Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)**

*Change in Ottoman Provincial Communications: The Case of Salonica in the Context of Operation, Place and Usage (1794-1850)*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Diren ÇAKILCI

19

### **Menteşeoğulları Beyliği Camilerinde Süsleme Unsuru Olarak Kandil Motifi**

*Oil Lamp Motif as an Ornamental Element in the Mosques of Menteseogullari Beyligi*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Süreyya EROĞLU BİLGİN

41

### **Osmanlı’da Kuruluşta XVI. Yüzyıla Atamalar ve Aziller**

*Appointments and Dismisals in the Ottomans from the Foundation to 16th Century*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Savaş YILMAZ

59

### **Türkiye’de Din İçerikli Gündelik Hayat Çalışmaları**

*Religion Oriented Everyday Life Studies in Turkey*

*Derleme Makale – Compilation Article*

Fatih KARS

84

**Yeni Arkeolojik Verilerin Işığında Kuzey Batı İnan Prehistoryası'nın  
Kısa Bir Değerlendirmesi**

*A Brief Assessment of the Prehistory of Northwestern Iran in the Light of  
the Recent Archaeological Investigations*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Gönül YALÇIN – Nasrin ZABANBAND

117

**Göller Yöresinin Orta Holosenden Günümüze Paleovejetasyon Tarihi:**

**Karakuyu Bataklığı ve Çevresi**

*The Paleovegetation History of the Lakes Region from the Middle Holocene to the Present:*

*Karakuyu Marsh and its Surroundings*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Çetin ŞENKUL – Yunus BOZKURT - Mustafa DOĞAN – Yasemin ÜNLÜ

144

**İnan'dan Türkiye'ye Göç ve Göçmen Ağları**

*Migration and Migrant Networks from Iran to Turkey*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Berkay KAYA – Savaş ÇAĞLAYAN

161

**Klasik Dönem Osmanlı Matematiğinde Hindî Hesaba Giriş:**

**Mürşidü'l- Muhâsibîn Örneği**

*Introduction to Hindu Reckoning in the Traditional Period of Ottomans:*

*Murshid el-Muhasibin*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

Tuğba OĞUZ CEYHAN

182

## Antalya'da Yaşayan Yörüklerin Örf, Âdet ve Gelenekleri (1927-1928)

### *Customs And Traditions of The Yörüks Living in Antalya (1927-1928)*

#### *Araştırma Makalesi – Research Article*

**Adem ÖTER**

ademoter@yahoo.com

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0001-5882-4828

**Muammer AKGÜL**

[yoruk-turkmen@hotmail.com](mailto:yoruk-turkmen@hotmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0003-1879-3224

**Çağrı ÇALIŞKAN**

[clskn.cagri@hotmail.com](mailto:clskn.cagri@hotmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0003-1144-3889

#### **Öz**

Yörükler, Türkistan coğrafyası üzerinde mevcut Bozkır kültür anlayışının Anadolu'da ve Rumeli'de yaşayan konargöçer uzantılarıdır. Antalya'da yaşayan Yörüklerin çoğunluğu, Anadolu'ya geldikten sonra yüz yıllardır sürdürdükleri konargöçer yaşam tarzını 20. yüzyıl başlarında da kışla ve yayla ekseninde döngüsel konargöçer olarak yaşamaya devam etmişlerdir. Ağırlıklı olarak küçükbaş hayvan besleyen Yörüklerin bu yaşama tarzı hareketli yapı üzerine inşa edilmiştir.

Çalışmanın esasını Tevfik Macid'in "Anadolu Aşiretlerinin 'An'ane ve Âdetleri: Antalya Vilâyetinde Yörükler" başlığı altında Konya'da yayımlanan Yeni Fikir Mecmuasının 1 Eylül 1927 ile 1 Ocak 1928 tarihleri arasında Yörüklerle ilgili yayımlanan beş makalesi oluşturmaktadır. Yeni Fikir Mecmuasındaki bu makale serisi, Antalya'da yaşayan Yörüklerin özgün ve geleneksel yaşayışlarını anlatan yazılardan oluşmaktadır. Makalelerde, Yörüklerin örf, âdet, gelenek ve görenekleri ile insan ilişkileri, yemekleri, evlilikleri, sanatları ve yaşam tarzlarına dair özgün ayrıntılar verilmektedir.

Tevfik Macid'in, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşadığı göz önünde bulundurulduğu zaman, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde, Türkiye'de yoğun Yörük nüfusunu barındıran Antalya'daki Yörüklerin kültür hayatını ele alan çalışma, Yörükler ve Yörük kültürü adına önemlidir.

Bu çalışmada, Osmanlı paleografyası ile kaleme alınan makalelerin transkripsiyonu yapılmış, daha sonra ise niteliksel araştırma yöntemlerinden belge analizi ile asıllarına mümkün olduğunca sadık kalınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Antalya, Yörük, Türkmen, Konargöçer, Kültürel Hayat.

#### **Abstract**

The Yörüks are the nomadic extensions of the present steppe culture in the geography of Turkestan, living in Anatolia and Rumelia. The majority of the nomads living in Antalya continued to live the nomadic lifestyle that they had been living for hundreds of years after they came to Anatolia as cyclic nomads on the axis of barracks and plateaus at the beginning of the 20th century. This lifestyle of the Yörüks, who mainly keep small cattle, is built on a mobile structure.

The basis of the study is Tevfik Macid's five articles about the Yörüks, published between September 1, 1927 and January 1, 1928, by the Yeni Fikir Journal published in Konya under the title of "Anatolian Tribes' Mothers and Customs: Yörüks in Antalya Province ". This article series in Yeni Fikir Magazine consists of articles describing the original and traditional lives of the Yörüks living in Antalya. In the articles, original details about the customs, traditions, human relations, food, marriages, arts and lifestyles of the Yörüks are provided.

Considering that Tevfik Macid lived in the last period of the Ottoman Empire and the first years of the Republic, this study, which deals with the cultural life of the Yörüks in Antalya, which has a dense Yörük population in Turkey during the transition period from the Ottoman Empire to the Republic, is important for Yörüks and Yörük culture. In this study, the articles written in Ottoman paleography were transcribed, and then document analysis, a qualitative research method, was used to remain as faithful as possible to the originals.

**Key Words:** Antalya, Yörük, Türkmen, Nomadic, Cultural Life.

## Giriş

“Yörük” adı, Osmanlı Devleti zamanında ilk kez 1423 yılında Yazıcızâde’nin kaleme aldığı eser içerisinde geçmektedir.<sup>1</sup> Resmi kayıtlarda ise, 1455 yılı tahrirlerinde Teke sancağı ile Manavgat kazasında yaşayan konargöçerler için kullanılırken; bunların ardından Fatih kanunnameleri içerisinde de yer almıştır.<sup>2</sup> Türkler Anadolu’yu fethetmeye başladıktan sonra, Anadolu’da şehir ve köylerde yerleşik yaşama geçmiş olan Türklerin yanında konargöçer hayatı sürdüren önemli sayıdaki Türklere, Yörük denilmektedir.<sup>3</sup> Oğuz, Yörük ve Türkmen aynı birlik ve etnik yapıdan, yani Türk’ten doğma sayılırken; bunların Anadolu’nun etnik yapısını şekillendirip, ona kesin bir kimlik kazandırdığı dile getirilmektedir.<sup>4</sup> Yörüklük, etnik yapıdan ziyade Türk kültür ve medeniyeti içindeki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bir yaşama tarzıdır.<sup>5</sup> Bu bağlamda ise, Türk coğrafyasında konargöçer hayat yaşayan Türk boylarına verilen umumi bir isim olarak ele alınmaktadır.<sup>6</sup>

Türkiye’de Yörüklerin sosyal, kültürel ve ekonomik yapılarını ayrıntılı olarak ele alan çalışmaların sayısı zaman içerisinde artarken; bu alanda yöre için ilklerden birisi olarak ele alınabilecek olan çalışma, Tefvik Macid’in, Antalya’da yaşayan Yörüklerle ilgili yapmış olduğu alan araştırması olup; Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk dönemleri ele alınmıştır. Tefvik Macid’in elde ettiği araştırma verilerine göre Antalya’da yaşayan Yörükler; sosyal, kültürel ve ekonomik yaşama tarzı açısından Türk kültürünün özgün değerlerini korumaktadır. Ayrıca çalışmada birden fazla Yörük oymağının bazı kültürel benzerlik ve farklılıkları da karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Anadolu ve Rumeli’deki Türk kültür ve medeniyeti içerisinde önemli bir yer teşkil eden Yörüklerin 20.yy. başlarında en çok yaşadıkları mekânlardan olan Antalya Vilayetiyle ilgili yapılan bu çalışma oldukça önemlidir. Böyle önemli bir sosyolojik alan araştırmasının sahibi araştırmacı-yazar Tefvik Macid’in hayatı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

## Abdülmacit Selekler (1889-1977)

Selekler’in aile hayatı. 1889 yılında Konya’da doğmuştur. Simavlı Osman Efendi’nin torunu olup Konya Adliyesi Hesap İşleri Memuru Mehmet Rüştü Efendi’nin oğludur. Annesi ise Kurşuncuzade Hacı Ahmet Efendi’nin kızıdır. İlk eşi, amcası Mustafa Şefik Efendi’nin kızı Feride Hanım’dır. Feride hanımdan Şair Hamit Macit (1909-1974) adında bir oğlu olmuştur. Feride Hanım genç yaşta veremden vefat edince (1913), Edipzadeler’in kızı Zehra (Seher) Hanım’la evlenmiştir. Bu hanımından Avukat-Millet vekili Adnan Sacit (1917-2009) ve Aydın Vacit (1924-1989) adlarında iki oğlu daha olmuştur.

Selekler’in eğitim, iş hayatı ile yapmış olduğu çalışmalar. Selekler, Konya Altınçeşme İlkokulunu bitirdikten sonra babasının Antalya’ya tayin edildiği yıllarda Antalya’da idadi (lise) bulunmadığından 1901-1907 yılları arasında Konya İdadisine devam ederek buradan mezun oldu. Tefvik Mâcid, “Odabaşoğlu” lakabıyla da anılır. 1935 yılında “*Antalya Köylerinde Düşün*” adlı çalışmasında Macit Odabaşoğlu, ad ve soyadını kullanırken; 1936 yılında “*Antalya Çeltik Ekim’i*” adlı çalışmasını Macit Selekler adı ile yayımlamıştır. Resmi kayıtlardaki ad ve soyadı Abdülmacit Selekler’dir. İş hayatına 1907 yılında Antalya Mutasarrıflığı Tahrirat Kaleminde başlamış, Antalya vilayeti sınırları içerisinde 19 yıl boyunca devlet memuru olarak çalışmıştır. 1926-1951 yılları arasında Antalya Ticaret Odası Genel Sekreteri olarak görev alıp buradan emekli olmuştur. Emeklilik sonrası ticaretle uğraşan Selekler, 11 Kasım 1977 tarihinde Antalya’da hayatını kaybetmiştir.<sup>7</sup> 1927-1977 yılları arasında çeşitli gazete ve dergilerde yazılar kaleme almış; tarım, sosyal ve kültürel hayat konularında kitaplar yazmıştır.

<sup>1</sup> Bakır, 2008, 730, 781.

<sup>2</sup> Çetintürk, 1943, 107-109; Yazıcızâde Ali, 2009, 11; Gülten, 2009, 2-4; Halaçoğlu, 2010, 28; Ak, 2020, 42; Ak, 2022a, 5.

<sup>3</sup> Sümer, 1972, XXI.

<sup>4</sup> Caferoğlu, 1973, 80.

<sup>5</sup> Ak, 2021, 30-31; Ak, 2022a, 11.

<sup>6</sup> Çabuk, 2001, 430; Ak, 2017a, 396; Ak, 2017b, 52.

<sup>7</sup> Uz & Ceylan, 2013, 438-439.



### Amaç

Bu çalışmada araştırmacıların amacı; Antalya’da yaşayan Yörüklerle ilgili en eski alan araştırmalarından birisini yapan Tefik Macid’in 1927-1928 yıllarında yörede yaşayan Yörüklerin sosyal, kültürel ve ekonomik yaşantılarıyla ilgili yapmış olduğu gözlem ve değerlendirmelerle ilgili makalelerini Yörüklerin somut ve soyut kültürel mirasları ile hayat tarzları bağlamında anlayarak yorumlama çabasıdır.

### Yöntem

Bu araştırmada niteliksel yöntem benimsenerek belge analizi tekniği kullanılmıştır. Niteliksel Belge Analizi (*Qualitative Document Analysis*), yazılı belgelerin içeriklerinin titiz ve düzenli bir şekilde analiz edilmesine yönelik bir araştırma metodudur.<sup>8</sup>

Niteliksel verilerin tek bir türü olmayıp çeşitli şekilleri vardır.<sup>9</sup> Genel olarak niteliksel veri formlarını; a) gözlemler (katılımsız-katılımlı gözlemler), b) mülakatlar (kapalı uçludan açık uçluya), c) dokümanlar (özelden resmî belgelere), d) görsel-işitsel materyaller (fotoğraflar, kompakt diskler, video vb.) olarak dört temel bilgi türü altında gruplandırmak mümkündür.<sup>10</sup>

Niteliksel araştırmalarda ikincil kaynaklar arasında yer alan belge incelemesi (*Document Analyze*) sosyal bilimler alanında nitel araştırma yöntemlerinden tepkimesiz (*Non Reaktif*) bir araştırma yöntemidir. Dokümanlar, kişilerden doğrudan alınan bilgilerin yanında başvurulabilecek diğer veri kaynaklarını oluştururlar.<sup>11</sup>

Belge incelemesi çok geniş bir şekilde tanımlanır. Materyaller, yalnızca özel anlamları olan belge ve evrakla sınırlı değildir. İnsan hayatının anlaşılmasına yönelik insan tarafından ortaya konulan somut ve soyut bütün kültürel mirası içeren bütün kaynaklar belge vasfında olgusal kanıt oluştururlar. Belge incelemesi geçmiş dönemlere ait olay ve olguların anlaşılmasında önem arz eder. Bu bağlamda sosyal tarih çalışmaları için önemli bir araştırma yöntemidir. “Belge incelemesi, araştırmacı tarafından bir veri toplama aracıyla toplanmasına gerek olmayan mevcut materyale dayanır. Diğer çözümlenmelerden materyalinin zenginliğiyle ayrılır.” Araştırmada önemli olan belgenin nitel yorumlamasıdır.<sup>12</sup>

Bu çalışmada Tefik Macid’in, Yeni Fikir Dergisinde, Yörüklerle ilgili Osmanlı paleografyası ile yazılıp basılan makalelerinin<sup>13</sup> transkripsiyonu yapıp günümüz Türkçesine uyarlanmış; makale verilerine sadık kalınarak metinler betimsel bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

### Bulgular

#### Antalya Vilayetinde Yörükler

Yörükler, insanlar arası sosyal ilişkiler ve karakter açısından; misafirperver, saygıdeğer, cömert, cengâver ve cesur insanlardır. Bunun dışında toplumsal yaşamda uyumlu, itaatkâr, söz dinleyen ve devletine sadıktırlar. Fakat fitrat olarak sert mizaçlı ve gizliden yüksek cesaretlidirler ki bir kere kandırılır ya da zarara uğratılırlarsa isyan etmek ve isyanda direniş göstermek bağımsızlık ruhlarından gelen en önemli özellikleridir [Tefik Macid, 1927a, 16].

Bütün Yörük çadırlarında bir iki çeşit ateşli silah bulunur. Bilhassa harp yıllarında halka dağıtılan devlete ait silahlar Yörüklerde pek çoktur.

Köylülerde olduğu gibi Yörükler arasında da okuryazar oranı düşüktür. Yörükler arasında askerlikten kurtulmak için medreselere girerek eğitim alan mollalar bulunsa da onların almış oldukları bu eğitim, içinde buldukları Yörüklerdeki okuryazar sayısını artırmaya yeterli değildir. Ancak Yörükler İslam dininin farzlarını yerine getirme hususunda titiz ve saygılıdır.

<sup>8</sup> Wach & Ward, 2013, 1.

<sup>9</sup> Coffey & Atkinson, 1996, 5.

<sup>10</sup> Creswell, 2013, 157.

<sup>11</sup> Kümbetoğlu, 2008, 145.

<sup>12</sup> Mayring, 2000, 36-38.

<sup>13</sup> Kümbetoğlu, 2008, 146, 147.

Dil olarak, oldukça düzgün bir Türkçe konuşurlar. Türkçeyi özgün olarak konuşurken yabancı ve kötü kelimeleri kullanmazlar. Görünüş olarak genellikle uzuna yakın orta boylu düzgün biçimli, buğday tenli, kırmızı çehreli, söbü yüzlü, siyah kaşlı ve gözlüdür. Gençleri bile sakal bırakırlar. Bünyeleri güçlü, mizaçları sert, haksızlık karşısında sinirli ve öfkelidirler.<sup>14</sup> Sürekli konargöçer olarak doğal ve temiz havalı dağlarda yaşadıklarından ırklarının saflığını ve sağlamlığını kaybetmemişlerdir. Kadınları İhtiyarlıklarını belli etmeyecek derecede yüzlerinin tazeliğini korurlar. Güz döneminden kışa doğru yağmur yağıp bol ot yetişmeden kıyı kesime inmezler. Böylece sıcaklar geçip sivrisinekler tükendiğinden sıtmadan etkilenmezler. Mart ayı gelip havalar ısınmaya başlayınca çadırının yerini değiştirmeye başlayan Yörük, her on günde yeni bir yere göçerken; nisan sonlarında çadırını yıkıp yaylalara doğru harekete geçer. Aşama aşama konalgalarda<sup>15</sup> konaklaya konaklaya Eğirdir'in ve Akşehir'in yüksek dağlarına doğru geçip giderler.

Yörükler, keçi kılından dokunmuş, çoğunlukla üç direk üzerine kurulan çadırlarda otururlar. Çadırlarını kış döneminde rüzgârın az eseceği çukur ve kuytu yerlere kurarlar. İçeriye su girmemesi için çadırın etrafına çepeçevre ufak bir ark kazarlar. Çadırın üç cephesinde eşyaların konulduğu çuvallar bulunur. Çadırın önünde sağ taraftan açılan kapıdan girildikten sonra sola doğru orta direğin ön tarafında ortaya ateş yakılan ocaklığa konulan üç adet taş, aydınlatma, ısınma ve yemek pişirmek için ocak görevi görür. Yörükün eşyası her zaman taşınması kolay şeylerdir. Su kapları bile ilkel bir şekilde tabaklanmış<sup>16</sup> davar tulumlarıdır [Tevfik Macid, 1927a, 17].<sup>17</sup>

Yörükler, yerleşik köylülerden daha misafirperverdir. Misafir için özel bir çadırı olanlar olduğu gibi misafir gelince hemen bir çadır kurduranlar da vardır. Yörük kadınları, erkekleri evde yokken gelen misafirin atını alıp, “*buyurun!*” derken; atı bağlayıp, misafiri çadırda ağırlar ve hanede erkeğin eksikliğini hissettirmez. Yörük kadının tesettürü başını yazma ile bağlamaktan ibaret olup yüzü ile saçlarının ve bağrının bir kısmı açık olabilir. Misafir ağırlarken sergilediği kibar davranış ve ciddiyet ile işlerini titizlik ve temizlik ile yapan Yörük kadınında görülen ahlak ve karakter sağlamlığı hayranlık uyandırır.

Keçi ve davar sürüleri ile deve ve sığırları güdüp yetiştirerek, bunlardan elde ettikleri et, süt, yağ, yoğurt, peynir, deri, yün ve kıl gibi ürünleri ham olarak veya işleyerek pazarlayıp önemli bir kazanç elde ederler. Yayla veya sahil kesiminde tarımla uğraşanlar da vardır. Bilhassa EskiYörüklerin Basırlı obası<sup>18</sup> ile Karahacılı Yörüklerinin altı obasından hemen hemen yarısı sahilde çiftçilik yapmaktadır. Honamlı Yörüklerinin Ötgünlü obasından da sahilde ve yaylada, Akşehir civarında tarımla uğraşanlar vardır. Fakat tarımı ek bir iş olarak gördüklerinden hasat mevsimi gelmiş veya geçmiş diye düşünürler. Göç mevsimi gelir gelmez keçi ve koyun sürüleri ile yola düşüp yaylaya çıkarırken çift işlerini uşağa veya ortağa bırakırlar. Bir Yörükün evi, devesinin sırtında taşıdığı çadırı ve eşyaları demektir. Ömürlerinin büyük bir bölümünü göç ile geçirdikleri için her oymak veya obada develerin bulunması doğaldır. Develerle kendi eşyalarını taşıdıkları gibi boş zamanlarda kira karşılığında hububat ve tuz başta olmak üzere çeşitli ticari malları taşıyarak taşımacılıktan gelir elde ederler. Zorunlu ihtiyaçları pek sınırlı olan Yörükler her halde köylüden daha zengin ve bolluk içinde rahat bir hayat sürdürmektedir. Yalnız bir Yörükün iki devesinin ederi, köylüden orta halli bir adamın bütün sermayesine eş değerdir. Hâlbuki Yörüklerde keçi, koyun ve sığırdan başka yükünü kaldıracak iki-üç deveye sahip olmayan pek nadir bulunur. 20-30 devesi, 400-500 hatta bazen daha fazla keçi ve koyunu, bir sürü sığır ve kırsığı bulunan Yörüklerin sayısı oldukça fazladır. Son yıllarda arazinin hiçbir değeri kalmadığı için köylüler içinde mal ve hayvanları ile sermayesinin hepsi, bir Yörükün sermayesine eşdeğer olabilecek ağa bile kalmamıştır [Tevfik Macid, 1927a, 18].

<sup>14</sup> Benzer bir yaklaşımla bir Yörük Beyi ile ilgili 1875 yılında yapılmış betimleme için ayrıca bkz. Ak, 2019a, 1674.

<sup>15</sup> Konalga: Konargöçer Yörüklerin yaylak-kışlak hareketleri sırasında göç yolu üzerinde kendilerinin ve hayvanlarının dinlenmesi için durarak geceyi geçirmek için konakladıkları sulu ve otlu geçici yurtlara denir.

<sup>16</sup> Tabaklama: Hayvan postlarından insanın gündelik yaşamını kolaylaştırıcı bir eşya yapmak için deri de yapılan iş ve işlemlerdir.

<sup>17</sup> Serik Yörüklerinde çadır kurulumu ve donanımı için ayrıca bkz. Ak, 2022b, 28-32; Antalya ve Isparta çevresinde yapılan gözlemlerde Yörük çadırı betimlemeleri için ayrıca bkz. Ak, 2019c, 354-355.

<sup>18</sup> EskiYörükler ve obaları ile kışla ve yaylaları için bkz. Ak, 2022a, 28-31, 125, 135-136; Ak, 2018a, 3.

Yörüklerin gelirleri, çiftçilikle uğraşan köylülere göre daha sağlam ve bereketlidir. Çünkü çiftçi son yıllarda birtakım güçlük ve engeller ile karşı karşıya kaldığından buhran içerisinde çırpınmaktadır. Hâlbuki ki keçi, koyun ve sığır her yıl süt, yün ve gübreden gelir getirirken; hayvanların telef olması ve vahşi hayvanların saldırısına uğraması sonucu oluşan zarar; çiftçiliğe evcil ve vahşi hayvanların verdiği zarar kadar yoktur. Zorunlu ihtiyaçları oldukça sınırlı olan, ortaklı veya ortaksız çiftçilik yapan Yörükler ayrı tutulursa; buğdaydan başka bir şeye para vermek zorunda kalmayan, hatta giysilerinin büyük bir kısmını yünden ve pamuktan bizzat kendileri dokuyup hazırlayan Yörüklerin servet biriktirme durumları oldukça uygundur.

Yörük kadınları, süt sağmak, yağ ve peynir yapmak, ev işlerini görmek; aba, şalvar ve pamuk bezleri ile bir çeşit alaca dokumakla meşgul olurlarken; erkekler, deve, sığır ve kısrak gibi hayvanlarını gütmek, develerle kira karşılığı taşımacılık yapmakla meşgul olurlar. Bununla beraber Yörük kadınları odun kesmek, yük taşımak, deve çekmek, davar gütmek gibi erkeğe ait işleri yapmaya da yardım ederler ki, işlerin paylaşımında her halde kadının hizmeti erkeğe oranla kat kat çoktur. Bazen bir Yörüğün, akıl ve mantık olarak erkeğin yapacağı işleri de karısına bırakarak evde dinlendiği, at üstünde cuma ve pazar yerlerinde gezdiği görülür.

Bu şekilde işlerin kadınlara yükletilmesi, işin çokluğuna göre, erkeğin birden fazla evlilik yapmasını gerektirdiğinden Yörüklerde, artık tarihe karışmış bulunan, çok eşlilik artmıştır. Çok eşliliğe erkek bakış açısı ile günlük işlerin paylaşımı, istirahat, işlerinin yolunda ve gününde görülmesi, hane nüfusunun artırılması gibi gerekçeler neden olmaktadır. Hakikaten koyun ve kuzu, keçi ve oğlak her biri ayrı ayrı güdülmek, deve ve sığır için ayrı eşlik edecek adamlar bulunmak; süt sağmak ve yağ yapmak her biri kalabalık bir hizmetçiye bağlı olup bu hizmetçiler Yörüğün kendi ailesinden olmazsa kazancından dışarıya ücret vermek, suistimale meydan bırakmak gibi olumsuzluklar söz konusu olduğundan Yörükler çok eşlilikten yararlanırlar. Çok eşliliğe zevk ve hırsın da neden olması doğaldır [Tevfik Macid, 1927a, 19-20].<sup>19</sup>

Yörüklerde aşk, eskiden beri var olan bir özelliktir. Güzelliğe pek tutkundurlar. Evlilikleri çoğunlukla aşk ürünüdür. Onun için şeklen daima asi olurlar. İki tarafın velisinden birinin evliliğe izin vermemesi ve kız tarafının ağırlık istemesi, kız kaçırma olaylarının artmasına ve pek çok kötü olaylara yol açmaktadır. Kız kaçırma meseleleri karşısında şiddete başvurma boş ve yararsızdır. Dağlarda, temiz havalarda ve pınarların başlarında çiçeklerle bezenmiş otlar üzerinde kuzularını öne sürmüş, yanık ve derin bir inilti ile boğaz çalan bir yörük kıızıyla; kavalı belinde, tüfeği omuzunda hür bir Yörük delikanlısının su başlarında, mera köşelerinde buluşmaları ve tatlı sohbetlerinin doğurduğu aşk bağına çözecek hiçbir kuvvet düşünülemez. Bu bağı kesecek her türlü engeli kırmak için Yörüğün cesur ve isyankâr doğası coşar ve hiçbir tehditten yılmaz.

Yörüğün doğasındaki cesaret ve isyan yaşadığı çevreyi rahatsız etmektedir. Çünkü Yörük daima toplumdaki uzak ve tenha yerlerde yaşar. Bir Yörük obasına mensup çadırlar bile birbirinden yarımşar saat mesafe ile kurulur.

Otlattıkları davarları ayak değmemiş ot bulmak için uzak dağlara ve göçülecek uzak yerlere sevk etmeye mecburdur. Yörük böyle yerlerde her günahı işleyebilir. Günah işlerken etrafında görünür bir kuvvet görmediğinden onun orada gömülüp gideceğine inanır. Aynı zamanda omuzunda taşıdığı silahın gücüne, ıssız derelerin kendisini uzun müddet saklayacağına güvenir. Hükümetin uzun süren sıkıntılı savaş yıllarındaki durumu Yörüğün bu fikrini güçlendirmiştir. Onun için Yörükleri yerleşik hayata geçirme zaman meselesi halini almıştır.

Yörüklerin iskânı daha önemli bir meseledir. Bugün Serik kazasındaki 24 oba Yörükten, Karahacılı Yörüklerinin Himmetli, Hacıhamzalı, Sarıkabalı (Sarıabalı), Kaldırıcılar ve Alikahya obaları tamamen yerleşik hayata geçmiştir [Tevfik Macid, 1927a, 20].<sup>20</sup> Gerçi yazın, yarısından fazlası yaylaya gitse de sahilde arazi ve ev sahibi oldukları için yaylaya göçenlerin bile sahildeki yurtlarına bağlılıkları, bunların her yıl yeni bir yere gitmelerine engel teşkil etmektedir. Karahacılı Yörüklerinin Solaklı obasının çoğu da Seydişehir kazasına bağlı Dumanlı Yeniköy'e yerleşip

<sup>19</sup> Yörük kadınları için ayrıca bkz. Ak, 2017c, 309-331.

<sup>20</sup> Karahacılı Yörükleri ve obaları için ayrıca bkz. Selekler, 1960, 119; Ak, 2022a, 43.

kalmışlardır. Karahacılı Yörüklerinin böyle yurt sahibi olmaları, bunları konargöçer anlayıştan çok uzaklaştırmıştır. Belirli bir yerleşim yerlerinin bulunması bunların kaçıp kaybolmalarına imkân bırakmadığı gibi doğal yapılarındaki isyan ve itaatsizlik hislerini silmektedir. Onun içindir ki askerlikte, köylü gibi tam itaatle hizmet etmekte, aralarında suç işleyen çıkmamaktadır. Keza EskiYörüklerin Basırlı obası da tarımla uğraşmakta ise de tamamen yaylaya gitmekten vaz geçmemiştir. Bunlar, Serik kazasının Aşağıoba, Tekke, Yanköy, Kocayatak, Kayaburnu, Cumalı ve Eminceler köylerinde dağınık vaziyette ev ve tarla sahibidir. Kısmen iskân edilmiş olan bu Yörük topluluğu oldukça itaatkâr ve dostluk içinde yaşasa da eskiden kalma bir alışkanlık olarak hayırsızlık, uğursuzluk gibi durumlar da bazılarında mevcuttur. EskiYörüklerin Cankara ve Seyidahmedli obaları, Serik kazasının Boğazak ve Çakallık köylerinde yerleşmiştir. Fakat bu oymak eskiden pek kalabalık bir nüfusa sahip iken yerleştikten sonra konargöçer nüfus azalmıştır. Honamlı Yörüklerinin Ötkünlü obasından bir kısım Manavgat kazasının Taşağıl nahiyesi içerisinde arazi edinmiştir. Bir diğer kısmı da Antalya'nın Zeytinköy civarına gelip otururken Antalya'ya süt, yoğurt veya peynir getirirler. Her iki kısım da cana yakındır fakat bu günlerde Burdur vilayetine geçen Milli'ye bağlı Karaöz mahallesine<sup>21</sup> göçen Kiribişler denen bir kısımları daha vardır ki, tam konargöçer halde ve sürekli bir suçları bulunduğu hükümetten korkarak yaşarlar. Kemer nahiyesi ve civarında pek az surette Yörük vardır ki bunlar Kemer ve Tekfurova köyleriyle Hurma, Doyran ve Çakırlar köyleri nüfusunda kayıtlıdır. Antalya'nın Kızılsaray Mahallesi nüfusu içerisinde dahi kayıtlı dört-beş hane Yörük topluluğu vardır. Hâlbuki Honamlı Yörüklerinin Hacıceliller, Cebeli, Çoşlu, Telliler gibi bazı obaları toplumdan pek uzak bir halde birbirlerinden uzak çadırlar içinde yaşarlar [Tevfik Macid, 1927a, 21].<sup>22</sup> Bu obaların çoğu on beş yıldan beri Adana vilayetine doğru göçmeye ve orada yerleşmeye başlamışlardır ki Adana içi ile Dörtüol kazası taraflarında çadır kurmaktadır. Saçıkıralı Yörüklerinin Hayta obası pek kalabalık nüfusa sahiptir. Saçıkıralı Yörüklerine Hayta dahi denmektedir. Bunların pek kalabalık olmayan Gedikli obasından birkaç hane Serik kazasına bağlı Burmahancı köyünde arazi edinmişler ve ortaklık suretiyle tarıma da başlamışlardır. Kış mevsimini geçirmek üzere evler de yaptırmışlardır. Henüz yurt sahibi olmayan bir kısmı da yerleştirilmek üzere hükümete başvuruda bulunmuşlardır. Saçıkıralı namı diğer Hayta Yörüklerinin Küçüklü, Hacıaliler, Hacısüleymanlı, Nasuhlu, Karabacaklı, Hayta Saçıkıralı ve Kötekliler obaları tamamen zaman ve duruma göre yayla ve sahili değiştirirler. Bunların iskânı ve medenileştirilmeleri oldukça zordur. Saçıkıralı denen bu topluluk içinde gerek Umumi Harpte ve gerek İstiklal Harbinde askerliğini yaparak vatani görevini yerine getirmiş bir kişiye bile rastlanmaz. Bütün günlerini dağdan dağa çadır taşıyarak hükümet takibinden kurtulmaya adanmışlardır. 10 yıl süren harp yıllarında, değil kasaba hatta bir köy yüzü bile görmemişlerdir. İhtiyarları bile kendi akrabasından birisi için bir sorguya tabi tutulurum diye kurtuluşu kenarda bulmuşlardır. Hayta aşireti 1321 (1903) yılı nüfus sayımına kadar Eğirdir sicilinde kayıtlı iken 1322 (1904) nüfus sayımı kışa denk geldiğinden Antalya siciline kaydedilmişlerdir. Belirli bir yaylak ve kışlakları yoksa da yazın Eğirdir ve Karaağaç kazaları muhitinde, kışın ise vilayetin kuzeyindeki Eğirdir'e bağlı Pamukova<sup>23</sup> adındaki yerden Gebiz nahiyesinin Kırkgeçit sahası ve Abdurahmanlar, Karamirciler, Yumaklar köyleri ile Antalya etrafında Kandıra (Kındıra), Alaylı, Dumanlar, Solak, Murtına havalisinde otururlar. Serik kazasının Dikmen ve Çakallık köyleriyle çeşitli yerlerinde dağınık halde ikamet ederler.

Sferberlikten önce yaylak olarak Elmalı'ya giderlerdi fakat şimdi oraya gitmez oldular [Tevfik Macid, 1927a, 22].<sup>24</sup> Yalnız Finike'de kışlayan ve yazın Elmalı ve Korkudili tarafına çıkan birkaç hane bu günlerde o havalidedir.

Hayta diğer ismiyle Saçıkıralı Yörüklerinin diğer Yörüklerden farklı bazı özellikleri vardır. Çehre ve şekil itibarıyla diğer Yörüklerden daha nazik yapıdadırlar. Renkleri beyaz, kaşları kavisli, yüzleri

<sup>21</sup> Karaöz günümüzde Antalya ili Aksu ilçesine bağlı bir mahalledir.

<sup>22</sup> EskiYörükler ve obaları için ayrıca bkz. Selekler, 1960, 119; Ak, 2019b, 20; Karahacılı, EskiYörük ve Honamlı Yörükleri için ayrıntılı olarak bkz. Ak, 2022a, 28-31, 38-40, 42-46.

<sup>23</sup> Günümüzde Burdur ili Bucak ilçesine bağlı bir köydür.

<sup>24</sup> Kötekliler, Saçıkıralı Yörüklerinin obası olarak gösterilirken Eröz de aynı tasnifi yapar ancak Ak tarafından Köteklilerin ayrı bir oymak olduğu belirtilir. Bu çerçevede Saçıkıralı Yörükleri ve obaları ile Kötekliler ve obaları için bkz. Ak, 2022a, 57-59, 66-69; Tevfik Macid ile aynı tasnifi yapan Eröz için bkz. Eröz, 1991, 45; Saçıkıralı Yörüklerinden bazı kişilerle ilgili asayiş sorunları için bkz. Ak, 2018b, 580, 582, 584, 592, 593.

daha düzgün, sakalları yanaklara sarkmazken bir hale gibi yüzü çevirmiştir. Bıyıkları gür iken sünnetli olmadığından kıbtı simasını andırır bir şekil vermiştir. Bacakları ve belleri incedir. Kadınları müstesna bir güzelliğe sahiptir. Kadınların bu güzelliği yerli köylülerinki ile kıyaslanamayacağı gibi güzellik hususunda pek fakir olmayan diğer Yörüklerin güçlü ve azılı, iri yapılı kadınlarına Hayta kadınları hiç benzemezler. Haytaların dine bağlılıkları diğer Yörüklerden zayıftır. Eskiden beri hayvan hırsızlığı bunlar arasında pek yaygındır. Yaylaya giderken köylünün hayvanlarını götürüp gitmek adetleridir. Hayta kadınlarında namus anlayışı dahi zayıftır [Tevfik Macid, 1927b, 23].

### Antalya Vilayetinde Yörükler 2

**Karakoyunlu Yörükleri:** Yörükler, öteden beri bir köy halkı gibi belirli bir miktar hısım ve akrabanın teşkil ettiği bir oymak, ayrı bir oba halinde hep ayrı ayrı isim almışlardır. Bazen bir genel ad altında çeşitli obaların da birleştiği bir gerçektir. Bunlar gösteriyor ki eskiden bu havali Yörükleri de doğu vilayetlerimizde ve Arabistan’daki kabileler gibi ayrı bir topluluk imişler. Fakat asırlar, Anadolu Yörüklerinin kabile his ve taassuplarını eritmiş, almış oldukları adlar, bir köy ismi gibi kendilerine ait olmaktan ibaret kalmıştır. Yörük isimleri içinde Honamlı gibi anlam ve adlandırma sebebinin çözemediğim isimler olduğu gibi Adıgüzelli gibi oba içinde öne çıkan bir şahsa bağlananlar; Töngüşlü gibi bugün dilimizde kullanılmayan “*Tonguç*” Türk adını taşıyanlar; bazen Karakoyunlu gibi belirli bir alameti kendilerine ad olarak alanlar vardır. Tarihte bir Akkoyunlu ve Karakoyunlu olup bizim bu Karakoyunluların, tarihi Karakoyunlularla bağlarının bulunmadığı görülüyor.<sup>25</sup> Çünkü yapılan araştırma gösteriyor ki bu Yörük topluluğu Adana’nın batısında eğleşen Bahşişli Yörüklerinden bu havaliye geçen 15-20 kadar hane halkından türemişler ve kendi aralarında bir görenek nedeniyle daima siyah koyun beslemelerinden bu adı almışlardır. Bugün 90 hane kadar vardılar. Yazı Şarkikaraağaç’ın Çayır yaylasında, kışa da Manavgat, Serik, Antalya merkez kazalarında 15 saat süren uzunluktaki bir çevreye serpilmiş bir halde geçirirler. Siyah koyunların sıcağa pek az dayanıklı olması yüzünden ilkbaharda yaylaya göçmek için çadırı en önce yıkan ve son baharda da sahile en sonra inen Yörük topluluğu Karakoyunlulardır. Bu oymak bireyleri genellikle daha güçlü bünyeli, siyah gür sakallı olurlar [Tevfik Macid, 1927b, 27]. Sahilde ve yaylada pek dağınık oturmaları da gösteriyor ki; memlekette ilgilendikleri şeylerin hayvanları ve çadırlarından ibaret olduğu; göç! denince terzi gibi iğnesi başında kolayca göçecek ve izlerini kaybettirecek bir vaziyette oldukları için hükümetin takibinden kolayca yaka sıyrabildiklerinden toplumsal kurallara bağlılıkta daha geridirler. Uzun umumi harp ile istiklal harbi zamanında içlerinde askerlik yapmış, hemen hemen bir şahıs tanırım ki; o da uyanık bir babanın lise tahsiline kadar yükselttiği ihtiyat zabiti Subaşı Mehmet Efendi’dir. Ufak tefek hayvan hırsızlığı gibi suçları eksik olmazsa da aralarından çıkan bazı beylerin idaresiyle harp yıllarında taşrada oluşan otorite boşluğunda eşkıya türemesine meydan bırakılmamıştır. Bununla beraber eli silahlı delikanlılar, obalarına o devirlerde uygunsuz şahısların tecavüz etmelerine izin vermemiştir. Doğal yapılarında diğer Yörüklerden daha açık bir cesaret ve bahadırılık mevcuttur.

**Haciseli (Hacisalu) Yörükleri:** Vilayetin Manavgat ile merkez Antalya kazasında bu adı taşıyan iki mahalle vardır. Bu iki mahallenin vaktiyle bir mahalle olması çok muhtemel ise de ayrılış zamanları geçmişin içinde uzak bir devre ait olmalı ki; her iki mahalle de diğerini tanımamaktadır. Gerek Manavgat’taki ve gerek Antalya’daki mahalleler kısmen tarla ve ev sahibi olmuş ve köylüleşmiştir. Fakat bir tedbir olarak, daha doğrusu sahilin sıcak ve cehennem gibi havası, sahip oldukları hayvanları beslemek ve gütmek ihtiyacı, bunların da çadır sahibi olmalarını ve yayan olarak göçmeye devam etmelerini zorunlu kılmıştır. Köylüleşmiş demekle umumi ahlak ve vaziyetleri hakkında yeterli bir fikir verildiği düşüncesi dile getirilmiştir.<sup>26</sup>

**Töngüşlü Yörükleri:** Serik kazasında 50-60 haneden ibaret olup toplu oturan ve yaylada Eğirdir kazası içerisinde “Ağıllı” mevkiinde belirli tarlaları bulunan bu Yörüklerde yöre ile bilhassa Eskiyörükler ile karışmış olmalarına rağmen fizyonomi itibarıyla diğer Yörüklerden ve yerliden bariz farklarla ayrıldıkları görülmektedir. Boyları orta, çehreleri oval, burun gaga biçiminde, sakal ve bıyık seyrek değilse de gür de denilemez. Netice olarak yerli köylülerden bile farklı hatlarla

<sup>25</sup> Karakoyunlu Yörükleri için ayrıca bkz. Ak, 2022a, 46-51.

<sup>26</sup> Hacisalı Yörükleri için ayrıca bkz. Ak, 2022a, 37-38.

ayrılır alametler gösteriyor ki bunlar pek eski zamanda buraya gelmiş ve tamamen yerleşmiş hakiki bir Türk oymağıdır [Tevfik Macid, 1927b, 73-75].

**Çakal Yörükleri:** Bunlar oldukça kalabalık bir oymaktır. Kısmen çiftçiliğe rağbet etmiş olduğundan Yörük hayatını terk etmeye pek meyillidir. Pek çok noktada EskiYörüklerin Basırlı obası ile tam bir benzerlik gösterirler. 20-25 yıl önce bunlardan bir mahalle pek haşin ve uygunsuz vaziyetleriyle yörenin nefretini kazanmış olup; hükümetten ve yöreden gördüğü baskı üzerine Aydın havalisine göçüp gitmiş idi.<sup>27</sup>

Bunlardan başka Manavgat içerisinde Fettahlı, Saraçlı; Alaiye içerisinde Bahşişli, Keşafı; Antalya merkez havalisinde Sarıkeçili, Karatekeli, Başındayoklu, Kurşunlu, Kömürcüler, Demirciler ve Yeniosmanlı gibi adlarla çeşitli Yörük oymak ve obaları mevcut olup her biri kışın Antalya'nın bütün sahillerinde, yazın Antalya vilayetinin kuzey hudutlarından aşarak Konya'nın Gavurgözü, Aladağ, Engili, Kızılviran; Isparta'nın Anamas yaylaları ile Burdur ve Denizli vilayetleri içerisinde vakit geçirirler. Ahlak ve adet itibarıyla yukarıda birer birer izah edilen Yörüklerden mühim farkları olmadığı gerekçesi ile yazar tarafından ayrıntısı verilmemiştir.

Yörükler arasında batıl inanç ve uğursuzluğa inanma gibi ananeler köylüden daha fazla hakimdir. Mesela gün battıktan sonra bir Yörük evinden tütün, soğan gibi acı; kazan düzen gibi siyah bir şeyi almak imkân dışındadır. Verirlerse uğursuzluk gelir, hayvanları telef olurmuş. Hane çadırlarında akşamdan sonra kapıya doğru oda süpürülmez, her hâlükârda çadırın veya odanın bir köşesine doğru süpürülür. Kapıya doğru süpürülürse çadır önünde başıboş sabaha kadar geniş getiren hayvanlar dağılırmış. Bir iş niyetiyle yola giden adam önünden tavşan veya kadın geçerse niyet edilen işte uğursuzluk olur; yılan geçerse niyet hayra yorulmuş. Bir kıza nişan veya nikah yapıldıktan sonra bir kıyye tuz evde bitinceye kadar eğer canavar<sup>28</sup> veya başka bir sebepten dolayı hayvanlardan telef olursa kız uğursuz sayılırmış [Tevfik Macid, 1927b, 29]. Yola çıkmak, gün saymak, bir iş tutmak için Yörükün uyduğu birçok kurallar vardır ki yalnız bunları saymak başlı başına bir konu teşkil eder. Çoğunlukla köylülerce de sayılan bu gibi batıl inançların ayrıca tetkiki daha uygun görülmüştür.

Yörükler havanın durumundan pek güzel anlarlar. Yaz ve kış kıldan dokunmuş bir çadır altında ömürlerini geçirerek koyunu ve kuzusunu korumak için bir ahır, ağılı olmayan Yörükler için havanın durumundan anlamak bir zarurettir. Yağmur mu yağacak, rüzgâr mı esecek, fırtına mı olacak bunları bilmek bir gemici kadar Yörüklere de lazımdır. Yörüklerin sayılı günler denilen kasım, karakış, zemheri, göcük, cemreler, sultan nevrüz, Hızır İlyas gibi mevsim taksimleri ile yapılmış zihni bir takvimleri vardır; bunlar hep tecrübe ile bulunmuş şeylerdir. Mesela gün batarken ufkun kızarması ertesi gün havanın her halde açık olacağına, gün doğarken ufkun kızarması o gün her hâlükârda yağmur yağacağına işarettir.

Hatta “Akşamın kırmızılığı sabahın gönlünü hoş eder, sabahın kırmızılığı akşama varmaz kış eder” diye ünlü bir sözleri bile vardır. Bunu çiftçiler de bilirler ve onlar, “Akşam kızarırsa öküzü, sabah kızarırsa merkebi hazırla” derler; yani “Akşam kızardığında hava müsait olacağından öküzle çift sürmek için; sabah kızarırsa yağmur yağacağından oduna gitmek için hazırlan” demektir.

Bulutların ortalama bir hızla güneyden kuzeye doğru hareketi yağmurların yakın ve devamlı olduğuna, kuzeyden güneye doğru ağır ağır gitmesi havanın açıldığına, güneyden kuzeye hızlı hareketi fırtına başlangıcına, bulutların sahil semasında yoğunlaşması ve göl renginde olması yaylaların soğuk ve kar yağmış olup sahilin ertesi gün kesin olarak günlük güneşlik olacağına, yağmur yağarken kuzey ufkunda aralıklarla göğün gürlemesi yağmurun dinip havanın hemen açılacağına [Tevfik Macid, 1927b, 30.], baharda kuzey batıda kara bulut görülmesi çok geçmeksizin tufan ile esintili bir yağmur geleceğine işarettir.

Ağustosun yirmi üçünden itibaren geçen her gün kış aylarının birer karşılığı olarak görülür. O günlerde geçen her günde esen rüzgârların kuzey veya güneyden esmesi, güz ve kış ayarındaki havanın yağmurlu veya yağmursuz geçeceğine dair olan tecrübeleri Yörükün bu husustaki

<sup>27</sup> Çakal Yörükleri için ayrıca bkz. Ak, 2022a, 24-26.

<sup>28</sup> Canavar: Yabani, kurt; insan ve evcil hayvanları için zararlı yırtıcı hayvan.

meteorolojik bilgisini göstermektedir. Sahilde Yörükler için şubatın yirmisi yani ilk cemre artık bahar demektir. Cemrelerden sonra her gün otlar bir arpa boyu büyümeğe başlamış; ilk cemre gelince derhal Yörük kış aylarını geçirdiği rüzgârdan korunaklı kuytu yerdeki çadırını yıkarak artık açık bir yere kurar. Çünkü üç aydır ikamet ettiği yurt; artık çok çiğnenmiştir. Koyun ve keçileri için ayak değmedik yer lazımdır.

Kışın üç dört aydır sakin bir şekilde oturan Yörükler, ancak cemrelerden sonra Yörüklüğünü hatırlar. Dikbaşlılık ve özgürlük duyguları da o zaman uyanır. Öyle ya; kışın yağmur, çamur arasında dikbaşlılık ve başına buyrukluğa edip de malıyla melalıyla rezil olmaya gerek yok. Bahar gelmeli, hava müsait olmalı, dağlar selam almalı ki Yörük de hürriyet ve serbestliğinin varlığını hissedebilsin. Mart ayından sonra Yörük burnunu kuzey dağlarına doğru çevirir. Ona oradan hayat ve hürriyet havası eser.

Sultan nevrüz; Yörüğün hayatında bir inkılâb günüdür, artık otlar boy vermiş, koyunlar, keçiler meradan karınlarını doyurarak dönmüş, hayvanların memelerinden Yörüğün gıdası, serveti olan sütler sağılmaya başlamıştır. Gıdanın, servetin kaynağının bu ilk belirişi Yörüğü neşelendirir ve her gün çadır yerini değiştirmeye başlar. Artık eski yurtlarına pirelendi derler. Yörükler; kışın sahile inerken, çok uysal ve cana yakın görünürler. Köylü ve hükümet ile o zamanlarda aralarında bir nahoşluk çıkması hiç de işlerine gelmez [Tevfik Macid, 1927b, 31].

### Antalya Vilayetinde Yörükler 3

Kışın yerleşecek bir yurt tedarik etmek mecburiyetinde bulunan Yörüğün bu şiddetli mevsimde yurtsuz kalmak yahut hükümet takibatına uğrayarak tedirgin olmak hiç işine gelmez. Lakin artık bahar geldi mi kimseye minneti kalmamıştır. Dağda, ormanda kendini koruma imkânı bulmuştur. Koyun ve keçisini nerede olsa barındırabilir; bu zaman kimseyi tanımaz.

Yerli köylüler bunu şöyle tarif ederler: Yörük yayladan gelirken her gördüğüne gayet cana yakın ve boynu bükük olarak tatlı bir dille “*Selamünaleyküm*” dermiş. Bahar geldi mi göğsünü gererek yüksek sesle selam vermeye; hatta gözü hiçbir şeyi görmemeye başladığından ormanlardaki çam kütüklerini dahi selamlamaya başlamış; “*Dağlar selam aldı*” tabiri de bundan doğmuş.

Hakikaten bir kış Yörüğün mevcudiyeti bile hissedilmez; sessiz, sedasız, cana yakın ve itaatkardır. Bahar geldikten sonra dik kafalılığa başlar. Hele göç vakti geldiğinde hiç kimseyi tanımaz, asıl kabahatler, cürümler o zaman işlenir; hele durumlarına uygun gelen hayvan hırsızlığını bilhassa göç zamanında yaparlar. Yaylaya hayvanlarını sürüp götürürken göç yolları üzerindeki meralarda bulunan köylü hayvanlarını da karıştırarak sürer, götürürler. Hayvan sahibi haber alır da takip eder ve eline geçirirse sürüye karışmış deyip işin içinden çıkıvermek, arayan olmazsa yaylaya aşırıp satmak kolaydır. Göç mevsiminde kabahat işleyen Yörük bir gece içinde çadırını bir konak aşırı aşırarak takibattan kurtulur [Tevfik Macid, 1927c, 23].

Fakat kışın sahile gelirken vaziyetleri böyle değildir. Sahilde bir karış toprakları olmadığı halde sürülerini, hayvanlarını otlatmak, çadırlarını kurmak için yurda muhtaçtır. Bu meralar ise köylülerin mallarıdır. Köylünün içine girmek için aşağıdan gürleşmek, uysal ve uslu görünmek lazımdır. Onun için kendisini çok iyi adam olarak tanıtmaya çalışır. Yurdu bulur ve bir kış da köylüyü rencide etmemeye uğraşır. Yörükler mülk sahibi olmadıkları için her sene sahilde oturacakları yurtları kiralamak mecburiyetindedir. Bunun için köy sandıklarına oldukça mühim bir yekûn tutan gelir temin edilir.

Lakin merasını Yörüklere kiraya veren köylü oldukça zararlı çıkar. Çünkü yurdu kiraladıktan sonra başıboş bıraktığı sığırları, hayvanları, develeri köylünün hasılatına sürekli zarar verir. Merada bu hayvanlar otladığı için köylünün kendi hayvanları otsuzluktan aç kalır. Çoğu zaman da Yörük vermiş olduğu otlak bedeli karşılığında köyden bir iki hayvan aşırarak parasını çıkarır. Kendi arazisi ve yurdu bulunan Yörükler, yurt ve mera bulma telaşından kurtulmuşlardır. Onun için son zamanlarda Yörüklerin genelinde arazi edinmek için derin bir istek ve eğilim vardır.

Zaten dünyada yüz katlı binalar yayılıp, insanın her türlü ihtiyaçları, refah ve istirahati evlerinde medeni bir şekilde sağlanırken; deve sırtında taşınan on arşın kıl (karaçadır) içinde Yörükleri meskûn görüp bunun içinde yaşama devri çoktan geçmiştir. Yörükler de bin türlü tecrübe ile bu

zarureti idrak etmeye başlamıştır. Her yıl yurt bulma telaşı, yersiz yurtsuz gezerken yağmurda çamurda çekilen sefaletler, ekili dikili yerlerden gelip geçerken hayvanların toplanması, sürülmesi, telefât ve zayıttan korunması için sarf edilen emek ve zahmetler Yörüklüğün katlanılacak bir şey olmadığını gösteriyor. Gerçi sahilde bahar sona ererken yaylanın yeni başlayan baharına kavuşmak, dağların en serin ve temiz havalı yerlerinde yaşamak, berrak kaynaklardan [Tevfik Macid, 1927c, 24] saf ve soğuk sular içmek insan hayatı için duygu yüklü bir durumdur. Lakin bu nimete karşı katlanılan meşakkatler ve külfetler her halde pek ağır ve dayanılmazdır. Yörük; Yörüklüğünü ancak cehaleti ve doğasında var olan katılığı itibarıyla hükümete karşı eksiklikleri yüzünden seçiyor. Bunlar aydınlanıp da hükümetten çekinmenin boş olduğunu anlayıp toplumdaki görevini öğrendiği zaman her halde geçen sefil ömürlerine acıyacaktırlar.

Gerçi sahilde yazın kurak zamanlarda yaylada, kışın karlı ve soğuk günlerde hayvanlarını barındırırken karşılaşılan güçlükler itibarıyla Yörüklüğün hayvan besleme yönünden ekonomik önemli bir görevi de vardır. Fakat ilim ve fen, yaylada ve sahilde yaz ve kış hayvan nasıl beslenir bu meseleyi halletmiştir. Hayvanlarını önüne sürüp de taze ot arayacağım diye dağ dağ, diyar diyar dolaşmaya lüzum olmadığını, hayvanlarını beslemek için fenni usul ve araçları öğrenmeleri, yani ilim ve fennin bunların hareketına hâkim olması zorunludur.

Yörük; manası da gösteriyor ki hayatı daima yürümekle geçer; dört ay sahilde, üç ay da yaylada bir muhitte kalabilirler. Bu ikametleri zamanında da yurt beğenmeyerek köy değiştirdikleri de eksik değildir. Geriye kalan beş ay ne olursa olsun yaylaya gitmek yahut sahile inmek gibi sürekli seyahat devridir. Pek çok Yörük yaşadığı müddetçe süren bu seferberlikten usandıklarını yana yakıla anlatırlar. Hatta bu sene yaylaya göçmemeye, sahilde kalmaya karar verirler. Lakin ilkbahar geldi mi! kararda tereddüt başlar. Hele bir kere bir Yörük obası çadırlarını yıkıp da deveyi çekti mi artık kendi kararı değil ya zorlayıcı bir kuvvet bile onu göçmekten çeviremez. “*Yörüğe göç demekten bir göç çekivermek yeğdir*” diye bir darb-ı mesel (atasözü) vardır.

Karı çiğneyerek gelen, karı çiğneyerek giden Karakoyunlu Yörüklerinin ilk [Tevfik Macid, 1927c, 25] fırsatta yaylaya doğru hareketleri müstesna olmak üzere Yörüklerin sahiliden yaylaya doğru hareketleri mevsimi mayısın altıncı “*Hızır İlyas*” günüdür. Bazı seneler ilkbahar mevsiminde yağmurların uzaması, havaların serin gitmesi gibi sebeplerle yerinden kımlıdanamayan Yörük, Hızır İlyas’ın ertesi günü adeta içgüdüsel bir hareketle çadırını yıkmıştır. O sırada bir obada *yani birkaç haneli bir mahalle* deveyi çekmiş ise artık göç arka arkasına ulanır. Mayıs sonuna kadar sahilde bir Yörük kalmaz. Ekseriya mahalle mahalle göçerler ve yollarda kafilenin birbiri üzerine gelmemesi için birer ikişer gün fasıla ile kalkarlar. Obası kalktığında bir Yörüğü alkoymak imkansızdır. Kadın doğum yapmak üzere olsa da erkek devesi kaybolsa da gök yere inse de yine de yola düşer. Ancak bir iki konak gittikten sonradır ki eksliğini, yitiğini aramaya döner.

Göç mevsimi gelince Yörüklerde mühim bir hazırlık başlar. Atların, kısrakların, merkeplerin ön ayakları nallanır. Kadınlara sarı sahtiyandan yapılmış çizmeler, mücessem denilen büyük yazmalar (yemeni), kırmızı pazenden elbiselikler alınır. Kahve, şeker, sabun gibi ihtiyaçlar düzülür. Değirmene gidilerek un yapılır. Tüfekler tamir ettirilir. Delikanlılar için şal, şal taklidi kuşaklar, kefiyeler<sup>29</sup> alınır. Poturlar<sup>30</sup>, kebelere<sup>31</sup> yenilenir. “*Antalya meclis-i umumisinin iki sene evvel neşr eylediği medeni kıyafet talimatnamesi artık bu gibi kıyafete taalluk eden pek çok adetleri unutturmağa başlamıştır.*” Çadırlar zaten cemreden beri sabit kurulmuş olmadığından kolayca yıkılır. Her şey develere sarılır. Kediler, tavuklar, çocuk beşiği dahi devenin sırtına yüklenir. Kilimler, deve yüklerinin üzerine yağmurdan, güneşten eşyayı korumak için boyuna, uzunluğuna bir surette atılır. Kadınlar kırmızı pazen üç etek entariyi giyer; peşlerini (üç eteğin yan parçaları) bellerine sokar; al mücessem yazmalarla başlarını bağlarlar. Renkli yün ipliğinden ördüğü ucu

<sup>29</sup> Keyfiye/ poçu, poşu: Yörük köylerinde erkeklerin omuz üzerine bağladıkları, başa sarılan kenarları saçaklı yaklaşık tülbent büyüklüğünde gökkuşağı renklerinden oluşan ipek dokuma kumaştır.

<sup>30</sup> Potur: Arka tarafından kırmaları çok olmakla birlikte ayak bileğine doğru genişliği daralan pantolon türü.

<sup>31</sup> Kebe: Yünden tepme ve dövme usulü ile hazırlanan kaba kumaş ve bundan mamul cepkendir. Kebe için ayrıca bkz. Ak, 2022a, 334. Kebe, hava koşullarının çok kötü olmadığı zamanlarda çobanlar tarafından sürü otlatma esnasında giyilen kısa kepenektir.



punçaklı<sup>32</sup> kolanları bellerine sararak uçlarını arkaya sarkıtırlar [Tevfik Macid, 1927c, 26]. Tülü veya maya deve<sup>33</sup> katarların önüne takılır. Hanenin en genç gelini katarı çeken eşeğin önüne düşer. Kafile bu suretle hareket eder [Tevfik Macid, 1927c, 27].

### Antalya Vilayetinde Yörükler 4

Kafilenin önünde obanın en genç ve en güzel gelininin bulunması adettir. İhtimal bunda bir uğur dahi vardır. Erkekler sığır ve danaları, koyun ve kuzuları toplamak ve sürmek, göçün arkasını toplamak ile yükümlü olduğu gibi ihtiyar kadınlar da bilhassa kuzuyu, oğlağı sürmek gibi vazifelerle meşgul bulunduğu için deve göçünü idare etmek sırf genç kadınlara düşen vazifedir.

Kafilenin ilk hareketlerinde deve yüklerinde dengesizlikler, eşya ve yolculuk için gerekli olan şeylerin yüklenmesinde uygunsuzluklar olur; fakat darb-ı mesel (atasözü) olduğu üzere “*Göç gide gide düzelir.*” Yörük bunlara bakmaz ve güçlü, kuvvetli genç kadınlar yolda göçü düzelterek yoluna devam ederler. Eğer hava bozmaz, arkada sığırdan, danadan bir şey kalmaz, göç düzene girer, yolculuk arızasız yoluna devam ederse artık Yörüğün neşesine son yoktur. Ön ayakları nallanan kısrakların üzerine birer keçe, yastık, minder atılarak çocuklar ve ihtiyarlar bindirilir.

Yolculuk nedeniyle kuzusu karıştırılan koyun sürüsü hem baharın taze otlarını yiyerek ve hem de yanlarından ayrılmayan yavrularını koklayarak, arada yanından ayrılan kuzusunu aramak için yer yer meleyerek seyyah kafilesine bir neşe bahşeder. Çoban neşesini ifade için kavalını üflemeğe, yayla havalarını çalmaya başlar. Elinde kirmeni<sup>34</sup> hem giden hem de yün eğiren genç gelinler hafif sesle yayla için söylenmiş türkülerini çağırılmaya başlarlar. Koyunları ve keçileri yola taratmak için çobanın keskin ıslığı dağları dereleri çınlatır.

Yörük mecbur olmadıkça bir günde gideceği yer sabah erken güneş doğmadan nihayet üç dört saatlik mesafedir. Kuşluğa doğru kararlaştırılmış olan konak yerine varılır [Tevfik Macid, 1927d, 11]. Orada develer yıkılarak derhal yayılıma salınır. Atlar, kısraklar duşaklanarak<sup>35</sup> bırakılır. Kadınlar ekmek, yemek hazırlama işi ile uğraşmaya başlar. Havada yağmur olmadıkça buldukları yere çadır kurmaya lüzum görmezler. Geceyi keçe, kilim altında geçirerek sabah erken yükler sarılarak tekrar yola düzülürler. Bu yolculuğun neşesini bozacak yegâne olay havanın yağmurlu olmasıdır. Yağmur, hele ilkbaharın bardaktan boşanırcasına yağın yağmuru, Yörük için felakettir. Yerler çamurlanır. Birbirinin izine basan koyunlar, kuzular, keçiler, develer, atlar, eşekler ortalığı çamur deryası haline getirir. Bastığın yer kayar; sarı çizmeler çamura bulanır. Elbiseler ıslanır; yağmur yaygın ifade ile iliğe kadar işler. Yağmurla ıslanan, çamura bulanın koyunlar ve kuzular ile temasa gelen soğuk ve bulaşık ayrı bir ızdırıp verir.

Yağmur başlarken konak yerine varılmış yahut konaklamaya uygun bir yerde bulunmuş olursa meşakkat nispeten yoktur. Çok geçmeden, derhal yük indirilerek çadırlar kurulmuş olur. Lakin bir talihsizlikle konak yapılamaz da beş on dakika yağmurun sağanağına maruz kalırsa bütün bu durum güçlükler ve felaketin sebebi olur. Yörük bu kadar eziyet ve sıkıntıyı ancak yaylaya doğru çıktıkça yenileşen baharın getirdiği bereket ve bolluk ile unutabilir.

Yörüğün en kıymetli malı devesi ve köpeğidir. Çünkü devesi Yörüklüğünü devam ettiren yegâne araçtır. Kira ile yük çekerek geçimini teminde de hizmet eden deve; yayla, sahil Yörüğün evini, barkını, yükünü, çoluğunu çocuğunu taşır. Dağlar aşan, dereler geçen bugünkü medeni araçlardan hiçbirinin gidemeyeceği yerleri dolaşan yegâne nakliye aracı olan deve, Yörüğün eli, ayağıdır.

<sup>32</sup> Punçaklı: Punçak kısaca saçak ya da püskül anlamına gelmektedir. Geleneksel Yörük giyiminde kadınların bellerine renkli yün iplerden özel dokuma tekniği ile dokudukları; ip kuşak veya kolan kuşakların uçlarında boşta kalan çözümlerinin ince ince örülmüş veya bükülmüş renkli iplerine punçaklı, saçaklı veya püsküllü denir.

<sup>33</sup> Maya deve: Tülü ya da buhur denilen çift hörgüçlü erkek deve ile tek hörgüçlü yerli yoz devenin çiftleşmesinden hasil olan erkek deveye denir. Maya yine bu suretle çiftleştirilmiş bu iki türden ortaya çıkan kancık devedir. Her ikisi de katır gibi yük taşımada çok verimli ve dayanıklı hayvanlardır.

<sup>34</sup> Kirmen (eğirmen, eğirmeç, eğirtmeç, öreke ya da tengerek): Kıl, yün ve pamuğu iplik haline getirmek için döne döne yünü eğiren, bükün ve ip haline getirmeye yarayan, çubuğun kalın kısmı altta kalmak üzere, artı işareti şekline getirilmiş yassı tahta parçalarının ortasından geçirilerek yapılan alettir.

<sup>35</sup> Duşaklamak: Hayvanın kaçıp uzaklaşmaması, kaybolmaması ya da başka hayvanlara zarar vermemesi için sağlam olmakla birlikte hayvanın ayağına zarar vermeyecek bir iple hayvanın her iki ön ayağının zaruri hareketlerini kısıtlamayacak şekilde birbirine bağlanmasıdır.

Tülü, maya, yoz, buhurcu, kayalık, dorum, köşek gibi cinsine ve yaşına göre [Tevfik Macid, 1927d, 12] isimler alan bu develerin maddi kıymeti de ayrıca yüksektir. Üç, dört yüz lira kıymeti olan mayalar, tülüler vardır. Yine en aşağısının kıymeti yüz liradan aşağı olmaz. Yörük hayatında deve muhabbeti ile ilgili duygu ve heyecanlar, onların türkülerinde ve koşmalarında bile yer bulmuştur.

Yakışırda sarı mayam yakışır  
Yüze taktığım çanlar tokuşur  
Çifte ablalar yola bakışır  
Nazlı mayam Urumilinde (Orta Anadolu) kaldı ağlarım

Benim devem bir değildi beş idi  
Beşi de hep birbirine eş idi  
Konur daylak hepsine baş idi  
Beylerde kal konur daylak beylik hanında

Türkülerinde Yörük yaylada telef olan sarı mayasına, hükümet tarafından alıkonulan konur daylağına ağlamaktadır.

Hardadır kara mayam harda  
Atıver çılıbırı yayılsın kırdı  
Kolanlar erişemez ki göbek yerde  
Gül baharında maya gördüm suna gördüm

Türküsu gibi birçok parçalar da Yörügün deveye olan aşk ve muhabbetini ifade etmektedir.

Yörügün köpeği de göz bebeğidir. Çünkü her türlü tecavüze açık, korumasız kıldan evinin bekçisi, koyunlarının kuzularının muhafızı köpeğidir. Bir köpek bir sürü değerinde ad olunur. Yörüğe en büyük hakaret köpeğini acıtmak ve hele bilhassa öldürmektir. Köpeği öldürüldüğünden dolayı katil olan çok Yörükler var [Tevfik Macid, 1927d, 13]. Herhangi bir sebeple telef olan köpeğine günlerce ağlayan Yörükler, Yörük kadınları tanırım. Yörük, köpeğinin azgınlığı ve saldırganlığı ile adeta iftihar eder. Gelen geçenlere veya yanına misafir gelen bir yolcuya köpeği tarafından saldırı olursa ilgisizlikle hareket eyler. Çünkü köpeği bir yabancıya saldırıdan menetmek artık her yabancıya karşı saldırıdan çekinmesini gerektireceğinden köpek korkar. Hakikaten bu sadık mahlûk da Yörük için pek fazlası ile gereklidir [Tevfik Macid, 1927d, 14].

### Antalya Vilayetinde Yörükler 5

**Yörügün Giyinişi:** Yörük elbise ve kıyafeti şehirliden hatta köylüden daha milli ekonomiye uygundur. Üzerinde pek az elbise ve gerekli şeyler Avrupa malıdır. Büyük bir kısmı hep milli mal ve kendi üretimidir. Yörük mahlûc dediği pamuğu pek sever. Yayıladan dönüşünde pamuk eken köylüden yünle, yağla, peynirle, beyaz kuru fasulye ile takas usulüyle veya satın alarak mahlûc tedarik eder.

Yörük kadınları “Çarh” denilen çıkırıkla pamuğu eğirerek bulunla gömleklerini, donluklarını dokuyup hazırlarlar. İç donu ile gömleği bu bezden dokuyup giyerler. Mintanları Burdur, Kadıköy alacaları veyahut Avrupa üretimi ketenlerdir. Bellerine şal veya şal taklidi kuşak, ayaklarında menevrek<sup>36</sup> denilen siyah yünden bizzat yaptıkları ipeklilerle yine bizzat dokudukları bir nevi kumaştan mamul don ve üzerlerine yine bu kumaştan mamul kebe giyerler. Ayakkabıları çok zaman ölen sığır, beygir ve develerinin gönlerinden yapılmış çarık veya bazen yerli deri ustalarının üretimi olan yemenilerdir.

Erkeklerin başlarında şapkadan önce fes üzerinde hemen hemen genellikle denilecek şekilde gelişigüzel sarılmış abani<sup>37</sup> sarık bulunurdu. Şimdi bu günlerde keten veya ince kumaştan dikilmiş kasketler veya yünden mamul yerli fötr taklidi şapkalar vardır. 1925 yılında Antalya Meclis-i Umumisi tarafından kabul edilip güçlü bir yaptırım olmadığı için tamamıyla uygulanamayan genel kıyafet talimatnamesi gereğince ilk zamanlarda yapılan takibat nedeni ile bir kısım Yörük hazır

<sup>36</sup> Isparta, Burdur ve Denizli Yöresinde yünden dokunan kaba bir kumaş türüdür.

<sup>37</sup> Bir tür beyaz kumaş.

elbiselerden setre pantolon takımı almak zorunda kalmış ve eskiden beri var olan kıyafetteki düzen bozulmuştur. Avrupa’nın çürük ot kumaşlarından [Tevfik Macid, 1928, 11] yapılan bu ucuz hazır elbiseler az bir zamanda parçalanmış, parasını bir daha heder etmek istemeyen zavallı Yörük bunu gelişigüzel yamayarak acayip bir halde giymek zorunda kalmıştır. Zaman şehirli ve köylü sınıflarına mahsus, her sınıfı ilk bakışta tanıtacak, kıyafet şekilleri uygulamaya konuluncaya kadar bu kargaşa devam edecektir. Yağmurdan soğuktan korunmak için “*Kepenek*” adı verilen omuzlarından birleştirilmiş ortası açık iki kat bir keçe giyerler.

Yörük kadınları; paçalarından yukarısı bir karış kadar eğimli alaca veya basmadan diktikleri paçaları topuktan iple boğulan don, keza alaca veya basmadan mamul üç etek, göğsü açık entari, kendi imal eyledikleri pamuk bezden yapılmış diz kapaklarından aşağıya kadar uzanmış önünden etekleri boyalı ip veya ipeklerle “hesab” denilen geometrik şekillerle işlenmiş gömlek; kadife, çuha veya diğer düz renk bir kumaştan dikilmiş kebe giyer ve bellerine şaldan kuşak bağlarlar. Başlarına yazmadan çeki ve kısa fes giydikleri gibi mücessem<sup>38</sup> denilen diğer yün yazma ile başlarını gerdanları altından boğçalarlar, bu boğçalama işi tesettür vazifesini de görmek içindir. Çarşıya pazara giderken erkeklere görünmesi mümkün olduğu zamanlarda “*Öncek*” denilen siyah veya beyaz yünden dörtgen şeklinde dokunmuş bir nevi peştemali de bellerinden aşağıya bağlarlar. Yörük kadınlarının yüzleri, göğüsleri daima açıktır. Pek nadir olarak göğüslerini boyundan bele kadar yalnız göğsü kapatacak büyüklükte bir nevi önlük ile kapatırlar.

Çorapları daima yerli üretim alacalı veya düz yün çorap olup ayaklarına çarık veya yemeni giyerler. Yörük kadınlarının giydikleri üç entarilerin kolları dar ve bileklerine kadar uzun olup kol yenleri balık ağzı biçiminde entarinin bedeni keza dar olup önü hemen zorla birbirine kavuşur. Belden aşağı yanlarında iki eteğini toplayarak kuşaklarına sokar ve yalnız arka eteği kalır. Eteklerin ucu ekseriya çıkın vazifesi de görür [Tevfik Macid, 1928, 12].

**Yörük Yemekleri:** Yörük yemekleri basit ve sınırlıdır. En muteber ve ağır yemekleri ettir. Misafirlerini ağırlamak için yapacağı azami fedakârlık derhal bir kuzu, oğlak, koyun veya keçi kesmektir. Kestiği kuzu ve oğlaktan yapacağı yemek de “*Sac kavurması*” ile “*Kaynama’dır.*” Sac kavurması yufka pişirilen sacın iç tarafına et, böbrek, ciğer doğranılarak konulur. Davarın iç yağı gibi kısmı da ilave edilerek bol tere yağı da eklenir. Sacın etrafına hamur ile bir set çekilir. Et bol yağda kavrulur. Sofraya da kavurma böyle sac ile birlikte konur ve yanında bir tas da sarımsaklı yoğurt getirilir. Sarımsaklı yoğurdu kavurmanın ortasına dökmek adet ise de misafirden arzu etmeyen bulunur diye ayrı kapta getirmek tercih edilir. Sofrada birkaç baş soğan da bulundurulur. Kaynama, kemiğiyle gelişi güzel parçalanmış etin suda kaynamasından ibarettir. Domates salçası mevcut olmadığından konulmaz fakat bolca dövülmüş kırmızı biber eklenmiştir. Soğan konulduğu nadirdir. Etten yapılan kızartma, köfte, tava vesaire gibi diğer hiçbir tür Yörük yemekleri içerisinde yoktur.

**Sebzeler:** Yörük sebze yiyecekleri pek sınırlı bilir hatta “*Çörle çöple yiğit mi olur!*” diye bir darb-ı meseli (atasözü) bile sebze ile beslenmeyi hafife alarak küçümser. Yegâne bildikleri sebze, kabak, patlıcan, pırasa ve lahanadır. Pırasayı soğan gibi pişirmeksizin yemekten hoşlandıkları gibi içine kuru beyaz fasulye koyarak bolca ekşi dökerek pişirirler. Kabak ve patlıcanı pişirme usulü de sade olup katiyen et ilave edilmez. Patlıcan ve kabağı ayrı ayrı doğrayıp su ile kaynatıp içine pek az bir miktarda yağ, çok miktarda kırmızı biber ilave ederek yemek yaparlar. Büyük sarı kabakları alarak kışın sütle kaynatıp üzerine tuz ekerek bundan da bir tür yemek yaparlar. Diğer bamya, taze fasulye gibi sebzeleri nadiren yerler. Zaten Yörükün vaziyeti de sebze bulmaya müsait değildir. Daima yerleşim alanından ve şehirden uzak dağ başlarında yaşayan Yörük her zaman sebze bulamaz [Tevfik Macid, 1928 13]. Pazar yerlerinden, gittikçe tanıdığı bu sebzelerden alarak pişirme usulü hakkında yeterli bilgisi bulunmadığından yaptığı yemek lezzetli olmadığı için kendisi de hoşlanıp sebze yemeye devam edemez. Kuru sebzelerden fasulye en çok pişirip yedikleri yemektir. Fakat o da ne kadar bol et olur ise olsun nadiren içerisine et katarlar. Daima az yağ, bol kırmızı biber ile suluca pişirirler, bol da limon sıkırlar. Fasulyeden çorba ve fasulye ile pırasa pişirirler.

<sup>38</sup> Oyalı kadın başörtüsü, yemeni için bkz. Derleme Sözlüğü, 1993, 3227.

Çorbalar, akdarı, bulgur, fasulye, tarhanadan yapıldığı gibi yoğurtlu sütlü bulgur çorbaları da vardır.

**Keşkek:** Yörügün düğününde ve özel günlerinde yaptığı mühim yemeklerdendir. Keşkek, buğdayın kaynatıldıktan sonra bir çuval içerisinde büyük tokmakla ezilmesinden yapılır ve mutlaka et suyu ile pişirilip üzerine de tereyağı dökülür. Hakikaten lezzet ve gıda itibarıyla en iyi yemeklerdendir.

Un helvası, tavada omlet gibi kızartılmış yumurtaya tatlı dökülerek yapılan yumurta tatlısı, susam yağlı ve içi susamlı baklava ile pirinçli sütlac tatlılarıdır. Pirinçli sütlaca daima tuz da ilave ederler. Zaten Yörüklerde pirinç hemen çorba ile sütlac yapmak için kullanılır. Sütlac ise tuzlu olarak pişirilip tatlı yoksa tuzlu haliyle, tatlı olarak bal veya toz şeker bulunursa üzerine bal veya toz şeker dökülerek yenilir. Tuzla tatlının kaynaşmaması hasebiyle bir şehirli için her halde lezzetli yemek kabul edilmesi mümkün değildir. Sofrada bir tabak bal en ağır tatlı yemektir. Çünkü zavallı Yörük bir yerde durmadığından köylü gibi arı kovanına da sahip değildir. Balı da parayla almak mecburiyetindedir ki parayla alınan her şey onun için en kıymetli maldır. Kendi mahsulü olan beş liralık bir keçi, yüz dirhem bal kadar misafiri ağırlayacak kıymette değildir.

Börekleri, peynirli sac böreği ile katmerdir. Fakat daima arpa unu ile karışık un kullandıklarından her ikisi de iyice pişmek gibi nefis ve lezzetli olmaz. Yufka ekmeğini pişirmeksizin hamurken bıçakla kıyarak bir tür makarna da yaparlar [Tevfik Macid, 1928, 14] fakat hamurken yapıldığı için hamur olarak kalır. Bu makarnayı çoğu zaman tatlı dökerek yerler.

Pilavları daima bulgur pilavıdır. Misafir için pirinç pilavı pişirdikleri olsa da pirinci hiçbir zaman iyi pişiremezler. Ekmekleri ekseriyetle yarı buğday yarı arpa ile yapılmış undan olur. Mısır darısı, ak darı hatta kum darı unuyla da yapılır. Ekmekleri mayasızdır. Hamuru oklava ile açarak sac üstünde kurutmaktan ibarettir ki sağlıklı değildir.

Yörükler yeme ve beslenme itibarıyla her halde köylüden daha iyi durumdadır. Çünkü ekseriya yemekleri yoğurt, ayran, peynir, çökelek gibi az çok gıda bulunan hayvansal ürünlerden olmakla beraber; kurt tarafından yaralanan, ayağı kırılan, hastalanan koyun ve keçileri keserek et yedikleri eksik olmaz. Meşgaleleri dahi fazla kuvvet ve gayret harcamaya mecbur etmediğinden vücutları ve sağlıkları daha mükemmeldir.

Yörüklerde tavuk ve yumurta köylü kadar bol bulunmazsa da misafir ağırlarken tavuk ve yağda yumurta tavası dahi pişirirler. Sırf misafir ağırlama yahut hususi eğlence için kuzu çevirmesi yaparlar. Çevirme, kuzu ve oğlağın ortasından uzunlamasına geçirilen bir sırık üzerinde, iki taş arasına yakılmış ateşte, üzerine sadeyağı dökme dökme pişirmektir. Yörüklerde mübarek günlerde aşure ve pişi pişirmek dahi vardır. Aşurenin mümkün olduğu çeşitlilik şart olup içinde hatta Kurban Bayramından kalma et kavurması dahi bulunur.

Pişi, susam yağında pişirilen ve üzerine susam dökülen bir tür börektir. Yörükler, bütün Anadolu köylüsü gibi bildikleri yemekleri kendileri yemek için değil ancak misafirlerini ağırlamak için bilir. Kendisinin hemen daima yediği yoğurt, ayran, peynir, çökelek, bulgur pilavı, muhtelif çorbalar, fasulye ve kazaya uğrayan hayvanların etleridir [Tevfik Macid, 1928, 15].<sup>39</sup>

## Sonuç

Tevfik Macid, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde dünyaya gelmiş, İkinci Meşrutiyet, Mütareke ve Cumhuriyet dönemlerini yaşamış; devlet adamı, gazeteci ve yazardır. Tevfik Macid ve onun eserlerini tetkik etmek<sup>40</sup> bir anlamda yakın tarih hakkında detaylı ve özgün bilgilere ulaşmak demektir.

Antalya vilayeti, Yörük oba ve oymaklarının yüzyıllardır mesken tuttuğu geniş bir mekandır. Vilayetin çeşitli yerlerini kendilerine yurt tutan Yörükler gerek konargöçer gerekse yerleşik yaşamlarında Antalya ile olan mekânsal bağlarını hep devam ettirmişlerdir.

<sup>39</sup> Yörük yemekleri için ayrıca bkz. Gürdal, 1976, 68.

<sup>40</sup> Tevfik Macid'in Antalya yöresinin sosyo-kültürel yapısının iyi anlaşılmasına katkı sağlaması açısından bir diğer önemli eseri ise "Yarım Asrın Arkasından Antalya'da Kemer Melli-İbradı Serik"<sup>41</sup> tir.

## Antalya’da Yaşayan Yörüklerin Örf, Âdet ve Gelenekleri (1927-1928)

---

Sonuç olarak Tefik Macid, “*Anadolu Aşiretlerinin ‘An’ane ve Âdetleri: Antalya Vilâyetinde Yörükler*” başlığı altında Yeni Fikir Mecmuasında yayımlamış olduğu yazı dizisi ile Yörüklerin sosyal yaşamına dair zengin ve özgün bilgiler aktarmıştır. Yazıların belge analizlerinden elde edilen verilere göre Yörüklerin somut ve soyut kültürel miras unsurları, ekonomileri, insan ilişkileri ve yaşayış tarzlarının geçmişten gelen kültürel zenginlik üzerine inşa edildiği görülmektedir. Yörüklerin zorlu hayat tarzlarına gönülden bağlı, kültürlerine sahip çıkan son derece pratik zekalı, zorluklar karşısında kolay pes etmeyen, güçlü kişiliklere sahip mücadeleci insanlar olduğu anlaşılmaktadır.

### **Teşekkür:**

Araştırmaya olan eleştiri ve katkılarından dolayı Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Eğitim Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet AK’a teşekkür ederiz.

## KAYNAKÇA

- Ak, M. (2017a). Yörüklerde Halk Hekimliği. JASSS/The Journal of Academic Social Science Studies, 57/I, 395-405. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7124>
- Ak, M. (2017b). Yörüklerde Halk Baytarlığı. Asos Journal, 5/50, 51-60. <http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.12560>
- Ak, M. (2017c). Yörüklerde Kadın. JASSS/The Journal of Academic Social Science Studies, 58, 307-336. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7172>
- Ak, M. (2018a). Anamas Yaylaları ve Yörükler. Asya Studies, 6, 1-6. <https://doi.org/10.31455/asya.491353>
- Ak, M. (2018b). Hamid Sancağında Suç Olgusu ve Yaptırımlar (1873-1881). Tarih Okulu Dergisi (JOHS), 11/ XXXVII-2, 569-597. <http://dx.doi.org/10.14225/Joh1501>
- Ak, M. (2019a). 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde İngiliz Gezgin'in Gözlemlerine Göre Bir Yörük Beyi. Belgi Dergisi, 2/18, 1671-1682. <https://doi.org/10.33431/belgi.561907>
- Ak, M. (2019b). Eskiyörüklerle Ait Bir Tereke Kaydı. Yörükçe, 2/4, 20-25.
- Ak, M. (2019c). Batılı Gezginlerin Gözlemlerinde Yörük/Türkmen Çadırları. Türkiyat Mecmuası, 29/2, 347-366. <https://doi.org/10.26650/iuturkiyat.646475>
- Ak, M. (2020). Konargöçerlikten Yerleşikliğe Göç Olgusu ve Göç Yolları ile Yayla ve Kışla Yerlerinde Manavgat Yörükleri. Fatih Uslu-Canan Köküş (Ed.), Yörük Araştırmaları 2, (s. 41-67). Konya: Palet.
- Ak, M. (2021). Batılı Gezginlerin Yörük/Türkmen İmgesi. Konya: Palet.
- Ak, M. (2022a). Teke Yörükleri 1800-1900 (2. Baskı). Ankara: TTK.
- Ak, A. (2022b). “Yurt” Kavramının Yörük Kültüründe “Yere” Dönüşmesi: Serik Yörükleri Örneği, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Akdeniz Üniversitesi/ Fen Bilimleri Enstitüsü, Antalya.
- Bakır, A. (2008). Yazıcızâde Ali'nin Selçuk-name İsimli Eserinin Edisyon Kritiği, (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Caferoğlu, A. (1973). Anadolu Etnik Yapısının Oğuz-Türkmen-Yörük Üçlüsü. İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, V/1-4, 75-86.
- Coffey, A. & Atkinson, P. (1996). Making Sense of Qualitative Data Complementary Research Strategies, USA: SAGE Publications.
- Creswell, J. W. (2013). Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çabuk, V. (2001). Yörükler. İslam Ansiklopedisi, 13, 430-435, Eskişehir: MEB.
- Çetintürk, S. (1943). Osmanlı İmparatorluğunda Yörük Sınıfı ve Hukuki Statüleri. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2/1, 107-116.
- Derleme Sözlüğü. (1993). 9, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Devellioğlu, F. (1998). Osmanlıca-Türkçe Lügat (15. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi.
- Eroz, M. (1991). Yörükler. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Gülten, S. (2009). Yörük Adına Dair Bazı Düşünceler. Ekev Akademi Dergisi, 13/39, 1-10.

- Gürdal, M. (1976). Antalya Yürükleri. *Türk Etnografya Dergisi*, XV, 65-72.
- Halaçoğlu, Y. (2010). *Osmanlı Kimliği ve Aşiretler*. İstanbul: Babıali Kültür.
- Kanar, M. (2011). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say.
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
- Mayring, P. (2000). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*, A. Gümüş & M. S. Durgun (Çev.). Adana: Baki Kitabevi.
- Selekler, M. (1960). *Yarımasrın Arkasından Antalya’da Kemer Melli-İbradı Serik*. İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler)Tarihleri – Boy Teşkilatı- Destanları (2. Baskı)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Tevfik Macid. (1927a). *Anadolu Aşiretlerinin Anane ve Adetleri: Antalya Vilayetinde Yörükler*. *Yeni Fikir*, 26, 16-23.
- Tevfik Macid. (1927b). *Anadolu Aşiretlerinin Anane ve Adetleri: Antalya Vilayetinde Yörükler 2*. *Yeni Fikir*, 27, 27-31.
- Tevfik Macid. (1927c). *Anadolu Aşiretlerinin Anane ve Adetleri: Antalya Vilayetinde Yörükler 3*. *Yeni Fikir*, 28, 23-27.
- Tevfik Macid. (1927d). *Anadolu Aşiretlerinin Anane ve Adetleri: Antalya Vilayetinde Yörükler 4*. *Yeni Fikir*, 29, 11-14.
- Tevfik Macid. (1928). *Anadolu Aşiretlerinin Anane ve Adetleri: Antalya Vilayetinde Yörükler 5*. *Yeni Fikir*, 30, 11-15.
- Uz, M. A. & Ceylan, S. (6 Kasım 2013). *Simavlı Ailesi*. *Akademik Sayfalar Dergisi*, 13/28, (Merhaba Gazetesi Eki).
- Yazıcızâde Ali. (2009). *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*. Abdullah Bakır (Haz.). İstanbul: Çamlıca.
- Wach, E., & Ward, R. (2013). *Learning About Qualitative Document Analysis*. *ILT BRIEF 13*, <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/bitstream/handle/20.500.12413/2989/PP%20InBrief%201%093%20QDA%20FINAL2.pdf?sequence=4> (Erişim Tarihi: 11.12.2022).

## Ekler

Metin Örneği: Yeni Fikir, Sayı 26, Sayfa 16, (1 Eylül 1927).





## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

*Change in Ottoman Provincial Communications: The Case of Salonica in the Context of Operation, Place and Usage (1794-1850)*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Diren ÇAKILCI**

Akdeniz Üniversitesi, Tarih Bölümü, [direncakilci@akdeniz.edu.tr](mailto:direncakilci@akdeniz.edu.tr)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-8340-2536

### Öz

Osmanlı Devleti'nde haberleşme teşkilatı merkezi otoritenin kontrolünde resmî ihtiyaçlar gözetilerek olgunlaşmıştı. Menzil ve ulak sistemi işbirliğinde gelişen teşkilat, her şeyden önce mali problemler sebebiyle reforma ihtiyaç duymuş, 18. yüzyıl boyunca menzil işletmeleri nizam altına alınmaya çalışılmıştı. II. Mahmud daha önce uygulanan kirahâne yöntemini 1824'te tüm ülkede yürürlüğe koymuş, ardından posta teşkilatının ilk adımlarını atmıştı. 1840'ta Posta Nezareti kurulduğu zaman, işletmelerin zarar etmesinin önüne geçilemeye de tüm tebaanın bu hizmetten yararlanmasına fırsat sunulmuştu.

Haberleşme teşkilatındaki bu değişimleri başta işletme esasları olmak üzere, mekân ve kullanım bağlamında değerlendirmek reformun gerekçelerini anlamak ve sonuçlarını tartışmak için derinlik kazandıracaktır. Bu çerçevede değişimin merkezdeki görünümüne değil, taşradaki boyutuna odaklanmak önem arz etmektedir. Selânik ve çevresinin, *Via Egnatia*'dan Osmanlı Sol Kol'una haberleşme ve ulaşımda kavşak olma özelliği bu bölgenin Osmanlı taşrasını temsil kabiliyetini de artırmaktadır. Bu nedenle bölgede yaşanan değişimler ve bunun tarihi seyri bu çalışmanın sınırlarını oluşturmuştur. Selânik'teki haberleşme faaliyetlerinin işletme, mekân ve kullanım özelinde yakından incelenmesi şehrin sosyo-ekonomik ve kültürel tarihine katkılar sunduğu gibi, Osmanlı Devleti'ndeki haberleşme reformlarının taşradaki kısa vadeli sonuçlarını da ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** *Selânik, Haberleşme, Menzil, Kirahâne, Postahâne.*

### Abstract

In the Ottoman State, the communication organization had matured under the control of the central authority, taking into account official needs. The organization, which developed in cooperation with the *menzil* and the *ulak* system, needed reform first of all due to financial problems, and during the 18th century, the *menzil* operating tried to be regulated. Mahmud II had put the *kirahâne* method, which was used before, into effect all over the country in 1824, and then took the first steps of the postal organization. When the Ministry of Post was established in 1840, although the loss of operating could not be prevented, all the subjects were given the opportunity to benefit from this service.

Evaluating these changes in the communication organization in the context of space and usage, especially operating principles, will provide depth in order to understand the reasons for the reform and to discuss the results. In this framework, it is important to focus on the extent of change in the countryside, not the appearance of the change in the center. The feature of Salonica and its surroundings being a communication and transportation junction from *Via Egnatia* to the Ottoman *Sol Kol* also increases the ability of this region to represent the Ottoman province. For this reason, the changes experienced in the region and its historical course have formed the boundaries of this study. A close examination of the communication activities in Salonica in terms of business, space and usage not only contributes to the socio-economic and cultural history of the city, but also reveals the short-term results of the communication reforms in the Ottoman State in the countryside.

**Keywords:** *Salonica, Communication, Menzil, Kirahâne, Post Office.*

## Giriş

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin kadim haberleşme yöntemlerinde önemli değişimler yaşanmıştır. İlk olarak, geleneksel menzilhâne işletmeleri II. Mahmud (1808-1839) tarafından kirahânelere dönüştürülmüş, devletin kontrol ve garantisi altında sistemli bir haberleşme hizmeti de posta teşkilatının kurulmasıyla başlamıştır. Posta teşkilatından önce eski ulak-menzil sistemi ve menzillerin işletme yönteminde yapılan revizyonlarla tesis edilen kirahâneler, haberleşme ağının esasını teşkil etmişti. Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde 1840 yılında Posta Nezareti'nin kurulması ve kısa sürede ülkenin büyük bir kesiminde teşkilatlanarak hizmetin yayılması merkezin taşra ile olan ilişkileri başta olmak üzere, taşradaki merkezler arasında da sosyal, ekonomik ve kültürel etkileşime hız kazandırmıştır. Bundan yaklaşık on beş yıl sonra ise telgraf teknolojisini kullanmaya başlayan Osmanlı Devleti özellikle Rumeli bölgesinde etkili ve hızlı haberleşme sayesinde birçok hususta gelişme kaydetmiştir.<sup>1</sup>

Rumeli bölgesinin önemli bir iskelesi olması yanında Roma İmparatorluğu'ndan beri bölgedeki kadim ulaşım ve haberleşme yolu üzerinde bulunan, bu anlamda önem arz eden Selânik, yüzyıllar boyunca sürdürmüş olduğu misyonunu posta ve telgraf sistemleri özelinde de devam ettirmiştir. Rumeli'deki önemli merkezleri İstanbul'a bağlayan bir konumda olması, Selânik'in ulaşım ve haberleşme alanındaki merkez teşkil etme statüsünü korumasını sağlamıştır. Bu araştırma, 19. yüzyıl ortasında Osmanlı taşrasında haberleşme konusunu, söz konusu önemine istinaden Selânik özelinde ele almayı ve farklı bağlamlarda incelemeyi amaçlamaktadır. Selânik'teki sicil ve masraf defterleri gibi yerel kayıtlar ve merkezi kayıtlar yanında bilhassa posta varidat cetvelleri sayesinde geliştirilecek yakın bakış, Selânik merkezli tesis edilen haberleşme ağının ayrıntılarını, sistemin işletme esaslarını son olarak da şehir sakinlerinin haberleşme ihtiyacı ve ilişkilerini tartışmayı mümkün kılmaktadır. Elde edilecek sonuçlar haberleşme teşkilatının üç asli konusu olan işletme, mekân ve kullanım bağlamında taşradaki tarihi birikimi ve yaşanan değişimi aydınlatacaktır. Özellikle posta kayıtları ile masraf defterlerinin<sup>2</sup> şehrin sosyo-ekonomik ve kültürel tarihine sunabileceği katkılar konusunda örnek teşkil edeceği, Selânik merkezi özelinde ortaya konulacak sonuçların Osmanlı Devleti haberleşme tarihine katkılar sunacağı düşünülmektedir.

## Haberleşme Ağı Dahilinde Selânik

Osmanlı Devleti hakim olduğu topraklarda kendinden önce var olan medeniyetlerin tesis ettiği yol güzergâhlarını korumaya ve kullanmaya devam etmiştir. Söz konusu Rumeli toprakları olduğunda bilhassa Roma İmparatorluğu'nun oluşturduğu yol alt yapı ve güzergâhlarının önem arz ettiği, zamanın birikimiyle meydan gelen ana rotaların 19. yüzyıla kadar ulaştığı görülmektedir.<sup>3</sup> Uzun mesafelerdeki merkezleri birbirine bağlayan bu yollar, ulaşım alanında olduğu kadar haberleşmede de önem arz etmiş ve iletişim ağlarının örülmesinde temel oluşturmuştur. Klasik dönemden itibaren önce ulak hükmü, akabinde menzilhâne sistemi olarak örgütlenen Osmanlı haberleşme faaliyetleri bu yollar üzerine kurulan ve devlet kontrolünde işletilen birimlerden meydana gelmiştir.

<sup>1</sup> Telgraf teknolojisi yatırımlarında öncelik Rumeli bölgesi olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Çakılcı, 2019.

<sup>2</sup> Masraf defterlerinin niteliği ve şehir araştırmalarındaki önemi hakkında bkz. Efe, 2022.

<sup>3</sup> Ekin, 2017, 388. Osmanlı Devleti söz konusu bu kadim yolların iyileştirilmesi ve yeni rotaların oluşturulması hususunda, özellikle askerî seferler kapsamında faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bkz. Ertaş, 2011.

Osmanlı Devleti'nin Rumeli'de ulaşım ve haberleşmede kullandığı yollar üç ana güzergâh üzerinde toplanmıştı. Orta kol İstanbul'dan başlayarak Edirne ve oradan Belgrad'a devam eden dosdoğru bir güzergâhtı. İstanbul'u Karadeniz'in batı sahilinden kuzeye, Kırım'a bağlayan rota ise Sağ Kol'du.<sup>4</sup> İstanbul'u Rumeli'nin güney ucuna, Mora Yarımadası'na bağlayan ana güzergâh ise Silivri, Tekirdağ, Gelibolu, Malkara, Keşan, Gümülçine, Yenice-i Karasu, Selânik, Yenişehir, Çatalca, İzdin, Livadya, İstefe rotasını takip eden Sol Kol'du.<sup>5</sup> Sol Kol'un büyük bir bölümü Roma'nın *Via Egnatia*'sı üzerinden geçmekteydi. M.Ö. 2. yüzyılda, imparatorluğun iki başkenti Roma ile Konstantinapolis'i birbirine bağlayan *Via Egnatia*, İstanbul'dan Selânik kırsalına, buradan da batı istikametine yönelerek Avlonya-Draç'a ulaşmaktaydı. Adriyatik'in aşılması ile Brindisi'den başlayan *Via Appia*'ya bağlanarak Roma şehrine varılmaktaydı.<sup>6</sup> İşte *Via Egnatia*'nın İstanbul-Selânik arasındaki bu bölümü Sol Kol'un esasını teşkil etmekteydi.

Osmanlı Devleti bahse konu güzergâhı, bilhassa ticari anlamda canlı tutmak için 15. ve 16. yüzyıllarda pek çok vakıf ve vakıf eseri tesis edilmesini sağlamıştı.<sup>7</sup> Kadim güzergâhın büyük ölçüde muhafaza edildiğini kanıtlarcasına, Sol Kol da *Via Egnatia* gibi Selânik merkezine uğramadan Vardar Nehri yakınlarındaki Köleke/Tekeli<sup>8</sup> mevkiine varmaktaydı.<sup>9</sup> Selânik şehrinin menzilhânesi olan Köleke/Tekeli şehir merkezine yaklaşık 15 km mesafede, Vardar Ovası ile körfezin birleştiği bir mevkideydi. İstanbul'dan gelen ulaklar Köleke menziline ulaşır, eğer Selânik merkezine dair bir görevleri bulunmuyorsa, buradan at değiştirip Eğriboz ve hatta Gördüs'e ulaşmak için Katrin üzerinden güneye, Manastır üzerinden Adriyatik sahilindeki Avlonya'ya ulaşmak içinse kadim *Via Egnatia* güzergâhıyla paralel olarak batıya devam ederlerdi. Köleke/Tekeli mevkiinden çıkan farklı bir kol ise Selânik yakınlarındaki Karaferye'ye ulaşmak için üçüncü bir yan kolu meydana getirirdi.<sup>10</sup> (Bkz. Ek 1)

Sol Kol'da Köleke ile birlikte toplam üç önemli durak Selânik Kazası'na bağlıydı. Selânik Kazası dahilinde bulunan ve Sol Kol üzerinde önemli bir kavşak noktası olan Langaza ile hemen gerisindeki Kılusalı menzilhâneleri Selânik'in diğer önemli duraklarıydı. Bu çerçevede Selânik menzilleri hem Sol Kol üzerinde hem de Rumeli merkezleri arasındaki ulaşım ve haberleşmede önem arz etmekteydi. Adı geçen menzillerin bu önemi, kirahâne sistemine geçilmesi, Posta teşkilatının kurulması, akabinde telgraf hatlarının inşa edilmesi sürecinde de ön plana çıkmış, haberleşme yöntem ve teknikleri değişse de Selânik'in Rumeli'deki bu misyonu devam etmiştir.

### Haberleşme Ağının İşletilmesi ve Selânik Örneği

İstanbul'dan çıkan ana güzergâhlar üzerinde belirli aralıklarla ikame edilen menzilhâneler, Osmanlı Devleti topraklarında bir uçtan bir uca yayılan haberleşme ağında sürekliliği sağlayan önemli duraklardı.<sup>11</sup> Dolayısıyla menzilhânelerin işletilebilmesi ve sürdürülebilir bir haberleşme sistemi için merkezi otoritenin koyduğu kurallar ve sunduğu bir takım imkânlar bulunmaktaydı. Her şeyden önce menzilhâne bulunan bölgedeki ahalinin menzilci statüsüyle işletmeden sorumlu ve vergilerden muaf tutulması başlıca uygulamalardandı. Bununla birlikte sancak sınırları içerisinde bulunan tüm menzilhânelerin yıllık masraflarının sancak ahali tarafından yerinde ödenmesi 18. yüzyılın temel

<sup>4</sup> Sağ Kol güzergâhı ve menzilleri hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Altunan, 2005.

<sup>5</sup> Miroğlu, 1997, 242.

<sup>6</sup> Avramea, 1999, 4-5.

<sup>7</sup> Dimitriadis, 1999, 104.

<sup>8</sup> Köleke ve Tekeli birbirine oldukça yakın iki köydür. Bkz. BOA., HRT.h., 326; BOA., HRT.h., 2037. 18. yüzyıl menzil listelerinde Köleke ismi yer alırken, 19. yüzyılın ilk yarısında özellikle de şehir sicillerine yansıyan bilgilerde Selânik menzili olarak Tekeli köyünün ismi anılmıştır. Menzilhânenin iki köy arasında bir konumda bulunması muhtemel olup, zaman zaman kullanım farklılığına sebep olduğu tahmin edilmektedir. Bu nedenle makale boyunca söz konusu ikili kullanım tercih edilmiştir.

<sup>9</sup> Heywood, 1999, 142.

<sup>10</sup> Sol Kol menzilhâneleri ve güzergâhları hakkında detaylı bilgi için bkz. Heywood, 1999, 138-160.

<sup>11</sup> Bunun haricinde menzillerden bilhassa askerî organizasyonlarda istifade edildiği ve farklı işlevleri haiz oldukları bilinmektedir. Bkz. Ertaş, 1997, 91-98.

uygulanması olmuştur. Merkezi otorite, bilhassa başkentten taşra merkezlerine veya ordu birliklerine gönderilen haberlerin, bununla beraber yönetici zümrenin bölgeler arasında gerçekleştirdiği iletişimin maliyetinin halk tarafından karşılanmasını temin etmiş oluyordu.

### a. Kirahâne Usulüne Geçiş

Ülke sınırlarının büyüklüğü ve insan tabiatının bir sonucu olarak pek çok köklü kurumda olduğu gibi menzil teşkilatında sorunlar ve bozulmalar baş göstermişti. Menzilhâne imkânlarının nizamnamelere aykırı surette ulak ve tatarlarca kullanılması, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde menzilhâne masraflarını önemli ölçüde artırmış ve sistemin çalışmasına engel teşkil etmişti.<sup>12</sup> Bu durum ahalinin olduğu kadar sancak yönetimleri ve merkezi otoritenin de ortak gündemiydi. Nitekim Selânik menzilhâneleri gibi ana rotalar üzerinde ve kavşak noktalarda bulunan, ulaşım, haberleşme ve askerî sefer organizasyonlarında önem arz eden merkezlerin masrafları bir o kadar daha artmaktaydı.<sup>13</sup> Bu çerçevede sorunun çözülmesi için kesin bir adım II. Mahmut iktidarından gelmiştir. Menzil işletmelerini emanet veya iltizam (ihale) yoluyla tayin edilen bir kiracıbaşıya devreden yönetim, menzillerde bargir temin edilmesini ücrete tabi kılmış ve doğacak ek masraflar için ödeme yapılmamasını karara bağlamıştı. Menzilhânelerin bütüncül bir yönetimden bölgesel işletmelere tahvil edilmesi anlamına gelen bu sisteme kirahâne denmişti.<sup>14</sup> Temmuz 1824 itibarıyla ülke geneline gönderilen emirlerle tüm menzilhâneler kirahâneye çevrilmiş ve kiracıbaşılık ismini alan yeni organizasyonun detayları tebliğ edilmişti.<sup>15</sup>

Aslında, menzillerde kullanılan hayvanlar için kira ödenmesi ve bu hizmetin ücretinin istifade edenden alınması 18. yüzyıl ortasından beri uygulanmaktaydı. Devlet bunu, masrafları kontrol edilemez hal alan belli başlı menzilhânelerde zaman zaman uygulamaya koymuştu.<sup>16</sup> II. Mahmud'un 1824'te yaptığı şey, kira uygulamasını tüm menzilleri kapsayan daimi bir müesseseye dönüştürmek ve bunu ülke sathına yaymaktı. 1824'te menzilhâneler kirahâneye dönüştürüldüğünde kadimden beri menzil işletmesinden ve bir takım masraflarından sorumlu olan grupların üzerindeki yük kalkmıştı. Bu nedenle bahse konu gruplar sair reaya gibi vergi ve mükellefiyetlerden sorumlu tutulmuştu. Burada hakkında düzenleme yapılması gereken önemli bir konu devlet işleri için gerekli haberleşmeyi gerçekleştiren ulakların kirahânelerden ne suretle istifade edeceği ve masraflarının hangi taraftan karşılanacağıydı. Söz konusu ulakların eskiden olduğu gibi kira ödememesi karara bağlanırken yüksek meblağlara ulaşan menzilhâne masraflarının yükünden kurtulan sancak halkından, daha makul miktarlarda olmak üzere her altı ayda bir *ref'-i menzil* bedeli alınması Mayıs 1826 itibarıyla yürürlüğe konmuştu.<sup>17</sup> Toplanan *ref'-i menzil* bedeliyle devlet hizmetinde olan ulakların masrafları karşılanacak ve sistem sürdürülebilir kılınacaktı. Ayrıca bu sayede, yüksek menzilhâne masrafları makul orandaki *ref'-i menzil* bedeline dönüşerek ahalinin mali sorumluluğu azalmış, devlet haberleşmesi ise eski düzenine uygun olarak devam etmiş olacaktı. Kirahâne uygulamasında olduğu gibi *ref'-i menzil* bedeli toplanmasında da II. Mahmud öncesine ait örnekler mevcutken, Yazıcı'ya göre 1802 yılına kadar geriye giden bazı bölgesel uygulamalar bulunmaktaydı.<sup>18</sup> Bu çalışmada Selânik menzilleri özelinde yapılan inceleme, menzil işletmelerinin kaldırılarak kirahâneye dönüştürülmesi ve *ref'-i menzil* bedeli toplanması uygulamasını 1794 tarihine kadar geriye götürecektir.

<sup>12</sup> Nizama aykırılık konusunda, özellikle tatarlar haricinde yetkisi olmayan kimselerin menzil beygirlerini kullanması, menzil beygirleriyle eşya taşınması, menzilhânenin esas masrafları haricindeki pek çok kalemin menzil masraflarına eklenmesi, menzil hayvanlarının hor kullanılması, menzilhânenin ücret ve satın alma usulsüzlükleri sıralanmaktaydı. Halaçoğlu, 1981, 131-132.

<sup>13</sup> Benzer problemler Anadolu kollarındaki önemli menzilhânelerde de yaşanmış, özellikle ana yollar üzerinde önem arz eden menzilhânelerin masraflarında artış yaşanmıştır. Örneğin Karahisar-ı Sahib menzilleri için bkz. Güneş, 2008, 35-63.

<sup>14</sup> Öyle ki daha önce, Rumeli ve Anadolu'daki tüm menzillerin mali sorumluluğu doğrudan Mevkûfât Kalemi'ne bağlı Menzil Halifeliği'ne aitti. Heywood, 1976-1977, 41.

<sup>15</sup> Yazıcı, 1990, 162; Çadırcı, 1976, 1363.

<sup>16</sup> En eski örnekleri 1754 tarihine kadar geri götürülebilmektedir. Yazıcı, 1990, 159-160.

<sup>17</sup> Yazıcı, 1990, 169-170.

<sup>18</sup> Yazıcı, 1990, 162.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

18. yüzyıl boyunca Selânik'e bağlı olan ve bu çerçevede işletme ve maliyetleri buradan görülen üç önemli menzilhâne vardı. Bunlar İstanbul'dan Selânik'e geliş güzergâhındaki sıralarına göre Kilisalu, Langaza ve Köleke menzilhâneleriydi. 18. yüzyıl başlarına ait kayıtlarda bahse konu menzillerin bulunduğu köy sakinleri “*kadimden berü menzilci*” olarak tanımlanmakta, söz konusu menzillerin işletmesinden sorumlu tutulmaktaydı.<sup>19</sup>

1715 yılında menzilhânelerdeki yoğunluğa cevap verebilmek amacıyla Selânik menzilhânelerinde önemli bir denetim ve akabinde mevcut yapıyı güçlendirme girişimleri başlatılmıştı. Ancak her menzildeki bargir sayısının 50'ye tamamlanması önerisi, toplamda 150 hayvanlık bir hizmetin büyük masraflara sebep olacak olması nedeniyle hayata geçirilememiş, menzilhânelere birer ikişer bargir eklemesi yapılmakla yetinilmişti.<sup>20</sup> Söz konusu dönemde Kilisalu'da 9, Langaza'da 8 ve Köleke'de 8 menzil bargiri mevcut olup<sup>21</sup>, 18. yüzyıl boyunca bu sayılarda önemli bir değişiklik olmaması, bölge menzillerinde statükonun korunduğuna işaret etmektedir. Nitekim 1791/1792 yılına ait rakamlara göre yüzyılın sonunda Kilisalu'da 8, Langaza'da 7, Köleke'de ise 8 bargir kullanılmaya devam etmişti.<sup>22</sup>

Osmanlı haberleşme sistemi bünyesindeki menzilhânelerin genel işletme esaslarına uygun olarak, 18. yüzyılda söz konusu Selânik menzilhâneleri de bağlı buldukları köy ahali tarafından işletilmekteydi. Bilhassa birbirine yakın olan Kilisalu ve Langaza'da yaşayan *menzilciyan* reayası bahse konu iki menzilhânenin işletmesine talip olmakta ve Selânik Sancak idaresine gönderdikleri temsilcilerle hem işletme muhasebelerini görüşmekte hem de bir sonraki yıla ait taleplerini iletmekteydiler. Örneğin 1763/1764 tarihinde Kilisalu ve Langaza menzillerini işleten *menzilciyan* reayanın muhasebe işlemleri için Köse Atanaş temsilci olarak Selânik'e gönderilmiş<sup>23</sup>, benzer şekilde 1768/1769 tarihinde ise bir sonraki yılın işletmesinin kendi uhdelere ihale edilmesi için Selânik nezdinde girişim yapmışlardı.<sup>24</sup> Rumeli'nin Sol Kol'u üzerinde önemli bir kavşak olan Kilisalu ve Langaza menzilhâneleri, uzun yıllar bölgede yaşayan Rum ahali tarafından işletilmiş, Kilisalu ve Langaza reayasının söz konusu tarihi misyonu ulak, sürücü ve kiracı gibi haberleşme sisteminde görev üstlenen meslek erbabının da yetiştiği merkezler olmuştu. Menzilhânelerin artık faaliyette olmadığı 19. yüzyıl ortasına ait temettuat kayıtlarında, Langaza Rum reayası içerisinde toplam 119 hanede kiracılık yapan 56 kişinin bulunması, özetle her iki haneden birinde kiracı bulunması bu geleneğin izleri olmalıdır.<sup>25</sup>

Selânik menzilhânelerinin bağlı oldukları köy reayası tarafından işletilmesi uygulaması en geç 1787/1788 tarihinde son bulmuştu. Nitekim bu tarihe ait bazı kayıtlara göre Selânik'e bağlı olan Kilisalu, Langaza ve Köleke menzillerinin işletilmesi sancak idaresi tarafından menzilci olarak tayin edilen Esseyid Osman Efendi'ye devredilmişti. Dolayısıyla hesapları söz konusu menzilci tarafından tutulan menzilhânelerin yıllık masrafları sancak gelirlerinden karşılanmıştı. Menzilci Osman Efendi bu çerçevede elinde in'amât hükmü bulunan yani resmî bir vazife ile yola çıkan ulaklar ile orduya bağlı

<sup>19</sup> Köleke karyesi ahalisinin söz konusu menzili işletmesine dair ayrıntılar için bkz. BOA., C.AS., 872/37386.

<sup>20</sup> BOA., AE.SAMD.III., 152/14946, Belge 1, 2. Aynı girişim çerçevesinde Kilisalu ile Orfan menzilhâneleri arasındaki 15 saatlik mesafeye Beşik-i Sagir mevkiine ve 12 saat mesafeleri bulunan Köleke-Katrin arasında Lubanova mevkiine yedek bargirler yerleştirilmesi önerisi de kağıt üzerinde kalmış hayata geçirilememişti. BOA., AE.SAMD.III., 152/14946, Belge 2.

<sup>21</sup> BOA., C.NF., 6/258.

<sup>22</sup> BOA., C.DH., 9/450.

<sup>23</sup> BOA., C.NF., 49/2408.

<sup>24</sup> BOA., AE.SMST.III., 76/5631.

<sup>25</sup> Langaza temettuat defterlerinde yapılan incelemeye göre bölgede ikamet eden Müslüman ahali arasında tek bir kiracı dahi bulunmazken (bkz. BOA., ML.VRD.TMT.d., 11678, sayfa 2-14); Langaza çiftlik reayası olarak sınıflandırılan 33 hanede 12 kiracı (bkz., BOA., ML.VRD.TMT.d., 11678, sayfa 14-19); 86 haneli Langaza reayası içerisinde de 23 kişi kiracı olarak tanımlanmıştır (bkz. BOA., ML.VRD.TMT.d., 11678, sayfa 22-43). Menzilhâne bulunan diğer köylerde ise, Köleke karyesi gayrimüslimlerine ait 313 hanede sadece 9 kiracı mevcut olup (bkz. BOA., ML.VRD.TMT.d., 11738), Kilisalu karyesinde tek bir kiracı dahi tespit edilememiştir (bkz. BOA., ML.VRD.TMT.d., 11764).

ulakların menzillerdeki geçiş ücretlerinin söz konusu üç köyün avârız-ı nüzül malından ödenmesi için onay almış<sup>26</sup>, Selânik menzilhânelerinin ihtiyaçları bu suretle karşılanmaya devam etmişti.

Masraf ve idareleri zahmetli olmaya başlayan Selânik menzilleri yukarıda da bahsedildiği üzere II. Mahmud'un 1824 kirahâne reformundan otuz yıl önce 1794'te, belki de ilk uygulama örnekleri arasında olabilecek surette, kirahâneye çevrilmişti. 1809 tarihine ait bir buyurulduda, kaldırılan Kilisalu, Langaza ve Köleke menzillerinin "ref' bedeli" olarak toplanacak meblağdan bakaya kalan miktarın hazineye gönderilmesi emredilmişti.<sup>27</sup> 1825 yılına ait *ref'-i menzil* bedeli tahsilatı muhasebe işlemlerinde yaşanan karmaşa sebebiyle Selânik'e gönderilen ve sicile de kaydedilen açıklamada ise, Selânik'e bağlı Kilisalu, Langaza ve Köleke menzillerinin 1794/1795 (H. 1209) yılında kira uygulamasına başladığı ve bahse konu menziller için Selânik'ten yıllık 21.595 kuruş *ref'-i menzil* bedeli toplandığı izah edilmiştir. 1824 yılında tüm menzillerin kirahâneye tahvil edilmesiyle Selânik Sancağı dahilindeki tüm kazalarda bulunan menziller için yeni bir *ref'-i menzil* bedeli belirlenmiş ve genel uygulamaya uygun olarak yılda iki taksit halinde toplam 21.500 kuruş alınması karara bağlanmıştı.<sup>28</sup> Yeni belirlenen *ref'-i menzil* bedeli Kilisalu, Langaza ve Köleke menzilleri haricindeki diğer menzillere ait olduğundan, söz konusu üç menzilin 1794/1795 itibarıyla devam eden ödemeleri "*kadim bedel-i ref'-i menzil mali*" olarak isimlendirilmiş ve toplanmaya devam etmiştir. Nitekim 1825 yılı için Selânik'ten toplanması gereken *ref'-i menzil* bedeli eski ve yeni bedelin toplamı olarak 43.195 kuruş olarak belirtilmişti.<sup>29</sup>

*Ref'-i menzil* bedeli hususunda 1824 yılında ülke genelinde başlayan uygulamada, toplanacak gelirlerin başka kalemlere sarf edilmemek kaydıyla doğrudan hazineye aktarılması ve kirahâneler için harcanması kararı yer almaktaydı.<sup>30</sup> Söz konusu karardan otuz yıl kadar eskiye Sultan III. Selim (1789-1807) iktidarının ilk dönemine ait olan Selânik'teki üç büyük menzil hakkındaki uygulama farklılığı, sadece erken tarihli olmasıyla değil, toplanacak *ref'-i menzil* bedelinin kullanımıyla ilgili de önemli bir farklılığa sahipti. Nitekim 1794/1795'den beri Selânik'ten alınan *ref'-i menzil* bedeli matbah-ı âmire tertibatına aktarılmakta ve muhtemelen buranın masrafları için kullanılmaktaydı.<sup>31</sup> Bu bilgi, II. Mahmud'un kirahâne reformunda sadece uygulamanın ülke geneline şamil kılınmasıyla değil, uygulama birliğinin sağlanmasıyla da önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zira, 1825 yılı özelinde eski ve yeni bedel toplamı olarak Selânik'ten ödenmesi istenen meblağın hazine-i amireye ödenmesi açıkça belirtilmişti.<sup>32</sup>

Ülke geneline nazaran erken tarihli kirahâne ve *ref'-i menzil* bedeli uygulaması olarak karşımıza çıkan Kilisalu, Langaza ve Köleke kirahâneleri, 1824'ten önceki kirahâne işletme esasları hakkında da bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Sancak idaresi tarafından ihale edilen Kilisalu, Langaza ve Köleke kirahâne işletmeleri rûz-ı hızırdan diğer rûz-ı hızıra kadar devam eden bir yıllık sürelerle taliplerine devredilmekte, işletme hakkı tanınan kişiler kiracıbaşı unvanıyla söz konu merkezlerden sorumlu kılınmaktaydı. Mahkemede eşrâf ve âyan-ı belde huzurunda yapılan mutabakatla kira tarifeleri ve kullanım hakları da sicillerde kayda geçirilmekteydi. 1810/1811 (H.1225) tarihine ait ihale örneğine göre, Kilisalu, Langaza ve Köleke kirahâneleri kiracıbaşı olarak tayin edilen Musa, Tatar Hüseyin ve Tatar Mehmed isminde üç kişinin idaresine bırakılmış, bir yıllık işletmenin bedeli olarak 49.185 kuruş belirlenmişti. Söz konusu bu işletme bedelini toplamak için Selânik Sancağı'na bağlı Vardar-ı Kebir, Vardar-ı Sagir, Langaza, Bazargah, Boğdan, Kelemeriye nahiyeleri ve Kur'a-i Hass dahilinde bulunan toplam 8.348 mükellefin her birinden 5 kuruş 35 para 2 akçe tahsil edilmesi izni kiracıbaşılara verilmişti.<sup>33</sup> Kiracıbaşılardan işletme süreleri bittiğinde zarar beyan edip sancak idaresinden ek ödemeler

<sup>26</sup> BOA., C.NF., 36/1775.

<sup>27</sup> BOA., C.ML., 219/9070.

<sup>28</sup> IAM., sicil num. 217, sayfa 73.

<sup>29</sup> IAM., sicil num. 217, sayfa 73.

<sup>30</sup> Yazıcı, 1990, 163.

<sup>31</sup> IAM., sicil num. 217, sayfa 73.

<sup>32</sup> IAM., sicil num. 217, sayfa 73.

<sup>33</sup> İşletme masraflarının tahsili meselesinde Maadin, Aynoroz ve Kesendire, Koru-i Hümayun bölgeleri ile Selanik merkezinde yaşayan Rum ve Yahudi reaya muaf tutulmuştur. IAM., sicil num. 192, sayfa 3.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

talep etmesi kesinlikle yasaklanmıştı.<sup>34</sup> Şeriyeye siciline yansıyan işletme esaslarına göre, kiracıbaşılar resmî mektupla kirahâneye gelen devlet ulaklarına veya resmî görevli mübaşirlere ücretsiz olarak bargir temin edecekler, bunun dışında kirahâneden bargir temininde herkesten ücret alınacaktı.<sup>35</sup> Selânik'in "kibâr-ı beldesi" yani yönetici ve önde gelenleri kirahâneden bargir talep ettiğinde Selânik'ten Tekeli (Köleke kirahânesi)'ye gönderilecek bargir için 60, Kilisalu veya Kalkış'a gönderilecek her bir bargir içinse 3 kuruş kira talep edilecek, Selânik önde gelenlerinin bargir kullanımları aylık olarak kayda geçirilip ay sonlarında hesabı görülecekti.<sup>36</sup> Bu çerçevede sancak idaresinin altı aylık mali muhasebesinin kaydedildiği memleket masrafları arasında kiracıbaşılara ödenen kullanım ücretleri de "Selânik kiracıbaşısından bil-iktizâ umûr-ı memleket için alınan bargirler için kira" başlığıyla yer almaktaydı. Kayıtlarda, gerekli hallerde resmî işler için bargir kullanımının kirasının ödendiğinin özellikle ifade edilmesi, yöneticilerin şahsi işleri veya keyfî kararları için bargir kullanmaktan imtina ettikleri, en azından merkezî otoritenin bu yöndeki kesin kararını uygulamaya çalıştıklarına işaret etmektedir. Nitekim bu çerçevede yapılan kullanımlar altı aylık *ref'-i menzil* bedelinin üçte ikisi oranında olabilmekte ve önemli bir meblağ tutmaktaydı.<sup>37</sup>

### b. Posta Hizmetinin Başlaması ve Kirahâneler

Sultan II. Mahmud, reform ve gelişimin etkili haberleşme sistemlerine muhtaç olduğu düşüncesiyle kirahâne uygulamasından kısa süre sonra 1832'de bu sefer posta teşkilatının ilk denemelerini hayata geçirmişti.<sup>38</sup> İlk örneklerin başarısını takiben 1840 yılında ülke sathında kurulan posta teşkilatıyla, devlet otoritesinin kontrol ve güvencesinde tüm tebaanın, ücreti mukabilinde daha kolay ve hızlı haberleşmesi mümkün kılındı. Tanzimat reformlarının uygulandığı merkezlere posta müdürleri atanarak, mevcut kirahâne işletmelerinin yönetimi büyük merkezlerdeki posta müdürlerine bağlandı. Bu durum eski sistemin bir anda kaldırılarak yerine posta usulünün ikamesi anlamı taşımıyordu. Nitekim Posta Nezareti'nin bunu uygulayacak sayıda memuru olmadığı gibi Tanzimat yöneticilerinin bu iş için ayıracak bütçeleri de yoktu. Kirahâneler eski işletme esaslarına uygun olarak çalışmaya devam etti ve iltizama verilmek yerine emaneten işletilmeleri sağlandı. Posta müdürü atanan merkezler yeni dönemde muntazam postahâne, müdür bulunmayan merkezler ise gayr-ı muntazam merkezler olarak sınıflandırıldı. Postaları taşıyan eskiden olduğu gibi kirahânelerde görevli sürücüler olup, sürücülerin kullandığı bargirler de yine kirahanelerden temin edilmeye devam etmişti. Kirahânelerin mevcut personel ve alt yapısı sayesinde posta hizmeti geniş bir coğrafyada verilebilir hale gelmişti.<sup>39</sup>

Tanzimat'ın yeni taşra yönetim sistemi olan muhassıllık idaresi ilk muhassıl Evrenoszâde Yusuf Sıddık Bey'in atandığı Mart 1840 itibarıyla Selânik'te başlamıştı.<sup>40</sup> Bu çerçevede Selânik'in tüm işletme ve gelir-gider muhasebesinde olduğu gibi kirahâneler de muhassılın genel idaresi altına girmiş, muhasebe işlemleri muhassıllık meclisleri marifetiyle masraf defterlerine kaydedilmeye başlamıştı. Masraf kayıtlarına göre Tanzimat'ın ilk yıllarında Selânik merkezine bağlı olan kirahâneler, kadim menzil durakları olan Kilisalu ve Tekelü kirahâneleriydi. Haberleşme yöntemlerinin değişmesi ve muhtemelen masrafların azaltılması kaygısıyla Kilisalu yakınlarındaki Langaza'da artık bir kirahâne yoktu. Bunun tersine idarî merkez olan Selânik şehrinde yeni bir kirahâne açılmış, haberleşme ağının bölgedeki merkezi ilk kez şehir içine taşınmıştı.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> IAM., sicil num. 192, sayfa 3.

<sup>35</sup> IAM., sicil num. 192, sayfa 3. Devlet hesabına yapılacak söz konusu bu ücretsiz kullanımların masrafları için *ref'-i menzil* bedeli adıyla toplanan gelirler kullanılmıştır. Yazıcı, 1990, s. 160.

<sup>36</sup> IAM., sicil num. 192, sayfa 3.

<sup>37</sup> 1826/1827 yılına ait altı aylık memleket masraflarına göre kiracıbaşından temin edilen bargirlerin kira bedeli 7.250 kuruş tutmuştu. IAM., sicil num. 217, sayfa 145. Selânik merkez kirahânesi statüsünde bulunan Kilisalu, Langaza ve Köleke kirahânelerinin yıllık *ref'-i menzil* bedeli 21.500, altı aylık her bir taksiti ise 10.750 kuruştur. IAM., sicil num. 217, sayfa 73.

<sup>38</sup> Yazıcı, 1992, 335.

<sup>39</sup> Yazıcı, 1992, 336-337.

<sup>40</sup> Çakılcı, 2021, 112.

<sup>41</sup> 1840 yılı masraf kayıtlarında Selânik muhassıllığına bağlı üç kirahâne kaydedilmiştir. Bunlar Selânik, Kilisalu ve Tekelü'dür. 1840 yılına ait aylık masraf defterleri için bkz. BOA., ML.MSF.d., 1206.

Posta Nezareti'nin kurulmasından (Ekim 1840) kısa bir süre sonra Selânik'e de bir posta müdürü tayin edilmiş<sup>42</sup>, Selânik muntazam postahâneler kategorisinde düzenli posta hizmetine kavuşmuştu. Masraf defterlerine göre Selânik Posta Müdürü Ocak 1841 itibariyle görevine başlamıştı. İlk müdür İbrahim Bey Selânik'teki posta organizasyonu ile ilgilenmiş kirahânelere de nezaret eden bir muhassıllık memuru olarak kayıtlarda yerini almıştı.<sup>43</sup> İbrahim Bey'den sonra kısa bir süre Derviş Ağa isimli bir zatın "Selânik Postacısı" olarak kayıtlara yansıdığı görülürken Ağustos 1841 itibariyle Selânik Posta Müdürlüğünün Derviş Ağa'dan Abdülatif Efendi'ye devredildiği ve bu dönemde Tekelü kirahânesinin de artık aktif olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Nitekim Selânik kirahaneleri masraflarıyla gündemi meşgul ettiği gibi, posta usulünün iyice yerleşmesiyle şehir dışında bir durağa da ihtiyaç kalmamış olmalıydı.<sup>45</sup>

Kendisine şehir içinde bir ikametgâh tahsis edilmiş olması bilgisinden hareketle<sup>46</sup>, buraya merkezden görevlendirildiği anlaşılan Abdülatif Efendi, Ağustos 1841 ayına ait masraf kayıtlarında "kirahâneler müdürü" olarak kaydedilirken<sup>47</sup>, şehir şeriyeye sicillerinde "Selânik postacısı" olarak anılmakta<sup>48</sup>, Eylül 1841 itibariyle de Selânik kirahânesi görevlileri içerisinde "posta müdürü" olarak yer almaktadır.<sup>49</sup> Bu bilgiler, kirahânedeki postahâneye geçiş aşamasında kavram kullanımının henüz oturmamış olduğunu gösterdiği gibi, Selânik kirahânesinin de artık bir müdür nezaretinde postahâneye dönüşümünün başlangıcı olarak kabul edilmelidir. Nitekim bunun önemli delillerinden birisi de Eylül 1841'den önce Selânik ve Kilisalu kirahânelerinin aylık 150'şer kuruş ödenen birer kahya ile yönetilmesine karşın<sup>50</sup>, bu ay itibariyle posta müdürü nezaretine geçmiş olmaları ve kahyaların görevine son verilmesidir.

Tanzimat Fermanı ile birlikte Osmanlı Devleti'nde iltizam uygulamasının kaldırıldığı ilan edilmişti. Ancak devletin malî idaresinde kritik bir organa dönüşen iltizam, verimli çalıştırılmayan işletmelerde kısa bir süre sonra yeniden devreye sokulmuştu. Selânik kirahânelerinin emaneten işletildiği süreçte önemli ölçüde zarar kaydedilmesi muhassıllık idaresi için mali külfet demektir. Bu nedenle Eylül 1842 itibariyle Selânik kirahânelerinin yeniden iltizama verilmesi gündeme gelmişti. Kirahânelerin her ay yaklaşık 2.000 kuruş zarar ettiğini ve gelirlerin giderlere kâfi gelmediğini gören muhassıllık, merkezi yönetimin onayı ile kirahâne işletmesini iltizamla şahsa devretmiştir. Bu tarihte Selânik ve Kilisalu kirahânelerinin müdürü olan Mehmed Efendi'ye maktuen ihale edilmiş olan iki işletme için, idare tarafından aylık 2.000 kuruş destek ödemesi yapmaya da devam edilmişti.<sup>51</sup> İşletme usulündeki bu değişikliğe "kirahânelerin hüsn-i idâresi ve masârifâtının tahfîfi"ni<sup>52</sup> gerekçe gösteren yönetim, işletme devrini mevcut müdür uhdesine geçirerek haberleşme alanındaki kontrolü korumayı da amaçlamıştı.

Gerçekten de Tanzimat döneminin başında kısa bir süre de olsa emaneten işletilen Selânik kirahâneleri yüksek oranlarda zarar etmekteydi. Kirahânelerin gelirlerini ve masraflarını doğrudan mukayese edebilme imkânı sunan verilere yakından bakıldığında bu husus daha net anlaşılmaktadır. Muhassıllık

<sup>42</sup> 1840'ta İstanbul, Edirne, Filibe, Yanya ve Bursa postahaneleri açılmıştı. Takip eden 1841 yılında açılan ilk on bir postahâne arasında Selânik de vardı. Demir, 2005, 16.

<sup>43</sup> BOA., ML.MSF.d., 1206, sayfa 21.

<sup>44</sup> IAM., sicil num. 238, sayfa 36,

<sup>45</sup> Masraf defterlerinde Kasım 1840 itibariyle Tekelü kirahânesinin lağvedildiği ve buradaki üç sürücünün Selânik kirahânesinde görevlendirildiği belirtilmiştir. BOA., ML.MSF.d., 1206, sayfa 15. Aylık masrafları Selânik kirahânesinden fazla olan Tekelü kirahânesinin lağvından sonra Selânik'teki merkezin masrafları da ikiye katlanmış, Tekelü kirahânesinin yükünü Selânik kirahânesi üstlenmişti.

<sup>46</sup> BOA., ML.MSF.d., 3282, sayfa 3.

<sup>47</sup> BOA., ML.MSF.d., 3001.

<sup>48</sup> IAM., sicil num. 238, sayfa 36.

<sup>49</sup> BOA., ML.MSF.d., 3100.

<sup>50</sup> Kahya görevlendirilmeleri ve maaşları hakkındaki masraf defteri kayıtlarına örnek olarak bkz. BOA., ML.MSF.d., 2440; BOA., ML.MSF.d., 2888; BOA., ML.MSF.d., 2708; BOA., ML.MSF.d., 3001.

<sup>51</sup> BOA., ML.MSF.d., 4216, sayfa 18. Takip eden aylarda yapılan 2.000 kuruş ödemeler için bkz. BOA., ML.MSF.d., 4216, sayfa 38, 46, 54. Masraf defterlerinin payitahta yapılan denetimlerinde, kirahâneler için destek ödemesi yapılması hususunda irade bulunmaması gerekçe gösterilerek söz konusu ödemelerin yapılmasının uygun olmadığı ve bunların kayıtlardan çıkarılması gerektiği belirtilmiştir. Ancak bu durumda dahi kirahânelerin "maktuan" idaresinin gerekliliği vurgusu yapılmıştır. BOA., ML.MSF.d., 4433, sayfa 3.

<sup>52</sup> BOA., ML.MSF.d., 4216, sayfa 18.



## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

idaresinin başladığı ve kirahânelere ait muhasebe işlemlerinin muhassıllık meclislerince tutulduğu ilk aylarda kirahânelerin zararı hemen merkeze bildirilmiş, Selânik'in ilk muhassılı Yusuf Sıddık Bey çare arayışına girmişti. Muhassıla göre sorun; belirlenen bargir ücretinden daha ucuza bargir kiralamak isteyenlerin mevcut olması ve bunların pek çoğunun elinde eski tarihli ücret bilgisi içeren fermanların bulunmasıydı.<sup>53</sup> Elinde ferman bulunan bu ulaklar yeni ücretleri ödemekten kaçınarak kirahaneleri zarara uğratmaktaydı. Kirahânelerin zarar etmesini önlemek için muhassıllık idaresinin yaptığı ilk işlerden biri saatlik ücreti 40 para olan bargir kullanımını 100 paraya yükseltmek, kirahânelerdeki yaklaşık 200 bargirin hasta ve yaşlılarını ayıklayarak sadece 75 bargiri hizmette bırakmak olmuştu. Zararın önüne geçemeyen idare bargir sayısını 50'ye düşürmeyi dahi düşünmüş, ancak bu denli bir azaltma sürücülerin hizmetinde aksamaya sebep olacağından bundan vazgeçmişti.<sup>54</sup> Bu çerçevede işletme giderleri konusunda yapılacak her şeyi limitleri zorlayarak yapan muhassıla göre, esas sorun gelirlerin yetersiz olmasıydı.

Mart-Nisan 1840 aylarına göre Kilisalu, Tekelü ve Selânik kirahânelerinin aylık zararı 2.000 kuruş dolaylarındaydı.<sup>55</sup> Özellikle Tekelü kirahânesi diğerlerine kıyasla daha yüksek oranda zarar etmekteydi. (Bkz. Tablo 1) Bunun sonucu olarak, yukarıda da bahsedildiği gibi bir yıl geçmeden (Kasım 1840) Tekelü kirahânesi kapatılmış ve tüm işlemleri Selânik kirahânesine devredilmişti.<sup>56</sup> İşletme sorunları, Roma İmparatorluğu döneminden beri süregelen kadim haberleşme rotasında değişikliği mecburi kılmış, yeni taşra idaresinin de gereği olarak yönetim merkezi haberleşmenin de merkezi olmuştu.

Tablo 1. Mart-Nisan 1840 Selânik Kazası Muhassıllığı Kirahâneler Muhasebesi.<sup>57</sup>

Tarih	Kirahâne	Masraf (Kuruş)	Gelir (Kuruş)	Fark (Kuruş)
Mart 1840	Kilisalu	2.600	2.045	-555
	Tekelü	3.193	2.289	-904
	Selânik	2.007	1.310	-697
Nisan 1840	Kilisalu	3.228	2.640	-588
	Tekelü	3.294	2.435	-799
	Selânik	1.948	1.460	-488
Toplam		16.270	12.179	-4.031

Muhassıllık idaresinin bargir ücreti ve kirahâne kapatma gibi önlemleri zarar edilmesine mani olamamıştı. 1841 yılının Mart ayında Selânik kirahânesinin aylık masrafının 4.231 kuruş, Kilisalu kirahânesinin ise 2.724 kuruş olmak üzere toplamda 7.000 kuruşa ulaştığı görülmektedir.<sup>58</sup> Selânik ve Kilisalu kirahâne gelirlerinin kaydedildiği Selânik kaleminin bu ayki hasılatı ise sadece 2.688 kuruştur.<sup>59</sup> Görüldüğü üzere iki kirahânenin geliri ancak Kilisalu'nun masraflarına yetmekte, Selânik merkezinin

<sup>53</sup> BOA., C.NF., 44/2187, Belge 1.

<sup>54</sup> BOA., C.NF., 44/2187, Belge 2.

<sup>55</sup> BOA., C.NF., 44/2187, Belge 2.

<sup>56</sup> BOA., ML.MSF.d., 1206, sayfa 15.

<sup>57</sup> BOA., C.NF., 44/2187, Belge 2.

<sup>58</sup> Bu masraf içerisinde Ocak 1841 itibariyle Selânik'te göreve başlayan posta müdürünün aylık 120 kuruşluk maaşı bulunmamaktadır. BOA., ML.MSF.d., 2440. Merkezden görevlendirilen müdürün maaşı ilk aylarda muhassıllık memurları kaleminden karşılanmakta olup, Ağustos 1841'de Selânik ve Kilisalu kirahânesinin tek amiri olan posta müdürünün maaşı 500 kuruşa çıkarılarak kirahâne masrafları arasına yazılmaya başlanmıştır. BOA., ML.MSF.d., 3001.

<sup>59</sup> Sancak dahilinde olan diğer kirahânelerin (Karaferye, Vodina ve Avrethisar) gelirlerinin tamamı toplansa dahi aylık 4.982 kuruşa ulaşmakta ve bu gelir yine yetersiz kalmaktaydı. BOA., ML.VRD.d., 405.

işletmesi her ay muhassıllık idaresine zarar yazılmaktaydı. Bu çerçevede muhasebesi posta müdürü tarafından bizzat tutulmaya başlanan kirahâne masraflarının azaltılması önemli bir uğraşa dönüşmüştü. Yaklaşık bir yıl sonra Selânik ve Kilisalu kirahânelerinin toplam masrafları aylık 3.500-5.000 kuruş aralığına indirilebilmişti.<sup>60</sup> Buna rağmen zarar oranı %100'den aşağıya düşürülemeyen kirahânelerin iltizamla şahsa devredilerek işletilmesi ve emanet usulünden vazgeçilmesi kaçınılmaz olmuştur.

### Haberleşmenin Mekânı

Osmanlı Devleti'nin haberleşme teşkilatında yaşanan işletme yöntemi değişiklikleri ve özellikle posta hizmeti verilmesi haberleşme merkezlerinde mekânsal değişikliği de beraberinde getirmiştir. Yukarıda da izah edildiği üzere kadimden beri haberleşme ağının en önemli parçası olan menzilhâneler, önce kirahâne daha sonrada postahâne ismini almış, eski merkezlerin bir kısmı kapanıp özellikle şehir merkezlerinde yeni ofisler açılmış, bunların mekânsal ve fiziksel özellikleri yavaş da olsa değişmeye başlamıştı. Bunun bir adım sonrası telgraf teknolojisinin kullanılması olmuş, haberleşme vasıtası olan hayvanlara ihtiyaç kalmaması ve haberleşmenin mekanik aletler ile yapılıyor olması önemli bir mekânsal yeniliği beraberinde getirmiştir. Teknolojinin gereklilikleri çerçevesinde inşa edilen telgrafhaneler zaman içinde postahâne hizmetlerinin de verildiği ortak alanlara dönüşmüştü.

Selânik özelinde bakıldığında bölgedeki menzilhânelerin Kilisalu, Langaza ve Köleke/Tekelü merkezleri olduğu, kirahâne sistemi içerisinde zamanla Langaza ve Tekelü merkezlerinin de kapatılarak şehir merkezinde açılan Selânik kirahânesi ve kadim Kilisalu kirahânesinden başka merkez kalmadığı görülmektedir. Kirahânelerin emaneten işletildiği Tanzimat Dönemi'nin ilk yıllarına ait bazı veriler söz konusu kirahânelerin mekânsal özellikleri ve imkânları ile ilgili ayrıntılı bilgiler içermektedir. Her şeyden önce her iki merkezin de kiralanan binalarda hizmet ettiğini ifade etmek gerekir.<sup>61</sup> Bunun yanında Selânik merkezinde açılan kirahânenin şehir haritasındaki konumu ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmak mümkündür. Genellikle resmî yazışmalara hizmet sunan kirahânenin hükümet konağının yakınında bulunabileceği akla gelse de, Selânik merkezinin açıldığı yıllarda şehirdeki tarihi Paşakapısı'nın yangın sebebiyle kullanımda olmadığı ve 1844 yılına kadar şehir merkezindeki geçici konaklarda hizmet verdiği unutulmamalıdır.<sup>62</sup> Bu bilgiden hareketle Selânik'in ilk postahânesi de olan binanın konumunun belirlenmesinde Dimitriadis'in haritasında yer alan Atik Postahâne Sokağı önemli bir iz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sokak tam da şehrin ticari, ulaşım ve fiziki kalbi diyebileceğimiz yerde, Balat ve Hamza Bey mahallelerinin kesiştiği noktadaydı.<sup>63</sup> Bölge Kervansaray (Yamaklar Hanı), Büyük Han, Tahtakale Hanı ve hamamı gibi önemli hizmet yapılarıyla çevrili olup şehrin Saraçhanesi, yani ulaşım ve taşımacılıkta kullanılan hayvanların her türlü ihtiyaçlarının temin edildiği çarşı da buradaydı.<sup>64</sup> Şehrin ana yol güzergâhı ve merkez hattı olan Vardar Caddesi'nin (Egnatia) hemen üzerinde bulunan bu bölgenin ilk postahâne için biçilmiş kaftan olduğunu söylemek mümkündür.<sup>65</sup>

Kirahâneler yol güzergâhları üzerinde ulak ve sürücüler için dinlenme ve at değiştirme imkânı sunan, bu sayede taşınan haberlerin hızla adresine ulaşmasını sağlayan merkezlerdi. Bu çerçevede, daha önceleri Selânik şehir merkezinde bir kirahâne bulunmaz, buradan çıkan haberciler şehir dışındaki ilk kirahâne ihtiyaçlarını karşılamaya başlar, son durağı Selânik olanlar ise şehrin imkânlarından istifade

<sup>60</sup> Örneğin iki kirahânenin Nisan 1842 masrafı 4.654 kuruş, Haziran 1842 masrafı 3.955 kuruş, Ağustos 1842 masrafı 3.492 kuruş olarak kayda geçmişti. Sırasıyla bkz. BOA., ML.d., 266, sayfa 2; BOA., ML.MSF.d., 4059, sayfa 2; BOA., ML.MSF.d., 4163, sayfa 2.

<sup>61</sup> Muhassıllık idaresinin ilk ayından itibaren Selânik, Kilisalu ve Tekelü kirahaneleri için bina kirası ödendiği, posta müdürünün görevde olduğu dönemde de Selânik ve Kilisalu için bina kirası ödendiği görülmektedir. BOA., ML.MSF.d., 1206; BOA., ML.d., 266.

<sup>62</sup> Çakılcı, 2021, 123.

<sup>63</sup> Dimitriadis, 2008, 135.

<sup>64</sup> Şehrin bu bölgesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çakılcı, 2021, 258-259.

<sup>65</sup> Postahânenin şehrin kalbi statüsündeki bu konumu Rumeli Ordu Müşiriyeti'nin Manastır-Sofya-Vidin ve Manastır-Selânik posta ağı için yaptığı öneriye eşlik eden şehir merkezlerinde postahâne binası kiralınması teklifine de uygundu. BOA., A.MKT., 8/22.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

ederdi. 1810 tarihine ait bir masraf kaydına göre sancak idaresi şehir merkezinde kiraladığı bir hanı “Tatar Hanı” olarak tahsis etmiş ve şehre gelen yabancı ulakların burada gecelemesine imkân sunmuştu.<sup>66</sup> Bununla beraber, zaten devlet işleriyle ilgili haber taşıyan tatarlar Selânik’te oturan vezir rütbeli amirin kapı halkından olmakta ve bunlara diğer kapı halkı gibi şehir merkezinde ikamet yerleri tahsis edilmekteydi.<sup>67</sup> Kısacası Selânik’e ulaşan ulakların ihtiyaçları şehirden karşılandığından merkezde ayrıca bir kirahâne işletmesine ihtiyaç yoktu. Tanzimat’ın ilanı ile birlikte başlayan muhassıllık idaresinde kapı halkı geleneği son bulmuş, kısa süre içinde Selânik devletin posta ağına dahil olarak merkezde bir kirahâne açılması ihtiyacı doğmuştu. Bu nedenle şehrin hemen dışında bulunan Tekelü kirahânesi de kapatılmıştı.

Kirahâne mefruşatı ile masraf ve görevli bilgileri birlikte değerlendirildiğinde, özellikle Tekelü ve Langaza kirahânelerinin kapatılması nedeniyle Selânik’teki merkeze önemli yükler bindiği görülmektedir. 1842 yılında Selânik posta müdürü nezaretinde bulunan Selânik kirahânesi, burada bulunan otuz civarında hayvanın daimi ihtiyaçlarını karşılayacak, bunların yola çıkmak için gerekli yular, semer, nal gibi temel ihtiyaçlarını temin edecek imkânlara sahipti. (Bkz. Ek 2.) Ancak Tekelü ve Langaza merkezleri kapatıldığı için, Kilisalu üzerinden payitaht yönüne gidecek sürücüler hariç olmak üzere, Selânik’ten güney, kuzey ve batı istikametindeki merkezlere gidecek sürücüler için yol masrafları posta müdürü tarafından peşinen ödenmek zorundaydı. Örneğin Nisan 1842’ye ait kayıtlara göre Selânik Posta Müdürü Latif Efendi Yenice, Vodina, Karasu, Karaferye, Kalkış, Mayadağı ve Demirkapı istikametine gönderilen hayvanlar için yem ve saman parası ödemiş, yine hayvanların hem merkezde hem de yoldaki nal ihtiyaçları müdür marifetiyle karşılanmıştı. Bununla beraber istihdam edilen sürücülerin de Selânik merkezine bağlı olarak görev yaptıkları ve farklı ihtiyaçlarının burada müdür tarafından karşılandığını belirtmek gerekir. Bu ihtiyaçlar içerisinde içecek ve yiyecek başta olmak üzere ısınma araç gereçleri ile altı ayda bir kez olmak üzere her sürücüye verilen bir çift yeni pabuç görülmektedir.<sup>68</sup> Tanzimat döneminden önce yol üzerinde bulunan kirahânelerin verdiği hizmetler artık merkez postahâne idareleri tarafından sağlanmakta, gelir ve masraf hesapları posta müdürü marifetiyle yapılmaktaydı.

Selânik taşrasında kalan tek kirahâne olan Kilisalu’da dahi daimi sürücü istihdamı bulunmayıp, görevlendirilen bir kahyanın posta müdürüne vekillik ettiği ve buradan geçen sürücülerin ihtiyaçlarını temin ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kilisalu kirahanesi demirbaş listesi de hayvanlar ve sürücülerin temel ihtiyaçlarının seri bir şekilde karşılanmasına yetecek eşyalarla sınırlıydı. (Bkz. Ek 2) 19. yüzyılın ortasına ait bu demirbaş listesi yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti’nin en önemli menzilhâneleri arasında bulunan Üsküdar ve Gebze’deki listeye mukayese edildiğinde<sup>69</sup>, yeni dönemde kirahâne işletmelerinin sürücülerin uzun süreli vakit geçirdikleri yerler olmaktan çıktığı ve kahve, yemek, içecek, hayvan değiştirme imkânlarının verildiği kısa süreli duraklara dönüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim posta hizmetinin bulunması, merkez ile taşra arasındaki haberleşmeyi belirli bir periyoda bağlamış, mektuplar toplu taşınarak münferit menzil geçişleri azalmıştır.

19. yüzyıl ortasında Selânik ve civarını dolaşan gezgin Lear, Selânik’ten sürücüler eşliğinde çıkıp Yenice ve Vodina’ya doğru devam eden seyahatinden bahsederken şehir dışında ilk dinlenme noktasının Vardar Nehri kıyısında bir han olduğundan ve burada dinlendiklerinden bahsetmektedir.<sup>70</sup> Lear’ın bahsettiği han şehir kapısından yaklaşık 20 km uzaklıkta yani 4 saatlik mesafede olduğu bilinen, Köleke ve Tekeli köylerinin kuzeyindeki ahşap Vardar Köprüsü’nün hemen önü olmalıdır.<sup>71</sup> Lear, sürücülerin rehberliğinde Yenice ve Vodina’ya ulaştığında da geceyi diğer yolcu ve tüccarlar gibi posta

<sup>66</sup> IAM., sicil num. 192, sayfa 35.

<sup>67</sup> Çakılcı, 2021, 130, 214.

<sup>68</sup> BOA., ML.d., 266, sayfa 2.

<sup>69</sup> Söz konusu menzilhânelerde 1806 yılı kayıtlarına göre temel ihtiyaçların karşılanmasına yetecek eşyalar yanında, geceleme, dinlenme gibi farklı hizmetlere imkân veren mefruşatla da donatılmış olduğu görülmektedir. Çetin, 2009, 53.

<sup>70</sup> Lear, 1851, 28.

<sup>71</sup> Çakılcı, 2021, 165.

müdürlerinin evinde geçirdiğini nakletmektedir.<sup>72</sup> Döneme dair farklı bir bakış sunan gezgin notundan da anlaşıldığı üzere, Selânik taşrasında günü birlik yollar üzerinde dinlenme ve sair ihtiyaçları karşılayan özel hanlar bulunmakta, geceyi geçirmek içinse eskiden olduğu gibi haberleşme ağının merkezi olan mekânlar hala birer alternatif teşkil etmekteydi.

Kirahânelerde verilen hizmetlerin sınırlılığı buralarda görevli olanların azlığından da anlaşılmaktadır. Nitekim 17. ve 18. yüzyıl menzilhânelerinde menzilci ve sürücüler haricinde, aşçı, odacı, seyis ve kethüda gibi hizmetliler bulunduğu bilinmekle birlikte<sup>73</sup>, 1840'lı yıllarda Selânik ve Kilisalu kirahânelerinde bulunan görevlilerin tamamı bir posta müdürü, on üç sürücü, bir nalbant ve Kilisalu'da bir kahyadan ibaretti.<sup>74</sup> 1841 yılında Selânik kirahânesinde bargir alım satım işiyle ilgilenen geçici bir memur da görevlendirilmişti. Selânik'teki sürücülerin bir kısmı (1841 yılında 9 kişiden 3'ü) posta sürücüsü olarak görevlendirilmiş ve muhtemelen devletin resmî posta hizmetini yürütmekle sorumlu tutulmuştur.<sup>75</sup> Geriye kalan sürücüler ise posta haricindeki gayr-ı resmî haberleşmeyi ve sair ulaştırma hizmetlerini takip ediyor olmalıydı. Selânik'te görevli sürücülerin çoğunluğunun gayrimüslimlerden (birkaç kıbtî haricinde genellikle Rum) oluşması şüphesiz Kilisalu ve Langaza menzilhânelerinin bölgede devam eden geleneğini temsil etmekteydi.<sup>76</sup> Nitekim on yıllar boyunca Selânik haberleşme teşkilatı içerisinde bu köylerin gayrimüslim ahalisi hizmette bulunmuş, yukarıda da tartışıldığı üzere sürücülük ve kiracılık bölgenin önemli meslekleri haline gelmişti.

### Hizmetten İstifade ve Kullanım

Haberleşme teşkilatından faydalanan insanların sayısı, özellik ve irtibat kurdukları merkezlere dair bilgilere ulaşmak zordur. Bu çalışmanın kapsadığı zaman diliminde söz konusu konulara dair bilgiler farklı bakışlar geliştirerek bazı devlet kayıtlarından elde edilebilmektedir. Bunun için üç imkân vardır. Birincisi in'am hükmüyle menzillerden geçenlere verilen bargir sayılarının kaydedildiği menzilhane kayıtları, ikincisi muhassıllık idaresinde tutulan masraf defterleri ve sonuncusu posta varidat defterleridir.

19. yüzyıldan önce ve yüzyılın başlarında haberleşme trafiğinin ayrıntılarını tahmin etmek çok güç değildir. Selânik'in payitaht İstanbul ve ordu merkezi Manastır arasındaki trafik başta olmak üzere, Selânik'te oturan amirlerin sorumluluk sahası olan Selânik sancak sınırları dahilindeki Vodina, Karaferye, Avrethisarı, Langaza, Aynaroz, Yenice, Doyran gibi taşra merkezleriyle haberleşme ihtiyacı hasıl olmuştur. Nitekim 18. yüzyıla ait bazı menzilhane kayıtlarında da görüldüğü üzere menzilhanelerden geçiş yapıp bargir kullananlar ya başkentte bulunan yöneticilerin tatar, kahya, kethüda ve yakın hizmetlileri ya da Selânik ve sair Rumeli merkezlerindeki vezir ve kadıların tatarlarıyla farklı sorumlulukları bulunan hizmetlileriydi.<sup>77</sup> Kirahânelerden benzer surette sadece idarî ve resmî haberleşme için istifade edilmesi 1840 yılında da devam etmişti.<sup>78</sup>

Posta hizmetinin başladığı 1841 itibariyle sadece yöneticiler değil şehir sakinleri de bu hizmetten istifade etmeye başlamıştı. Özellikle Selânik limanının ve gümrüğünün bölgedeki geniş etki alanı Rumeli içlerindeki pek çok merkezle Selânik arasında haberleşme trafiğinin yaygınlaşmasını ve

<sup>72</sup> Lear, 1851, 31-33, 39.

<sup>73</sup> Menzil çalışanları ve görevlileri ile ilgili örnek için bkz. Açıklı, 2004, 12-15.

<sup>74</sup> BOA., ML.d., 266, sayfa 2.

<sup>75</sup> IAM., sicil num. 238, sayfa 37.

<sup>76</sup> 1841 yılında 9 sürücünün 6'sı, 1842'de ise 14 sürücünün 9'u gayrimüslimdi. IAM., sicil num. 238, sayfa 37; BOA., ML.d., 266, sayfa 2.

<sup>77</sup> Köleke menzilhânesinin 1764/1765 yılları altı aylık geçiş kayıtları örneği için bkz. BOA., D.MKF.d., 30132, sayfa 2-11. Yukarıda da bahsedildiği üzere, 18. yüzyılda menzilhânelerden sorumlu olan Menzil Halifeliği Mevkûfât Kalemî'ne bağlı olduğundan, Osmanlı arşivinde Bâb-ı Defteri Mevkûfât Kalemî defterler fonunda pek çok menzilhânenin altı aylık kayıtları yer almaktadır.

<sup>78</sup> Selânik, Kilisalu ve Tekelü kirahânelerinin 1840 yılı geçiş kayıtları için; IAM., sicil num. 215, sayfa 120, 130-137.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

çeşitlenmesini sağlamış olmalıdır. 1842 yılına ait masraf defterlerinde İstanbul başta olmak üzere Siroz, Kavala, Yenişehir gibi uzak merkezler ve şehrin hinterlandında sıralanan Kılıkış, Karaferye, Yenice, Doyran, Mayadağı gibi yakın merkezlerle Selânik arasında idarî ve resmî iletişim trafiği yaşandığı görülmektedir.<sup>79</sup>

Şehir sakinleri arasında kimlerin, hangi merkezlerle hangi haberleşme hizmetini kullandığına dair ayrıntıları haiz olan posta varidat defterlerinden Selânik postahânesine ait 1850 yılı Eylül<sup>80</sup>, Ekim<sup>81</sup>, Kasım<sup>82</sup>, Aralık<sup>83</sup> aylarına ait defterler bir araya getirildiğinde, haberleşme hizmetinin kapsamı ile ilgili tespitler zenginleştirilebilmektedir.

Posta teşkilatı içerisinde muntazam postahâne statüsüne sahip olan Selânik'in diğer muntazam postahâneler ile kurduğu ağ dahilinde sadece sıradan mektup gönderimi değil, taahhütlü mektup, önemli yazılar (tahrirât-ı mühimme) ve eşya yanında emanet, yani nakit havalesi de yapıldığı görülmektedir. Postahânenin 1850 yılı sonuna ait kayıtlarında gönderim yapılan muntazam postahâneler, gönderim şekli ve adetleri ile bunların oransal mukayesesi aşağıdaki gibidir:

Tablo 2. Selânik Postahânesi'nden Diğer Muntazam Postahânelere Gönderilen Postalar.<sup>84</sup>

Nereye	Âdî Mektup	Taahhütlü Mektup	Emanet	Tahrirât-ı Mühimme	Eşya	Toplam	Oran (%)
Bağdad	1	0	0	0	0	1	0,03
Bosna	19	1	0	0	0	20	0,66
Bursa	1	1	0	0	0	2	0,06
Deraliye	18	1	5	0	0	24	0,79
Edirne	32	4	3	0	1	40	1,33
Filibe	48	1	0	0	0	49	1,63
Haleb	2	1	0	0	0	3	0,09
Isparta	1	0	0	0	0	1	0,03
İşkodra	7	0	0	3	0	10	0,33
Kavala	223	63	58	3	1	348	11,59
Manastır	602	19	16	25	15	677	22,55
Niş	4	0	0	1	0	5	0,16
Pravişte	1	0	0	0	0	1	0,03
Siroz	558	50	43	3	6	660	21,98
Sivas	1	0	1	1	0	3	0,09
Sofya	0	0	0	1	0	1	0,03

<sup>79</sup> BOA., ML.d., 266, sayfa 2; BOA., ML.MSF.d., 4003, sayfa 2; BOA., ML.MSF.d., 4059, sayfa 2; BOA., ML.MSF.d., 4103, sayfa 3; BOA., ML.MSF.d., 4163, sayfa 3.

<sup>80</sup> BOA., ML.VRD.d., 2066.

<sup>81</sup> BOA., ML.VRD.d., 2079.

<sup>82</sup> BOA., ML.VRD.d., 2123.

<sup>83</sup> BOA., ML.VRD.d., 2139.

<sup>84</sup> BOA., ML.VRD.d., 2066, sayfa 4; BOA., ML.VRD.d., 2079, sayfa 3; BOA., ML.VRD.d., 2123, sayfa 1; BOA., ML.VRD.d., 2139, sayfa 3.

Tırnovi	1	0	0	0	0	1	0,03
Üsküb	21	2	0	0	0	23	0,76
Vidin	1	0	0	0	0	1	0,03
Yanya	255	46	42	12	5	360	11,99
Yenişehir	577	78	73	10	34	772	25,71
Toplam	2373	267	241	59	62	3002	100

Tablo 2’den de anlaşıldığı üzere bahse konu tarihlerde Selânik’ten diğer muntazam postahânelere yapılan posta işlemi 3.002’ye ulaşmaktadır. Toplam gönderimin %79’unu sıradan mektuplar oluştururken, diğer gönderim türlerinin sırası %8,8’le taahhütlü mektup, %8’le emanet, %2’yle eşya ve yine %2’ye yakın bir oranla önemli yazışmalar türünden oluşmuştur. Selânik postahânesinden gönderim yapılan postahâne sayısı 21’dir. Bunlar içerisinde en sık gönderim yapılan merkezler Selânik Sancağı’nın etrafını kuşatan ve burayla sosyal, ekonomik, idarî ve askerî bağları bulunan merkezler olmuştur. Tablo 2’ye göre posta gönderilerinin %94’ü sadece beş postahâneye yapılmıştır. Bunlar sırasıyla Yenişehir, Manastır, Siroz, Yanya ve Kavala’dır. Geriye kalan %6’lık gönderim toplamda 16 postahâne arasında dağılmakta olup, Bağdat, Bursa, Halep, Isparta, Sivas, Sofya, Tırnovi ve Vidin gibi Selânik’e fiziken de uzak olan merkezlere yapılan gönderimler birkaç adetten ibarettir. Devletin yönetim merkezi olan İstanbul’a yapılan posta gönderilerinin azlığı da yine dikkat çekici veriler arasındadır.

Posta varidat defterlerinde yer alan diğer bir önemli veri grubu ise gayr-ı muntazam merkezler yapılan gönderim istatistikleridir. Bir posta müdürü nezaretinde olan Selânik’in, posta müdürü olmayan ve bu nedenle de gayr-ı muntazam merkez olarak belirlenen yerlere yaptığı posta gönderim bilgilerini haiz olan bu bölümde önemli bir fark vardır. Muntazam postahâne işlemlerinden farklı olarak sadece Selânik’ten gönderilen postalar değil, Selânik’e gelen postalar da bu bölümde kaydedilmiştir. Bunun temel sebebi, gayr-ı muntazam merkezlerde posta yetkilisi olmadığından gönderim ücretlerinin tahsil edilememesi<sup>85</sup>, bu nedenle hem gelen hem de giden posta ücretlerinin Selânik’te alınmasıdır. Nihayetinde posta varidat defterleri malî muhasebe işlemleri için tutulan kayıtlar olduğundan, ücreti Selânik’te alınan tüm işlemleri bu defterlerde görmek mümkündür. Tablo 3’te yer verilen 1850 yılının dört ayına ait posta varidat defterlerine göre, bu zaman zarfında Selânik postahânesinden gönderim yapılan gayr-ı muntazam merkezler 11 adetti. 11 merkeze yapılan posta gönderimi 346’ya ulaşmıştı. Bunun %39,8’i Gümülcine, %31,5’i Golos ve %18’i de hemen Selânik yakınlarındaki Yenice’ye gönderilen postalardan müteşekkildi. Daha az olmakla birlikte gönderim yapılan merkezler arasında sırasıyla Drama, Pravişte, Tırhala, Sarışaban, Tekirdağ, Ohri, Kesriye ve Köstendil bulunmaktaydı. Yapılan gönderimlere karşılık olarak söz konusu merkezlerden de Selânik’e postalar yollanmıştı. Dolayısıyla giden posta sıklığıyla benzer oranlarda Selânik’e gelen postalar başta Gümülcine ve Golos olmak üzere, Yenice, Pravişte ve Tırhala’dan gelmişti. Prizren’den de Selânik’e tek bir posta gönderimi yapıldığı görülmektedir. (Bkz. Tablo 3)

Tablo 3. Selânik Postahânesi ile Gayr-ı Muntazam Merkezler Arasında Posta Gönderimi.<sup>86</sup>

Merkez	Selânik’ten Giden		Selânik’e Gelen	
	Posta Adeti	Oran (%)	Posta Adeti	Oran (%)
Drama	11	3,1	-	-
Golos	109	31,5	91	26

<sup>85</sup> Yazıcı, 1992, 337-338.

<sup>86</sup> BOA., ML.VRD.d., 2066, sayfa 5-8; BOA., ML.VRD.d., 2079, sayfa 5-8; BOA., ML.VRD.d., 2123, sayfa 2-3; BOA., ML.VRD.d., 2139, sayfa 4-5. Örnek için bkz. Ek 3.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

Gümülcine	138	39,9	130	37,2
Kesriye	1	0,3	-	-
Köstendil	1	0,3	-	-
Ohri	1	0,3	-	-
Pravişte	10	2,8	41	11,7
Prizren	-	-	1	0,2
Sarışaban	4	1,1	-	-
Tekfurdağı	4	1,1	-	-
Tırhala	4	1,1	6	1,7
Yenice	63	18,2	80	23
Toplam	346	100	349	100

Selânik postahânesinin işlem yaptığı muntazam ve gayr-ı muntazam merkezlere harita üzerinde (Görsel 1) yakından bakıldığında Selânik sakinlerinin sosyal, ekonomik ve kültürel ilişkilerinin coğrafik tanımı da yapılabilmektedir. Şüphesiz Selâniklilerin haberleşme hizmetinden istifade ederek sosyal ve ekonomik ilişkiler geliştirdikleri bölge Rumeli'dir. Tarihi birikimle meydana gelen bu haberleşme örüntüsü, Selânik'in Rumeli bölgesindeki anahtar vazifesini hatırlattığı gibi şehrin ve şehirlilerin farklı sebeplerle Rumeli'nin önde gelen 25 önemli merkeziyle irtibatla olduğunu göstermiştir. Bunun yanında İstanbul'un başkent olma statüsü ve buradaki ilişki ağları hariç tutulursa, Bursa, Isparta, Sivas, Halep ve Bağdat gibi Asya kıtasındaki merkezlerle yapılan haberleşmenin şahsi ilişkiler ve ihtiyaçlar neticesinde gelişen münferit irtibatlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çerçevede posta hizmetinin yaygınlaştığı 19. yüzyıl ortasında, Selânik'te yüzyılın başlarına nazaran önemli bir haberleşme örüntüsünün tesis edildiği ancak bunun tarihi, kültürel ve coğrafik sınırların aşılması için henüz yeterli bir zaman dilimi olmadığı görülmektedir.

Görsel 1. Selânik Postahânesi'nin Posta İşlemi Yaptığı Merkezler.<sup>87</sup>



<sup>87</sup> Tablo 2 ve 3'te yer alan veriler üzerinden hazırlanmış olup, sarı renkle gösterilen merkezler muntazam postahâne, kırmızı renkle gösterilenler ise gayr-ı muntazam merkezlerdir.

Selânik postahânesi ile gayr-ı muntazam merkezler arasında yapılan işlemler sıradan mektup gönderimi ve çok nadir olmak üzere emanet nakit havaleslerinden ibaretti. Çünkü gayr-ı muntazam merkezlerde muntazam postahânelerdeki her işlemi yapma yetkisi bulunmamaktaydı.<sup>88</sup> Gönderim çeşitliliği itibariyle daha sınırlı bilgiler içerirse de gayr-ı muntazam posta işlemlerinin kayıtlara yansıyan en önemli ayrıntısı gönderici ve alıcı şahıs isimlerinin de kaydedilmiş olmasıydı. Kayıtlar incelendiğinde, gayr-ı muntazam posta gönderimlerinde hizmetten istifade eden kişilerin sınırlı sayıda olduğu ve benzer isimlerin listelerde tekrarlandığı dikkat çekmektedir. Selânik'ten gayr-ı muntazam merkezlere gönderilen postaların gönderici isimleri karşılaştırıldığında 349 gönderinin yaklaşık 80 farklı kişi tarafından gönderildiği tespit edilmiştir. Pek çok isim sadece tek bir kez gönderim yaparken, özellikle "bâzergân" sıfatıyla kaydedilen bazı isimlerin dört ay içerisinde sıkça posta gönderisi yaptığı anlaşılmıştır. Bu isimler arasında dikkat çekenler; Selânik'in ünlü Yahudi ailesine mensup Fernandez bâzergân 41, Saatçi Mişon 34, ünlü Yahudi ailelerinden Karasu ailesine mensup Haim Karasu 19, şehrin ünlü tüccarı Mişon Latin bâzergân 18, Ahmed Efendi 14, Hirsch bâzergân 13 ve şehrin beratlı tüccarlarından Avram Namyas bâzergân 13 posta gönderisi yapmıştır.<sup>89</sup> Bu isimler arasında şehrin ünlü Frenk ailelerinden Abbott'lara mensup Jackie (John Nelson) Abbott da dikkat çekmektedir.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere posta hizmetini sıklıkla kullanan gayrimüslim tüccarlar olup, bahse konu 80 farklı kişinin 27'sinin Hristiyan, 25'inin Yahudi ve 17'sinin Müslüman cemaatine mensup olduğu, geriye kalanlarınsa ya kumpanya adına gönderildiği ya da isimlerin tam olarak okunamaması sebebiyle sınıflandırılmadığı belirtilebilir.<sup>91</sup>

Selânik'ten yapılan 349 gönderinin önemli bir kısmı nakit havalesi olup dört ay içinde 100 kuruş ile 42.000 kuruş arasında değişen miktarlarda 57 kez gönderim yapıldığı tespit edilmiştir. Sıklıkla nakit havalesi yapanlar arasında şehrin güçlü sermayedarlarından Fernandez, beratlı Avrupa tüccarı Avram Namyas ve Saatçi Mişon dikkat çekmektedir. Nitekim bu isimlerin sadece ticaret değil sarraflık ve tefecilikle de uğraştıklarını, özellikle saatçilik mesleğiyle uğraşan Yahudilerin simsarlıkla da ilgilendiğini hatırlamak, posta hizmetinin önemli ölçüde para transferi ve poliçe işlemlerine konu olduğunu ortaya koymaktadır. Şüphesiz diğer mektup gönderimleri de gayr-ı muntazam merkezlerde bulunan iş ortakları, akrabalar ve cemaat mensuplarına gönderilmiş olmalıdır. Haim Karasu'nun sıklıkla Gümülcine'ye gönderdiği postaların alıcısı, Selânik'e Gümülcine'den posta gönderenler içerisinde dikkat çeken kardeşi İsak Karasu olmalıdır. Bunun yanında Golos'ta bulunan Yani Kumpanyası ile Selânik'teki "kumpanya memuru" arasında da bir haberleşme trafiği cereyan etmiş olmalıdır. Tırhala, Köstendil, Ohri, Drama ve Kesriye kaymakamlarına, Gümülcine'deki metropolite gönderilen münferit postalar ahalinin bir takım resmî işlerinde de posta hizmetinden istifade ettiğine dair ayrıntılardır.<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere şehirde posta hizmetinden sıklıkla istifade edenler sınırlı sayıda olup, genellikle tüccar, sermaye sahibi ve önde gelen ailelere mensup şahıslardan oluşmaktaydı. Nitekim ilk on yılda posta haberleşmesinin Selânik sakinleri tarafından yaygın bir şekilde kullanılmadığı ve posta gönderimi davranışının henüz şehrin gündelik hayatında yer bulmadığı bu inceleme ile elde edilen önemli tespitler arasındadır.

<sup>88</sup> Yazıcı, gayr-ı muntazam merkezlerde sadece âdi mektup ve evrak postacılığı yapıldığını beyan ettiyse de incelediğimiz kayıtlarda Selânik ile gayr-ı muntazam merkezler arasında nakit havalesinin de sıkça yapıldığı görülmektedir. Yazıcı, 1992, 338.

<sup>89</sup> Şehirde sakin Avusturyalı Yahudiler olan Fernandez bâzergân, Mişon Latin bâzergân ve Hirsch bâzergânın ticari faaliyetleri Selânik gümrük kayıtlarında görülmektedir. Çakılcı, 2021, 314-315. 19. yüzyıl ortasına ait Selânik'in beratlı Avrupa tüccarı listelerinde Avram Namyas da yer almaktadır. Çakılcı, 2022, 197.

<sup>90</sup> "Kayıtlarda "Cek Bâzergân" olarak geçen isim şehrin ünlü sarraf ve iş adamı Jackie Abbott'tur. Abbott ailesi hakkında bkz. Vlami, 2009.

<sup>91</sup> İlgili kayıtlar için bkz. BOA., ML.VRD.d., 2066, sayfa 5-6, BOA., ML.VRD.d., 2079, sayfa 5-6; BOA., ML.VRD.d., 2123, sayfa 2; BOA., ML.VRD.d., 2139, sayfa 4.

<sup>92</sup> BOA., ML.VRD.d., 2066, sayfa 7-8, BOA., ML.VRD.d., 2079, sayfa 7-8; BOA., ML.VRD.d., 2123, sayfa 3; BOA., ML.VRD.d., 2139, sayfa 5.



### Sonuç

Osmanlı Devleti'nin Rumeli'deki haberleşme teşkilatlanmasında Selânik; Langaza, Kilisalu ve Köleke/Tekeli menzilhâneleriyle önemli bir kavşak bölgesiydi. Devletin menzil sisteminde yaşanan aksaklıkların reforma tabi tutulması çerçevesinde söz konusu menzilhânelerde önemli değişiklikler meydana gelmiş, başta işletme usulleri olmak üzere mekânsal ve kullanım bağlamında gelişmeler yaşanmıştır. Ülke genelinde yapılan geniş kapsamlı reformlardan yaklaşık 30 yıl önce, ilk reform örnekleri Selânik menzillerinde hayata geçirilmiş, 1794 itibariyle bahse konu menziller kirahâneye dönüştürülerek bölge ahalisinden *ref'-i menzil* bedelleri toplanmaya başlanmıştır. Selânik menzillerinin yoğunluğuna ve sistem içerisindeki önemine delalet eden bu erken uygulama, haberleşmenin işletme usullerinde önemli revizyonları beraberinde getirirse de bu revizyonlar mekân ve kullanım alanında etkili olmamıştı.

Tanzimat Fermanı'nın ilanı akabinde kurulan muhassıllık idarelerine bağlanan ve bir yıl sonra posta müdürleri tayin edilerek devlet eliyle daha yakından takip edilen kirahânelerin sayıları, yerleri ve mekânsal işlevleri de keskin şekilde değişmeye başlamış, taşrada yönetim merkezleri haberleşme ağının da merkezleri olmuştur. Kadim güzergâh ve merkezler önemini kaybetmeye, yerlerine yenileri ikâme edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede açılan Selânik kirahânesi 1841'de Selânik postahânesine evrilmiştir.

Posta hizmeti merkezde olduğu kadar taşrada da değişimi tetiklemiştir. Özellikle ahaliye sunulan imkân, haberleşme ağının yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu yayılma hem deniz hem de kara rotalarında önemli bir kavşak olan Selânik'te şüphesiz ticaret kaynaklı iletişim çemberinin büyümesine de neden olmuştur. Posta hizmetinden istifade etme imkânı bulan taşra ahali mevcut sosyal ve ekonomik ilişkilerini geliştirme ve iletişim halinde olduğu çevrenin sınırlarını büyütme fırsatı bulmuştur. 1850 yılı verilerine göre, Selânik sakinlerinin iletişim kurdukları merkez sayısı artmış olsa da, tarihi birikimin oluşturduğu çevre sınırlarını büyük oranda aşamamış, sosyal, ekonomik ve kültürel iletişimleri Rumeli bölgesiyle sınırlı kalmıştı. Haberleşme hizmetinden sıklıkla istifade eden şahıslar yakından incelendiğinde, posta hizmetinin verildiği ilk on yılda Selânik sakinlerinden daha çok gayrimüslim tüccar ve sermaye sahiplerinin yararlandığı, poliçe ve havale işlemlerin de de postahânelerin önemli bir vazife üstlendiği görülmüştür. Ancak buna rağmen 19. yüzyıl ortasında posta hizmeti ve mektupla haberleşme henüz şehrin gündelik hayatında kalıcı bir yer edinememişti. Nitekim postanın sosyo-ekonomik ve gündelik hayatın değişmesine ivme katmasından ziyade; değişen yaşam dinamiklerinin posta hizmeti kullanımını teşvik ettiğini söylemek daha doğru olacaktır.

**KAYNAKÇA****Arşiv Kaynakları****Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA.)**

A.MKT., 8/22.

AE.SAMD.III., 152/14946.

AE.SMST.III., 76/5631.

C.AS., 872/37386.

C.DH., 9/450.

C.ML., 219/9070.

C.NF., 6/258; 36/1775; 44/2187; 49/2408.

D.MKF.d., 30132.

HRT.h., 326; 2037.

ML.d., 266.

ML.MSF.d., 1206; 2440; 2708; 2888; 3001; 3100; 3282; 4003; 4059; 4103; 4163; 4216; 4433.

ML.VRD.d., 405; 2066; 2079; 2123; 2139.

ML.VRD.TMT.d., 11678; 11738; 11764.

**Selânik Makedonya Tarih Arşivi (Istorikó Archeío Makedonías, IAM)**

Selânik Şerriye Sicilleri, num. 192; 215; 217; 238.

**Araştırma Eserleri**Açıknel, A. (2004). Osmanlı Ulak-Menzilhâne Sistemi Çerçevesinde Tokat Menzilhânesi (1690-1840): Tarih İncelemeleri Dergisi, XIX/2, 1-33. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/58534>

Altunan, S. (2005). XVIII. yy'da Silistre Eyaletinde Haberleşme Ağı: Rumeli Sağ Kol Menzilleri: OTAM, 18/18-1, 1-20. doi:10.1501/OTAM\_0000000382

Avramea, A. (1999). MÖ. 2. Yüzyıl ile MS. 6. Yüzyıl Arasında Via Egnatia'nın Güzergâhı ve İşlevi, Elizabeth A. Zachariadou (Ed.). Sol Kol, Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699) içinde (s. 3-17). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çadırcı, M. (1976). Posta Teşkilatı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğunda "Menzilhâne ve Kıracıbaşılık": VIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler, 1359-1365.

Çakılcı, D. (2019). Rumeli Telgraf Hatları (1854-1876). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çakılcı, D. (2021). 19. Yüzyılın İlk Yarısında Selânik Şehri. (Yayımlanmamış doktora tezi). Akdeniz Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Çakılcı, D. (2022). Beratlı Tüccar'dan Avrupa Tüccarı'na Selânik'te "Nizâm-ı Raiyyet" Arayışı: Tarih Dergisi, 77, 165-212. doi: 10.26650/iutd.2022165

Çetin, C. (2009). Menzilhânelerin Müştemilatlarına ve Tefrişlerine Dair Birtakım Gözlemler: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 22, 43-59. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sefad/issue/16482/172112>

Demir, T. (2005). Türkiye'de Posta Telgraf ve Telefon Teşkilatının Tarihsel Gelişimi (1840-1920). Ankara: PTT Genel Müdürlüğü Yayınları.

Dimitriadis, V. (1999). "Via Egnatia Üzerindeki Vakıflar", Elizabeth A. Zachariadou (Ed.). Sol Kol, Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699) içinde (s. 92-104). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

## Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)

Dimitriadis, V. (2008). Topografia tis Thessalonikis kata tin epochi tis Tourkokratias 1430-1912. Selânik: Makedonya Araştırmaları Derneği.

Efe, A. (2022). Tanzimat Devletinin Taşradaki Görünürlüğü: Maliye Masraf Defterleri Üzerinden Bir Değerlendirme: XVIII. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler III, 107-124. <https://www.ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2022/03/06-AylaEfe.pdf>

Ekin, Ü. (2017). Klasik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Karayolu Ulaşımını ve Nakliyatı Etkileyen Faktörler (1500-1800): Belleten, 81/291, 387-418. doi:10.37879/belleten.2017.387

Ertaş, M. Y. (1997). XVIII. Yüzyıl Başlarında Rumeli'deki Menzillerin Askerî Fonksiyonları: Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, 1, 91-98.

Ertaş, M. Y. (2011). Savaşlarla Şekillenen Yollar: Osmanlı Devleti'nde Yol Sistemi: CIEPO Uluslararası Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Tarihi Araştırmaları 6. Ara Dönem Sempozyum Bildirileri, I, 625-652.

Güneş, M. (2008). XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Menzil Teşkilatı ve Karahisar-ı Sahib Menzilleri: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, X/3, 35-63. <https://acikerisim.aku.edu.tr/xmlui/handle/11630/3740>

Halaçoğlu, Y. (1981). Osmanlı İmparatorluğu'nda Menzil Teşkilatı Hakkında Bazı Mülâhazalar: Osmanlı Araştırmaları, II, 123-132. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oa/issue/10975/131357>

Heywood, C. (1976-1977). Some Turkish Archival Sources for the History of the Menzilhâne Network in Rumeli During the Eighteenth Century: Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, 4-5, 39-55. [http://www.dlir.org/archive/archive/files/bogazici\\_1976-1977\\_vol-4-5\\_p39-56\\_e80829be33.pdf](http://www.dlir.org/archive/archive/files/bogazici_1976-1977_vol-4-5_p39-56_e80829be33.pdf)

Heywood, C. (1999). Osmanlı Döneminde Via Egnatia: 17. Yüzyıl Sonu ve 18. Yüzyıl Başında Sol Kol'daki Menzilhâneler. Elizabeth A. Zachariadou (Ed.), Sol Kol, Osmanlı Egemenliğinde Via Egnatia (1380-1699) içinde (s.138-160). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lear, E. (1851). Journals of A Lanscape Painter in Albania & c., London.

Miroğlu, İ. (1997). Osmanlı Yol Sistemine Dâir: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi (Prof. Dr. Münir Aktepe'ye Armağan), 15, 241-252.

Vlami, D. (2009). Entrepreneurship and Relational Capital in A Levantine Context: Bartholomew Edward Abbott, The "Father Of The Levant Company" in Thessaloniki (18th-19th Century): The Historical Rewiew, VI, 129-164. <https://www.dept.aueb.gr/sites/default/files/econ/dokimia/VLAMI%20%203.pdf>

Yazıcı, N. (1990). II. Mahmud Döneminde Menzilhâneler: "Ref'-i Menzil Bedeli": Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri, Bildiriler içinde, (s.157-191). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Yazıcı, N. (1992). Tanzimatta Haberleşme ve Kara Taşımacılığı: OTAM, 3, 333-377. doi:10.1501/OTAM\_0000000129

## Ekler

Ek 1. Selânik Taşrasında Haberleşme Ağı ve Menzil Merkezleri.



**Osmanlı Taşra Haberleşmesinde Değişim: İşletme, Mekân ve Kullanım Bağlamında Selânik Örneği (1794-1850)**

**Ek 2. 1841 Yılı Selânik ve Kilisalu Kirahâneleri Demirbaş Listesi. (Kaynak: IAM., sicil num. 238, sayfa 36-37, 46.)**

Selânik Kirahânesi		Kilisalu Kirahânesi	
Eşya	Miktar	Eşya	Miktar
Bargir	31 Baş	Bargir	20 Baş
Cam Fener	2 Adet	Bakır Kolan	1 Adet
Çuval	5 Adet	Bakır Leğen	1 Adet
Fincan ve Zarf	5 Adet	Balta	1 Adet
Kahve Kutusu	1 Adet	Bargir Kuşağı	5 Adet
Kebir Yular	1 Adet	Çember Kolan	3 Adet
Kürek	3 Adet	Demir Kandil	9 Adet
Mıh	100 Adet	Fincan	3 Adet
Minder (Eski)	2 Adet	Gübre İçin Sepet	1 Adet
Nal	17 Adet	Kahve Dolabı	1 Adet
Pala	25 Adet	Kahve Sandığı	1 Adet
Sandık	1 Adet	Kalbur	2 Adet
Semer (Takımıyla)	12 Adet	Kürek	1 Adet
Sepet	1 Adet	Nan-ı Aziz Sandığı	1 Adet
Şiruğan Küpü	1 Adet	Pala	19 Adet
Tahta Sakra (?)	1 Adet	Saman Örgüsü	2 Çift
Tamga	1 Adet	Semer (Takımıyla)	10 Adet
Tencere ve Kapak	1 Adet	Şair	14 Keyl
Teneke Güğüm	1 Adet	Şişe Kandil	9 Adet
Teneke Kandil	7 Adet	Tencere	1 Adet
Teneke Leğen	1 Adet	Zarf	5 Adet
Yem Kutusu	1 Adet	-	-
Yular Sapı	5 Adet	-	-

Ek 3. Selânik Posta Varidat Defterlerinden Örnek Sayfa (Kaynak: BOA., ML.VRD.d., 2066)

Handwritten document with two columns of text and tables. The left column contains a list of names and amounts, while the right column contains a grid of numbers. The document is dated 1906 and includes a ruler at the bottom.

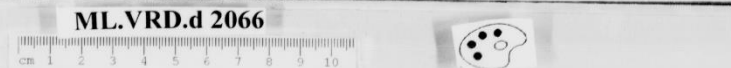
Handwritten text at the top of the left page: *سنة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٦ م*

Handwritten text at the top of the right page: *٤*

Handwritten text in the middle of the right page: *الجمهورية التركية...*

Handwritten text at the bottom of the right page: *١٩٠٦*

ML.VRD.d 2066



## Menteşeoğulları Beyliği Camilerinde Süsleme Unsuru Olarak Kandil Motifi<sup>1</sup>

*Oil Lamp Motif as an Ornamental Element in the Mosques of Menteseogullari Beyligi*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Süreyya EROĞLU BİLGİN**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü, sureyyaeroglu@sdu.edu.tr,  
ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0003-1430-1210

### Öz

İslam öncesi inançların ve bu inançlar doğrultusunda ortaya çıkmış olan yaşamsal ve sanatsal göreneklerin, Türk-İslam toplumlarınca Anadolu'da inşa edilmiş mimari eserlerde İslam inancıyla ve ondan doğan göreneklerle rahatlıkla bağdaşmış olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere mimari eserler biçimlendirilirken ortak dil, ortak kültür ortamı beğeni birliği gibi koşullara ihtiyaç duyulur. Anadolu gibi özel bir coğrafyada, meydana gelen mimari dokuda, çeşitlilik ve farklılıklardan beslenen kültürlerin, etkileşimlerin ürünü olan biçim ve anlam zenginliği dikkat çeker. Batı Anadolu Beyliklerinden biri olan Menteseoğulları Beyliği'nin mimari eserlerinde de bu zenginliğe rastlanır. Anadolu Beylikleri dönemi sanatında, Anadolu Selçuklu dönemi sanatından, Osmanlı dönemi sanatına geçişi sağlayan çeşitli karakteristik özelliklerin temelleri atılmıştır. Bu dönemde Selçuklu geleneğini sürdüren mimariye bağlı bezeme programı varlığını korurken, Anadolu'nun tarihi ve kültürel çevresinin yarattığı atmosfer, mevcut özelliklere önemli yeniliklerin eklenmesiyle sonuçlanmıştır. Bu ortamda gelişen mimariye bağlı bezeme programı, yapısal elemanları, bezeme programına dekoratif bir biçimde dâhil etmesiyle ön plana çıkar. Mimariye bağlı süsleme elemanlarında, söz konusu zenginlik ve çeşitlilik, türlü bağlam ve anlamlarıyla kullanılan motifler yoluyla görünüme çıkar. Motifler, coğrafi sınırların olmadığı bir düşünce ve hayal dünyasının sanat üzerindeki egemenliğinin ürünüdürler.

Çalışma kapsamında, Menteseoğulları camilerinde kullanılan kandil motifleri, dini sanatın temellerinden birini oluşturan simgesellik de göz önünde bulundurularak malzeme, teknik ve ikonografik anlamlarıyla karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Ayrıca ışığın tanrısal olduğu düşüncesinin hakimiyetinde tasarlanan kandil motiflerinin Türk-İslam sanatında ortaya çıkışı, kullanım alanları ve kandil motiflerinin İslami sembolizmi nasıl ve ne ölçüde barındırdığı gibi sorulara da cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Menteseoğulları, Kandil, Sembolizm, Mimari Bezeme, İslam Sanatı

### Abstract

In the architectural works of the Turkish-Islamic societies constructed in Anatolia, it is seen that pre-islamic beliefs and both vital and artistic traditions related to these beliefs can smoothly be compatible and integrated with the Islamic belief and the customs derived from it. While the architectural work is being formed, it needs some conditions such as a common language, a common taste, and a common cultural environment. While creating an architectural texture in a unique geography like Anatolia, the richness of style and meaning stemming from the interaction of societies, nourished by diversity and variety draws attention.

In this study, the oil lamp motifs used in Menteseogullari mosques are discussed in the context of the concept of symbolism, which is one of the foundations of religious art; material, technical and iconographic meanings will be discussed comparatively.

**Keywords:** Menteseogullari, Oil Lamp, Symbolism, Architectural Decoration, Islamic Art

<sup>1</sup> Bu çalışma, *Batı Anadolu Beylikleri Mimarisinde Tipolojiye Bağlı Süsleme Tasarımları* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bkz. Süreyya Eroğlu, *Batı Anadolu Beylikleri Mimarisinde Tipolojiye Bağlı Süsleme Tasarımları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Sanatları Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2006.

## Giriş

Anadolu Türkmen Beylikleri, Anadolu’da egemen oldukları 14. yüzyıl boyunca, hem ataları hem de yerleştikleri coğrafya bağlamında, kendilerinden önceki kültürel ve sanatsal geleneklerin mirasını taşıyan, bunun yanı sıra Anadolu coğrafyasının, eşzamanlı olarak kozmopolit-evrensel ve milli-yerel olabildiği gibi, İslam’ı bir hoşgörü dini ve birleştirici bir saik olarak anlayan Müslüman kimliğini, sonraki yüzyıllar için baki ve belgin kılan çok önemli mimari ve sanat ürünleri meydana getirmişlerdir. Bu minvalde, doğu, orta ve güneydoğu Anadolu’da hâkim olan beylikler, Selçuklu etkisinde mimari eserler ortaya koyarken, Batı Anadolu’da egemen olan beylikler, mimaride coğrafyanın da temel oluşturduğu etkileşimin etkisiyle yeni arayışlar içine girmiştir. Dolayısıyla Batı Anadolu Beylikler mimarisi örnekleri, genel itibarıyla Selçuklu mimari özellikleri ve bu beyliklerin yaşadığı coğrafyanın yerel özelliklerinin birleşmesiyle ortaya konan deneysel ve eklektik ürünlerdir. Geçiş dönemi eserleri olan bu yapılar bütünüyle özgün karakteristikler sergilemekle beraber, birer erken dönem girişimi olmaları hasebiyle tam anlamıyla olgunlaşmamışlardır.

Batı Anadolu Beylikleri mimarisinde bezeme tasarımları özgün olmakla beraber, kullanılan bezeme elemanları, Selçuklu üslubunun Anadolu Selçuklu coğrafyasının resmi olarak dışında kalan bu bölgede dahi güçlü bir biçimde etkili olduğuna ve böylelikle hemen bütün Anadolu’da süreklilik arz ettiğine delalet eder. Bu üslubu oluşturan imgeler, Batı Anadolu’da yeni kültürlerin etkileşimiyle oluşan homojen yaratı ortamında, biçim değiştirerek kendine has kimliğini kazanmıştır. Anadolu Selçuklu mimarisinde yoğun bir biçimde kullanılan geometrik, bitkisel ve figürlü bezemeler, Batı Anadolu Beylikleri eserlerinde varlıklarını sürdürürler; ancak kullanılan birimler ve bezemelerin yoğunluğu değişmiş, figür kullanımı ise yok denecek kadar azalmıştır. Anadolu Selçuklu yapılarında görülen sembolik manaya sahip motiflerin mevcudiyeti, keza Anadolu beylikleri döneminde de devam eder.

Çalışma konusu olarak seçilen Mentешеoğulları Beyliği’ne ait dini mimari örneklerinde bulunan kandil motifleri, Milas Firuz Bey ve Balat İlyas Bey camilerinin mihraplarında görülür. Bununla birlikte Milas Firuz Bey Cami’nde pencere kemer düzenlemesinde kandil motifi, istisnai bir uygulama olarak Batı Anadolu Beylikleri mimarisindeki tek örnek olarak karşımıza çıkar. Konunun içeriği, Mentешеoğulları Beyliği camilerinde görülen kandil motifleriyle sınırlandırılmış, dolayısıyla karşılaştırma örnekleri bu minvalde, öncesi ve sonrası gözetilerek seçilmiştir.<sup>2</sup>

Türk toplumlarında Hunlardan beri süregelen, güneş ışınlarının Tanrı’nın yeryüzüne inen nuru, ışığı olarak kabul edildiği inanç sistemleri<sup>3</sup> İslamiyet’in kabulüyle nur/ışık kavramına evrilmiştir. Türklerin Orta Asya’dan beslenen inanç ve sembol dünyalarının İran’dan alınarak eklenen semboller<sup>4</sup> ile yoğrulması sonucunda ortaya çıkan zengin sembol dağarcığı, Türk-İslam sanatını oluşturan geleneksel çerçevede yerini bulmuştur.<sup>5</sup> İslam sanatında ikonografik anlamı en güçlü motiflerden biri olan kandil, sembolizminin kaynağını Kur’an’da geçen ayetlerden alır. İnsanların kullandığı aydınlatma araçlarından biri olan kandil, Latince lamba, ışık anlamındaki *Lychmus* ya da lamba, kandil manasındaki *Lucerna* kelimeleri Arapçada *kındil*, Türkçede ise kandil şeklinde

<sup>2</sup> Kandil, mimari ve küçük el sanatlarının neredeyse her alanında, yer alan yaygın motiflerin başında gelir. Karşılaştırma örnekleri, incelenen eserlerde yer alan örneklerin malzeme, biçim ve anlam ilişkisi kurulabilen benzerleriyle sınırlandırılmıştır.

<sup>3</sup> Diyarbakirli, 1972, 62-65; Kıyak, 2010, 136; Durmuş, 1994, 201; Peker, 1996, 125; Güngör, 2002, 261-282; Kaval, 2015, 563; Esin, 2004,26

<sup>4</sup> Ögel,1987, 155; Ögel, 1988, 46; Divitçioğlu, 2004,111

<sup>5</sup> Detaylı bilgi için bkz., Akbulut, 2021, 13-26; Acar, 2022, 1135-1137



kullanılmıştır.<sup>6</sup> Buna karşın Selçuklular ve Osmanlılar kandil yerine *çerâğ*, Araplar *sirâc* ve *misbâh* kelimelerini kullanmayı yeğlemişlerdir.<sup>7</sup>

İbn-ül Arabî'nin kâinatın sekiz ışık kaynağından biri olarak tanımladığı<sup>8</sup> aydınlatma özelliği, kandili inanç bağlamında doğrudan “yaratıcıyı” işaret eden bir sembole dönüştürmüştür. Nur Suresi'nin 35. ayetinde; Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali, içinde meşale bulunan bir kandil yuvasına benzer. O meşale cam bir fanus içinde; o fanus da sanki inci bir yıldız gibidir. Ne doğuya, ne batıya ait olmayan mübarek bir zeytin ağacından tutuşturulur. Onun yağı, hemen hemen ateş dokunmasa bile ışık saçar. Nur üstüne nur! Allah dilediğini nuruna ulaştırır ve insanlar için böyle misaller verir. Allah her şeyi bilir.<sup>9</sup> (Nûr-24/35) ifadeleriyle İslamiyet'teki temsili olarak Allah'ın nurunun bir kandile benzetilmesi, kandil sembolizminin doğrudan Kur'an'a isnat edildiğini ortaya koyar.<sup>10</sup> Kur'an'ın çok boyutlu derinliğinin, “Kur'an içinde Kur'an”<sup>11</sup> anlayışının yansıdığı İslam sanatıyla Kur'an arasındaki derin bağlantı, Kur'an'ın hakikatinde, biçime girmeyen özünde yatar. Bu bağlamda bakıldığında ise, Kur'an'ın, İslam sanatındaki mevcudiyeti özü itibarıyla İlahi Birlik'in belirli yön ve boyutlarının görsel düzeydeki izdüşümü ya da izharıdır.<sup>12</sup> Kandilin, Kur'an'daki Nur Suresi'nde belirtilen 35. ayetiyle Allah'ın nuruyla eş değer olma durumu, Onun ilahi ışık sembolü olarak, İslam sanatında zengin biçimlerde tasvirine yol açmıştır.<sup>13</sup> Kur'an sadece Allah'ın nurunu değil, İslam peygamberi Hz. Muhammed'i de nurlar saçan bir kandile benzetir.<sup>14</sup> (Ahzâb, 33/46) Mutasavvıflar, Nur Ayeti'nde geçen kandil (zücâc) ve meşale (sirâc) kelimeleri ile “nur üstüne nur” (nûrun alâ nûr) ifadesini, dünyaya doğru yolu gösteren ışık (nûr-ül hûdâ) sıfatıyla Hz. Muhammed için mecaz olarak yorumlamışlardır.<sup>15</sup> Bununla birlikte Güneş, Ay ve yıldızlardan da Kuran'da kandil ve nur olarak söz edilir.<sup>16</sup> Klasik İslâm literatüründe nur kelimesi inancın, doğru yolun, varlığın veya bilginin ışığını ifade eden birçok tamlamada kullanılır.<sup>17</sup> İslam İkonografisi ise tasvirlerde, mimari süslemelerde görülen parlak alev ve asma kandil motiflerini Kuran'ın Nûr Ayeti'ne gönderme yapan görsel unsurlar olarak yorumlar.<sup>18</sup>

Kandil motifleri, İslam mimarisinde/sanatında erken dönemlerden itibaren süsleme ögesi olarak mihraplarda sıklıkla karşımıza çıkar. Mihrabın İslami düşünce anlayışındaki sembolizmini tespit edebilmek için onun Kur'an ile olan bağlamsal ilişkisini irdelemek gerekliliği doğar. Mihrap, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in ibadet mekânı içindeki varlığına istinaden<sup>19</sup> görünenin ve görünmez simgesi olarak kabul edilir. Kuran'da mihrap, biri çoğul hali olan *meharib* olmak üzere dört ayette mabed, kale, ibadet yeri ve özel bölme manasında kullanılır.<sup>20</sup> (Sebe-34/13, Sad-38/21, Ali İmran 3/37, Meryem 19/11) Bu ayetlerde mihrap için kullanılan yüce, şerefli, yüksek gibi sıfatlar, bu mekanların ayrıcalığını vurgular.<sup>21</sup> Arapça'da mihrap; saray, sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, evin en yüksek odası, köşk, yüksekçe yer, meclisin baş tarafı, evin en şerefli kısmı şeklinde karşılık bulur.<sup>22</sup> Kelime anlamı olarak ise sığınak,<sup>23</sup> ümit bağlanan yer<sup>24</sup> manasına gelen mihrabın, zengin ve engin bir sembolizmin odak noktası olarak,

<sup>6</sup> Devellioğlu, 1986, 585, 617; Bozkurt, 2001, 299; Akbulut, 2021,

<sup>7</sup> Bozkurt, 2001, 299; Kalfazade-Ertuğrul, 1989, 23

<sup>8</sup> Karadayı, 2021, 461

<sup>9</sup> Yazır, 2002, 353

<sup>10</sup> Levit Tawil, 1994, 176

<sup>11</sup> Piotrovsky, 2005, 12

<sup>12</sup> Burckhardt, 2019, 80

<sup>13</sup> Yazır, 2002, 353; Kalfazade-Ertuğrul, 1989, 26; Kaval, 2015, 1040

<sup>14</sup> Yazır, 2002, 423; Öztürk, 1994, 385; Erol, 2021, 625; Kaval, 2015, 1041

<sup>15</sup> Gruber, 2020, 20; Schimmel, 2004, 230; Özçelik, Kılınç, 2019, 357

<sup>16</sup> Yelen, 2017, 472-73

<sup>17</sup> Kutluer, 2007, 245; Öztürk, 1994, 385; Yazır, 2002, 423

<sup>18</sup> Gruber, 2020, 20

<sup>19</sup> Guidetti, 2017, 132

<sup>20</sup> Altıntaş-Şahin, 2011, 473, 502, 63, 330; Timuroğlu, 1991, 43; Bakırer, 2000, XVII

<sup>21</sup> Khoury, 1998, 7

<sup>22</sup> Erzincan, 2020, 30; Khoury, 1998, 4

<sup>23</sup> Burckhardt, 2019, 126

<sup>24</sup> Devellioğlu, 1986, 772

kutlu sanat ile batini kavrayış arasındaki bağlantıya delalet ettiği düşünülür. Kuran'da mihrap sözcüğü, bu bağlamda Hz. Meryem'in Kudüs'te bulunan Mabed'de inzivaya çekilip saklandığı ve melekler tarafından beslenip korunduğu gizli yeri, sığınağı anlatmak için kullanılır.<sup>25</sup> Bu sığınağın bânını karşılığı kalp, meleklerin getirdiği besinlerin bânındaki karşılığı ise Allah'ın lütuflarıdır.<sup>26</sup>

Mihrap, 8. yüzyıl itibariyle camilerde görülmeye başlanır.<sup>27</sup> Camilerde ve diğer dini yapılarda kible duvarına yerleştirilmiş, göz alıcı bezemelerle vurgulanmış basit niş şeklinde tasarlanmış olan mihrabın; 9.yüzyıldan itibaren dikdörtgen bir çerçeve ile kuşatılarak niş, köşelik, kemer, kavsara ve sütuncelerle oluşturulan<sup>28</sup>biçimsel özellikleri genel hatlarıyla günümüze kadar korunmuştur.<sup>29</sup> Mihrap, kibleye/kutsala yönelişte yön tayin edici bir imge olarak dünyanın ötesine geçişin mistik simgesi konumundadır.<sup>30</sup>İslami öğretinin tezahürü olarak, şerefli mekanların üstünlüğü ve işareti için bir mecaz olan; bünyesinde barındırdığı muhtelif mimari ifadeler, içerikler, anlamlar ve sembollerle mihrap kibleler, bir caminin/mescidin kalbi ve en yüce onurlu/şerefli noktasıdır.<sup>31</sup>

Dini kavram ve kuralların realist betimlerle yansıtılmasıyla sembolik bir dile sahip olan İslâm sanatı ve mimarisinin en başat özelliği, derin bir tefekküre yaslanarak insana hakikati anımsatmak ve estetik düzeyde onu temaşa tecrübesine hazırlamak<sup>32</sup> iken varlığın sürdürülebilmesi, için görsel simgelerin desteğine ihtiyaç duyar.<sup>33</sup> İmanın kutsal odak noktası olması hasebiyle, dua/ibadet esnasındaki teslimiyet eylemi ile mihrap ilişkilendirilmiş olmalıdır. Kandil motifi de hayli zengin görünümün sunan bu sembolik ve soyut dil anlayışının tezahürlerinden biridir. Ağırlıklı olarak mihrap ve mezar taşlarında görülen kandil motifleri, Allah'ın nurunun ve insanların yol aydınlığının somutlaşmış temsili mahiyetinde İslam sanatında yer bulur.<sup>34</sup> Keza mihraplara nakşedilen kandiller, Allah'ın camideki ışığının temsili olarak, Kuran'ın Nûr ayeti ve Gazali'nin Mişkâtü'l-Envar adlı eserinin tasavvufuna yapılan atıfların mecazi yansımaları olarak kabul görürler.<sup>35</sup> Mısır, Irak, İran, Türkiye ve Yemen gibi ülkelerin dahil olduğu İslam dünyasında, 11. yüzyıl sonlarından itibaren mihraplarda görülmeye başlanan<sup>36</sup>kandil motifinin mihraplar dışındaki eserlerde, mihrap kurgusu içinde verilmesi, kandillerin Allah'ın evinde, O'nun nurunun bir yansıması olarak görüldüğünün yaygın kabulüne işaret eder.<sup>37</sup>

### **Menteşeoğulları Beyliği Camilerinde Kullanılan Kandil Motifleri**

Menteşeoğulları Beyliği yapısı olan Milas- Firuz Bey Cami, kitabesine göre Milâs'ın Osmanlı idaresi altında bulunduğu döneme rastlayan 1396 yılında Osmanlı ümerâsından Firûz Bey tarafından yaptırılmıştır.<sup>38</sup> Caminin mihrap nişinin sağ pervazının sol yüzünde, yukarıdan aşağıya doğru ve sol pervazının sağ yüzünde aşağıdan yukarıya doğru yer alan usta kitabelerinde, yapının mimar Hasan bin Abdullah tarafından yapıldığı, bezeme ve yazılarının ise Musa bin Adil'in

<sup>25</sup> Burckhardt, 2019, 126

<sup>26</sup> Bkz. Güldütuna-Çetin, 2022, 1282

<sup>27</sup> Khoury 1998, 2; Levit Tawil, 1994, 172; Guidetti, 2017, 141; Whelan, 1986, 208; Ettinghausen, Grabar ve Madina, 2022, 51; Creswell, 1989, 46, 261; Bakırer, 2000, XXVIII

<sup>28</sup> Bakırer, 2000, XXVIII

<sup>29</sup> Erzincan, 2020,31; Ettinghausen, Grabar ve Madina, 2022, 199

<sup>30</sup> Kasar, 2017, 1261

<sup>31</sup> Serjeant, 1959, 440; Khoury, 1992, 7

<sup>32</sup> Sağlam, 2020, 273

<sup>33</sup> Mülayim, 2010,119

<sup>34</sup> Sağlam, 2020, 272

<sup>35</sup> Gazalî, 1994, 15, 26, 28; Ülken, 1983,128-129; Khoury, 1992,11; Arslan Kalay, 2020, 15

<sup>36</sup> Khoury, 1992, 11

<sup>37</sup> Akbulut, 2021, 346

<sup>38</sup> Demiriz, 1979, 627-628; Ayverdi,1989, 522, Özbek, 2002, 123; Wittek, 1999, 144; Gündüz Küskü,2014, 107

elinden çıktığı bilgisi yer almaktadır.<sup>39</sup> Evliya Çelebi'nin Gök Cami<sup>40</sup> adıyla tanımladığı yapıda, sodra mermeri<sup>41</sup> denen yer yer koyu damarlı, gri renkli mermerler civarda bulunan antik kentlerden devşirilmiş ve duvarlarda kaplama malzemesi olarak kullanılmıştır.<sup>42</sup>

Firuz Bey Cami, plânıyla erken Osmanlı mimarisiyle paralel gelişim gösteren karakteristik örneklerden biridir. Tabhaneli (zaviyeli) camiler<sup>43</sup> grubunda değerlendirilen yapının kuzey cephesinde, yan kanatlarda bulunan mekânların, son cemaat yerine açılan ikişer penceresi vardır. Bu pencerelerin alt seviyede olanları duvar dokusu içinde tutulmuşlardır. Üst seviyede olan pencereler ise dikdörtgen çerçeve içine alınarak dilimli kemerlerle hareketlendirilmişlerdir. Bu kemerlerin alınlıkları ve köşelikleri boş bırakılmış, bununla birlikte dilimli kemerlerin uç noktalarına yüzeyleri bezemeli birer sarkıt asılı vaziyette yerleştirilmiştir. Bu sarkıtlardan yüzeyi kandil motifiyle bezenmiş olanı sağlam, diğeri ise gövdenin alt kısmı kırık olarak günümüze ulaşmıştır. Kuzeydoğu yönündeki üst kat penceresinin kemerinde yer alan kırık sarkıtın, dilimli kemerin kilit taşı olarak tasarlanmış üst kısmı, iri bir palmet motifi şeklinde biçimlendirilmiştir. Pencere kemerinin kilit taşından aşağıya uzanan kırık gövdeyi iki yandan saran yaprak motifleri, sarkıtın eksik kısmının bitkisel karakterli motiflerle devam ettiğini düşündürmektedir.<sup>44</sup> (foto:1)



Foto:1. Firuz Bey Cami Son Cemaat Yeri Pencere Kemer Detayı

Yapının kuzeybatı yönündeki üst kat penceresinde görülen sarkıtın yüzeyine alçak kabartma tekniği kullanılarak konturları belirgin şekilde yapılmış kandil motifi, şişkin gövdenin iki yanından çıkan zincir şeklindeki askılarla dilimli kemerin tepe noktasına bitleştirilmiştir. Kandilin üçgen biçimli kaide üzerinde yükselen gövdesi küresel formda tasarlanmış, ağız kısmı kaide ile aynı boyutta ve üçgen formda yapılmıştır. Yanar vaziyette betimlenen kandil motifinin yüzeyi boş bırakılmıştır. (foto: 2, 3)

<sup>39</sup> Demiriz, 1979, 627, Özbek, 2002, 123, Ayverdi, 1989, 516; Top, 1997, 64; Gündüz Küskü, 2014, 107

<sup>40</sup> Evliya Çelebi, 2005, 109

<sup>41</sup> Akarca-Akarca, 1954, 99-102

<sup>42</sup> Wulzinger-Witteck-Sarre, 1935, 61; G. Goodwin, 1992, 31

<sup>43</sup> Aslanapa, 1984, 226

<sup>44</sup> Doktora tezimde bu motif, yanlış bir ifadeyle “yarısı kırık kandil motifi” olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada sırasındaki detaylı incelendiğinde, üst kısmı palmet biçimli kırık sarkıtın devamının da bitkisel karakterli motiflerle devam ettiği kanaatine vardım.



Foto:2. Firuz Bey Cami, Son Cemaat Yeri Pencere<sup>45</sup>



Foto:3 Firuz Bey Cami, Sarkıt, Kandil Detayı

<sup>45</sup> Yanında isim belirtilmeyen fotoğraflar Süreyya Eroğlu Bilgin arşivine aittir.

Firuz Bey Cami'nde kandil motiflerinin görüldüğü ikinci mimari eleman mihraptır. Güney duvarının ortasına yerleştirilmiş, yapının bütününe hâkim olan mavi damarlı gri mermerden farklı olarak, sarı mermer kullanılarak yapılmış mihrap hayli özenli ve ustalıklı taş işçiliğiyle dikkat çekmektedir. (foto:4)



Foto:4. Firuz Bey Cami Mihrabı

Üç yüzlü mihrap nişinin her bir yüzüne, kazıma tekniğinde yapılmış yüzeysel birer kandil motifi yerleştirilmiştir. Profilli, dilimli kemerler içinde, aslı vaziyette tasvir edilen kandillerde motif tekrarına gidildiği görülmektedir. Kandillerin kaideleri üçgen, gövdeleri ise beyzi formda tasarlanmış, boyundan yukarı doğru genişleyen ağızlarından yükselen alevle yanar durumda

betimlenmişlerdir. Kandiller, beyzi gövdelerin yanlarında bulunan kulplardan çıkan zincir şeklindeki askılarla dilimli kemerlerin tepe noktasına bağlanmışlardır. (foto: 5,6)



Foto:5. Firuz Bey Cami Mihrabında Yer Alan Kandil Motifleri



Foto: 6. Firuz Bey Cami, Kandil Detayı

Kandil motiflerinin görüldüğü, Menteşeoğulları Beyliği'ne ait ikinci yapı ise Balat İlyas Bey (Cuma, Koca)<sup>46</sup> Cami'dir. Caminin kuzey cephesinde, ortadaki kemer alınlığında yer alan, sülüs hatla yazılmış inşa kitabesine göre sultan, 1404 yılında (Mayıs-Haziran aylarında) yapının temel taşını kendi eliyle koymuştur.<sup>47</sup>Batı Anadolu'nun kültür ortamının zenginliğini yansıtan yapı, muhtemelen 1408-1410 civarında ibadete açılmıştır.<sup>48</sup> Balat İlyas Bey Cami kubbe ile örtülü, kare planlı ve tek mekânli olarak tasarlanmıştır.<sup>49</sup> Yapının güney duvarının merkezinde yer alan<sup>50</sup> titiz, ince ve ustalıkla bir mermer işçiliğine sahip olan mermer mihrabı, bezemelerinin kuruluşu ve kompozisyon düzeni ile olağanüstü güzelliğindedir. Mihrabın bezeme programına kaligrafı,

<sup>46</sup> Kızıltan, 1958, 92; Eyice, 1970, 102; Yetkin, 1984,62; Aslanapa, 1984, 226

<sup>47</sup> Durukan, 1988, 5; Gündüz Küskü, 2014, 210; Tanman, 2020, 355

<sup>48</sup> Wittek, 1999, 149; Duran, 1995, 162

<sup>49</sup> Kuban, 2016, 65

<sup>50</sup> Onarım sonrası mermerlerinin bir kısmı değiştirilen mihrap nişinde, yapının usta kitabesinin bulunduğu ve bu kitabede "Nasreddin Altana" adının okunduğu kaynaklarda belirtilmiştir. Bkz, Wulzinger-Witteck-Sarre, 1935, 91-93; Durukan, 1986, 5

geometrik ve bitkisel motiflerin yanı sıra kandil motiflerinin dahil edilmesi, görsel etkiyi güçlendirirken dini sembolizme de işaret eder. (foto:7)



Foto:7. Balat İlyas Bey Cami Mihrabı (Foto: Şakir Çakmak)

Yapıdaki kandil motifleri mihrabın kavsarası ile tepeliği arasındaki bölüme bulunan, ortada bulunan mukarnaslarla çevrelenmiş kitabenin iki yanına yerleştirilmiş yatay dikdörtgen panolarda karşımıza çıkar. Profilli silmelerle sınırlanmış panolardan doğuda olan dilimli kemerli, batıda yer alan pano ise Bursa kemerli yüzeysel birer niş şeklinde biçimlendirilmişlerdir. Yüzeysel niş şeklinde düzenlenmiş bu panolara kabartma tekniğinde yapılmış<sup>51</sup> birer kandil motifi yerleştirilmiştir. Dilimli kemerle sınırlanmış mihrabın doğu yönündeki panoda yer alan kandilin üçgen biçimli kaidesinin tabanında, üzeri yivlerle hareketlendirilmiş bir ayak yer alır. Kandilin kaidenin üzerinden yükselen şişkin gövdesi, yukarı doğru uzanan boynun yanlara doğru genişleyen ağız kısmıyla son bulur. Kandilin gövde ve ağız kısmının iki yanından düz şeritler halinde yükselerek tepede kıvrımlı bir halkada birleşen askılar, dilimli kemerin birleşme noktasına iliştilmiştir. Mihrabın batı yönündeki Bursa kemerli panoda bulunan kandilde, diğer panodaki kandilin biçimsel tekrarı görülmektedir. Diğer kandil motifinden farklı olarak bu panoda yer alan kandilin gövde ve ağız kısmının yivlerle hareketlendirilmesiyle bu motife hacim kazandırılmıştır. Her iki kandil motifi de yanar vaziyette betimlenmiştir. (foto:8,9)

<sup>51</sup> Görür, 1999, 254



Foto:8. Mihrabın Doğusundaki Panoda Yer Alan Kandil Motifi



Foto:9. Mihrabın Batısındaki Panoda Yer Alan Kandil Motifi



### Değerlendirme

Milas Firuz Bey Cami'nin son cemaat yerine bakan kuzeybatı pencere kemerinde bulunan sarkıt biçimli kandil motifi, Batı Anadolu Beylikleri mimarisinde başka örneği görülmeyen bir uygulamadır. Bu uygulamanın bir benzeri, 1385 tarihli Mardin Sultan İsa Medresesi'nin<sup>52</sup> mescid bölümündeki mihrabın iki yanında bulunan pencerelerin atkı taşlarının üst kısmında üsluplaşmış bir dizi kandil motifleri olarak karşımıza çıkar. 18. yüzyıla tarihlendirilen Bitlis Seyyid İbrahim Türbesi'nin girişinin atkı taşı üzerinde yer alan üsluplaşmış kandil motifi<sup>53</sup> ile Topkapı Sarayı Hazine Dairesi kapısı üzerinde bulunan kandil motifi<sup>54</sup> benzer örneklerdir. Topkapı Sarayı bünyesinde görülen bu örnek, kandil motifinin sivil mimari içindeki kullanımına emsal oluşturması bakımından ilgi çekicidir.<sup>55</sup>

Firuz Bey Cami'nin mukarnas dizileriyle çerçevelenmiş mihrap nişi, üç yüzlü olarak düzenlenmiş ve mihrap nişinin her yüzeyine birer kandil motifi işlenmiştir. Bu uygulama, gündelik eşyaların bezeme kurgusu içinde gösterilmesi bakımından Batı Anadolu Beyliklerinde ilk örnektir.<sup>56</sup> Anadolu Beylikler mimarisinin arayış içindeki deneysel ruhunu en iyi ifade eden yapı olan Balat İlyas Bey Cami'nin mermer kaplı cepheleri ve üç bölümlü anıtsal girişi, daha önce İslam mimarisinde denenmiş biçimlerin bütünleyici bir özeti gibidir.<sup>57</sup> Türk-İslam mimarisi taş bezeme programlarının en zarif ve özenli örneklerinden olan yapının iç mekânında devam eden yoğun bezeme programının odak noktası mermer mihraptır. Firuz Bey Cami mihrabında ilk örneğini gördüğümüz niş içindeki kandil motifleri, Balat İlyas Bey Cami'nde mihrap kitabesinin her iki tarafında plastik etki uyandıracak şekilde uygulanmıştır. Üslup açısından Firuz Bey Cami mihrabının neredeyse aynısı olan Balat İlyas Bey Cami mihrabı, her iki mihrabın da aynı ustalar tarafından yapılmış olabileceğini akla getirmektedir.<sup>58</sup> Mermer mihrapların, dıştan profilli silmeler ve mukarnaslı bordürlerle çerçevelenmeleri, yüzeylerin yatay ve dikey bölümlenmeleri, bitkisel, geometrik ve yazı kuruluşlu bezeme örnekleri, palmet biçimli tepelikler, mihrap nişi içinde yatay bitkisel bordür ve yazı kuşağı uygulamaları, Beylikler dönemi mimar ve ustalarının geleneksel Selçuklu üslubundan uzaklaşıp yeni deneyimlerin arayışı içinde olduklarını gösterir. Milas Firuz Bey Cami ve Balat İlyas Bey Cami benzer üslupta düzenlenmiş mermer mihrapları, Osmanlı mihraplarının öncüsü olmuşlardır. Her iki yapının mihrabında yer alan kandil motifleri, sembolik anlatımların mimari bezeme içindeki önemini vurgular.<sup>59</sup>

Mihraplarında kandil motiflerinin yer aldığı benzer örneklere bakıldığında; İran'da cami ya da türbe için tasarlandığı düşünülen 11-12. yüzyıl arasına tarihlenen Fatima Hatun mihrabı (Fatima bint Zahir al-Din),<sup>60</sup> Sincar'da Sitti Zeynep makamı (1239-59)<sup>61</sup>, Musul'da 13. yüzyıla tarihlenen İmam Bahir ve 1240 tarihli Yahya ibn al-Kasım<sup>62</sup> türbeleri, mihrap nişlerine asılı vaziyette tasvir edilmiş kandil motiflerinin görüldüğü erken tarihli eserlerdir. Anadolu'da görülen en erken tarihli kandil örneklerinden biri olan 1160 tarihli<sup>63</sup> Diyarbakır Kale Cami'nin harimindeki iki payenin, kuzeye bakan yüzlerine yapılan nişlerden kuzeydoğu yönünde kandil motifi, mihrap nişinin

<sup>52</sup> Yelen, 2015, 475

<sup>53</sup> Yelen, 2015, 475

<sup>54</sup> Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 32

<sup>55</sup> Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 32

<sup>56</sup> Eroğlu, 2006, 219

<sup>57</sup> Eroğlu Bilgin, 2017

<sup>58</sup> Eroğlu, 2006, 219

<sup>59</sup> Eroğlu, 2006, 212

<sup>60</sup> <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/448585>

<sup>61</sup> Khoury, 1992, 14

<sup>62</sup> Khuoury, 1992, 14; Ettinghausen, Grabar ve Madina, 2022, 263

<sup>63</sup> Bakırer, 2000, 122

kemerine asılı olarak betimlenmiştir.<sup>64</sup> Aynı biçimde yapılmış erken tarihli örneklerden bir diğeri ise 1180-81<sup>65</sup> tarihlerinde inşa edilmiş Divriği Kale Cami'nin mihrabıdır.<sup>66</sup> Artuklu eserlerinden 1204<sup>67</sup> tarihli Kızıltepe (Dunaysır) Ulu Cami'nin mihrap nişindeki sağır kemer içinde belli belirsiz seçilebilen kabartma tekniğinde yapılmış, zincirle asılı, kandil motifi incelenen örneklerle benzeşir.<sup>68</sup> Günümüzde ayakta olmayan, 13. yüzyıl sonu ya da 14.yüzyıl başına tarihlendirilen<sup>69</sup> Konya Alevi Sultan Mescidi'nin, Konya ince Minareli Medrese Müzesi'nde sergilenen yekpare mermer mihrabında<sup>70</sup> yer alan çifte kandil motifleri, diğer örneklerden farklı tasarımıyla ayrılır.<sup>71</sup> Mihrabın Bursa kemerli nişinin kilit taşına asılı kabartma kandil, iki yanına yapılmış birer şamdanla sınırlandırılmıştır.<sup>72</sup> Bu kandil motifinin izdüşümünde yer alan ikinci kandil motifi mihrabın kavsara kısmında, ortadaki mukarnas dizisinin içine yerleştirilen dilimli kemere asılmıştır. Üslup özelliklerine göre 13. yüzyıla tarihlendirilen<sup>73</sup> Erzurum Kâbe Mescidi'nin mihrap nişinde yer alan kandil motifi de emsalleri gibi zincirlerinden kemere asılı vaziyettedir. 1220-1236 yıllarına tarihlendirilen<sup>74</sup> ancak üslup özellikleri, 13. yüzyıl sonu ya da 14. yüzyıl başında yapıldığı<sup>75</sup> kanısını uyandıran Akşehir Ulu Cami'nin son cemaat yerinin mihrabında görülen kandil motifi diğerler örnekler gibi, mihrap nişinin içine yerleştirilmiş sağır sivri kemerli nişin kemerine asılı şekilde betimlenmiştir.<sup>76</sup> Sivrihisar Mülk Köyü'nde 1248<sup>77</sup> yılında sancaktar Doğan Arslan için yapılmış Türbeli Mescid, biçimsel özellikleriyle 14. yüzyıl üslubundadır.<sup>78</sup> Mescidin mihrabının kavsara kemer köşeliklerine simetrik olarak karşılıklı yerleştirilmiş yanar durumdaki asılı kandil motifleri, diğer örneklerden farklı bir tasarıma işaret ederler.<sup>79</sup> Sözü edilen örneklerde kandiller genellikle mihrap nişinin kemerine iki yandan zincirlerle asılı vaziyette betimlenirken, bu örnekte yer alan kandil motifleri buldukları yer itibarıyla Balat İlyas Bey Cami mihrabında görülen uygulamaya benzer. 1874 tarihli Konya Aziziye Cami'nin<sup>80</sup> eklektik<sup>81</sup> üslubunu aksettiren mihrabında görülen kandil motifi, Osmanlı mimarisinin batılılaşma etkisinde gelişen yeni süsleme üslubunun örneklerinden biridir. Mihrap nişinin üst kısmında, bitkisel motiflerden oluşan madalyona zincirlerle asılmış kandil motifi, diğer örneklerle kıyaslandığında hayli gösterişli betimiyle dikkat çeker. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, İslam sanatında ilk örneklerin görüldüğü 11. yüzyıldan bu yana kandil motifinin sembolik anlamı ve biçimsel özellikleri korunarak mihraplarda süsleme unsuru olarak kullanıldığı; Selçuklular vasıtasıyla Anadolu Türk mimarisine sirayet ettiği, akabinde Beylikler devrinde ve nihayetinde Osmanlı döneminde sürekliliğini koruduğu söylenebilir.

## Sonuç

Sanat eserleri, bir toplumun karakterine uygun olan bir düşünsel ve duygusal bağlam içerisinde kendi göreneklerini ve geleneklerini oluşturarak ve münferit sanat ortamını yaratarak gelişir;

<sup>64</sup> Akbulut, 2021, 138

<sup>65</sup> Bakırer, 2000, 128; Durukan, 2002, 126; Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 30

<sup>66</sup> Yelen, 2017,474

<sup>67</sup> Bakırer, 2000, 131

<sup>68</sup> Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 30; Güler, 2019, 88

<sup>69</sup> Bakırer, 2000, 207; Önder, 1958, 241

<sup>70</sup> Önder, 1958,244; Bakırer, 2000,

<sup>71</sup> Bakırer, 2000, 207

<sup>72</sup> Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 30; Akbulut, 2021, 154

<sup>73</sup> Çam, 1985, 119

<sup>74</sup> Bakırer, 2000, 208-209

<sup>75</sup> Bakırer, 2000,209

<sup>76</sup> Kalfazade ve Ertuğrul, 1989, 30; Akbulut, 2021, 152-153

<sup>77</sup> İlter, 1975, 17

<sup>78</sup> Çağatay, 1981, 26

<sup>79</sup> İlter,1975, 23-24

<sup>80</sup> Akbulut, 2021,196

<sup>81</sup> Eyice,1991, 347

böylelikle kendine has anlamını bulur. Ortam sanatı biçimlendirirken, sanatçı da kültürel, mesleki birikimini ve yorumunu yarattığı eserine katar. İslam inancı, batıda olduğu gibi somut biçimlendirme yaptırımı gütmeyi ve dış doğada görünenin düşüncede ve yorumda egemen ve etkili olduğu bir tür somut ifade arayışına girmez. Bilakis İslam dünyasında mimari eserler -içerdiği bütün sanatsal elemanlarla bütünsel bağlamında- iklim, coğrafya, bani ve sanatçı birlikteliğiyle özgürce biçimlendirilir. İslam inancının başat olduğu farklı coğrafyalarda ve toplumlarda, ortaya konan dini mimari örneklerinin biçimsel çeşitliliği bu bağlamda bir göstergedir. Anadolu’da ortaya konan Türk-İslam toplumlarına ait mimari eserlerde, İslam öncesi inançların ve bu inançlara dair hem yaşamsal hem sanatsal göreneklerin, İslam inancıyla ve ondan kaynak alan göreneklerle kolaylıkla bağdaşabildiği görülmektedir. Anadolu gibi özel bir coğrafyada, çeşitlilik ve farklılıkla beslenen toplumların, bu etkileşimden kaynaklanan zenginliği doğal karşılanmalıdır.

Beylikler sanatından, Osmanlı sanatına geçişi sağlayan çeşitli karakteristik özelliklerin temellerinin atıldığı bu dönemde, Selçuklu geleneğini sürdüren bir mimariye bağlı bezeme programı varlığını korurken, Batı Anadolu’nun tarihi ve kültürel çevresinin yarattığı atmosfer, mevcut özelliklere önemli yeniliklerin eklenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu ortamda gelişen mimariye bağlı bezeme programı, yapısal elemanları, bezeme programına dekoratif bir biçimde dâhil etmesiyle dikkati çeker.

Neticede Beylikler dönemi sanatı, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı gibi, derin, güçlü, entelektüel, vizyon sahibi, görmüş geçirmiş; hem maddi hem idealist düşünce bağlamında, ayrıca ilim ve üretim açısından çok kültürlü bir donanımı haiz; en önemlisi bir hayli yaratıcı olan iki kültürün ortaya koyduğu üslupları bir köprü gibi birbirine bağlar. Bunun yanı sıra sanat anlayış ve üretimlerinde, bu iki önemli Türk kültürünün bir nevi aracısı olma misyonunu taşıması açısından, bu saydığımız karakteristik özellikleri ortaya koymuş olan Anadolu Beyliklerine ve kültürel-sanatsal miraslarına gereken önemi vermemek, özelde sanat ve mimarinin, genelde kültürün evriminde olan “devamlılık” kavramını görmezden gelmek anlamına gelir.

**KAYNAKÇA**

Acar T. (2011). *Anadolu Türk Mimarisinde Tabhaneli Camiler*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir.

Acar, T. (2022). "Uşak Boduroğlu Camii Özelinde Kandil Motifi ve İkonografisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63(2), 1135-1160

Akarca A., Akarca T. (1954). *Milâs*, İstanbul: İstanbul Matbaası.

Akbulut N. (2021). *Anadolu Türk Sanatında Kandil Motifi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, İzmir.

Altuntaş, H.- Şahin, M. (2011). *Kuran-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

Arseven, C. E. (1984). *Türk Sanatı*, İstanbul, Cem Yay.

Arslan Kalay, H. (2020). "Kandil Motifinin Anadolu-Türk Mezar Taşları ve Dokumalar Üzerindeki Kullanımlarına Yönelik Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", *TİDSAD*, 7(25), 13-26

Aslanapa O. (1984). *Türk Sanatı I-II*, İstanbul: Kervan Yay.

Ayverdi E. H. (1989). *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay.

Bakırer Ö. (1976). *On üç ve On dördüncü Yüzyılda Anadolu Mihrapları*, Ankara: TTK Yay.

Bozkurt, N. (2001). "Kandil", *TDVİA*, (24), İstanbul: TDV Yay., 299

Burckhardt T. (1994). *Akılın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Burckhardt T. (2019). *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*, (çev. Turan Koç), İstanbul, Klasik Yay.

Cahen C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (çev. Y. Moran), İstanbul: E Yay.

Creswell, K. A. C. (1989). *A Short Account of Early Muslim Architecture*, London: Scolar Press Pub.

Çağatay, N. (1981). Sivrihisar'ın Mülk Köyündeki Doğan Arslan Mescidi, *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, (3), 21-39

Çam, N. (1985). "Erzurum Kale Camii," *Vakıflar Dergisi*, (XIX), 119-125

Demiriz Y. (1979). *Osmanlı Mimarisinde Bezeme I*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.

Devellioğlu, F. (1986). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, İstanbul: Aydın Kitabevi

Divitçioğlu, S. (2004). *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*, İstanbul: YKY Yay.

Diyarbakirli, N. (1972). *Hun Sanatı*, İstanbul.

Duran, R. (1995). *Menteşe Beyliği Mimarisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İzmir.

- Durukan, A. (1988). *Balat, İlyas Bey Cami*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Durukan, A. (2002). “Camiler”, Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı, İstanbul: YKY Yay., 89-151
- Durmuş, E. (1994). *13-14.yy. Anadolu'suna Tarihlenen Kandil ve Şamdanlarda Işık Sembolizmi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul.
- Emecen F. (2001). *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul: Kitabevi Yay.
- Eroğlu, S. (2006). *Batı Anadolu Beylikler Mimarisinde Tipolojiye Bağlı Süsleme Tasarımları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Sanatları Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Eroğlu Bilgin, S. (2017). *Batı Anadolu Beyliklerinde Bezeme Anlayışı: Camiler*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Erol, E. (2021). “Tarikat Eşyalarında Süsleme ve Sembolizm Üzerine Bir Deneme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0(100), 621- 654.
- Erzincan, T. (2020). “Mihrap”, *TDVİA*, (30), Ankara: TDV Yay., 30-37.
- Esin, E. (2003). *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Ettinghausen, R., Grabar, O. ve Madina, M.J. (2022). *İslam Sanatı ve Mimarisi:650-1250*, İstanbul:Türk Arkeoloji ve Kültürel Miras Enstitüsü Yay.
- Evliya Çelebi. (2005). *Seyahatname, IX*, (Haz., Y. Dağlı-S.A. Kahraman vd), İstanbul: YKY Yay.
- Eyice S. (1970). “İlyas Bey Camii”, *Türk Ansiklopedisi*, XX. Ankara,102.
- Eyice, S. (1991). Aziziye Camii, *TDVİA*, (4), İstanbul: TDV Yay., 347
- Hillenbrand, R. (2005). *İslâm Sanatı ve Mimarlığı*, İstanbul: Homer Yay.
- Güler, M. (2019). “Mardin-Kızıltepe (Dunaysır) Ulu Camii,” *5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, Ankara: Sageya Yay., 83-108.
- Goodwin G. G. (1992). *A History of Ottoman Architecture*, London: Thames and Hudson Pub.
- Görür, M. (1999). *Beylikler Dönemi Mimarisinde Taş Süsleme 1300-1435*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Grabar, O. (1998). *İslam Sanatının Oluşumu*, İstanbul: YKY Yayınları.
- Grabar, O. (2000). “The Mosque”, *Islam Art and Architecture* (ed: M. Hattstein-P.Delius), London: Könemann Pub., 35-43
- Grabar O. (2000). “Art and Culture in the Islamic Worlds”, *Islam Art and Architecture* (ed: M. Hattstein-P.Delius), London: Könemann Pub., 44-53

- Gruber, C. (2020). *Osmanlı- İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*, İstanbul: YKY Yay.
- Guidetti, M. (2017). “Sacred Spaces in Early Islam”, *A Companion to Islamic Art and Architecture, V.I* (ed. F.B. Flood-G. Necipoğlu vd.), NJ-USA: Wiley Blackwell Pub., 130-151
- Güldütuna, D., Çetin, M.A. (2022). “Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken’ân Rıfâî’nin ‘Rıfâî Mihrâbı’ Tasviri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (2), 1276-1307.
- Güngör Harun (2002) “Eski Türklerde Din ve Düşünce”, *Türkler Ansiklopedisi*, (3), 261-282.
- İbn Battuta T. (2001). *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, (çev. A.Sait Aykut), İstanbul: YKY Yay.
- İlter, F. (1975). “Sivrihisar Yöresi Araştırmaları”, *Anadolu*, (19) , 13-49
- İmam Gazali (1984). *Mişkatü’l-Envar (Nurlar Feneri)*, (çev. S. Ateş), İstanbul: Bedir Yay.
- İnalcık H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY Yay.
- Kafesoğlu İ. (1986). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul.
- Kalfazade, S., Ertuğrul Ö. (1989). “Kandil ve Kandilin Motif Olarak Anadolu Türk Sanatındaki Kullanımı Üzerine”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, II (5), İstanbul, 23-34.
- Karadayı, O. N. (2021) “İbnü’l-Arabî’de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 25 (86), 449-466
- Kasar, V. (2017). “Tevhidin Şiarı Olarak Kâbe”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*,10 (51), 1254-1268.
- Kaval, M. (2015). “Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında Mesnevi’de Nûr Sembolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (38), 1040-1048
- Kaval, M. (2015). “Mistisizm’in Dili; Sembolizm”, *TurkishStudies*, 10(6), 555-566
- Kıyak, D. A. (2010). “İslamiyet’ten Önce Türklerde Güneş ve Ay ile İlgili İnanışlar”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, (6), 133-143.
- Kızıltan, A. (1958). *Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler*, İstanbul: İ.T.Ü, Mimarlık Fakültesi Yay.
- Khoury,N. (1992). “The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture”, *Muqarnas*, (IX), 11-28.
- Khoury, N. (1998). “The Mihrab: From Text to Form”, *International Journal of Middle East Studies*, 30 (1), 1-27
- Kuban, D. (2016). *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul:Yem Yay.
- Kutluer, İ. (2007). “Nur”, *TDVİA*, (33), İstanbul: TDV Yay., 245

- Küskü Gündüz, S. (2014). *Osmanlı Beyliğinde Anadolu Selçuklu Geleneği*, Ankara: TTK Yay.
- Levit Tawil, D. (1994). “The Elusive, Inherited Symbolism in the Arcade Illuminations of the Moses Ben Asher Codex (A. D. 894-95)”, *Journal of Near Eastern Studies*, 53 (3), 157-193.
- Mülayim, S. (2010). *İslam Sanatı*, İstanbul: İsam Yay.
- Ögel S. (1986). *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, İstanbul: İ.T.Ü., Mimarlık Fakültesi Yay.
- Ögel, S. (1987). *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara: TTK Yay.
- Ögel, B. (1988). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Ankara: TTK Yay.
- Önder, M. (1958). “Konya’da Alevi Sultan Mescidi ve Mihrabı”, *Vakıflar Dergisi*, (IV),241-244
- Özbek Y. (2002). *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Bezeme 1300-1453*, Ankara: TTK Yay.
- Özçelik, H.-Kılınc, S. (2019). “Ahlat Mezar Taşlarında Yer Alan Kandil Motifinin İslamiyetteki Işık ve Nur Kavramları Üzerinden Değerlendirilmesi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (97), 354-363
- Öztürk, Y. N. (1994). *Kur’an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Hürriyet Ofset.
- Peker, A.U. (1996). *Anadolu Selçuklularının Anısal Mimarisi Üzerine Kozmoloji Temelli Bir Anlam Araştırması*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Piotrovsky, M. (2005). *Historical Legends of The Quran*, St. Petersburg: Slavia Pub.
- Sağlam, T. (2020). *İslam Mimarisinin Sembolik Anlatıları Üzerine Bir Deneme*, *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 5 (10), 268
- Schimmel, A. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*, İstanbul: Kabalcı Yay.
- Serjeant, R. B. (1959).” Mihrab”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 22 (1/3), 439-453
- Tanman, B. (2020). “Erken Osmanlı Mimarisinde Üslup Etkileri,” *Fetih Öncesi Osmanlı Sanatı ve Mimarisi*, İstanbul: Literatürk Yay.339-397
- Timuroğlu, V. (1991). *Türk-İslam Sentezi*, Ankara: Başak Yay.
- Top, M. (1997). *Erken Dönem Osmanlı Mihrapları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji ve Sanat tarihi Ana Bilim Dalı, Van.
- Uzunçarşılı İ. H. (2003). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu ve Karakoyunlu Devletleri*, Ankara.
- Ülken, H.Z. (1983). *İslam Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yay.
- Whelan E. (1986). “The origins of the mihrab mujawwaf: A reinterpretation,” *International Journal of Middle East Studies*, 18 (2), 205–223.

Witteck, P. (1999). *Menteşe Beyliği*, Ankara, TTK Yay.

Wulzinger-Witteck-Sarre (1935) *Das Islamische Milet*, Berlin- Leipzig: 61.

Varlık, M. Ç. (1992). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (8), İstanbul.483

Yazır, E. H. (2002). *Kur'ân ı Kerîm ve Meâli*, (sadeleşiren, K. Yayla) İstanbul: Merve Yay.

Yelen R. (2017). “İslam Sanatında Süsleme Sembolizmi Üzerine Yeni Yorumlar”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I (2).470-492.

Yetkin, S.K. (1984). *İslam Ülkelerinde Sanat*, İstanbul: Cem Yay.

Yücel Yaşar (1991) *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar I*, Ankara: TTK. Yay.

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/448585>



## Osmanlı'da Kuruluştan XVI. Yüzyıla Atamalar ve Aziller

### *Appointments and Dismissals in the Ottomans from the Foundation to 16th Century*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Savaş YILMAZ**

[syilmaz3840@hotmail.com](mailto:syilmaz3840@hotmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-6979-6495

#### Öz

Osmanlılar yönetim sistemlerini kadim medeniyetlerin yönetim yapılarından etkilenecek kendilerine özgü dinamik ve güçlü bir mekanizma üzerine kurmuşlardır. Bu sistemin özünü; adalet, liyakat ve padişaha sadakat oluşturmuştur. Osman Bey, kadı ile beyi atayarak; yönetim ağının, ilk bürokratik yapısının örneğini vermiştir. Orhan Bey ise bürokrasinin en yüksek kurumu Divân-ı Hümayûnu kurarak yönetim yapısını oluşturmuştur. II. Murad döneminde divanın fonksiyonları ile devletin kurumsal yapısı belirlenmiştir. Divân-ı Hümayûnda; azil ve nasb (atama) ile terfiler görüşülür, en son padişahın ya da mutlak vekili vezir-i azamın oluru alındıktan sonra divandaki kalemler atama ve azilleri kayıt ederlerdi. Fatih ile kurumların gelişim çağı yaşanmış; idari, askerî vs. bürokratik kadroların yetiştirilmesi için Sahn-ı Seman medresesi kurulmuştur. Merkez ve taşra idaresine atamalar ve aziller belirli kurallara bağlanarak ilk kez kanunnâme ile belirlenmiştir. Padişah, atamalar ile azilleri; informel anlayıştan formel bir anlayışa kavuşturarak, devlet yapısında kuralları ve hiyerarşiyi ön planda tutmuştur. Aynı anlayışı Yavuz ve Kanunî sürdürmüşlerse de Kanunî'nin son dönemlerinde idari yapıda bozulmalar görülmüştür. XVI. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde atama ve azillerde keyfilik ön plana çıkmıştı. Azledilenlerin yerine atananlar, görevlerine başlamadan azil beratlarıyla karşılaşabilmekteydiler. Çelişkiler yumağı içerisindeki yönetimin, basiretsizliği ile tutarsızlığı bazı sorunları beraberinde getirmişti. Taşra idarecilerinin hukuksuzluklarına dair tebaanın arz-i halleri, Divân-ı Hümayûna şağanak misali yağmaktaydı. Osmanlı merkez ve taşra yönetimi hakkında pek çok çalışma yapılmasına rağmen atamalar ile aziller hakkında müstakil çalışmanın olmayışı, bu konunun araştırılmasını gerektirmiştir. Konunun araştırılmasında Mühimme Defterleri ile seyahatnameler asıl kaynak olarak kullanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Osman Devleti, Yönetim, Sadakat, Liyakat, Atamalar ve Aziller.

#### Abstract

The Ottomans established their administration on a dynamic and powerful system under the influence of the governing structure of medieval civilizations. Loyalty to the Great State, justice, and merit were the load-bearing columns of the system. Osman Bey, by assigning qadis and beys, and Orhan Bey, by establishing Divân-ı Hümayûn, which was the highest bureaucratic institution, realized the first bureaucratic structuring and the network of administration. Murat the second identified the functions of the council and the organizational structure of the state. Dismissals, appointments, and promotions would be debated in Divân-ı Hümayûn and presented to the sultan or to his absolute deputy for final decision. The period of Mehmet the Conqueror witnessed the developmental era of the institutions, and the madrasa of Sahn-ı Seman, an institution of higher education, to educate bureaucratic staff. Appointments to and dismissals from the central and provincial administrative units were regulated for the first time with legal code. Selim the Resolute and Suleiman the Magnificent sustained the same understanding. However, deteriorations in the administrative structure occurred towards the end of the Suleiman the Magnificent period. Arbitrariness in appointments and dismissals rose to prominence in the second half of the 16<sup>th</sup> century. Those who were assigned to the positions left by those who were dismissed could often receive a letter of dismissal even before taking office. The lack of foresight and the inconsistency of the administration, in a tangle of discrepancies, brought about some problems. The citizens harassed by the lawlessness of the incompetent provincial administrators would apply to Divân-ı Hümayûn to present their situations. Although a multitude of studies have been done on the central and provincial administrations, the absence of distinct studies on the appointments and dismissals has required this subject to be researched. Use has been made of mühimme records – records of the decisions taken by the sultan, or his deputy, on important issues – travel books, and the chronicles of the period.

**Keywords:** Ottoman Empire, Administration, Loyalty, Merit, Appointments and Dismissals

## Giriş

Osmanoğulları'nın beylikten devletleşme süreci ile devletin klasik çağına kadar geçen döneminde liyakat ve sadakat bağlamında; atama, terfi ve azillerin cihan devleti olma mefkûresine katkıları araştırılacaktır. Devletin en muktedir olduğu dönemde; Fatih'ten, Kanunî'nin saltanatının ilk yarısına kadar liyakatlı ve sadık kişiler yönetim kadrolarında görevlendirilmişlerdi.<sup>1</sup> Bu dönemde liyakat, sadakat bağlamında yapılan atamalar, devletin daha aktif ve dinamik olmasını sağlayarak padişahın, tebaası üzerindeki meşruiyetine de olumlu etkileri olmuştur.

Devlet kapısındakilerin; sadık, adil ve liyakatlı olmaları, muktedir devletin yapı harcını oluşturmuştur. Devlete; liyakat ve sadakatla bağlı kalınması, idari yapının güçlenmesini sağlamıştı. Öyle ise burada devletin fonksiyonu nedir? İnsanlar, devletin varlığına neden önem vermişlerdir? Devlet sadece kurumsal bir yapı ya da idari işlevleri yerine getiren örgütsel bir ağ mıdır? Benzeri sorulara; devlet siyasi, idari bir yapı olduğu kadar sosyal ve kültürel değerlerin yaşatılmasında oldukça önemli bir mekanizmadır denilebilir.<sup>2</sup> Daha genel olarak devlet; siyasi, sosyal, kültürel vs. yapısı ile kendisini oluşturan milletin bi-zatıhi yansımasıdır. Tarih sahnesinin güçlü devletleri, idari yapıları ile halkını aynı amaç "yek dil ve yek vucud" etrafında birleştirmişlerdi. Toplumsal yaşamın korunup adaletin sağlanmasında: "...Her şeyin iyisini bilen bilginlerle marifet erbâbı hâkimler ve siyasiler..." gerekmişti. Bu meslek sahiplerinin varlığıyla adaletin sağlanması amaçlanmıştı.<sup>3</sup> Toplum hayatında adaletin sağlanıp örf ve törenin sürdürülmesinde bir başbuğa (reîs) gereksinim duyulmuştu. Başbuğda, irade ve bilgeliğinin yanı sıra huzur ve güveni sağlayacak gücünde olması beklenirdi. Bütün bu değerlerin bileşkesinde siyaset (devlet) doğmuştu.<sup>4</sup>

Osmanlı merkez ve taşra idaresindeki ahenk ve dinamizm devletin olgunluk çağına kadar sürmüş ise de Kanunî'nin son dönemlerinde bozulmaya başlamıştı. Saltanat kavgaları ile saray içi hizipleşmeler, merkezi bürokrasideki ayak oyunları,<sup>5</sup> eğitim sisteminin çözülmeye başlaması, devlet ve toplum hayatında bidatların; rüşvet, görevi suistimal<sup>6</sup> ile kan bağı atama ve azillerde belirleyici hale gelmişti. Bürokrasiye atama ile azillerde kanuna ve teamüllere dikkat edilmez olmuştu. Padişahın ünlü vezir-i azamı Rüstem Paşa'nın bu makama atanmasında; çevirdiği entrikalar kadar zevcesi Mihrimah Sultan ile kayın validesi Hürrem Sultanın oynadığı rol bilinmektedir.<sup>7</sup> XVI. yüzyılın ikinci yarısında atananların çoğunun kabiliyetsiz, basiretsiz ve tecrübesiz olmaları, idari işlerin yürütülmesinde sorunlar çıkartmıştı. Yönetimde yaşanan zafiyetler ile kanunsuzluklar halkın, devlet ile olan bağına zarar vermeye başlamıştı. Bu olumsuzluklarının yanı sıra sudan bahanelerle liyakatlı yöneticilerin görevlerinden azilleri, idari işlerin yürütülmesini daha girift hale getirmişti.

Osmanlıların, güç kaynağının nereden geldiği ile hangi nedenlere bağlı olarak kurumsal yapısının bozulup çürümeye başladığı araştırmacıların ilgisini çekmiştir/çekmektedir. Devletin gücü; adalet, liyakat ve sadakat bağlamında yöneticilerin atanması ile örfi ve şer'î hükümlerin benimsenmesine dayanmıştı. İslam Dininde adaletle hükmedilmesine dair ayetler, onların referans kaynağını oluşturmuştu. Nisa Suresi 58 ayette: "Şüphesiz ki Allah, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletli olmanızı emreder..."<sup>8</sup>, "(Yine) de ki Rabbim adaleti emretti..."<sup>9</sup> şeklinde kesin hükümler yer almaktadır. Hz. Muhammed'in, idarecilerin adaletli olmaları: "Allah, halkın idaresini eline verdiği halde, halka zulmederken ölen bir kula, cenneti haram kılar",<sup>10</sup> ile "Padişah, bütün mazlumların kendisine sığındığı Allah'ın yüce zatının, yeryüzündeki gölgesidir"<sup>11</sup> hakkındaki hadislerini rehber edinmişlerdi. Osmanlılar, şer'î hükümlerin yanı sıra önceki devletlerin yönetim şekillerinden de etkilenmişlerdi. Kağanların: "Eski Türk devletlerinde zadedânlık cebir ve

<sup>1</sup> Öz 2010, 117.

<sup>2</sup> Hassan 1998, 58.

<sup>3</sup> Müteferrika 1990, 27.

<sup>4</sup> Farabi 1990, 126.

<sup>5</sup> İnalçık 2011a, 117.

<sup>6</sup> İpşirli 2021, 25-26.

<sup>7</sup> Gökbilgin 2019, 89.

<sup>8</sup> Kuran'ı Kerim 4/Nisâ 58.

<sup>9</sup> Kuran'ı Kerim 7/ A'râf 29.

<sup>10</sup> Seyithanoğlu 1992, 354.

<sup>11</sup> Şeyhoğlu Mustafa 2013, 59.

şiddetten âri idi. Halk, Moğollarda olduğu gibi hakaret görmezdi. Bir demokrasi şuuru ...”<sup>12</sup> güçlerinin kaynağını oluşturmuştu.

Bu güç, devletin kurumsal yapısında ete kemiğe bürünerek siyasi yapıyı meydana getirmişti. Osmanlı siyasi yapısı, müesseseler ile hayat bulmuştu. Ancak biz burada; devlet teşkilatının somut örneğini oluşturan müesseselerin nasıl oluştuğu ile işlevselliğinden ziyade; konumuz gereği, yönetim sisteminde liyakatlı ve sadık yöneticilerin, sistem üzerindeki etkilerine değineceğiz. Bu bağlamda dinamik ve güçlü yönetim sisteminin bozulmasında; kanun ve teamüllere uymayan atama, terfi ve aziller hakkında izahatta bulunulacaktır. Hulasa, devletin kuruluşundan XVI. yüzyılın sonlarına kadar idari yapı ile müesseselere yapılan atama, terfi ve azillerde hangi kriterlere dikkat edildiği ile bunun devletin işleyişi ile toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin neler olduğu ele alınarak araştırılacaktır. Özellikle merkezi yönetimdeki üst düzey bürokratlarla, taşra yöneticilerinin atama ve azilleri ile terfileri araştırmanın özünü oluşturacaktır.

Padişahların; XVI. yüzyılın ikinci yarısında, yönetim bağlamında yaşanan sorunların çözüme kavuşturulmasında sıkça “atama ve azil” mekanizmasına başvurmaları sorunların çözümünü kavrayamadıklarını göstermektedir. Sokullu Mehmet Paşa'nın bir entrika sonucu öldürülmesiyle bürokrasinin en yüksek makamına; vezir-i azamlık, yirmi üç kez atama yapılması bu durumun çarpıcı örneğini oluşturmaktadır.<sup>13</sup> Padişahlar, bürokrasinin insan kaynağını oluşturan Enderûn ile medreseleri ıslah edip yönetim ağında oluşan menfur bidatları; rüşvet, görevi suistimal önleyebilselerdi yönetimde yaşanan sorunları çözüme kavuşturabilirlerdi. Ayrıca bilgilerinin yanı sıra yönetim kabiliyetine sahip idarecilerin çeşitli nedenlere bağlı olarak görevlerinden azletmeleri ile basiretsiz, liyakatsiz vs. kişileri idari makamlara atamaları yönetim sistemindeki sorunlar ile buhranın membaini oluşturmuştu. Bu bağlamda padişahların bozulan düzeni sağlayamamalarında; devlet tecrübelerinin olmayışlarının<sup>14</sup> yanı sıra devlet ricali ile valide sultanların etkilerinde kalmaları da gösterilebilir.<sup>15</sup>

### Divân-ı Hümâyûn

Osmanlı bürokratik yapısı ile yönetim sisteminin ana gövdesi; padişahın kararlarının meşveretle icraata dönüştürüldüğü, yasama, yürütme ve yargı erki olan Divân-ı Hümâyûn idi. Bu yüksek kurumda, padişahın kararları meşruiyet kazanırdı. Burada, devlet işleri görüşülür ve nihai kararlar padişaha arz edilirdi.<sup>16</sup> İbn Kemal, devletin kuruluş aşamasında iken Divân-ı Hümâyûnün varlığında bahsetmektedir. Osman Bey; divanı, Anadolu'daki beyliklerin divanından esinlenerek kurmuştu.<sup>17</sup> Nasuh, Orhan Bey döneminde divan toplantısına beyler: “...Burma dülbendle varurlar...” diyerek divan üyelerinin giyimlerinden bahsetmektedir.<sup>18</sup> Divanda, kâtip sınıfı olup bunlar, Arapça ve Farsça bilirlerdi. Orhan Bey, vezir atayarak bürokratik yapıyı oluşturmaya başlamıştı. Padişahın sonra siyasi yapı içerisinde vezirlik en yüksek makam olup vezirliğin etrafında bürokratik kadrolar oluşturulmaya başlanarak Divân-ı Hümâyûn ile bürokrasinin en üst müessesesi kurulmuştu.<sup>19</sup> I. Bayezid, her gün “Bir âli burçta oturup” tebaasının dertlerini dinleyerek çözüme kavuşturur, II. Murad ise divanı her gün toplardı.<sup>20</sup> Fatih, padişahın divana riyaset (başkanlık) etme geleneğine son vererek toplantıları kasr-ı adl denen yerde dinlerdi.<sup>21</sup> Konumuzun, Divân-ı Hümâyûnda alınan kararların padişaha arzıyla müesseselere yapılan atama, terfi ve aziller oluşturduğu için tarihsel süreçte divanın yapısı ile çalışmasına burada değinilmeyecektir.

Osmanlıların, yönetim merkezi Divân-ı Hümâyûn idi.<sup>22</sup> Divana bürokrasinin yüksek rütbeli memurlarından vezir-i azam, vezirler, kazaskerler, beylerbeyleri katılırlar, statüye göre teşrifat

<sup>12</sup> Turan 2011, 134.

<sup>13</sup> Mantran 2016, 193.

<sup>14</sup> Hester 2015, 12.

<sup>15</sup> Uluçay 2012, 328-329.

<sup>16</sup> Ortaylı 2008, 210.

<sup>17</sup> Kazıcı 2011, 172.

<sup>18</sup> Nasuh 2019, 137.

<sup>19</sup> Mumcu 1976, 22.

<sup>20</sup> Uzunçarşılı 2020, 1.

<sup>21</sup> Yılmaz 2017, 8.

<sup>22</sup> Kıa 2013, 63.

kuralları uygulanırdı. Bu durum kanunâmelerle belirlenirdi. Buna göre vezir-i azamdan sonra diğer vezirler, kadıaskerler, nişancı ve defterdar divandaki yerlerini alırlardı.<sup>23</sup> Çözümüne kavuşturulamayan sorunlar; vezir-i azamın konağında ele alınarak karara bağlanırdı. Din ve makam ayrımı yapılmaksızın herkes, hakkını burada arardı.<sup>24</sup>

Devletin idaresinde üç farklı memur sınıfına ihtiyaç duyulmuştu. Bunlar askerler, bilgisi ve basireti ile idari işlerin yürütülmesinde sorumlu vezirler ile devletin gelir ve giderlerini kontrol eden maharetli ve zeki memurlardı. Atama, terfi ve azillerde yegâne güç sahibi padişahlara aitti.<sup>25</sup> Padişahın ise halkın nazarında temsilcileri memurları olduğu için görev ve sorumluluklarına göre davranmaları gerekirdi. Padişahın, bürokratlarıyla onların hizmetindekilerin istihdamlarından maaşlarına kadar düzenlemeler,<sup>26</sup> atama ve aziller divanda görüşülerek karara bağlanırdı. Divandaki, kararları kayıt eden Emin-i Ahkâm bürosu bulunurdu.<sup>27</sup>

Fatih'e kadar idari kadrolara atama, terfi ve azillerde padişahların oluru gerekmektedir. Fatih'ten itibaren atama, terfi ve azillerde padişahın yetkisi kısmen divana verilmiş ise de kanun ve teamüllere bağlı kalınırdı. Atama ve aziller de belirli kuralların olması yönetime bir ahenk ve dinamizm katmıştı. Kanunî döneminde, bürokrasiye yapılan atama ve azillerde bu anlayışa pek uyulmadığı; teamüllere aykırı görevlendirmeler yapıldığı için devlet ricalinde huzursuzluk oluşmuştu. Mustafa Âlî, sistemdeki bozulmanın ana sebebinin; aşağı kimselerin yüksek makamlara atanması olarak belirtmişti. III. Murad döneminde ise kanun-ı kadîmin bozulması ile atama ve azillerde liyakatin yerini iltimas ve rüşvetin alması, mansıpların hak etmeyenlere verilmesi,<sup>28</sup> yaşanan yönetim bunalımının nedenleri arasında yerini almıştı. III. Mehmed döneminde de devletin idarî yapısı üzerinde etkili olan üst bürokrasiye atamalarda usulsüzlükler ile kan bağı etkili olmuştu. Padişah bu durumda o kadar muzdarip olmuştu ki “ Dünyada doğru sözlü kimse bulamadım” diyerek haksızlıklar karşısında serzenişte bulunmuştu. Onun serzenişinde; Şeyhülislam Bostan-zade Efendinin cahil kardeşini Rumeli Kazaskerliğine atattırıp oğlunu da Selanik Kazasının yönetici olması için uğraşması etkili olmuştu. Bu duruma benzer bir hadiseninde babası (III. Murad) döneminde yaşanmış olduğuna: Mevlana Sadettin'in, Şeyhülislam olarak atanmasının ardından önemli makamlara oğullarının atanması için gayret ettiğine değinmişti.<sup>29</sup>

### **Tımar Sisteminde Atama ve Aziller**

Osman Bey, mülki yapılanmayı tımar sistemi üzerine kurarak<sup>30</sup> dinamik ve güçlü yönetim ağının işlerliğinde tımar sisteminin belirleyici olmasını amaçlamıştı. Bu doğrultuda Fatih, yönetim ağını bu sistem üzerine kurmuş,<sup>31</sup> İdris-i Bitlisi'nin; Yavuz'a, tavsiyeleri ile olgunluk çağını kazanmış,<sup>32</sup> Kanunî döneminde ise klasik şekline kavuşmuştu.<sup>33</sup>

Devletin sınırlarının genişlemesi; siyasi, askerî ve sosyo-ekonomik yapının oluşturulması ile idari kadro ve hizmetkârlarının oluşturulmasını gerektirmişti. Bu bağlamda “...kılıca yaramayanlara tımar tevcih itmeyesin...” ve “...adem-i ikdidarı olanlara tımar virilmek emr idüb buyurdum ki...”<sup>34</sup> tımarın kimlere verileceği belirtilmişti. Tımar sistemi ile yöneticilerin hizmetlerine mukabil statülerine göre toprak tevziatında bulunulmuştu. Has, zeamet ve tımar olarak belirlenen toprak sisteminin sınıfsallaştırılmasında; devlet kapısındakilerin statü ve görevleri ile gelirleri arasındaki bağ etkili idi. Bu sistemde; gelir ile görev süresi ile sınırlandırılmıştı. Has; padişahlara, sultanlara, vezir-i azamlar ile beylerbeylerine verilen, yıllık geliri 100.000 akçeden fazla olan topraklardı. Zeamet; yıllık geliri 20.000 ile 99.999 akçe olan topraklara denirdi. Sancakbeyi, kale dizdarları ile merkezi yönetimdeki

<sup>23</sup> Mumcu 1976, 39.

<sup>24</sup> Schweigger 2014, 203.

<sup>25</sup> İnalçık 2015, 23.

<sup>26</sup> Lybyer 2011, 163.

<sup>27</sup> Akgündüz 1990, 214.

<sup>28</sup> Öz 2010, 193.

<sup>29</sup> Çerçi, 2000, 133-34.

<sup>30</sup> Aşıkpaşaoğlu 2011, 30.

<sup>31</sup> Kılıçbay 2010, 274.

<sup>32</sup> Aktan, Dileyici ve Saraç 2002, 2.

<sup>33</sup> Cin 2016, 85.

<sup>34</sup> BOA MD 26, s. 100, h. 257.

divan kâtiplerine verilirdi. Tımarlar ise 1.000 ile 19.999 akçe hasıllata sahip topraklardı. Tımar da kendi içinde sınıflandırılmıştı. Birincisi; hizmet tımarı olup camii görevlileri ile saray hizmetçilerine, ikincisi mustahfiz tımar; kale komutanları ile askerlerine, üçüncüsü ise eşkinci tımarı; tımarlı sipahilere verilenler idi.<sup>35</sup> Yönetim yapısının işleyişinde; askerî, idari görevlilerin hizmetlerine mukabil toprak tevcihatında bulunurdu. Yerinde yönetim anlayışı ile halkın sorunlarının çözümü için daha hızlı kararların verilmesi sağlanırdı. Özellikle taşra idaresindekilerin gelirleri statülerine göre belirlendiği için başarı ya da başarısızlık atama, terfi ve azillerde dikkat edilen hususların başında gelirdi. Devlet kapısındakilerin gelirlerini artırma gayretleri, devletin daha dinamik oluşu ile işlerliğini sağlamış, bürokratlar ile memurlar terfi için güdülenmişti. Şehr-i Zor Defter Kethüdası, terfi ettirilerek sancakbeyliğine atanmıştı.<sup>36</sup> Devlet görevinde başarılı olanlar bir alt makamdan üste makama terfi ettirildiği gibi hizmetinde yararlılık gösterenlerin gelirleri de artırılırdı.<sup>37</sup> Görevini ihmal edenler<sup>38</sup> ile görevlerini yerine getirmeyenlerin<sup>39</sup> mansıbları ellerinden alınarak azledilirdi.

Tımar sistemi üzerine yönetim sistemi kurulurken; sadakat, liyakat, başarı temel ölçüt olarak belirlenirken, aksi durumlarda ise cezaî müeyyidelere başvurulması devletin dinamik yapısı ile gelişimine olumlu katkılar sağlamıştı.

### Osmanlı Merkez ve Taşra Yöneticilerinin Simgeleri

Osmanlı idari yapısının dinamik gücü; başarı ve başarısızlıklar ile bu değerlerin bileşkesi olan liyakat üzerine kurulmuş ayrıca padişahın mutlak irade ve idaresine bağlılık temel ilke olarak belirlenmişti. Padişahlar, kurumların işlerliği ve işlevselliği için idari, adli ve mali vs. müesseselere atamalar yaparak buraların düzenlenmesini sağlardı.<sup>40</sup> Askerleri ile tebaasına adaletli olup güçsüzü koruyup zalimi de cezalandırırlardı.<sup>41</sup> Devlet kapısındakilerin; haksızlıkları, gayr-i ahlaki davranışları,<sup>42</sup> içki içip halka zulüm yaparak din büyüklerine hakaret etmeleri,<sup>43</sup> emir ve kurallara uymayarak suç işlemeleri,<sup>44</sup> hırsızlıklarıyla maruf olmaları,<sup>45</sup> devlet malını zimmetlerine geçirmeleri<sup>46</sup> gibi halleri teftiş edilirdi. Suçlu bulunanların kararları, dinen ve örfen geçersiz sayılarak azledilirdi.<sup>47</sup> Devlet kapısındakiler ile tebaayı birbirinden ayırmak için semboller kullanılmıştı. Padişahın, taşradaki en alt yöneticiye kadar; bunların, giyim ve kuşamları farklılık gösterirdi.

Devlet kapısındakilerin giyim kuşamlarının belirlenmesinde; Orhan Beyin; askerlerinin çoğalması nedeniyle Ali Paşa öneride bulunarak tebaadan farklı; askerlerin kızıl bört, bey ile yanındakilerin de ak bört giyinmelerini tavsiye etmişti. O zamanları Amasya'da bulunan Hacı Bektaş-ı Veli'den icazet alınarak padişahlar, beyler ak bört giyinmişlerdi.<sup>48</sup> Bu sembeler zamanla değişime uğramıştı. Yasama, yürütme ve yargı gücünü şahsında temsil eden padişahların yedi tuğu, veziriazamların beş tuğu bulunurdu. Beylerbeylerinin iki ile üç tuğu, sancakbeylerinin bir tuğu vardı.<sup>49</sup> Güç ve makamlarını gösteren sembelerinin yanı sıra tebaadan farklı giyim kuşamlarıyla da dikkat çekerlerdi. Orhan Bey, tebaa ile memurlarının giyim ve kuşamlarıyla statüleri hakkında bilgi: "Devlet memurlarıyla saray mensupları birbirlerinden başlarında bulunan kavuklar, sırtlarındaki kaftanlar, bellerine sardıkları kuşaklar, ayaklarına giydikleri pabuçlar ve en nihayet başlarında ve önlerinde taşıdıkları sorguçlar, tuğlar ve âlemlerle ayırt ..." edilmesini sağlamıştı. Osman Bey'in, kırmızı börtünün üstüne beyaz sarık sardığı, sırtında ise cübbesinin bulunduğu, entarisinin mavimsi, üstlüğünün ise kahverengi

<sup>35</sup> Yılmaz 2017, 75-76.

<sup>36</sup> BOA MD 54, s. 10, h. 30.

<sup>37</sup> BOA MD 54, s. 1, h. 1.

<sup>38</sup> BOA MD 54, s. 7, h. 17.

<sup>39</sup> BOA MD 48, s. 33, h. 93.

<sup>40</sup> Akgündüz 1990, 76.

<sup>41</sup> Şeyhoğlu Mustafa 2013, 69.

<sup>42</sup> BOA MD 74, s. 44, h. 150.

<sup>43</sup> Serin vd. 1994, 23.

<sup>44</sup> Uslu vd. 1998, 153.

<sup>45</sup> BOA MD 8, s. 7, h. 81.

<sup>46</sup> BOA MD 27, s. 284, h. 678.

<sup>47</sup> BOA MD 27, s. 289, h. 692.

<sup>48</sup> Oruç Beğ, 2014, 18-19.

<sup>49</sup> Jenkins 2015, 25.

olduğu, Murad ile I. Bayezid'in, üstlüğünün de kırmızı olduğu, baş kısımlarında ise altın üsküfün bulunduğu, I. Mehmed'in entarisinin ise yeşil olduğu bilinmektedir.<sup>50</sup> Vezir-i azamların da giyim kuşamları diğer yöneticilerden belirgin bir şekilde: "Vezir-i azamın sarığı, 12 kürekçinin çektiği yeşil tenteli barkası ... onu düşük rütbeli tüm memurlardan..." ayırt ettirirdi.<sup>51</sup> Vezir-i azamlığın en büyük nişanesi mühür olup azilleri ile ellerinden alınarak yeni vezir-i azama verilirdi.<sup>52</sup> Devlet kapısındaki güçlerinin nişanesine olarak üç tuğu verilir ayrıca padişahlar, "ulu vezir" diye hitap ederlerdi.<sup>53</sup>

Osmanlı yönetim sisteminde görevlilerin, görev ve statülerini belirten sembol ile giyim kuşamları bulunmaktaydı. Divan üyesi vezirler samurdan kürk, kazaskerler ile defterdarlar sadece kürk giyerlerdi. Taşra yöneticilerinin de giyim kuşamları tebaadan ayrılmaktaydı. Beylerbeyi ile sancakbeyi kaftan giyerlerdi.<sup>54</sup> Kazalarda adli, idari ve belediye işlerinden sorumlu kadıların<sup>55</sup> tuğları bulunmamakla beraber giyim ve kuşamları tebaadan farklı olup; "...ince kumaş üzerine koyu mor renklerin hâkim olduğu elbiseler..." giyerlerdi.<sup>56</sup> Atlarında, mor saçaklı örtü bulunurdu.<sup>57</sup> Toplumsal statülerinin bir gereği olarak devlet protokolündeki yerlerini gösteren bazı lafızlar da: "Kudvet-i kuzâtü'l-islâm, umdet-i vülâti'l-enam, mümeyyiz-i helâl ani'l-harâm" kullanılırdı.<sup>58</sup> Osmanlılar hiyerarşik devlet düzeni içerisinde idari ve kazaî yetki ve sorumluluklara sahip yöneticilere bazı namzetler vermişlerdi. Böylece vakarlarıyla mütenasip bir şekilde görev ve sorumluluklarına göre davranmaları sağlanmıştı.

### Osmanlı Merkez ve Taşra Yapılanması

Osmanlılar, Selçuklu, İlhanlı ve Memlûkluların yanı sıra Anadolu Beyliklerinin devlet teşkilatlanmalarından da esinlenerek yönetim sistemlerini kurmuşlardı. Bürokrasinin insan kaynağını oluşturan medreseleri kurarak kurumsal yapıya güç ve ivme kazandırmışlardı.<sup>59</sup> Kurumsal yapının oluşumunda mutlak monarşik<sup>60</sup> anlayış ile teokratik<sup>61</sup> yapı belirleyici idi. Yönetim yapısı zamana ve ihtiyaçlara göre yenilikçi bir zihniyetle belirlenerek merkezde; Divân-ı Hümâyûn, taşrada ise eyalet, sancak, kaza ve karye/köy olarak belirlenmişti.<sup>62</sup>

Osman Bey, halkın talep ve ihtiyacına bağlı olarak kadılık makamını kurarak Dursun Fakih'i kadı olarak atamıştı.<sup>63</sup> Sınırların genişlemesiyle bazı sorunlar çıkmış ve sorunların çözüme kavuşturulması gerekmişti. Aşiret yapılanmasına bağlı olarak gazilere, fethettikleri yerlerin yönetimi verilmişti. Beyliğin ilk subaşısı olarak da Alp Gündüz, Karahisar Sancağına atanmıştı.<sup>64</sup> İbn Kemal, Osman Bey'in devlet işlerini görüşüp karara bağladığı divan hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca bu uygulamanın biraz sathi kaldığına da değinerek tam anlamıyla Divân-ı Hümâyûnun, Orhan Bey döneminde teşekkül ettiğine de değinmektedir.<sup>65</sup>

Orhan Gazi, tebaanın sorunlarının çözümü hususunda; Molla Alaeddin'in yanına giderek şer'î konulara vakıf olmadığını belirterek şer'î sorunların çözümü için yardımcı olunmasını istemişti. Molla Alaeddin, talebelerinden Çandarlı Kara Halil'i, bu iş için görevlendirmişti. Çandarlı, İznik Kadılığına atandıktan bir süre sonra başkent (Bursa) müderrisliğine terfi ettirildi. I. Murad döneminde ise ikbali parlayarak Kazaskerlik makamına atandı. Çandarlı Kara Halil, hukuk alanında yaptığı hizmetlerin yanı

<sup>50</sup> Ali Seydi Bey (TY), 83-84-85.

<sup>51</sup> Jenkins 2015, 27.

<sup>52</sup> Halaçoğlu 2003, 11.

<sup>53</sup> Taneri 2019b, 110.

<sup>54</sup> Çabuk, 1996, s. 93.

<sup>55</sup> İlber 2016, 41.

<sup>56</sup> Yılmaz 2021b, 119.

<sup>57</sup> Bassano 2011, 81.

<sup>58</sup> Ortaylı 2008, 273.

<sup>59</sup> Köprülü 2004, 149.

<sup>60</sup> Feridun 2011, 62.

<sup>61</sup> Lybyer 2011, 49.

<sup>62</sup> Yılmaz 2021b, 1521.

<sup>63</sup> Aşık Paşaoğlu 2011, 30.

<sup>64</sup> Oruç Beğ vd. 2011, 28.

<sup>65</sup> Kazıcı 2011, 172.

sıra yeniçeri ocağının kurulmasına da öncülük etti.<sup>66</sup> Paşanın, devlet teşkilatlanmasında gösterdiği gayret ve irade, ülke genelinde idari yapının oluşumuna önemli katkılar sağladı.<sup>67</sup> Orhan Bey, vezirlik makamını kurarak<sup>68</sup> sadakat, bilgi ve tecrübelerine göre vezir-i azamlar atadı. Vezir-i azamlar, merkez ve taşradaki<sup>69</sup> yöneticiler ile askerî ve ilmiye sınıftakilerin atama ve azillerinde sorumlu tutulmuşlardı.<sup>70</sup> Ancak bürokrasiye atama, terfi ve azillerde son söz padişaha aitti.<sup>71</sup> I. Murad, Rumeli Beylerbeyliğini kurarak hocası Şahin Paşa'yı, beylerbeyi olarak atadı.<sup>72</sup> Merkezi yönetimi daha da güçlendirmek ile taşrada yarı otonom statüdeki beyleri kontrol edebilmek için başkenti Edirne'ye taşıdı.<sup>73</sup> I. Bayezid de idari yapılanmayı sürdürerek Anadolu Beylerbeyliğini kurup taşra idarisinin; mali, idari ve askerî yapısının oluşumunda sancakları baz aldı.<sup>74</sup>

Fatih, tebaanın din ve ırkına bakmaksızın adil yönetim anlayışını yönetiminde hâkim kılmaya çalıştı. Sırp kökenli bir yeniçeri: "Türkler, hem kendilerine hem de din ayrımı yapmadan yurttaşlarına ve vasal ülkelere karşı adildir" diyerek tebaa arasında herhangi bir ayrımın olmadığını belirtmişti. Padişah; askerî organizasyon şeklinde olan devlet yapılanmasını, Kanunnâmesiyle yeniden düzenleyerek müesseseleri sağlam bir temel üzerine oturtmuştu. Kanunnâmesi, devletin ilk anayasası olmasının yanı sıra devlet kapısındakilerin durumu ile idari yapının oluşumu hakkında hükümler içermekteydi.<sup>75</sup> Halil İnalçık: "Osmanlı kanunnâmeleri, devletin siyasi, idari, mali işlerini objektif hukuk kuralları çerçevesinde kontrol altında tutmakta, tüm tebaaya can ve mal güvenliği vermekte, ona bir hukuk devleti karakteri kazandırmakta..."<sup>76</sup> demişti. Padişah, yönetimde keyfilikten ziyade hukuk kurallarını benimseyerek Divân-ı Hümâyûnun yapısı, çalışması ile işlevselliğine dair<sup>77</sup> yenilikler yaparak Kanunnâme ile merkez ve taşra idarecilerinin yazışma şekillerindeki hitaplara<sup>78</sup> kadar kurumsal yapılanmaya; ahenk, disiplin ve dinamizm kazandırıldı. Çağın gereklerine göre kurumlar düzenlenmiş; bu anlayış, Yavuz'da hayat bulmuş, Kanunî döneminde ise olgunluk çağına kavuşmuştu.<sup>79</sup>

Taşra yönetiminin en yetkili mülki amiri; askerî, idari yetkilere sahip<sup>80</sup> beylerbeyleri, padişahın oluruyla atanırlardı.<sup>81</sup> Görev yerlerinde başarılı olan beylerbeyleri; taşra idaresinde, merkezi yönetime vezir olarak terfi ettirilirdi.<sup>82</sup> Bu nedenle beylerbeyleri taşrada üstün hizmet gösterme gayretinde bulunurlardı. Eyalet divanını toplarlardı, alınan kararları Divân-ı Hümâyûna arz ederlerdi. Alınan kararlarda haksızlığa uğradığını düşünenler, divana arz-i hal sunabilirdi. İdari işlerin yürütülmesinden, vergilerin toplanmasına kadar görevler beylerbeylerinin uhdesindeydi.<sup>83</sup> Eyaletlerde tebaanın güvenliğinin<sup>84</sup> yanı sıra sipahilerin de atama, terfi<sup>85</sup> ile azil işlemleri vs. idari işlerin yürütülmesinde sorumluydular. Erzurum Beylerbeyi, kale dizdarı ile oğullarının hırsızlık yaparak hisar-erlerinin maaşlarını zimmetine geçirdiklerini divana arz etmesi üzerine beylerbeyi azledilip ailesiyle Kıbrıs'a sürgüne gönderilmişti.<sup>86</sup>

<sup>66</sup> Akça 2010, 48-49.

<sup>67</sup> Taneri 2019a, 169.

<sup>68</sup> Matrakçı Nasuh 2019, 135.

<sup>69</sup> Kıa 2002, 63.

<sup>70</sup> Akgündüz 1990, 211.

<sup>71</sup> Lybyer 2011, 165.

<sup>72</sup> Ortaylı 2008, 251.

<sup>73</sup> İnalçık 2011a, 112.

<sup>74</sup> Ortaylı 2008, 252-253.

<sup>75</sup> Ayverdi 1983, 169.

<sup>76</sup> İnalçık 2011a, 58.

<sup>77</sup> Ortaylı 2008, 216-219.

<sup>78</sup> Akgündüz 1990, 331.

<sup>79</sup> Yılmaz 2021b, 54.

<sup>80</sup> Akgündüz 1990, 219.

<sup>81</sup> Yılmaz 2021b, 100.

<sup>82</sup> Halaçoğlu 2003, 12.

<sup>83</sup> Yılmaz 2021b, 100-101.

<sup>84</sup> Serin vd. 1994, 8.

<sup>85</sup> İnalçık 2011b, 78.

<sup>86</sup> BOA MD 10, s. 202, h. 307.

Stephan Gerlach; padişahın buyruğuyla beylerbeylerinin sefer masraflarını karşılayıp sefere katıldıklarını belirtmektedir.<sup>87</sup> Bunların, ordunun iâşesinden,<sup>88</sup> askerlerin sefere götürülmesine kadar sorumlulukları da vardı.<sup>89</sup> Sefere katılmayanların: "...Memleketin hıfz u hirâsetinde ve re'âyâ ve berâyânın zabt ve sıyânetinde mücidd ü merdâne olup" ümerâ ile zü'amâ ve tımar sahiplerinin yoklamasını yapıp "ism ü resmleri" başkente gönderilirdi.<sup>90</sup> Beylerbeyleri, tebaanın güvenliğini sağlamakla görevli oldukları gibi her an bir sefer için de hazırlıklı olurlardı.<sup>91</sup> Niğde Beylerbeyi, sipahi ve il erleri ile eşkiyanın üzerine vararak şer'i şerife göre eşkiyayı cezalandırmıştı.<sup>92</sup> Kocaili Beyi, alaybeyini sefere katılmadığını divana şikâyet ederek azledilmesini sağlamıştı.<sup>93</sup> Görev yerlerinde mahiyetindekilerden, başarılı ya da başarısız olanların terfileri ile cezalandırılmaları için divana tezkere sunabilirdiler. Bunların, geniş yetkilerle donatılmaları özerk statüdeymiş gibi algılanmalarına neden olmamalıdır. Taşraya hazine ile kadının atanması,<sup>94</sup> kontrol edildiklerini göstermektedir.<sup>95</sup> Rakka Sancakbeyi, görevini yerine getirmediği için sancağı harabeye dönmüş, vergiler tahsil edilememişti. Diyarbekir Beylerbeyi durumu divana arz emesi üzerine sancakbeyinin: "hıfz u hirâsetde sa'y ve ihtimam üzre" olması gerektiği, şayet emre uymazsa özrünün makbul olmayıp gereğinin yapılacağı belirtilmişti.<sup>96</sup> Bağdad Beylerbeyine gönderilen hükümde ise Refahiye Beyinin beş nahiyeden ikisinin vergisini gönderip üç nahiyenin gelirlerini zimmetine geçirdiği, zimmetinde ne kadar "mal-ı mirî" varsa alınarak azledilip hakkında şer'i şerife göre karar verilmesi buyurulmuştu.<sup>97</sup> Yukarıdaki hükümlerin genelinden de anlaşılacağı gibi beylerbeyleri; halkın can, mal ve namusunun korunmasında<sup>98</sup> ve devletin haklarının; vergi, sefere katılma, imar ve iskân vs. muhafazasında sorumluydular.

Eyaletlerin bir alt yönetim yerleri sancaklardı. Buraların yöneticileri genellikle devlet sistemi içerisinde en alt rütbeden kendilerini ispatlayarak üst makamlara gelenler arasında seçilirdi.<sup>99</sup> Sancaklar, askerî ve idari yetkilere sahip dirlik sahiplerince yönetilirdi.<sup>100</sup> Sancakbeyleri, kayd-u hayat şartıyla atanmayıp padişahın ölümüyle beratları yenilenirdi.<sup>101</sup> Tebaadan kanuna göre vergileri tahsil ederek hazine-i âmireye teslim ederlerdi. Kanuna ve deftere göre vergiyi tahsil etmeyenler, te'dib ve ta'zir edildikleri<sup>102</sup> gibi sancakları da alınarak azledilirdi.<sup>103</sup> Devlet hazinesine verilmesi gereken parayı zimmetine geçirenler azledilerek haslarına el konulurdu.<sup>104</sup> Halka zulüm yapıp defterde ve kanunda olmayan vergiler ihdas eden Kilis Sancakbeyi görevinden azledilmişti.<sup>105</sup> Sancakbeyi ile kolluğun halka zulümleri, Trabzon Müftüsünce divana arz edilmesi üzerine bahsi geçenlerin teftiş edilerek dosyalarının divana gönderilmesi emredilmişti.<sup>106</sup> Sancağın güven ve huzurunun sağlanmasında sancakbeyleri sorumluydular.<sup>107</sup> Bu nedenle sancak dâhilinde eşkiyayla mücadele ederek huzuru sağlamaları gerekirdi.<sup>108</sup> Memurların görev yerlerinde olup olmadıklarını tespit edip sicili (dosyayı) divana gönderirdi. Vazifelerine gitmeyenlerin tımarlarını alıp azledirdi.<sup>109</sup> Sefer

<sup>87</sup> Gerlach 2007, 94.

<sup>88</sup> BOA MD 32, s. 293, h. 536.

<sup>89</sup> BOA MD 32, s. 282, h. 516. Ayrıca beylerbeyinin sefere katılmasına dair hükümler; BOA, MD 32, s. 244, h. 453, BOA, MD 32, s. 243, h. 450, BOA MD 32, s. 243, h. 451.

<sup>90</sup> BOA MD 32, s. 242, h. 448.

<sup>91</sup> BOA MD 10, s. 216, h. 327.

<sup>92</sup> Serin vd. 1994, 66.

<sup>93</sup> BOA MD 8, s. 5, h. 58.

<sup>94</sup> Barkey 2011, 39.

<sup>95</sup> Serin vd. 1994, 28.

<sup>96</sup> BOA MD 27, s. 318, h. 756.

<sup>97</sup> BOA MD 27, s. 289, h. 692.

<sup>98</sup> BOA MD 10, s. 193 h. 290.

<sup>99</sup> Jorga 2016, 239.

<sup>100</sup> Akgündüz 1990, 220.

<sup>101</sup> İnalçık 2010, 75.

<sup>102</sup> BOA MD 23, s. 185, h. 391.

<sup>103</sup> BOA MD 71, s. 17, h. 35.

<sup>104</sup> Serin vd. 1994, 82.

<sup>105</sup> Serin vd. 1994, 70.

<sup>106</sup> Uslu vd. 1998, 103.

<sup>107</sup> BOA MD 22, s. 26, h. 56. Sancakbeylerinin güven ve huzuru sağlamalarına dair başka hükümler; BOA MD 47, s. 140, h. 347, BOA, MD 47, s. 141, h. 369, BOA, MD 69, s. 67, h. 120, BOA, MD 74, s. 20, h. 88.

<sup>108</sup> BOA MD 47, s. 10, h. 27.

<sup>109</sup> BOA MD 22, s. 28, h. 60.



zamanında birlikleriyle beylerbeyinin emrinde sefere katılırlardı.<sup>110</sup> Mora Sancağında, tebaadan bazılarının düşmanla iş birliği yapmaları nedeniyle suçluların bulunarak küreğe konulması ve sancağın muhafazası için çalışılması sancakbeyine emredilmişti.<sup>111</sup>

Kadılar, kazaların adli, idari ve belediye hizmetlerini yürütürlerdi.<sup>112</sup> Kadıların, atama ve azillerinde ise kazaskerler ile şeyhülislam sorumluydular.<sup>113</sup> Kaza genelinde güvenliği sağlayıp eşkıya ile mücadele ederlerdi.<sup>114</sup> Başkent in ihtiyaç duyduğu yiyecek malzemelerini hazırlayıp gönderirlerdi.<sup>115</sup> Aksaray Kadısı, İstanbul'un zahiresinin temininde ihmalkâr davrandığı için azledilmişti.<sup>116</sup> Kadılar, kazada sefere gitmeleri gerekenler ile seferde muaf olanları temessüğe<sup>117</sup> göre tespit ederek divana arz edip azilleri ile dirliklerinin alınmasında etkili olurlardı.<sup>118</sup> Ordu Kadısı, divana arz sunarak Çeşme Dizdarının haksızlığı ile hukuksuzluğundan bahsettiği için dizdar azledilmişti.<sup>119</sup>

Kadıların asli görevlerinin başında adaleti sağlamaları gelmekte idi. Adaletten ayrılarak herhangi birinin tesiri altında kalıp<sup>120</sup> ya da rüşvetle karar vermeleri<sup>121</sup> kötü alışkanlıklara sahip olup fuhuş yapmaları,<sup>122</sup> gibi mesleğin vakarına yakışmayacak halleri<sup>123</sup> ile görevlerini ihmal etmeleri ya da suistimalleri azil ve te'dibleri için bir gerekçe oluştururdu.<sup>124</sup> Görevlerini suistimal ederek kanuna ve deftere göre<sup>125</sup> vergi tahsil etmeyen kadılar azledilmişlerdi.<sup>126</sup> Erzurum'da, bazı binaların yapımı için yüz kadar mimar, dülger ve kalfaya ihtiyaç duyulmuştu. Herhangi bir mazeret gösterilmeden ustaların gönderilmesine aksi takdirde azledilip öldürüleceği belirtilmişti.<sup>127</sup> Sancakbeyi, seferdeyken bazı nahiy kadıları, bâd-ı hevâ ve cürm-i cinâyet vergilerini zimmetlerine geçirerek sancağın mahsulünü de gaspettikleri divana arz edilmişti. Bu hususta katiyen rızâ-i şerifin olmadığı belirtilerek kadılar te'dib edilmişti.<sup>128</sup> Kadıların, suçlularla irtibatlı olmaları dahi te'dibleri için gerekçe oluştururdu.<sup>129</sup> Bunların, teftişlerini mehayif müfettişleri yaparlardı.<sup>130</sup> Teftişin sonunda ayrıntılı bir dosya hazırlanarak Divân-ı Hümâyûna arz edilirdi.<sup>131</sup> Suçları sübuta erenlere; azil cezasının yanı sıra sürgün vs cezaları da verilirirdi.<sup>132</sup> Varna'da, küffara tereke satanların duyulması üzerine kadı uyarılarak azledilmekle kalınmayacağı gibi çeşitli cezalara çaptırılacağı da belirtilmişti.<sup>133</sup> Kırşehir Kadısı teftiş sonunda suçlu bulunarak Kadiaskerin muvaffakiyeti ile Kıbrıs'a sürülmüştü.<sup>134</sup>

Kadılar; kazada adli, idari ve belediye görevlerinin yoğunluğundan<sup>135</sup> dolayı padişaha, arz-ı hal sunup padişahın oluruyla nahiyelere naib atayabilirlerdi.<sup>136</sup> Naiblerin görev ve sorumluluklarını kadılar,

<sup>110</sup> Uslu vd. 1998, 11.

<sup>111</sup> BOA MD 10, s. 211, h. 320.

<sup>112</sup> Barkey 2011, 39.

<sup>113</sup> Aydın 2017, 33.

<sup>114</sup> BOA MD 74, s. 13, h. 34.

<sup>115</sup> BOA MD 24, s. 84, h. 227.

<sup>116</sup> BOA MD 27, s. 30, h. 84.

<sup>117</sup> **Temessük**: Senet, hüccet, borç için alına kâğıt. Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Ali Ünal, Osmanlı Tarih Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2011. s. 677

<sup>118</sup> BOA MD 74, s. 22, h. 94.

<sup>119</sup> BOA MD 8, s. 2, h. 17.

<sup>120</sup> Ortaylı 2008, 199.

<sup>121</sup> BOA MD 48, s. 171, h. 477.

<sup>122</sup> BOA MD 74, s. 16, h. 41.

<sup>123</sup> BOA MD 71, s. 29 h. 56.

<sup>124</sup> Yılmaz, 2021b, 118.

<sup>125</sup> BOA MD 71, s. 69, h. 140.

<sup>126</sup> BOA MD 23, s. 87, h. 177.

<sup>127</sup> BOA MD 32, s. 315, h. 570.

<sup>128</sup> BOA MD 74, s. 8, h. 20, BOA, MD 27, s. 336, h. 804, BOA, MD 27, s. 328, h. 20, BOA, BOA MD 27, s. 326 h. 777, MD 69, s. 334, h. 646, BOA MD 69, s. 299, h. 588. Kadılar hakkında adaletli davranmayıp tebaayı geçim kapısı olarak gördükleri hakkında özellikle XVI. yüzyılın sonlarına doğru pek çok hükümlerin bulunması dikkat çekmektedir.

<sup>129</sup> Serin vd. 1994, 13.

<sup>130</sup> Demir 2010, 45.

<sup>131</sup> Yılmaz 2021a, 1530.

<sup>132</sup> Demir 2010, 45.

<sup>133</sup> BOA MD 69, s. 231, h. 460.

<sup>134</sup> BOA MD 27, s. 342, h. 820.

<sup>135</sup> Yılmaz 2018, 427.

<sup>136</sup> İnalçık 2005, 107.

belirlerlerdi.<sup>137</sup> Bu şekilde kazaya gidemeyen tebaanın sorunu, bulunduğu yerde çözüme kavuşturulurdu. Naiblerin hukuk bilgilerinin yanı sıra güvenilir kişiler olmaları ile ahlaki değerlere sahip olup kötü üne sahip olmamaları gerekirdi.<sup>138</sup> Naib Mustafa, şarap içerek tebaaya zulüm yaptığı için azledilmişti.<sup>139</sup> Naib Ali'nin, buğday çalıp asi Araplara satıp ekmeğin tartısında hile yaptığı için azledilmesi üzerine durumun araştırılmasına, suçun sübuta ermesi halinde şer'an gereğinin yapılmasına karar verilmişti.<sup>140</sup> Naib Ali, fukaranın akçelerini sebepsiz alıp zulmettiği için azledilmişti.<sup>141</sup> Naiblerden, bazıları eşkıya ile iş birliği yaparak onların zulümlerine göz yummuşlardı. Naib Hasan, eşkıyanın eline hüccet vererek tebaanın mağdur edilmesine neden olmuştu.<sup>142</sup> Haklarında çeşitli suç unsurlarına dair şikâyette bulunan naiblerin teftişleri, kadılarca yürütülürdü.<sup>143</sup> Bunların, teftişleri tamamlanarak suçlarının kesinleşmesiyle azillerine karar verilirdi.<sup>144</sup>

### Osmanlı Bürokrasisinin İnsan kaynakları

Osmanlı'nın patrimonial yönetim sisteminin ihtiyaç duyduğu bürokratik yapısı, padişahın ihsanıyla oluşmuştu. Bürokrasisinin oluşumunda: Orta Asya'dan itibaren uygulanan örf ve toplumsal normlar; Türklerin, İslam Dinini kabul etmeleriyle intibak edip kendi özllerinde oluşturdukları kültürel yapı ile göç sahalarının Avrupa'ya kadar uzanmasıyla tarihi süreçte elde ettikleri tecrübeler etkili olmuştu.<sup>145</sup> Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri üzerine çalışmalar yapan Ahmet Akgündüz, özellikle Fatih'in hazırlattığı teşkilât Kanunnâmesi ile bürokrasinin nasıl oluşturulduğu; atama, terfi ve aziller vs. hakkında açıklamalarda bulunmuştur.<sup>146</sup> Devletin bürokratik kadroları çok uluslu olmasına rağmen aynı amaç etrafında devletin ikbali ve halkın huzuru için gayret edilmesi, siyasi yapıya dinamizm ve güç vermişti. Değişik ırk ve kültürlerdeki bürokratik yapının harcını oluşturan insanlar "şer'î ve örfî" değerler etrafında birleşerek hizmet etmişlerdi.

### Medreseler

Osmanlılar, beylik dönemlerinden itibaren medreseler kurup ilim üzerine yükselen bir devlet oluşturmak için çalışmışlardı. Orhan Gazi, İznik'in fethinin ardından ilk medreseyi kurmuş, Davud-ı Kayserî'yi, müderris olarak atamıştı. Orhan Gazi, Bursa'yı fethettikten sonra hisardaki kiliseyi, medreseye çevirmişti. Medreselerin kurulup gelişmesine: I. Murad, I. Bayezid, I. Mehmed ile II. Murad da öncülük etmişlerdi.<sup>147</sup> Burada medreselerin kurulup gelişmesinden, eğitim-öğretim faaliyetlerinden ziyade bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünün yetiştirilmesine katkıları ile medreselerin bozulmasının idari yapı üzerindeki menfi/olumsuz tesirlerine değinilecektir.

Fatih, İstanbul'un fethinin ardından şehirdeki kiliselerden sekizini, medreseye çevirerek dönemin ünlü âlimlerini müderris olarak atamıştı.<sup>148</sup> Ayasofya ile Sahn-ı Seman Medreselerini kurması, eğitim alanındaki önemli bir hamlesiydi. Sahn-ı Seman Medresesi, bürokrasinin oluşturulmasında yönetimin en önemli kurumu olmuştu.<sup>149</sup> Osmanlı devlet ve toplum düzeninin sağlanmasında medreseler XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar önemli rol oynamıştı. Medreselerin işleyişi hakkında dönemin padişahları; "ilmiye kanunnâmeleri" yayınlatarak tedrisatın düzenli yapılmasına gayret etmişlerdi. Fatih, mülâzemet sistemini öğrencilerin medresede mezun olduktan sonra hocalarının yanında tecrübe kazanmaları için oluşturmuştu. Kanunî, "ilmiye Kanunnâmesini" yayınlatarak medreselerin işleyişine dair bazı eleştirilerde bulunmuştu. Fatih döneminde oluşturulan mülâzemet sistemine

<sup>137</sup> Demir 2010, 47.

<sup>138</sup> Ortaylı 2008, 198.

<sup>139</sup> BOA MD 27, s. 281, h. 670.

<sup>140</sup> Serin vd. 1994, 47.

<sup>141</sup> BOA MD 27, s. 318, h. 757, BOA, MD 27 s. 344, h. 826. Naiblerin yolsuzluğu ile kanun gücünü kullanarak mal kazandığına dair yine XVI. yüzyılın ikinci yarısında pek çok hüküm bulunmaktadır.

<sup>142</sup> BOA MD 69, s. 298, h. 587.

<sup>143</sup> Demir 2010, 49.

<sup>144</sup> Demirci Arslan, 2012, 128.

<sup>145</sup> Gümüşçü 2006, 230.

<sup>146</sup> Akgündüz 1990, 90.

<sup>147</sup> Yılmaz 2019, 112.

<sup>148</sup> Uzunçarşılı 2014, 9.

<sup>149</sup> Çelik 2019, 54.

uyulmadığı için talebelerin, iyi bir tedrisattan geçirilmeden mezun edilerek atandıklarından bahsetmişti. Ayrıca liyakatin ön planda tutularak öğrencilerin (danişmend) belirlenen süre içerisinde (beş yıl) mezun edilmeleri, müderrislerin ise herhangi bir mazeretleri olmamaları halinde derslerine devam etmeleri belirtilmişti.<sup>150</sup> Kanunî'nin, medreselerin ıslahındaki amacı; mezunların çoğunun, kamu görevini yerine getirecek ehliyet ve liyakata sahip olmamalarından kaynaklanmıştı. XVI. yüzyıla gelindiğinde disiplinli birde o kadar zor olan liyakata bağlı terfi sisteminde zaman içerisinde bozulmaların yaşanması; müderrislerin birinci derece yakınlarına hocalıkların verilmesi, sistemi yozlaştırmaya başlamıştı.<sup>151</sup> Bu çözülme ve bozulmanın emareleri yönetimde hissedilir olmuştu.

Medreselerde gerekli düzenleme ve yeniliklerin yapılamayışı, kurumsal yapının işleyişinde de bazı sorunlara yol açmıştı. İlmiye mensuplarının bu dönem içerisinde adları ilim ve rütbeleriyle bağdaşmayan işlere karışmıştı.<sup>152</sup> Okutulan aklı ilimler; matematik, felsefe, kelâm gibi derslerin yerine zaten okutulan naklî ilimlere daha çok yer verilmesi de bozulmayı hızlandırmıştı.<sup>153</sup> Medreselere kapasitelerinin üzerinde talebenin alınması ile mezunların atanmasında yaşanan sorunların çözülememesi, yönetim için bir handicap oluşturmuştu.<sup>154</sup> Bütün bu olumsuzluklar; nitelikli insan gücüne gereksinimi artırmış ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında bürokraside yaşanan sorunlara giden kapıyı aralamıştı.

Osmanlı Devlet ve toplum yapısının şekillenmesindeki medreselerde: “Kadılar ve fakihler, müderrisler ve muallimler, doktorlar ve tedavi hizmeti veren diğerleri, din adamları ve mutasarrıflar, matematikçiler ve mantıkçılar, astronomlar ve müneccimler, müzikologlar ve kütüphaneciler ile daha düşük oranlarda olmak üzere yöneticiler ve görevliler”<sup>155</sup> yetiştirilirdi. Bu durum medreselerin neden bürokratik ve sosyal yapı için önemli olduğunu göstermektedir.

### İslam Diyarında Göç Eden İlim Adamları

İslam diyarında göç ederek bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücüne katkı sağlayan ilim adamları da bulunmaktaydı. Osmanlılar, gelişmelerinde kılıç kadar akıl ve bilimi referans edinmişler ve bu yolda siyasi ve sosyal yapılarını oluşturmuşlardı. İslam coğrafyasında, ülkelerine davet ettikleri Müslüman bilim adamları, Osmanlı mülküne gelmişlerdi. Osmanlılar, ilim kapılarını âlim ve ariflere açarak devlet kapısında görevlendirip mansıplar vermişlerdi. Rumları, İslam kültürüyle tanıştıran Osmanlı Devleti'nde yaşayanları, kültür milletine dönüştürmüşlerdi.<sup>156</sup>

Padişahlar, ilmin Osmanlı mülkünde yayılıp kök salması için mücadele etmişlerdi. Şam'lı İbnü'l Cezeri, I. Bayezid tarafından davet edilmiş; o da, Osmanlı'nın pek çok şehrinde bulunarak dersler vermiş, Bursa'ya gelerek padişahın iltifatını kazanıp şehzadelere hocalık yapmıştı.<sup>157</sup> Ayrıca medreselerdeki ders programları ile kitapların seçimi gibi pek çok yeniliklere gidilmesinde<sup>158</sup> bunların önemli katkıları olmuştu.

Fatih'in, İstanbul'u fethetmesi: İran, Maveraünnehr gibi yerlerden Osmanlıların yeni başkenti İstanbul'a pek çok âlimin gelmesini sağlamıştı. İlim ülke genelinde gelişmesine önem veren padişah, ülkesine gelen ilim adamlarını taltif etmişti. İslam illerinde gelerek bilgi ve tecrübelerini devletin hizmetine sunan ilim adamları sayesinde medreselerde önemli gelişmeler yaşanmıştı. Özellikle pozitif bilimlerin okutulmasına ağırlık verilmişti.<sup>159</sup> Fatih'in gayretiyle medreselerde okutulan aklı ilimler nedeniyle kısa bir süre sonra matematik, astronomi gibi bilimlerde ünlenen Osmanlı uleması, İslam dünyasında hatırı sayılır hale gelmişti. Dönemin ünlü matematik âlimlerinden Ali Kuşçu, başkente davet edilmişti. Ali Kuşçu da başkente geldikten sonra aritmetik ile astronomi üzerine eserler yazarak

<sup>150</sup> Beyazıt 2014, 36.

<sup>151</sup> Lybyer 2011, 223.

<sup>152</sup> Öz 2010, 67.

<sup>153</sup> Halaçoğlu 2003, 143.

<sup>154</sup> Akdağ 2013, 146.

<sup>155</sup> Akça 2010, 87.

<sup>156</sup> Fodor 2016, 44.

<sup>157</sup> İpşirli 2021, 13.

<sup>158</sup> İpşirli 1988, 274.

<sup>159</sup> İpşirli 2021, 16.

Molla Lütfi, Mirim Çelebi gibi önemli matematikçileri yetiştirmişti.<sup>160</sup> Bu anlayış XVI. yüzyılın ikinci yarısında zamanla yerini tek düzeliğe bırakarak yenileşmenin ve ilerlemenin öncülüğünü yapamamıştı.

### Devşirme Sisteminde Atama ve Aziller

Devşirilen çocuklar, eğitim ve öğretimleri için enderûna gönderilirdi. Savaş esirleri arasında zeki, kabiliyetli olanlar belirli aşamalardan geçirildikten sonra yeteneklerine göre sınıflara ayrılırlardı. Türk-İslam adet ve inançlarına göre yetiştirilirdi ki bunlara pençik oğlanları denilirdi. Pençik oğlanları: “Osmanlı bürokrasisi ile kapıkulu ordusunun” genelini oluştururdu. II. Murad, devşirme kanunu çıkararak sekiz ile on iki yaşları arasındakilerden fiziken bir kusuru olmayanlar ile ahlaklı ve zeki çocukların devşirilmesini buyurmuştu. Devşirme yoluyla devlet kapısına alınanlara bazı ayrıcalıklar verilerek efendilerine (padişaha) sadık kalmaları sağlanırdı. Bu sistem Osmanlı’ya has bir uygulama olarak bilinmektedir.<sup>161</sup>

Osmanlı bürokrasisine devşirme sistemiyle gelenlerin sıkı bir eğitimden geçirildikten sonra devletle illiyetleri sağlamaştırıp atama ve terfileri yapılmaktaydı. II. Murad döneminde devşirmeler, sarayda belirli eğitim ve hizmetlerden geçirilerek bürokraside istihdam edilmeden önce enderûnda birbirinden bağımsız altı oda da tecrübe ve sadakatleri sınanırdı.<sup>162</sup>

Enderunda yetişen zeki ve kabiliyetli çocuklar, sistemin en gözde insan kaynakları arasında yerlerini alırlardı. Enderûn kurumu var gücüyle bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli insan kaynağının sağlanması için çalışırdı. Burada ödül ve terfilerin işletilmesiyle makamlara atanacak adayların kabiliyetleri gözlemlenir, sistem içerisinde ona göre görevler verilirdi.<sup>163</sup> Zeki ve kabiliyetli olan Mahmud Paşa, sarayda iyi bir eğitim aldıktan sonra Şehzade Mehmed’in emrine verilmişti. II. Mehmed’in padişah olmasıyla bir süre ocak ağalığının emrine verilmiş daha sonra Rumeli Beylerbeyliğine atanmıştı. Devletin bürokratik makamlarına, parlak zekâsı, kabiliyeti ve sadakati ile hızla terfi ettirilmişti.<sup>164</sup>

Kanunî’nin çok değer verdiği Pargalı İbrahim Paşa’nın, saraydaki ilk vazifesi o zamanları Şehzade olan Kanunî’nin içoğlanı olması idi. Kanunî’nin, padişah olmasıyla talihi açılmış, hasodabaşılığa bir süre sonra da Rumeli Beylerbeyi, vezir ve veziriazamlığa terfi ettirilmişti.<sup>165</sup> Devşirilen çocuklar, sistem içerisinde yükselebileceği en üst makama kadar çıkabilmekteydiler. Yükselmenin temel şartı ise liyakatin yanı sıra sadakat ve itaat idi.<sup>166</sup> Arnavut kökenli Lütfi Paşa, Enderûndan iyi bir eğitimden geçirildikten sonra padişahın; “çuhadarlığı<sup>167</sup>, müteferrika<sup>168</sup>, çeşnibaşı<sup>169</sup>, kapıcıbaşı<sup>170</sup> ve imparatorluk sancaktarlığı” görevlerine atanmıştı. Sadakati ve hizmeti ile padişahın iltifatına mazhar olduktan sonra Kastamonu Sancakbeyliğine oradan da Karaman Beylerbeyliğine atanmıştı. Yönetimde tecrübe kazandıktan sonra kubbe altı vezirliği ve daha sonra veziriazamlığa terfi ettirilmişti.<sup>171</sup> Osmanlı Devlet sisteminde görevlendirilen üst bürokratlardan bazıları köken olarak Türk ve Müslüman değillerdi.<sup>172</sup>

<sup>160</sup> İnalçık 2009, 184.

<sup>161</sup> Fodor 2016, 43.

<sup>162</sup> Ekinci 2017, 250-251-252.

<sup>163</sup> Lybyer 2011, 247-248.

<sup>164</sup> Ziya Şakir 2020, 9-10.

<sup>165</sup> Osmân-zâde Tâ’ib 2013, 71.

<sup>166</sup> Jenkins 2015, 11.

<sup>167</sup> **Çuhadar:** Enderun subaylarından olup hasodaya mensup en yüksek ağalardan üçüncüsü, Silâhdardan sonra en rikabdarlardan evvel gelirdi. Ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Ali Ünal, a.g.s., s. 175.

<sup>168</sup> **Müteferrika:** Muhtelif hizmetlerde kullanılan bazı kimselere verilen isim. Bkz.: M. Ali Ünal, a.g.s., s. 506.

<sup>169</sup> **Çeşnibaşı:** Saray mutfağında tablalardaki yemeklerin çeşidini, sayısını ve miktarını tayin etmek ve bunları yerlerine göndermekle görevli memur. Bkz.: M. Ali Ünal, a.g.s., s. 168.

<sup>170</sup> **Kapıcıbaşı:** Kapıcıların amirleri olup sarayın muteber hizmetlilerinden idi. Bkz.: M. Ali Ünal, a.g.s. s. 377.

<sup>171</sup> Lewis 2006, 85.

<sup>172</sup> Jenkins 2015, 5.

### Bürokrasiye Atama ve Azil Kriterleri

Osmanlılar, liyakatlı ve sadık kişileri etraflarında toplayarak kabiliyetlerine göre görev ve sorumluluklar verip din ve meşreplerine bakmamışlardır.<sup>173</sup> Osman Gazi; Bizans sınırına, Konur-Alp, Akça Koca, Samsa Çavuş gibi güvendiği adamlarına görev ve sorumluluk vererek komutan ve uç beyi olarak atamıştı.<sup>174</sup> Osmanlı'da beylik döneminden itibaren, ilim adamlarına gereken değer verilmişti. Osmanlı Devleti'nin kuruluş harcında Edebali ve Dursun Fakih gibi ulemanın da önemli hizmetleri olmuştu. Osman Gazi, devlet işlerinin görülmesinde ulemanın düşüncesine önem verilmesini oğlu Orhan Gazi'ye, tavsiye etmişti.<sup>175</sup> Orhan Gazi, babasının öğüdüne uyarak vezirlik makamına genellikle ilmiye kökenlileri atayarak<sup>176</sup> onların, ilim ve tecrübelerinden yararlanmıştı. İlmiye kökenli Alâeddin Paşa'nın, ilk vezir olarak atanması bunu göstermektedir.<sup>177</sup> I. Murad, bu anlayışı devam ettirerek: "...Karamanoğlu seferine hazırlanmak üzere Anadolu tarafına geçtiği sırada Rumeli taraflarının idare ve muhafazasını Vezir ve Beylerbeyi Hayreddin Paşa'ya bırakmış ve onun oğlunu da Kazasker Ali Efendi'yi ..." <sup>178</sup> vezirliğe terfi ettirmişti.

Fatih ise vezirlik makamına devşirme kökenlileri atayarak ilmiye kökenli vezirlerin yönetimdeki ağırlıklarına son vermişti. Kul sistemine dayalı bir bürokratik yapı oluşturarak; bunların, atamaları ile görev sürelerinde düzenlemeler yapmıştı.<sup>179</sup> Padişah; idari, askerî ve diğer işlerde sorumlu yöneticilerin başarısızlığı karşısında hiç tereddüt göstermeden azledip ağır cezalar vermişti. Konstantinopolis'in muhasarası sırasında donanma komutanı Baltaoğlu'nun başarısızlığı, azledilip Hamza'nın atanmasına neden olmuştu.<sup>180</sup> Konstantinopolis'in fethine her durumda karşı çıkarak Bizans ile anlaşmanın daha uygun olacağını söyleyen Çandarlı Halil Paşa, fethin müesses olmasıyla, azledilerek hapsedilmiş ve bir süre sonra da öldürtülmüştü.<sup>181</sup> Fatih'in, Çandarlı'yı azledip öldürtmesinde: "İbka-yı saltanat, ihyâ-yı vilâyet ecel için ata ile oğul beyninde huşunet ve kefalet eylemesi" olarak belirtilmektedir. Yani vezir-i azamın, II. Murad'ın tahta yeniden geçirilmesinde oynadığı rol azledilerek öldürülmesinde etkili olmuştu.<sup>182</sup>

Padişah, sadık ve liyakatli olduğu kadar zekâsıyla öne çıkanları tespit edip onları para ve makamla ödüllendirerek terfi ettirip onurlandırmıştı. Taşra idaresinde başarılı olanlar üst makamlara atanırken,<sup>183</sup> başarısız olanlara te'dib ile azil gibi cezalar vermişti. Bunlardan biri Arnavut asıllı Gedik Ahmet Paşa, doğduğu topraklara sefer yapılmasına karşı çıktığı için önce vezirlikten azledilerek Rumelihisar zindanına atılmış daha sonra da tenzil-i rütbe ile Selanik Sancakbeyi yapılmıştı.<sup>184</sup> Fatih'in, merkezi yönetime atamalardaki hassasiyetine dair Nişancı Mehmed Paşa: "Eğer bilim tarlasının üstünde onun himayesi olmasa irfan ağacı kurur"<sup>185</sup> şeklinde izah etmişti. Padişahın siyasi idaresi ile iradesi, hamasi söylem ve eylemlerden ziyade; bilim, akıl ile adalet üzerine kurulu idi.<sup>186</sup> Bunun için müesseselere yapacağı atama ve azillerde adalet ile sadakat ile liyakata önem vermişti. Padişah, Hocası Molla Gürânî'nin kadıasker iken başına buyruk atamalar yapmasına kızarak onu tenzil-i rütbe ile Bursa Kadılığına sürmüştü.<sup>187</sup>

Fatih, merkez ve taşra bürokrasisine atamalarda akrabalarını kollayarak görevlendirmemiş, vezir ve beylerbeyi olarak atamamıştı. Akrabalarından becerikli olanları sadece sancakbeyliği gibi taşrada ikinci derecede idareciliğe atamıştı.<sup>188</sup> Padişah bir tarafta köklü bir medeniyet tasavvurunda liyakatlı

<sup>173</sup> Köprülü 2004, 150-151.

<sup>174</sup> Gökbilgin 1977, 11.

<sup>175</sup> İpşirli 2021, 7.

<sup>176</sup> Mustafa Nuri Paşa 1992, 17.

<sup>177</sup> Uzunçarşılı 1939, 101.

<sup>178</sup> Uzunçarşılı 2021, 17.

<sup>179</sup> Yılmaz 2021b, 40-41.

<sup>180</sup> Kritovulos 2020, 66.

<sup>181</sup> Tansel 1999, 110-111.

<sup>182</sup> Tansel 1999, 131.

<sup>183</sup> Kritovulos 2020, 166.

<sup>184</sup> Jorga 2016, 238.

<sup>185</sup> Karamanî Nişancı Mehmet Paşa 1949, 350.

<sup>186</sup> Kritovulos 2020, 15.

<sup>187</sup> Akça 2010, 138.

<sup>188</sup> Jorga 2016, 239.

ve sadık kişileri işbaşına getirirken diğer taraftan da merkezi yönetim için tehlike oluşturabilecek kişileri önemli makamlara atamamıştı.

Beylikten devlet kurumlarının gelişim çağına (II. Murad) değin kurumsal yapılanma muvacehesince atama, terfi ve azillerde liyakat ve padişaha bağlılık önemli ve etkiliydi. Bu anlayış her ne kadar kanunla belirtilmemiş olsa da informel bir anlayışla sürdürülmüştü. Fatih ise devletin işleyişine düzen getirerek atama, terfi ve azillerin belirli kıstaslara göre yapılmasını buyurmuş, bu durumu da Kanunnâmesiyle belirtmişti. Kurullarla, disiplin ve hiyerarşinin hâkim olduğu dinamik ve etkili bir devlet sistemini kurmuştu. Atama, terfi ve azillerde başarı ya da başarısızlık baz alınmıştı. İltimas, kan bağ, rüşvet gibi yönetim sistemine zarar verecek haksızlıklara kesinlikle izin vermemişti.

Yavuz, tahta çıktığında bazı devlet ricalini azledip öldürmüştü. Bunların azledilip öldürülmesinde hıyanet ile hıyanet ettiklerine dair şüpheler etkili olmuştu. Vezir-i azam Mustafa Paşa bu gerekçe ile öldürülmüştü.<sup>189</sup> Padişah, tahta çıktığında idari ve sosyal alanda sorunlar had safhaya ulaşmıştı. II. Bayezid'in, ılımlı politikasından yararlanarak buldukları makamları zulüm kapısı haline getiren vezirden, taşradaki kadılara kadar yöneticiler yolsuzluk ve haksızlıklarıyla anılır olmuşlardı. Bu husus hakkında Yavuz'a bir risale (rapor) sunan Ali bin Abdülkerim; kadıların rüşvet almaktan çekinmediklerini, etraflarına topladıkları naibler, gammazlar ve sahte seyyidlerle bunu bir gelir kapısı olarak gördüklerini arz etmişti. Kadıaskerlik ile İstanbul Kadılığı gibi görevlerde bulunan Mevlana Sarugürz'ün de rüşvetle anılır olduğunu belirtmişti.<sup>190</sup> Padişah, bürokrasinin içine düştüğü bu girdaptan kurtarmak için bazı düzenlemeler yapıp sert tedbirler almıştı. Devlet ricalinden bazıları yapılacak İran seferine karşı olduklarından; Karaman Valisi Hemdem Paşa'nın, padişahı sefere çıkmaması için ikna etmesini istemişlerdi. Hemdem Paşa'nın teşebbüsü padişah tarafından kabul görmediği gibi katline de neden olmuştu.<sup>191</sup> Padişah bir taraftan kararlılığının nişanesi olarak azil yetkisini kullanırken diğer yandan da ölüm cezası vererek yönetime hâkim olduğunu göstermişti.<sup>192</sup> Defterdarı Piri Çelebi'yi vezirliğe atarken, Mustafa Paşa'yı da sadarettten azletmişti. Padişaha, askerın zulmü ile yağmacılığını köylülerin arz etmesi üzerine, Vezir-i azam Hersek-zâde Ahmet Paşa ile İkinci Vezir Dukakinoğlu Ahmet Paşa'yı azlederek çadırlarını başlarına yıktırmıştı.<sup>193</sup> Bürokratların herhangi bir kusur ve ihmali gözardı edilmeyerek azil yetkisi, tenzil-i rütbe raddesine getirilip ümeraya ibretlik cezalar verilmişti.

Padişahın aldığı tedbirlere rağmen iradesi ile idaresine gölge düşürmeye çalışan, bürokrasinin silahlı unsurlarını (yeniçeriler) kışkırtan devlet ricali de bulunmaktaydı. Safevi seferinde yeniçeriler başıbozukluklarını; yiyecek ve içecek sıkıntısı ile Safevi ordusuyla karşılaşmadığını gerekçe göstererek seferden dönülmesi için göstermişlerdi: Yeniçeriler, kararlılıklarının nişanesi olarak padişahın çadırını kurşunlamışlardı.<sup>194</sup> Amasya'da iken yeniçeriler, Piri Paşa ile Halim Hocanın evlerini basarak serkeşliklerini devam ettirmişlerdi. İstanbul'a dönünce yeniçerileri isyana kışkırtanların kimler olduğunu bizzat padişah araştırıp gerekli cezaları vermek istemişti. Bunun için yeniçerileri sorgulamış; onlarda, kışkırtanların Yeniçeri Ağası İskender Paşa ile Sekbanbaşı Osman Paşa ve Kazasker Cafer Paşalar olduğunu söylemişlerdi. Yeniçeri Ağası İskender Paşa ile Sekbanbaşı Osman Paşa'nın derhal kelleleri alınarak hainlikleri ile fitnelerinin bedelini canlarıyla ödemişlerdi.<sup>195</sup> Osmanlılar, ulemanın kanının dökülmemesine dikkat ettikleri için; padişah, Kazasker Cafer Paşa'nın cezalandırılmasında stratejik davranmıştı.<sup>196</sup> Yavuz, Kazasker Cafer Paşa'yı huzuruna çağırarak söyle paşa, dinen askerleri isyana sevk etmenin cürmü nedir diye sorunca; o da "ispat edilirse katildir" diyerek cevap vermişti. Böylece Cafer Paşa, suçunun cezasını belirtip adeta ölümüne ferman çıkartmıştı.<sup>197</sup>

<sup>189</sup> Tansel 2020, 15.

<sup>190</sup> Tansel 2020, 25-26.

<sup>191</sup> Tansel 2020, 58.

<sup>192</sup> Tansel 2020, 88.

<sup>193</sup> Haydar Çelebi 1973, 148.

<sup>194</sup> Afyoncu, Önal vd., 2010, 26-27.

<sup>195</sup> Haydar Çelebi 1973, 156.

<sup>196</sup> Daşcıoğlu 2007, 137.

<sup>197</sup> Solak-zade Mehmed Hemdemî Çelebi 1999, 38.

Kanunî'nin, Vezir-i azamı Topal Mustafa Paşa kötürüm olmuştu. Devlet işlerine becerikli ve deneyimli vezir-i azamın divana gelip gitmesi oldukça zor olmasına rağmen görevden el çektiğimeşti. Böyle bir uygulamaya gidilmesinde; paşanın, yerine atanacak vezir-i azamın devlet işlerine vakıf olması kadar ki süreçte pek çok işlerin bozulabileceği ya da zarar görebileceğinin düşünölmüş olması belirleyici olmuştu. Ayrıca Mustafa Paşa'nın azli ile yeni vezir-i azamın atanmasının devlet hazinesine bir yük getireceği de göz önünde bulundurulmuştu. Bu nedenle padişah, divana at sırtında Paşa'nın getirilmesini ve arza gireceği zaman tezkire sunulmasını buyurmuştu. Padişahın idarede gösterdiği titizlik ve liyakat üç kıtada yedi iklimde hâkimiyet sağlamasında etkili olmuştu.<sup>198</sup> Kanunî, idari kadrolara atamalarda bulunarak; zeki ve tecrübeli Piri Paşa'yı sadaret makamında bırakmış, lalası Kasım Paşa'yı vezirliğe atamıştı.<sup>199</sup> Kanunî dönemine kadar vezir-i azamlığa atamada, yönetimde tecrübeli olunması ile bulunduğru makamlarda kendini ispatlaması teamüller arasındaydı. Kanunî bu kuralın dışında ilk kez doğancıbaşı ile hasodabaşılığı görevlerinden başka devlet tecrübesi olmayan İbrahim Paşa'yı (Makbül), vezir-i azam olarak atamıştı. Bu atamanın yankıları devlet ricalinde kendisini hissettirerek vezir-i azam olmayan Vezir Ahmet Paşa da Mısır Beylerbeyliğine atanmak istemişti. Bu atama, bir başka gaileyi beraberinde getirmiş ve Mısır'da, Ahmet Paşa isyan etmişti. Padişah bu ayaklanmanın bastırılması için İbrahim Paşa'yı görevlendirmiş; Ahmet Paşa isyanını bastırıp ortadan kaldıran İbrahim Paşa, Mısır'da idari alanda yenilikler yaparak beylerbeylerinin yetkilerini sınırlandırmıştı. Onun, askerî ve idari alandaki başarısı ile başına buyruk davranması bazı devlet ricalinin kıskançlığını üzerine çekmişti. Padişah tarafından sınırsız yetkiler verilmesi, divan kurması gibi halleri boğdurulmasına neden olmuştu.<sup>200</sup>

Makbul İbrahim Paşa ile İskender Çelebi'nin atamalarında bilgi ve becerileri etkili iken, azil ve ölümlerinden de başarısızlıkları belirleyici idi.<sup>201</sup> İbrahim Paşa'nın katlinden sonra merkez ve taşra idaresine atama ve aziller yapılmıştı. Dulkadir; Karaman, Rum ve Şam Beyleri ya azledilmişler ya da başka yerlere sürölmüşlerdi. İbrahim Beye yakınlığından dolayı Dulkadir Beylerbeyi azledilmişti. Vezir Kasım Paşa, yolsuzluğundan dolayı azledilerek Mora Sancakbeyliğine sürölmüşü. Rumeli Beylerbeyi Mustafa, terfi ettirilerek vezirliğe atanmıştı.<sup>202</sup>

Veziriazamlık makamında uzun yıllar görev yapan sadakat ve liyakatleri ile namzet olan Hırvat asıllı Rüstem Paşa ile Sokullu Mehmet Paşa<sup>203</sup> devletin sadık hizmetkârları arasındaydılar. Mesih Ahmed Paşa'nın hiyerarşik devlet düzeni içerisinde terfisi, atama ve azilleri dikkate şayandır. Enderunda iyi bir eğitimin ardından değişik makamlarda tecrübe kazanıp veziriazam olmuştu. İnişli çıkışlı mesleki hayatında başarı ve başarısızlıkları ile saraya yakınlığı devlet kapısında aradığı fırsatı vermişti. Fatih döneminde Rodos Adasının (1480) fethi için ordunun başında vezir payesi ile bulunmuştu. Ancak fethin gerçekleşmesinde başarısız olması mansıbının alınmasına, tenzil-i rütbe ile vezirlikten, Gelibolu Sancakbeyliğine sürölmesine yol açmıştı. II. Bayezid döneminde yeniden terfi ettirilerek vezirlik makamına getirilmiş, bir süre sonra tekrar azledilerek Filibe'ye sürgün edilmişü. 1499 yılında ise vezir-i azamlığa getirilmiş ise de Galata'daki baruthanede çıkan yangında ölmüşü.<sup>204</sup>

Kanunî'de diğer padişahlar gibi başarısızlıkla, emre itaatsizliği gözardı etmemişü. Zigetvar seferinde Budin Beylerbeyi yenilip askerî harekâtı yürütememesi ile Vezir-i azam Sokullu Paşaya hakaret etmesi idam edilmesine neden olmuşü.<sup>205</sup> Merkezi yönetimde iç çekişme ve huzursuzluklar da azil gerekçesini oluşturmuşü. Vezir-i azam Hadım Süleyman Paşa ile Vezir Hüsrev Paşa'nın tartışmalarında sıkılan padişah, ikisini de azletmişü. Bu azil gerekçesi tartışmadan ziyade Mısır hazinesi üzerinde birbirlerini yolsuzlukla itham etmelerinden kaynaklanmışü.<sup>206</sup> Tecrübesi ve

<sup>198</sup> Yücel, 1988, s. 29.

<sup>199</sup> Yücel 2019, 5.

<sup>200</sup> Yücel 2019, 23-24-25-26-27.

<sup>201</sup> Lütfi Paşa 2017, 44.

<sup>202</sup> Gökbilgin 2019, 67.

<sup>203</sup> Jenkins 2015, 16.

<sup>204</sup> Lütfi Paşa 2017, 30.

<sup>205</sup> Lamartine 1977, 853.

<sup>206</sup> Gökbilgin 2019, 90.

bilgiyle devletin en mahrem makamlarına kadar yükselen Lütfi Paşa'nın azli; padişahın kız kardeşi ile hanımına karşı kaba konuşması gibi sudan bir bahane ile gerçekleşmişti.<sup>207</sup>

Kanunî döneminde atama kuralının değiştirilmesi, atanmaların görevlerinde fazla kalamamaları, bazı kanunsuzluklara; rüşvet, iltimas vs. bulaşmalarına neden olmuştu. Kanunî'nin damadı Veziriazam Rüstem Paşa, rüşvet ile devlet kapısında işlerin görülmesini adet haline getirmişti. Hakkında: "Sadrazam Rüstem Paşa rüşvetsiz mansıb tevcih etmez..." gibi kötü bir üne sahipti. Sokullu Mehmed Paşa, rüşvete devlet kapısında mani olmaya çalıştıysa da ondan sonra gelenler bunu adet edinmişlerdi. III. Murad döneminde yaşanan bir hadise: Padişahın, İsfendiyaroğullarından Şemsi Paşa'dan rüşvet alması, yönetimin durumunu göstermesi bakımından önemli bir vakadır.<sup>208</sup> Bozulan kamu düzeninin sağlanması, devlet görevlilerinin haksızlık yapmaması için adaletnâmeler yayınlanmıştı.<sup>209</sup> Lütfi Paşa; "Osmanlı toplumunda, işe göre adam atanmalıdır, adama göre iş değil" diyerek yaşanan sorunların membaini açıklamıştı.<sup>210</sup> Devlet ciddiyeti ve vakarına sahip olan ilmiyeden yetişip protokol kural ve adabını bilen Pirî Paşa'ya; Vezir Ahmed (Mesih) Paşa, Yavuz Sultan Selim ile ne konuştuğunu sorunca bu fütursuzluğu azli için bir gerekçe oluşturmuştu.<sup>211</sup> Rüstem Paşa'dan sonra sadaret makamına atanan Ali Paşa, yeğenini bürokrasinin basamaklarında hızla tırmandırarak yeniçeri ağalığı ardından Mısır Beylerbeyliği ile veziriazamlığa kadar yükseltmişti.<sup>212</sup> Kanunî döneminde her ne kadar idari makamlara atamalarda; saraya yakınlık, kan bağı gibi unsurlar etkili olmuşsa da padişahın, bürokrasiye atamalarda titizliği de bilinmektedir. Padişah, otorite ve heybetiyle kendisine kayıtsız şartsız itaat etmeye zorladığı gibi yönetimde "rütbe silsilesine" önem vererek disiplin ve hiyerarşinin önemini pratikte de göstermişti.<sup>213</sup>

II. Selim ise Celal Beyin, Ebu Suud hakkındaki alaylı tavır ve davranışlarını azil gerekçesi olarak görmüştü.<sup>214</sup> Yönetim kadrosunda iç hesaplaşmalar padişah üzerinde tesir ederek atama ve azillere yön vermişti. Sokullu, Yemen isyanını bahane ederek Lala Mustafa Paşa'yı isyanı bastırması için görevlendirmişti. Mısır Beylerbeyi kendisine rakip olarak gördüğü Mustafa Paşa hakkında asılsız ithamlarda bulunup saraya gammazlamıştı. Sinan Paşa'nın gönderdiği mektuplara itibar eden Sokullu; Kahire'ye, çavuş göndererek Mustafa Paşa'nın azledildiğini ve derhal başkente dönmesini emretmişti. Merkezi bürokrasideki iktidar mücadelesinin taşrada yansıması görünmeye başlamıştı. Özdemir Oğlu Osman Paşa'nın, Arap aşiretinin te'dib ve ta'zirindeki muvaffakiyeti Mısır Beylerbeyi Sinan Paşa'yı tedirgin ettiği için azletmişti. Özdemir Oğlu Osman Paşa, İstanbul'a gelmişti. Vezir-i azam Sokullu, rakibi Lala Mustafa Paşa ile Osman Paşa'nın iş birliği yapmalarından korktuğu için onu, İstanbul'a sokmamıştı. Bir av sırasında Lala Mustafa Paşa, padişahın atını Osman Paşa'nın çadırına sürmüştü. Padişah bu kışta kıyamette burada kim kalır diye sorunca Lala Mustafa Paşa; "Sadık köleniz Özdemir Oğlu Osman Paşa'dır" dedi. Ayrıca onun, Yemen ve Güney Arabistan'daki kahramanlıklarını anlatınca padişah, Basra Beylerbeyliğine atanmasını emretti. Sokullu'nun, padişahın kararını değiştirme teşebbüsleri neticesiz kalmasına rağmen statü olarak daha önemsiz bir eyalete atanmasında etkili olmuştu.<sup>215</sup> Haçlılarla deniz muharebesinde; donanmanın ciddi kayıplar vermesini önleyen Uluç Ali Paşa, kaptan-ı deryalığa atanmış, bozguna sorumlu tutulan Müezzinzade Ali Paşa da azledilmişti.<sup>216</sup> Kudüs ve Suriye Beylerbeylerinin, vergilerin toplanmasında tebaaya zulümleri şikâyet edilmesi üzerine padişah, kapıcıbaşılarını teftiş için görevlendirmişti. Teftişin sonunda suçlu olduklarının anlaşılması üzerine öldürülmelerine karar verilmişti.<sup>217</sup> III. Murad, merkez ile taşra yönetimindeki bozulmaların araştırılmasını emretmiş; bunun üzerine, hazırlanan raporda: "Erbab-ı menasibın olur olmaz bahanelerle azledilmemesine" değinilmişti.<sup>218</sup>

<sup>207</sup> Osmân-zâde Tâ'ib 2013, 73.

<sup>208</sup> Gökbilgin 1977, 116.

<sup>209</sup> Faroqhi 2010, 65.

<sup>210</sup> Lütfi Paşa 2017, 12.

<sup>211</sup> Lütfi Paşa 2017, 30.

<sup>212</sup> Lamartine 1977, 844.

<sup>213</sup> Lamartine 1977, 857.

<sup>214</sup> Lamartine 1977, 946.

<sup>215</sup> Lamartine 1977, 912-913-914.

<sup>216</sup> Lütfullah 2018, 143-145.

<sup>217</sup> Lamartine 1977, 1007-1008.

<sup>218</sup> Öz 2010, 66.



### Usulsüz Yapılan Atama ve Azillerin Akisleri

Mustafa Âli, devlet kurumlarının bozulmasında liyakata dikkat edilmeden yapılan atamalar: "... farklı taleplerin sonu gelmez ve rağbet gören rütbeler bile geri çevrilir. Nefs-i emmâreleri kendilerinde kalsa "Tenezzül" diyerek beyliği bile istemezler. Faraza, okuma yazma bilenlerin vekilliğe ve imamette hak kazananların gözleri kadılıkta ve gayretleri devleti idare etme yönündedir. Bunun gibi, kadıların dahi gözü emirlikte, emirlerin arzuları beylerbeylikle eyalette, valiler de vezirlik beklentisi içindedir. Nihayet o yüksek makama geldikten sonra her birinin sınırsız çabası sadrazamlık gibi yüce makama ulaşmak ..." hakkında açıklamada bulunmuştu.<sup>219</sup> Kurumlara atanmada değişik isteklerin haksız olarak karşılanması, kurumların işleyişindeki düzenin bozulmasına yol açmıştı.

Fatih, Halil Paşa'yı azledip idam ettirdikten sonra hasımlarını da azletti. Zaganos Paşa vezirlikten azledilerek Anadolu'ya sürgüne gönderildi. Vezir-i azam Zaganos Paşa'nın azli ile Mahmud Paşa vezir-i azam oldu.<sup>220</sup> Bir süre sonra Veziriazam Mahmud Paşa'nın başarıları bazı bürokratların hasımlığına neden oldu. Rum Mehmed Paşa, rüşvet aldığını, savaş sırasında düşmanı takip etmeyerek zafiyet gösterdiğini padişaha şikâyet etti. Fatih gazaba gelerek Mahmud Paşa'yı azledip yerine Rum Mehmed Paşa'yı atadı.<sup>221</sup> Atama ve azillerde liyakat ve adalete uyulmaması, devlet işlerini içinden çıkılmaz hale getirmişti.<sup>222</sup> Rum Mehmed Paşa bir oldu bitti ile veziriazam olmuştu ama liyakatsiz oluşu istenilen başarıyı göstermesine mani olmaktadır. Karaman ve Aksaray havalisinde halkın isyanını bastıramadığı gibi canını da zor kurtarmıştı. Bunun üzerine İshak Paşa veziriazamlığa atanmış ancak o da başarısız olmuştu. Padişah, yaşanan bu gelişmeler karşısında tekrardan veziriazamlığa Mahmud Paşa'yı atamıştı.<sup>223</sup> Fatih'in, atama ve azillerde yaşadığı gel gitler, devletin enerjisini heba ettiği gibi devlet ricali arasında da rahatsızlık yaratmıştı.<sup>224</sup>

Yavuz'un, İran seferi için "ümera, vüzerâ ile askerlere" konuşmasında bir yeniçerinin buyruk padişahımızdır: "Allah'tan senin gibi padişah isterdik. Allah dileğimizi kabul etti" şeklinde konuşması, Yavuz'un takdir ve itimatını kazanmasını sağlayarak Selanik Sancakbeyliğine atanmasını sağlamıştı.<sup>225</sup> Padişah, teamüllere ve kanuna aykırı bir atama yapmıştı. Kanunî döneminde liyakat ve tecrübesi ile bilinen Veziriazam Lütfi Paşa, devlet işlerinin daha iyi yürütülmesi için bazı tespitlerde bulunmuştu. Bu dönemde yaşanan sorunların; sosyo-ekonomik ve idari sıkıntılardan kaynaklandığını, fiyat hareketlerinin belirlenmesinde kullanılan narh sisteminin güvenilir kişilerce belirlenmesini, belediye işlerinde sorumlu görevlilerin bilgili, güvenilir, ahlak sahibi ve dindar kişilerden seçilmesinin elzem olduğunu belirtmişti. Devlet kapısındakilerin ticaretle uğraşmamaları gerektiğine de değinmişti. Vezir-i azamların üst bürokrasiye yapılacak atamalar ile terfilerde hassas davranması gerektiği, atama ve terfilerde hizmet süresi ile liyakata bağlı kalınmasına, dışarıda hiçbir baskı ve tesir altından kalınmadan mansıpların hak edenlere verilmesi gerektiğini belirtmişti.<sup>226</sup> Vezir-i azamların, mansıpları güvenilir, ehil kişilere vermesi gerekmektedir.<sup>227</sup> Bu tespitler idari alandaki sorunların membamı göstererek tedbirler alınması bakımından önemliydi.<sup>228</sup>

Beylerbeylerinden, kadılarına kadar yöneticilerin usulsüzlük ve zulümleri halkı mağdur etmişti. Yeniçeri Ağası, yeniçeri gediklerini ecnebilere rüşvetle verdiği için teftiş edilmişti.<sup>229</sup> Aslen ecnebi olan Hızır, mal gücüyle tımar verildiği için sipahi olmuştu. Hızır, tebaanın; bağını, tarlasını ve bir çift öküzünü, katırını vs zorla alıp zulümler yaptığı için divana şikâyet edilmişti.<sup>230</sup> Tımara müstahak olmayana rüşvetle tımarın verilmesi, bunun tebaaya yansması zulüm ve cebir olmuştu. Devlet kapısındakilerin

<sup>219</sup> Mustafa Âli 2015, 121.

<sup>220</sup> Taneri 2019b, 134.

<sup>221</sup> Ziya Şakir 2020, 14.

<sup>222</sup> Mustafa Âli 2015, 123.

<sup>223</sup> Ziya Şakir 2020, 16-17.

<sup>224</sup> Kritovulos 2020, 16.

<sup>225</sup> Tansel 2020, 38.

<sup>226</sup> Lewis 2006, 88.

<sup>227</sup> Çabuk, 1996, 88-89.

<sup>228</sup> Griswold 2002, 68.

<sup>229</sup> BOA MD 27, 335, h. 800.

<sup>230</sup> BOA MD 27, 327, h. 780.

maaşlarının ödenmesinde yaşanan sorunların akisleri halk üzerinde belirmiş,<sup>231</sup> halk geçim kapısı olarak görülmüştü. Ruznameci Lâle-zâr Mehmed Çelebi, Budin Defterdarlığına atanmıştı. Burada yaptığı haksızlıklardan mağdur olan halk, durumu divana arz etmişti. Kanunî; vezirlerine, Lâle-zâr hakkında sorular sorunca vezirler, yaptığı haksızlıklar hakkında bilgi vermişlerdi. Padişah: “Bir kimse ki, tüysüz şöhretiyle isim yapmış ola, benim onurlu vekâletime yakışmaz ve o şekilde çocuklara mahsus sıfatla unvanlanmış olan şahsın çalıştırılması padişahlık şânıma uygun düşmez”<sup>232</sup> diyerek azline karar vermişti.

Merkezi yönetimde üst yöneticilerin görevlerini suistimal ederek astlarına baskı yapıp görevlerinden azlettirmeleri, bürokrasideki keyfiligi gözler önüne sermekteydi.<sup>233</sup> İdari kadrolara atama ve azillerde rüşvet, yaygınlaşmaya başlamıştı. Memurların görevlerinde kalmaları için üst amirlerine rüşvet vermeleri gerekmiş; bu da, başka bir soruna yol açmıştı. Rüşvet ile görevini devam ettirenler, halka zulüm yaparak verdikleri parayı (rüşveti) halktan çıkarmaya çalışmışlardı. Tımar sisteminin de bozulması ile tımar ve zeametler bürokratlara: “Arpalık, paşmaklık, mülk” gibi adlarla peşkeş çekilmiş, tımarlar beylerbeylerinin uhdesine geçmiş, Osmanlı askerî ve mülkü yapısının bozulmasında etkili olmuştu.<sup>234</sup> Kanunî’den sonra şehzadelerin seferlere çıkmayarak ordu komutanlığını vezir-i azamlara bırakmaları, onların da başarısız olmaları üst bürokrasideki azil ve atamaların sıkça yaşanmasının nedenleri arasındaydı.<sup>235</sup>

Vezir-i azam Sokullu, Kanunî ile II. Selim’e vezir-i azamlık yaparak en zor zamanlarda devlet adamlığını gösterdiği için III. Murad döneminde de görevini sürdürmüştü.<sup>236</sup> Devlet içinde itibar ve sevgiye mazhar olan Sokullu’nun varlığı saray içinde rahatsızlığa yol açmıştı. Doğrudan Sokullu’ya saldıramayanlar, adamlarını saraydan uzaklaştırarak zor durumda bırakmışlardı. Kanunî’den, III. Murad’a kadar sarayda nişancı olan Feridun Beyi sürgüne göndertmişler, yeniçeri ağasını azlettirmişlerdi. Devlet içerisinde yaşanan bu amansız güç mücadelesinin yanı sıra yönetimde; israf, rüşvet gibi iftiraların atılması, Sokullu’nun itibarını zedelemeye yönelik girişimler arasındaydı. Padişahın imrahoru, Sokullu’nun yeğeni Budin Beylerbeyi Mustafa Paşa’yı astırmasına rağmen Sokullu metanetini bozmadan kendini devlet işlerine vermişti. Ancak derviş kılıklı birinin divanda hançerlemesiyle de öldürülmüştü.<sup>237</sup> Sokullu’nun ölümünün menfi tesirleri yönetimde fazla zaman geçmeden görülmeye başlamıştı.. Savaş meydanlarında alınan üst üste yenilgiler padişahı üzmüş bunun sebeplerinin araştırılmasını buyurmuştu. Yenilgilerin sebepleri arasında mansıbların hak edenlere değil de rüşvetle verilmesi belirtilmişti.<sup>238</sup> Öyle ki üçüncü kez vezir-i azamlığa getirilen Sinan Paşa, askerî tecrübesi ve yeteneği olmayan oğlu Muhammed’i, ordunun başına (mîr-i mîrân) ataması; büyük bir bozguna neden olmuş, düşman karşısında dirayet gösteremeden savaş meydanından kaçmıştı. Onun, savaş meydanından kaçışı, asker arasında da alay konusu olmuştu.<sup>239</sup> Serdarın kabiliyetsiz ve iradesiz oluşu, düşman komutanı tarafından dahi tenkit edilerek alaycı üslupla kınanır olmuştu.<sup>240</sup>

Kafkas illerinin fethinin ardından Özdemir Oğlu Osman Paşa, padişahın iltifatına mazhar olmuş ve sadaret mührü Siyavuş Paşa’dan alınarak kendisine verilmişti.<sup>241</sup> Her ne kadar savaş alanlarında kahramanlık gösterenler vezir-i azam olarak atanmış olsa da III. Murad’ın, sadaret makamına on bir vezir-i azam ataması başka bir sorunu beraberinde getirmişti. Sıkça yapılan atama ve aziller yönetimde istikrarsızlığa yol açmıştı.<sup>242</sup> Bosna Sancağına atanan Ferhad Beyin; basiretsiz, bilgisiz ve liyakatsiz oluşu sancak genelinde pek çok sorunun çıkmasına yol açmıştı.<sup>243</sup> Usulsüz atama ve terfiler karşısında

<sup>231</sup> Öz 2010, 86.

<sup>232</sup> Mustafa Âli 2015, 127.

<sup>233</sup> Öz 2010, 72.

<sup>234</sup> Öz 2010, 119.

<sup>235</sup> Pritcher 2019, 162.

<sup>236</sup> Schweigger 2014, 109.

<sup>237</sup> Lamartine 1977, 961-962.

<sup>238</sup> Öz 2010, 80-81.

<sup>239</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, 2000, 108.

<sup>240</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, 2000, 111.

<sup>241</sup> Lamartine 1977, 979.

<sup>242</sup> Öz 2010, 138.

<sup>243</sup> Mustafa Âli 2015, 128-129-130.

bürokrasinin zirvesinde bulunan vezir-i azamlardan direnenler hatta görevinden istifa edenlerde olmuştur. Mesih Paşa vezaret makamına atandıktan sonra Reis-i küttab Hamza Çelebi'yi azletmiş, yerine Küçük Hasan Paşa'yı atamıştı. III. Murad'ı yeniden eski makamına atanması için Hamza Çelebi, ikna etmişti. Bu atama karşısında "sözü geçmeyen vezirlerden olmak istemem" diyen Mesih Paşa, sadaret makamından ayrılmıştı.<sup>244</sup> Devlet idaresinde yeterli kabiliyet ve bilgiye sahip olmayanlara görevler verilmesinin akisleri çok sürmeden görülmeye başlamıştı. Kanun ve teamüllere uymayan keyfi atama, terfi ve aziller kurumsal yapıyı bozmaya başlamıştı. Bu haliyle Osmanlı bürokratik yapısının işlevselliği ile pratikliği yerini; XVI. yüzyılın ikinci yarısında, hantal ve devasa bir bürokratik yapıya bırakmıştı.<sup>245</sup>

### Sonuç

Osmanlılar, beylikten imparatorluk dönemine kadar atama, terfi ve azillerde değişik metotlar uygulamışlardır. Aşiret geleneğine bağlılığın baskın olduğu beylik döneminde fethedilen yerlere atamalarda uç beylerine öncelik verilmişti. Siyasi sınırların gelişmesiyle; uç beylerinin yarı bağımsız davranışlarının isyana giden yolu aralayacağı endişesinin taşınmasıyla, devletleşme sürecinde merkeze bağlı idareciler atanmaya başlandı. Sadakat ve liyakatlarıyla padişahın takdirini kazananlara yönetim kadrolarında yer verildi. Aynı zamanda medreselerin kurulup gelişmesiyle idareci sınıfının yetiştirilmesine de dikkat edilmişti. Fatih dönemine kadar informel anlayışla atama, terfi ve aziller yapılırken, padişah kurumsal yapının oluşması için liyakat ve sadakat bağlamında atama, terfi ve azillerin yapılmasını Kanunnâmesinde belirtmişti. Sahn-ı Seman medresesi bürokrasinin ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünün yetiştirilmesinde başat rol oynamıştı. Padişah güçlü devletin ancak liyakatlı ve sadık kadrolarla sağlanabileceğini inanarak gelenekten, yeniliğine açılan bir zihniyetle idari yapıyı oluşturmuştu. Bürokraside; hiyerarşi, disiplin, liyakat ve sadakatı yönetimin adeta pusulası yapmıştı.

Kanunî'nin saltanatının ikinci yarısında bürokrasiye atama, terfi ve azillerde; valide sultanın etkisi, iltimas, kan bağı, rüşvet, saray içi hiziplerin entrikaları gibi bidatların alması, merkez ve taşra yönetiminde sorunların yaşanmasına yol açmıştı. Kanunî'den sonra tahta çıkan II. Selim ile III. Murad dönemlerinde idari yapının bozulup çözülmesine rağmen tecrübesi ile idari yapı üzerinde hâkimiyet kuran Sokullu Mehmet Paşa tahribatı önlemeye çalışmıştı. Sokullu'nun, entrikalara kurban edilmesiyle valide sultanlar idareyi ellerine alarak liyakata bakmaksızın atama ve azillerde etkili olmuşlardır. İşe göre adam anlayışı yerini adama göre iş anlayışına bırakması, bürokrasideki sorunların membaini oluşturmuştu. Merkez ve taşra idareciliği; kim daha fazla rüşvet verirse ya da sarayda kimin tanıdığı daha güçlü ise ona verilmeye başlamıştı. Atamalarda; sürekliliğin olmaması, atananların daha tecrübe kazanmadan azledilmeleri, merkezi yönetimin nasıl bir halet-i ruhiye içerisinde olduğunu göstermekteydi. Merkezi yönetimin tutarsız ve basiretsiz kararlarının; devlet çarkının işleyişinde ciddi tahribata yol açtığını, padişahlara sunulan layihalardan da anlaşılmalıdır.

Bir dönem müesseselerini çağın gereklerine göre imar eden liyakatlı ve sadık yöneticileri iş başına getirerek cihan devleti mefkûresini hayata geçiren Osmanlıların, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren atama, terfi ve azillerde keyfi davranışları, teamüllere ve kanuna bağlı kalmamaları idari yapıda bozulmayı ve çözülmeyi beraberinde getirmişti. Sistemleri ayakta tutan ona ruh ve dinamizm kazandıran; idealist, liyakatlı ve sadık yöneticiler olduğu anlayışından uzaklaşmış. Kısır döngülerle, devlet içerisindeki hiziplerin yönetime hâkim olma mücadeleleri yönetimde zafiyet oluşturmuştu. Özellikle taşraya atananların zulüm ve kanunsuzluklarının Divân-ı Hümâyûna aralıksız yapılması, işlerin yolunda gitmediği hakkında merkezi yönetime bilgi vermekteydi. Taşradaki kanunsuzluk ve haksızlıkların önlenmesi için adaletnâme ve kanunnâmeler sadır olmuşsa da taşra idarecilerinin keyfi uygulamaları; buyrultuları, kadük hale getirmişti. Bütün bu olumsuzluklar; devlet yönetiminde yaşanan iktidar mücadeleleri, devlet çarkının adalet mefkûresinden kopardığı için halkta huzursuzluk ile devlete karşı güvensizlik oluşturmuştu. Yönetimdeki olumsuzlukların önlenmesi için teftiş mekanizmasına işlerlik kazandırılmıştı. Yapılan teftişler sonucunda suçlular azledilip, sürgüne gönderilmiş ya da öldürülerek malları müsadere edilmişti. Ceza bağlamında hareket eden siyasi irade,

<sup>244</sup> Gelibolulu Mustafa Ali, 2000, 125.

<sup>245</sup> Yılmaz, 2021, 65-66.

bozulmaların kökenine tam inememiş, sunî tedbirler ile sorunları çözüme kavuşturmaya çalışmıştı. Yaşanan sorunların zahiri nedenleri üzerinde durularak yönetim sisteminin insan kaynakları arasında yer alan medreselerin ıslahına yönelik ciddi tedbirler alınmamıştı. Çağın gereklerine göre ıslah edilemeyen kurumlar, misyon ve vizyon sahibi olmaktan uzak kadroların işbaşına getirilmesinde başat rol oynamıştı. Kurumlara atananların kabiliyetsiz, bilgisiz olmalarının yanı sıra kanunsuzlukları; rüşvet, görevi suistimalleri vs. divana en çok arz edilen hususların başında gelmekteydi. Bu durum Osmanlı bürokrasinin; hantallığı, verimsizliği ve başarısızlığı ile menfur olaylarla anılmasına yol açmıştı.

Devletin müesseselerle, müesseselerin nitelikli ve sadık yöneticilerle ayakta kalacağı gözardı edilerek; XVI. yüzyılın ikinci yarısında, yenilikçi bir ruhla idarî kadroların yetiştirilemeyişi ile kanuna ve teamüllere aykırı atama, terfi ve azillerin yapılması, siyasi yapının içten içe bozulup çökmesine giden kapıyı aralamıştı.

## KAYNAKÇA

Afyoncu, E.ve Önal, A. (2010). Osmanlı İmparatorluğu'nda Askeri İsyancılar ve Darbeler. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Akgündüz, A. (1990). Osmanlı Kanunnâmeleri Ve Hukukî Tahlilleri. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları.

Ali Seydi Bey. (TY). Teşrifat ve Teşkilatımız. yayına hazırlayan: N. Ahmet Banoğlu, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları.

Aşık Paşaoğlu. (2011). Aşık Paşaoğlu Tarihi, yayına hazırlayan: Atsız, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Aktan, C., Dileyici D., Saraç Ö. (2002). Osmanlı Tarihinde Vergi İsyancıları, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Sayı. 7/ 2, 1-20.

Âli, G. M. (2015). Siyaset Sanatı Nushatü's Selâtin. yayına hazırlayan: Faris Çerçi. İstanbul: BüyüyenAy Yayınları.

Akça, G. (2010). Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İktidar. Konya: Palet Yayınları.

Aydın, M. Â. (2017). Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet. II. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları.

Akdağ, M. (2013). Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celâli İsyancıları". II. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ayverdi, S. (1983). Edebî ve Mânevi Dünyası İçinde Fâtih. IV. Baskı, İstanbul: İstanbul Enstitüsü Neşriyatı.

Barkey, K. (2011). Eşkîyalar ve Devlet Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi. çev.: Zeynep Altık, II. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bassano, L. (2011). Kanunî Dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat. çev.: Selam Cengi, İstanbul: Yeditepe Yayınları.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 8.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 10.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 22.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 23.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 24.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 26.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 27.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 32.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 47.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 48.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 54.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 69.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 71.

BOA., MD., (ADV N MHM. d) 74.

- Beyazıt, Y. (2014). Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl). Ankara: TTK Yayınları.
- Cin, H. (2016). Osmanlı Toprak Düzeni Ve Bu Düzenin Bozulması. 4. Baskı, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Çelik, M. (2019). Osmanlı Medreseleri ve Avrupa Üniversiteleri (1450-1600). İstanbul: Küre Yayınları.
- Daşcıoğlu, K. (2007). İskân, Suç ve Ceza Osmanlı'da Sürgün. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Demir, A. (2010). Medeni Yargılama Hukuku Osmanlı Mahkemesi. İzmir: Yitik Hazine Yayınları.
- Demirci, .S. ve Arslan, H. (2012). Osmanlı Türkiye'sinde Eşkıya, Devlet ve Siyaset. İstanbul: Yalın Yayıncılık.
- Emecen, F. M. (2011). Osmanlı Klasik Çağında Hanedan Devlet ve Toplum. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ekinci, B. E. (2017). Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk. V. Baskı, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Farabi. (1990). İhsa'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı. İstanbul: MEB Yayınları.
- Faroqhi, S. (2010). Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı. çev.: Emine Sonnur Özcan, II. Baskı, İstanbul: DoğuBatı Yayınları.
- Fodor, P. (2016). İmparatorluk Olmanın Dayanılmaz Ağırlığı. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Âli, (2015), Siyaset Sanatı Nushatü's Selâtin, Hazırlayan: Farisi Çerçi, İstanbul, BüyüyenAy Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Âli, 2000, Gelibolulu Mustafa Ali ve Kühü'l Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmet Devirleri, C. I., Hazırlayan: Faris Çerçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Gerlach, S. (2007). Türkiye Günlüğü (1573-1576). çev.: Türkis Noyan, C. I., II. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gökbilgin, M. T. (1977). Osmanlı Müesseseleri Teşkilâtı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2272.
- ..... (2019). Kanunî Sultan Süleyman. III. Baskı, İstanbul: Kronik Yayınları.
- Gümüşçü, O. (2006). Tarihi Coğrafya. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Griswold, W. J. (2002). Anadolu'da Büyük İsyân (1591-1611). çev.: Ülkü Tansel, II. Baskı, İstanbul: Türk Tarih Yurt Kurumu Yayınları.
- Halaçoğlu, Y. (2003). XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı. V. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.
- Haydar Çelebi. (1973). Haydar Çelebi Ruznâmesi. Yayına haz.: Yavuz Senemoğlu, İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Hester, D. J. (2015). Kanunî'nin Veziriazamı Pargalı İbrahim Paşa. çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yedi Tepe Yayınları.
- İbrâhim Müteferrika. (1990). Milletlerin Düzeninde İlmî Usüller. İstanbul: MEB Yayınları.
- İnalçık, H. (2005). Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet. II. Baskı, İstanbul: Eren Yayınları.

- ..... (2009). Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600). XIV. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ..... (2010). Osmanlılar Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler. III. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- ..... (2011a). Kuruluş ve İmparatorluk Süresinde Osmanlı Devlet, Kanun, Diplomasi. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ..... (2011 b). Osmanlı İdare ve Ekonomi Tarihi. İstanbul: İSAM Yayınları.
- ..... (2015). Adâlet Kitabı. II. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İpşirli, M. (1988). Osmanlı İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler (XVI-XVII. Asırlar). Osmanlı Araştırmaları Dergisi, Sayı 7 (8), 1-14.
- ..... (2021). Osmanlı İlmiyesi. İstanbul: Kronik Yayınları.
- Jenkins, H. D. (2015). Kanunî'nin Veziriazamı Pargalı İbrahim Paşa. çeviren: Nilüfer Epçeli, II. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Jorga, N. (2016). Fatih Sultan Mehmet. çeviren: Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Karamanî Nişancı Mehmet Paşa. (1949). Tevârih-i Selâtin-i Osmaniye–Osmanlı Sultanları Tarihi. çeviren: İbrahim Hakkı Konyalı, İstanbul: Türkiye Yayınları.
- Kazıcı, Z. (2011). İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, IX. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları.
- Köprülü, F. (2004). Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri. II. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kritovulos (2020). Kritovulos Tarihi (1451-1467). çeviren: Ari Çokona, II. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (2010). Feodalite Ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı. 3. Baskı, Ankara: Efil Yayınları.
- Kıa, M. (2013). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gündelik Hayat. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Lamartine, A.de. (1977). Olgunluk Çağı (Türkiye Tarihi). yayına haz: M. R. Uzmen, IV. Cilt, İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Lewis, B. (2006). İstanbul ve Osmanlı İmparatorluğu Medeniyeti. çev.: Ömer Faruk Birpınar, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Lütfi Paşa. (2017). Asafnâme. yayına hazırlayan: Ahmet Uğur, İstanbul: BüyüyenAy Yayınları.
- Lybyer, H. A. (2011). Kanuni Sultan Süleyman Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Mantran, R. (2016). Osmanlı İmparatorluğu Tarihi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Matrakçı Nasuh. (2019). Rüstem Paşa Tarihi Olarak Bilinen Târih-i Âl-i Osmân". yayına haz.: Göker İnan, İstanbul: Türkiye Yazma Esreler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Müneccimbaşı Ahmed B. Lütfullah. (2018). Camiu'd Düvel, Sultan II. Selim Hân Dönemi (1566-1574). Editör: Munise Şimşek, İstanbul: Ravza Yayınları.

- Mumcu, A. (1976). *Divan-ı Hümayun*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Mustafa Nuri Paşa. (1992). *Netayic Ül-Vukuat Kurumları ve Örgütleriyle Osmanlı Tarihi*. (Sadeleştiren, notlar ve açıklamalar ekleyen: Neşet Çağatay), Ankara: TTK Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilât ve İdare Tarihi*. III. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat.
- ..... (2016). *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. II. Baskı, İstanbul: Kronik Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1939). "Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mutalea". *Bellekten*, (9), 99-106.
- ..... (2014). *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları.
- ..... (2020). *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*. IV. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.
- ..... (2021). *Çandarlı Vezir Ailesi*. 4. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.
- Oruç Beğ. (2014). *Oruç Beğ Tarihi (Osmanlı Tarihi 1288-1502)*, haz.: Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- ..... (2011). *Oruç Beğ Tarihi*. yayına haz.: Atsız, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Oruç Beğ vd. (2011). *Oruç Beğ Tarihi, Behçetüt Tevarih, Müluk-i Âl-i Osman*. yayına haz.: Atsız, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Osmân-zâde Tâ'ib. (2013). *Hadikatü'l-Vüzerâ ve Zeylleri Osmanlı Sadrazamları*. yayına haz.: Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Öz, M. (2010). *Kanun-ı Kadîmin Peşinde Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*. IV. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Pitcher, E. D. (2019). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Tarihsel Coğrafyası*. çev.: Bahar Tırnakçı, V. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Serin vd., (1994). *5 Numaralı Mühimme Defteri (973/1565-1566)*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın Nu: 21.
- Seyithanoğlu, K. (1986). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. Editör:., C. I, İstanbul: Çağ Yayınları.
- Schweigger, S. (2014). *Sultanlar Kentine Yolculuk*. çev.: Türkis Noyan, II. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebî (1989). *Solak-zâde Tarihi*. yayına haz.: Vahid Çabuk, II. C., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şakir, Z. (2020). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Maktül Vezirler*. İstanbul: Akıl Fikir Yayınları.
- Taneri, A. (2019 a). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı Teşkilatı*. yayına haz: M. Akif Erdoğan, Ankara: TTK Yayınları.
- ..... (2019 b). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Vezîriâzamlık (1299-1453)*. Bilge İstanbul: Kültür Sanat Yayınları.
- Tansel, S. (1999). *Fatih Sultan Mehmet'in Siyasi ve Askeri Faaliyetleri*. İstanbul: MEB Yayınları.
- ..... (2020). *Yavuz Sultan Selim*. II. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.



- Turan, O. (2011). Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi. XX. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ümit, H. (1989). İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi. II. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Uluçay, Ç. (2012). Sancaktan Saraya. haz. Sabri Koz, Haşim Şahin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uslu vd. (1998). 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayın Nu: 37.
- Ünal, M. A. (2011). Osmanlı Tarih Sözlüğü. İstanbul. Paradigma Yayınları.
- Yılmaz, S. (2017). III. Murad Döneminde Divân-ı Hümâyûn Gündeminde Osmanlı Köyü ve Köylüsü. (Yayınlanmış doktora tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- ..... (2018), "III. Murad Döneminde Anadolu ve Rumeli Eyaletlerindeki Kadı ve Naiblerin Değerlendirilmesi". Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Sayı 5 (18), 420-441.
- ..... (2019), "*XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Eşkıyalık Bağlamında Bürokratik Kaos*", Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi (AEÜİİBFD), Sayı 3( 2), 108-128.
- ..... (2021 a), "XVI. Yüzyılda Osmanlı Taşra Yönetiminde Mehayif Müfettişleri. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi", C. 23, Sayı 4, 1521-1541.
- ..... (2021 b). Osmanlı Devletinde Bürokrasi ve Tebaa (Kuruluştan XVI. Yüzyıla Kadar). Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları.
- Yücel, Y. (1988). Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar Kitâb-i Müstetâb, Kitabu Mesâlih,'l Müslimîn ve Menâfi'i'l Mü'mînîn, Hırzû'l-Mülûk. Ankara: TTK Yayınları.
- Yücel, Y. (2019). Muhteşem Türk Kanuni ile 46 Yıl. IV. Baskı, Ankara: TTK Yayınları.

## Türkiye’de Din İçerikli Gündelik Hayat Çalışmaları

### *Religion Oriented Everyday Life Studies in Turkey*

*Derleme Makale – Compilation Article*

**Fatih KARS**

Yozgat Bozok Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, fatih.kars@bozok.edu.tr  
ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-2390-4673

#### **Öz**

Gündelik hayat, bireylerin karşılıklı ilişki ve etkileşimleriyle inşa ettikleri toplumsal bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, son yıllarda çağdaş sosyoloji paradigmasını oluşturan mikro kuramların ilgi duyduğu alanlardan biri haline gelmiştir. Gündelik hayat sosyolojisi olarak isimlendirilen bu alan, kuramsal ya da ampirik nitelikteki sosyolojik birçok çalışmaya konu olmaktadır. Bununla birlikte gündelik hayat, sadece sosyologların ilgi duyduğu bir alan olmaktan öte, diğer sosyal bilimcilerin de araştırdığı bir alandır. Bu alanı ya da gerçekliği dikkate alan çalışmalardan bazıları, gündelik hayatı pek çok açıdan düzenleyen ya da yönlendiren dinî inanç ekseninde ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Türkiye’de 1992-2022 yılları arasında, sosyal bilimlerin tüm alanlarında gerçekleştirilen din içerikli gündelik hayat çalışmalarına ilişkin genel bir değerlendirme yapmak ve mevcut çalışmalar ekseninde gündelik hayat sosyolojisi-din ilişkisini ele almak isteyen araştırmacılara ışık tutmaktır. Din içerikli gündelik hayat çalışmalar incelendiğinde; gündelik hayat ve din ilişkisinin, toplumsal ilişkiler, sosyal tabakalaşma, modernleşme, sekülerleşme, tüketim alışkanlıkları, medya, halk inanç ve uygulamaları gibi konu ya da kavramlar çerçevesinde ele alındığı tespit edilmiştir. Öte yandan gündelik hayatta her gün tekrar edilen kalıplaşmış davranış ya da eylemlerin gerçekleşme biçimi ve bunların altında yatan nedenler ile dinî inanç arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını; sosyal ve kültürel faaliyetlerin yapıldığı mekân ve bunların gerçekleşme biçimi ile dinî değerler arasında nasıl bir ilişki olduğunu ele alan sosyolojik çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, Gündelik Hayat Sosyolojisi, Gündelik Hayat, Din

#### **Abstract**

Daily life is a social reality that individuals construct through their mutual relationships and interactions. This reality has become one of the areas of interest for micro-theories that constitute the contemporary sociology paradigm in recent years. This study field, which is called the sociology of everyday life, is the subject of many theoretical or empirical sociological studies. However, daily life is not only a field of interest to sociologists, but also a field that other social scientists explore. Some of the studies that take this field or reality into account have been dealt with on the axis of religious belief that organizes or directs daily life in many ways. In this context, the aim of the study is to make a general assessment of the religion oriented daily life studies carried out in all fields of social sciences in Turkey between the years 1992-2022. When the religion oriented everyday life studies are examined; it has been determined that the relationship between daily life and religion has been covered in the frame of topics and concepts such as social relations, social stratification, modernization, secularization, consumption habits, media and folk beliefs. On the other hand, it has been realized that there is a need for sociological studies dealing with whether there is a relationship between the patterns of stereotyped behaviours or actions that are repeated every day in daily life and the reasons behind them and religious beliefs as well as what kind of relationship takes place between religious values and the places where social and cultural activities are carried out and the ways they are performed.

**Keywords:** Sociology, Everyday Life Sociology, Daily life, Religion

### Giriş

Sosyoloji, bir yandan toplumsal yaşamda ortaya çıkan olgusal süreçleri, toplumsal ilişki ve olaylar üzerinden ampirik bir şekilde inceleyen, diğer yandan da mevcut toplumun yapısal özelliklerini betimlemeye ve işlevsel özelliklerini saptamaya çalışan bir bilim dalıdır. Sosyolojik çalışmalar kendi tarihçesi içinde önce yapısal/işlevsel analizlere ağırlık vererek bir gelişme göstermiştir. Sonrasında ve görece günümüze yakın dönemlerde ise gündelik hayatı şekillendiren bireyler arası ve grup odaklı ilişkiler ile bunların oluştuğu toplumsal alanlardaki örgütlenmeler ve diğer toplumsal oluşumları dikkate alarak daha mikro düzeyde toplumsal süreçlere odaklanmıştır. Son yıllarda ise yapısal süreçlerle mikro düzeydeki toplumsal ilişki ve oluşumları karşılaştırarak daha bütünlendirici bakış açılarıyla analiz yapan çalışmalar da görülmektedir. Dolayısıyla sosyoloji biliminin gelişim süreci dikkate alındığında araştırma alanının makro düzeydeki yapısal oluşumlardan mikro düzeydeki toplumsal ilişkilere doğru genişlediği, daha fazla çeşitlilik, karmaşıklık içeren toplumsal ilişki ve oluşumların ampirik araştırma konusu yapıldığı görülmektedir.

Sosyolojik ilginin kısaca değindiğimiz bu gelişiminden hareketle; bir bilim olarak sosyolojinin, kuruluş yıllarında, toplumsal yapı ve işlevselliklerinin kendini teşhir eden biçimlerini ele aldığı,<sup>1</sup> öte yandan yöneldiği toplumsal olgu ve yapı ilişkisini önelediğinden dolayı gündelik hayatı kapsayan etkinliklere ve gündelik hayatın faili olan bireyin merkezde olduğu konulara mesafeli yaklaştığı söylenebilir.<sup>2</sup> Bununla birlikte ana akım sosyolojinin gündelik hayatı ya da gündelik hayata ilişkin kavram veya konuları tümüyle görmezden geldiğini söylemek elbette mümkün değildir. Sosyoloji biliminin kurucuları arasında yer alan ve bu disiplinin gelişmesine katkı sağlayan teorisyenlerin, gündelik hayat kavramı ya da konusuyla ilgili birtakım düşüncelere sahip oldukları çalışmalarından anlaşılmaktadır. Örneğin; günümüzde katı bir yapısalcı olarak bilinen Durkheim, sosyolojik metodun kurallarının ne olması gerektiğini tartışırken; toplumsal inanç ve pratiklerin bireyi etkileyici özelliğinin, ‘bireyi tamamen edilgen ya da hiçbir şeyi değiştirmeden kabul eden...’ anlamına gelmediğini, aksine olguları etkileri itibarıyla bireyselleştirdiğini ve onlara kendi anlayışına uygun anlam nüansları ve renkler kattığını belirtir. Böylece toplumsal olgular, bir ölçüde bireyselleştirilmek suretiyle, herkesin kendi ahlakı, kendi dini, kendi tekniği haline gelir.<sup>3</sup> Dolayısıyla Durkheim’in bu düşüncesine göre bireylerin gündelik hayatta kurdukları ilişkilerde, olguların ve kurumların etkileri, kendi bireyselleştirdikleri anlamlarıyla taşınırlar. Öte yandan Bauman, sosyoloji biliminin kurucu teorisyenlerinin, gündelik hayatla ilgili konuları ya da bireyin gündelik hayatını görmezden gelmelerinin veya bir araştırma alanı olarak ön plana çıkarmamalarının temel nedenini, sosyolojinin bir bilim olarak kendini kabul ettirebilme çabasıyla bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Bauman, sosyolojinin, bağımsız ve özgün bir disiplin olarak bilim dünyasında kabul görmek için ortaya çıktığı ilk yıllarda, her şeyden önce doğa bilimlerine benzemesi veya benzer yöntemlerle hareket etmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>4</sup> Yukarıda ifade edilen amaç doğrultusunda gerçekleştirilen doğa bilimlerine benzeme çabası, yeni bir bilim dalı olan sosyolojinin neyi araştırma nesnesi yapması ve hangi yöntemleri takip etmesi gerektiğinin sınırlarını belirlemektedir. Dolayısıyla ilk dönem sosyologları açısından ‘gündelik hayat’, araştırılması gereken bir konu ya da alan değil, kontrol edilmesi ve dönemin şartlarına göre düzen verilmesi gereken bir alandır.<sup>5</sup> Bu bağlamda klasik sosyoloji anlayışını benimseyen sosyologların, nesnellığın inşa edilemeyeceğini düşündükleri gündelik hayatı veya gündelik hayata ilişkin kavram ya da konuları bir bakıma bilinçli bir şekilde görmezden geldikleri düşünülebilir.<sup>6</sup>

Klasik sosyoloji teorilerinin ya da teorisyenlerinin bir araştırma alanı ya da nesnesi olarak gündelik hayata mesafeli durmalarının temel nedeninin, bireye karşı toplum, faile karşı yapı ve mikro olana karşı makro bakış açısı gibi dikotomileri dikkate almaktan kaynaklandığına yönelik değerlendirmeler yapan eleştirel yaklaşımlar da bulunmaktadır.<sup>7</sup> Söz konusu yaklaşımlara göre makro kuramların bireyi edilgen kabul ederek toplumsal yapıya odaklanmaları, gündelik hayata ilişkin konu ya da kavramların geri

<sup>1</sup> Subaşı, 2018, s. 24.

<sup>2</sup> Esgin ve Özben, 2018, s. 37; Şentürk, 2018, s. 235.

<sup>3</sup> Durkheim, 1994, s. 30.

<sup>4</sup> Bauman, 2009, s. 242-243; akt: Kırış, 2009, s. 6-7.

<sup>5</sup> Esgin, 2018, s. 15; Kırış, 2019, s. 6-7.

<sup>6</sup> Kırış, 2019, s. 7; Esgin, 2018, s. 27.

<sup>7</sup> Esgin ve Özben, 2018, s. 37; Şentürk, 2018, s. 235.

planda kalmasına neden olmuştur.<sup>8</sup> Dolayısıyla bireyin, yaşam dünyasına anlam katan aktör ya da fail olduğu gerçeği sosyolojik gündemin dışında bırakılmış ve toplumsal bir fenomen olarak gündelik hayatın nesnelleştirilmesi için uzun bir süre beklenilmiştir.<sup>9</sup> Bu bekleyiş, 19. yüzyılın sonlarında, bireyi ve gündelik hayatı genellikle dikkate almayan veya gündelik yaşamın karmaşık işleyişini ortaya koymada yetersiz olduğu düşünülen yapı merkezli yaklaşımların eleştirilmesiyle son bulmuştur. Zira bu yıllarda, toplumsal gerçekliği anlamak için yapı ya da sistemin işleyişine ilişkin gerçekleştirilen araştırmaların yeterli olmayacağına dair sosyoloji dünyasında bir farkındalık oluşmaya başlamıştır.<sup>10</sup> Diğer bir deyişle Wilhelm Dilthey<sup>11</sup> ve Max Weber<sup>12</sup> gibi yorumsamacı geleneğin temsilcileri ile George Herbert Mead<sup>13</sup> gibi pragmatistlerin, yapı ya da sistem araştırmalarının yeterli olmadığına, aynı zamanda bireylerin eylemlerinin anlamı üzerine odaklanılması gerektiğine ilişkin düşünceleri, sosyolojik yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>14</sup> Dolayısıyla gündelik hayat sosyolojisinin gün yüzüne çıkmasına yardımcı olan akademik ilgi ve yaklaşım, zamanlama itibarıyla, yapı odaklı sosyolojik kuramlara yöneltilen eleştirilerle örtüşmektedir.<sup>15</sup>

Gündelik hayat kavramlaştırması, yalnızca bireylerin rutin eylemlerini ya da organizasyonlarını gerçekleştirdikleri belirli bir zaman dilimini ya da sıradan gündelik pratikleri ifade etmemektedir. Gündelik hayat, bireyler tarafından oluşturulan toplumsal dünyanın işleyişinin ve karmaşıklığının içinde barındığı, söz konusu dünyanın sosyal ve kültürel değerlerine ilişkin çok yönlü betimlemelerin yapıldığı ve aynı zamanda bireyler arası ilişki ya da etkileşimlerin gerçekleştiği bir alandır. Dolayısıyla gündelik hayatı inşa eden toplumsal ilişkilerin yapısı ve içerdiği anlamlar ile bu anlamların üretilme ve sosyal yaşama yansıma biçimlerinin nasıl gerçekleştiğine açıklık getirmek, sosyolojinin araştırma alanı olarak belirlediği toplumsal dünyayı ya da gerçekliği anlama ve ifşa etme çabası bakımından oldukça önemlidir.<sup>16</sup> Nitekim Simmel'e göre bir bilim olarak sosyolojinin rolü, toplumsal gerçekliği anlamak amacıyla, yaygın toplumsal ilişki ve etkileşim biçimlerini analiz etmek ve bunlara ilişkin açıklamalar yapmaktır.<sup>17</sup> Bu bağlamda sosyolojik analiz, gündelik hayatın önemsiz görünen boyutlarından, gündelik hayatı inşa eden anlayışlardan ve bu hayata ya da alana doğrudan veya dolaylı katılım neticesinde elde edilen sağduyu bilgisinden bağımsız olmamalıdır.<sup>18</sup>

Sosyal bir gerçeklik olarak ifade edilen gündelik hayat ile ilişki içinde olan ve onu düzenleyen pek çok toplumsal alan veya olgu bulunmaktadır. Söz konusu alan ya da olgular, özellikle bireylerin kendilerine, topluma ve dünyaya nasıl bakacakları konusunda bakış açıları sunmakta ve davranışlarını düzenlemeleri hususunda önemli bilgiler sağlamaktadır. Birey ya da toplumsal gruplar için bu tür bilgiler sağlayan ve gündelik hayatı anlamlı kılan adına bakış açıları sunan temel alanlardan biri de dindir.<sup>19</sup> Din, hemen hemen tarihsellikte görülen bütün yaşam biçimlerinde, bireylerin uhrevi dünya ile ilişki kurmalarının yanında, gündelik hayat ilişkilerinin inşa edilmesinde ve anlamlandırılmasında kullanılan en başat motivasyonel kaynak ola gelmiştir. Bu bağlamda, aşağıda görüleceği üzere, gündelik hayatı araştıran çalışmaların bir kısmının içeriğinde din olgusu bir şekilde geçmekte ya da söz konusu çalışmaların bir kısmı gündelik hayatı din eksenli bir yaklaşımla analiz etmektedirler.

Toplumsal yaşamın failer tarafından oluşturulan bir gerçeklik olduğu fikri, Türkiye'de 1990'lı yıllardan itibaren itibar görmeye başlamıştır. Bu yıllar, Türk sosyoloji literatürü açısından, aynı zamanda bireyin gündelik hayatını veya gündelik hayatına ilişkin sorunlarını ele alan çalışmaların başlangıç yılları olarak ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Söz konusu yıllardan sonra gündelik hayata ilişkin kitaplar, tezler, makaleler yazılmış ve bazı bilimsel etkinlikler gerçekleştirilmiştir. Öte yandan gündelik hayatı din eksenli bir

<sup>8</sup> Zerubavel, 2006; Kalekin-Fishman, 2013; akt: Yalçı, 2022, s. 31.

<sup>9</sup> Esgin ve Çeğin, 2018, s. 9-10; akt: Yalçı, 2022, s. 31; Kırış, 2019, s. 7.

<sup>10</sup> Gardiner, 2016, s. 17-18; Esgin ve Çeğin, 2018, s. 9; Yalçı, 2022, s. 31.

<sup>11</sup> Dilthey, 2011.

<sup>12</sup> Weber, 1995.

<sup>13</sup> Mead, 2017.

<sup>14</sup> Gardiner, 2016, s. 17-18; Esgin, 2018, s. 18; Doğan, 2012, s. 52-53, 78

<sup>15</sup> Adler, Adler ve Fontana, 2012; Kırış, 2019, s. 5.

<sup>16</sup> Lefebvre, 2007, s. 40; Esgin, 2018, s. 28-29.

<sup>17</sup> Simmel, 2009, s. 48-49; Esgin, 2018, s. 23.

<sup>18</sup> Esgin, 2018, s. 27.

<sup>19</sup> Bilgin, 2013, s. 171; Subaşı, 2018, s. 23.

<sup>20</sup> Esgin ve Çeğin, 2018, s. 10.

yaklaşım ile ele alan çalışmaların henüz çok yeni olduğu söylenmektedir.<sup>21</sup> Bununla birlikte Türkiye’de gündelik hayatı din eksenli bir yaklaşımla araştıran çalışmaların kısa bir özetini sunma ve sosyolojiye yönelik katkılarını değerlendirme amacını taşıyan bu çalışmada, yukarıda ifade edilen 1990’lı yıllar dikkate alınmıştır. Dolayısıyla bu araştırma kapsamında, Türkiye’de 1992-2022 yılları arasında, sosyal bilimlerin tüm alanlarında yapılmış din içerikli gündelik hayat çalışmaları taranmıştır.<sup>22</sup> Böyle bir amaç ve kapsamı olan çalışmanın, Türkiye’deki din içerikli gündelik hayat çalışmalarına ilişkin değerlendirme boşluğunun giderilmesine yönelik katkı sunacağı ve yeni çalışmalar için bir esin kaynağı oluşturacağı düşünülmektedir.

Literatür taraması/analizi olarak planlanan bu araştırma kapsamında değerlendirilen çalışmalar, ‘gündelik hayat sosyolojisi’, ‘gündelik hayat’, ‘gündelik yaşam’, ‘günlük hayat’, ‘günlük yaşam’, ‘gündelik hayatta din’ ve gündelik yaşamda din’ anahtar kelimeleri ile lisansüstü tezler için ‘Yüksek Öğretim Kurumu Tez Tarama Merkezi’; makale ve kitaplar için de, internet ortamında, arama motorları taranmıştır. Bu tarama sonucunda, çalışmanın yapıldığı tarihe kadar gerçekleştirilmiş ve erişilebilmiş çalışmaların konu ve kapsamı incelenerek, gündelik hayatı veya sosyal yaşamı, dinî inanç ya da dinî değerler bağlamında ele alan araştırmalar, bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Bu kapsamda, toplamda 117 sosyal bilim çalışması değerlendirilmiştir. Söz konusu çalışmaların, 26’sı doktora tezi olmak üzere, 80’i lisansüstü tez, 25’i makale ve 12’si de kitap çalışmasıdır. Aşağıda öncelikle gündelik hayat kavramı ve gündelik hayat sosyolojisi, bu alanda öne çıkan bazı sosyologların yaklaşımları açısından ele alınmıştır. Daha sonra Türkiye’de yapılmış din içerikli gündelik hayat çalışmalarının konu ve kapsamı, temalarına uygun başlıklar altında, kısaca ifade edilmiştir. Sonuç bölümünde ise ele alınan çalışmalar, gündelik hayat sosyolojisi bağlamında değerlendirilmiş ve ileride bu alanda yapılabilecek çalışmalara ilişkin öneriler oluşturulmuştur.

### Gündelik Hayat Sosyolojisi

Birey ve toplum yaşamının rutinleşen bir formu şeklinde tanımlanan gündelik hayat,<sup>23</sup> toplumu anlamak veya anlamlandırmak için kullanılan bir ipucu olarak kabul edilmektedir.<sup>24</sup> Gündelik hayat, içinde yaşanılan toplumun temel dinamikleri ile bireyin karşılıklı etkileşimi sonucunda inşa edilen,<sup>25</sup> hemen her gün gerçekleştirilen kalıplaşmış davranış ya da eylemlerin, düşünülen ve hissedilen şeylerin tamamını kapsayan toplumsal bir gerçekliktir.<sup>26</sup> Gündelik hayat, ayrıca, bireylerin doğayla ilişki kurdukları, toplumsal yaşam için gerekli olan iletişimsel becerileri edinip geliştirdikleri, çok çeşitli arzu, acı ve duyguları hissettikleri ve deneyimledikleri, toplumun temel değerlerini öğrenerek paylaştıkları sosyal bir çevredir. Dolayısıyla gündelik hayat, bireylerin, bireysel ve toplumsal anlamda kendilerini geliştirdikleri ve gerçek anlamda insan olma vasfına eriştikleri bir ortamdır.<sup>27</sup>

Toplumsal oluşum ve pratikleri anlamlandırmada kullanılan bir kavram olarak gündelik hayat, etimolojik açıdan beşeri zamanlamanın periyodik bir dilimini, teorik açıdan da kurumsallaşmayı ifade etmektedir.<sup>28</sup> Sosyoloji bilimi içerisinde gündelik hayat, “derli toplu düşünceye uymayan sıkıntı verici ufak tefek her şeyin tıkıştırılabildiği artık bir kategori” gibi görünmesi ya da algılanması nedeniyle tanımlamada zorlanılan kavramlar arasında yer almaktadır.<sup>29</sup> Öte yandan gündelik hayatı bir araştırma alanı olarak dikkate alan bilim insanları için sorun, sadece kavramın muğlak ve karmaşık olması değil; onun görünürdeki sıradanlığı veya sıradan kabul edilmesiyle ilgilidir.<sup>30</sup> Bu bağlamda gündelik hayatın sıradan ve bilindik yönlerinin, birey ya da fail odaklı bir yaklaşımla nasıl görülebileceğini ve

<sup>21</sup> Arslan, 2016, s. 309.

<sup>22</sup> Bu alanda yapılmış tez çalışmaları için ‘Yüksek Öğretim Kurumu Tez Tarama Merkezi’ tarandığında, erişilebilen en eski çalışmanın 1992 yılında yapılmış olması nedeniyle literatür taraması için bu yıl baz alınmıştır.

<sup>23</sup> Subaşı, 2018, s. 11; Odabaşı, 2014, s. 140.

<sup>24</sup> Lefebvre, 2007, s. 40; akt: Esgin, 2018, s. 29.

<sup>25</sup> Çetin, 2017, s. 57.

<sup>26</sup> Bargh, 1997, s. 2; Arslan, 2016, s. 307; Çetin, 2017, s. 57.

<sup>27</sup> Gardiner, 2016, s. 14-15; Esgin, 2018, s. 19.

<sup>28</sup> Egi, 2014, s. 71.

<sup>29</sup> Featherstone, 1995, s. 55; akt: Bennett, 2013, s. 11.

<sup>30</sup> Featherstone, 1995, s. 58; akt: Kırış, 2019, s. 5.

yorumlanabileceğini göstermeye çalışan gündelik hayat sosyolojisi, toplumsal gerçekliğin organize edilmesini anlamaya ve açıklamaya çalışan sosyoloji biliminin bir alt disiplini olarak kabul edilmektedir.<sup>31</sup>

Literatürde gündelik hayat sosyolojisinin temelini 1920'li yıllarda atıldığı ifade edilmektedir. Bu yıllarda ve daha sonraki dönemlerde, gündelik hayatı, bireyin tahakküm altına alındığı ve bu bağlamda edilgen bir konumda olduğu toplumsal bir gerçeklik olarak gören makro yaklaşımları eleştiren, dolayısıyla topluma fail penceresinden veya gündelik hayat perspektifinden bakmaya çalışan sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, etnometodoloji ve Goffman'ın dramaturji anlayışı gibi mikro sosyolojik yaklaşımların gündelik hayat sosyolojisinin kurulmasına ve gelişmesine katkı sağladıkları özellikle belirtilmektedir.<sup>32</sup> Gündelik hayat sosyolojisinin temelini oluşturma hususunda belirgin bir rolünün olduğu özellikle vurgulanan sembolik etkileşimcilik, George Herbert Mead'ın 1920'li yıllarda geliştirdiği sosyal davranışçılık modelinin, 1960'lı yıllarda Herbert Blumer tarafından isimlendirilmesiyle sosyoloji literatüründe görünür olmuştur. Bu teori, her ne kadar asıl hedefi gündelik hayat sosyolojisi yapmak olmasa da, gündelik hayatı ve bireyi, sosyolojinin temel gerçeği olarak görür ve gündelik hayat sosyolojisinin temelini oluşturur. Mead ve Blumer'ın ardından sembolik etkileşimci teorisyenler arasında gösterilen Erving Goffman da gündelik hayatı sosyolojik çalışmalar için bir araştırma alanı haline getirmeye çalışır ve bu konuda önemli oranda başarılı olmuştur.<sup>33</sup> Goffman, gündelik hayatı inşa eden bireyler arası etkileşime odaklanmış ve söz konusu etkileşimin dramaturjik bir modelini "Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu" adlı eserinde ortaya koymuştur.<sup>34</sup> Edmund Husserl ve Alfred Schütz,<sup>35</sup> Berger ve Luckmann<sup>36</sup> gibi kuramcılar tarafından geliştirilen fenomenolojik yaklaşım da gündelik hayatı dikkate alan ve anlamın inşasında bireyi aktif bir fail olarak kabul eden bir diğer bakış açısidir.<sup>37</sup> Bu yaklaşımı benimseyen sosyal bilimciler, toplumu anlama çabasında olan sosyolojinin, gündelik yaşam dünyasını anlama ve kavrayabilme konusunu görmezden gelmemesi gerektiğini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Mikro yaklaşımların öncüleri arasında gösterilen Harold Garfinkel de, etnometodolojik yaklaşımıyla bireylerin gündelik hayatlarını nasıl inşa ettiklerini ve anlamlandırdıklarını araştıran çalışmalarıyla gündelik hayat sosyolojisine katkı yapan kuramcılar arasında yerini almıştır.<sup>39</sup>

Gündelik hayat sosyolojisinin gelişmesine katkı yapan mikro yaklaşımlar dışında, gündelik hayatı bir araştırma alanı ya da nesnesi olarak kabul eden çalışmaların İkinci Dünya Savaşından sonra Fransa'da gerçekleştirildiği ifade edilmektedir.<sup>40</sup> Savaş sonrası yıllarda Henri Lefebvre ve Michel de Certeau isimli Fransız düşünürlerin, gündelik hayat üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarla, 'gündelik' kavramının spesifik bir sorun olarak ortaya çıkmasına ve gündelik hayatın kuramsallaştırılmasına önemli katkıları olmuştur.<sup>41</sup> Örneğin gündelik hayatın tekrarlanan davranış kalıplarından oluştuğunu ifade eden Lefebvre, söz konusu davranış kalıplarını, bu davranış ya da eylemlerin neye göre biçimlendiğini ve bunları gerçekleştiren bireylerin tercihlerini nelerin belirlediğini dikkate alan araştırmaların yapılması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.<sup>42</sup> De Certeau ise 'Gündelik Hayatın Keşfi' adlı eserinde gündelik hayatın üretim ve tüketim boyutu üzerinde durmuş ve tüketici bireylerin edilgen oldukları varsayımını reddederek bireylerin aktif birer fail olduklarına dair düşüncelerini delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>43</sup>

Yukarıda ifade edilen yaklaşım veya düşünürlere ek olarak, bireyleri pasif olarak kabul eden ve genellikle yapı merkezli çalışmalar gerçekleştiren yapısalcı kuramcılarını eleştiren birçok sosyolog, fail

<sup>31</sup> Çetin, 2017, s. 57; Egi, 2014, s. 72.

<sup>32</sup> Gardiner, 2016, s. 18; Bennett, 2018, s. 13; Yalçı, 2022, s. 31-32.

<sup>33</sup> Adler, Adler ve Fontana, 2012, s. 118; akt: Esgin, 2018, s. 20; Binay ve Tatlıcan, 2018, s. 147; akt: Ağca, 2022, s. 40; Çetin, 2017, s. 67.

<sup>34</sup> Goffman, 2016.

<sup>35</sup> Schütz, 2018.

<sup>36</sup> Berger ve Luckman, 2008.

<sup>37</sup> Bennett, 2018, s. 14.

<sup>38</sup> Gardiner, 2016, s. 18; Ağca, 2022, s. 40.

<sup>39</sup> Garfinkel, 2014; Ertürk, 2022, s. 323.

<sup>40</sup> Ertürk, 2022, s. 323.

<sup>41</sup> Ebrey, 2016, s. 161; Ertürk, 2022, s. 323.

<sup>42</sup> Lefebvre, 2007; akt: Çetin, 2017, s. 63-64.

<sup>43</sup> Certeau, 2009; akt: Çetin, 2017, s. 64.

ya da eylem merkezli sosyoloji anlayışına yönelmiştir. Öte yandan 1980’li yıllardan itibaren Elias, Giddens ve Bourdieu gibi sosyologlar ise yapı ve fail odaklı yaklaşımları kuramsal bağlamda birleştirme çabalarıyla gündelik yaşamı konu edinmişlerdir.<sup>44</sup> Örneğin habitus, alan ve sermaye kavramlarını gündelik hayat bağlamında ele alan Bourdieu, gündelik hayat sosyolojisinin gelişimini destekler nitelikte çalışmalar yapmıştır.<sup>45</sup> Bütün bu ifadelerden hareketle denilebilir ki; makro sosyolojik kuramları eleştiren ve bireyleri doğal bağlamında incelemek gerektiği düşüncesinde olan gündelik hayat sosyolojisi, mikro yaklaşımlarla benzer bir tarihsel geçmişe sahiptir.<sup>46</sup>

Gündelik hayat, pek çok yöne ve karmaşık bir işleyişe sahip toplumsal bir gerçeklik olması nedeniyle, bu gerçekliği inceleme konusu yapan gündelik hayat sosyolojisinin kapsamı da oldukça geniştir. Ancak en genel ifadeyle gündelik hayat sosyolojisi, toplumsal hayatı ve zamanla yaşanan değişimleri, bireyler ve sosyal gruplar arasında gerçekleşen ilişki ve etkileşimleri, toplumsal olgular altında yatan gerçekleri anlamayı ve açıklamayı amaç edinmiştir.<sup>47</sup> Bu bağlamda gündelik hayatta gerçekleşen etkileşimler esnasında bireylerin birbirlerine karşı izlenimlerini idare etmek amacıyla hangi rollere büründükleri, bireyler arasında paylaşılan anlamların geliştirilme biçimi,<sup>48</sup> bireylerin öznel anlamlar ve güdüler aracılığıyla kendi dünyalarını inşa etme tarzları da gündelik hayat sosyolojisinin kapsamı içinde yer almaktadır.<sup>49</sup> Gündelik hayat sosyolojisini karakterize eden bir diğer önemli husus ise gündelik hayatta her gün tekrar edilen, kahvaltı yapmak ve işe gitmek gibi, sıradan davranış ya da olaylardır. Öte yandan söz konusu davranışların ve gündelik rutinlerin gerçekleştiği zaman ve mekânlar da gündelik hayat sosyolojisi açısından önemlidir. Zira toplumsal davranış ya da olayların gerçekleştiği zaman ve mekân, onların içeriğini ve gerçekleşme biçimini önemli ölçüde etkilemektedir.<sup>50</sup> Sonuç olarak; gündelik hayat sosyolojisi, bireyler arası ilişki ve etkileşimleri, tekrarlanan davranış ve olayları, bunların gerçekleştiği zaman ve mekânı, bireyler ya da gruplar arasında paylaşılan anlamları ve bunların paylaşılma biçimini içeren bir kapsama sahiptir.

### Din İçerikli Gündelik Hayat Çalışmaları

Gündelik hayat, ana hatları itibarı ile dünyevi davranış ve eylemlerden oluşan bir düzeni ifade eder. Bu düzen içinde bireylerin sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkileri ile yemek yeme ve eğlenme gibi birtakım alışkanlıkları bulunmaktadır. Bütün bu ilişki ve alışkanlıklar, başta dünyevi gibi gözükse de aslında her alanın, kendi yapısına ve içi dinamiklerine göre değişmekle birlikte, dinle ilişkili bir yönü mutlaka bulunmaktadır. Ancak ilişkinin niteliği, bireylerin ya da sosyal grupların dini anlama biçimlerine ve içinde buldukları sosyal çevrenin şartlarına göre farklılaşmaktadır.<sup>51</sup> Bununla birlikte bir kurum olarak din, gündelik hayatı pek çok açıdan düzenlemekte, bireysel ve toplumsal davranış ya da eylemleri yönlendirmektedir. Ayrıca din, bireylerin düşünme biçimlerinden toplumların ahlaki kurallarına, aile içi ilişkilerinden kültürel değerlerine, bilimsel anlayışlarından sanatsal yaklaşımlarına, iktisadi yapılarından siyasi kodlarına kadar sosyal gerçekliğin bütün alanlarına tesir edebilme gücüne sahiptir.<sup>52</sup> Bu nedenle sosyal bilim çalışmalarının bir kısmı, dini ya da dinî değerleri merkeze alarak, gündelik hayata ilişkin konuları araştırmaktadırlar. Söz konusu araştırmalar, bu çalışma kapsamında toplumsal ilişki ve tabakalaşma, dinin algılanma biçimi ve toplumsal kimlik, modernleşme ve sekülerleşme, tüketim toplumu, modern dünyada medya, kentsel yaşam ve mekânın kullanımı, halk inanç ve ritüelleri konu ya da temaları bağlamında değerlendirilmiştir.

#### ✓ Toplumsal İlişki ve Tabakalaşma

Gündelik hayatı dinî inanç ya da değerler bağlamında analiz eden çalışmalardan bazıları, dinî inancın, bireyler veya gruplar arasındaki ilişki ve etkileşimleri nasıl etkilediği üzerindedir. Söz konusu çalışmalardan biri olan “*Sosyal Psikoloji Teorileri Bağlamında İnancın Bireyler ve Gruplar Açısından*

<sup>44</sup> Giddens ve Sutton, s. 52-53; Yalçı, 2022, s. 32.

<sup>45</sup> Esgin, 2018, s. 26; Ağca, 2022, s. 41.

<sup>46</sup> Kurtoğlu, 2021, s. 227-227.

<sup>47</sup> Çetin, 2017, s. 57; Egi, 2014, s. 72.

<sup>48</sup> Cuff, Sharrock ve Francis, 2013, s. 153-155; akt: Binici ve Tatlıcan, 2018, s. 215.

<sup>49</sup> Adler, Adler ve Fontana, 2012, s. 118; akt: Binici ve Tatlıcan, 2018, s. 215.

<sup>50</sup> Binay ve Tatlıcan, 2018, s. 184.

<sup>51</sup> Arslan, 2016, s. 318.

<sup>52</sup> Bilgin, 2013, s. 178.

*İncelenmesi*<sup>53</sup> isimli araştırmada, sembolik etkileşimci bir yaklaşımla, dinî inancın, bireyler ya da gruplar arasında gerçekleşen toplumsal ilişki ve etkileşimleri, bireylerin günlük hayatlarını sürdürdükleri gruplar içinde kendilerini sunma ve konumlandırma biçimlerini etkileyip etkilemediği ele alınmıştır. Bu çalışma, dünyada ve Türkiye’de yapılmış çalışmalar taranarak ve 8’i yabancı olmak üzere toplamda 15 bilim insanı ile mülakat yapılarak gerçekleştirilmiştir.<sup>54</sup> Toplumsal ilişkiler bağlamında gerçekleştirilen bir diğer çalışma, “*Bir Sermaye Unsuru Olarak Dinin Toplumsal İlişki Biçimlerine Etkisi (Isparta Örneği)*” isimli araştırmadır. Bu araştırma, sosyal bir çevre edinirken ve bu çevreyi yeniden üretirken bireylerin, dinî değerleri veya argümanları kullanıp kullanmadıklarını ya da toplumsal ilişkilerde dinî değer ve kalıplara ne denli/hangi sosyal durumlarda müracaat etme ihtiyacını hissettiklerini anlamak ve açıklamak maksadıyla yapılmıştır.<sup>55</sup> “*İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yakın Sosyal Çevre İle İlişkilerinde Etkili Bir Faktör Olarak Dindarlık*” isimli çalışmada ise dinî değerlerin veya dindarlığın, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin yakın çevre ilişkileri, eş ve arkadaş seçimleri ile alışveriş tercihlerine etkisi tartışılmıştır.<sup>56</sup>

Bir inanç sistemi olarak din, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili düzenleyici birtakım kurallar koyarak hayatın her alanına müdahale edebilme potansiyeline sahiptir. Mesela İslam dini, söz konusu potansiyel gücü sayesinde, dedikodu yapmak veya yalan söylemek gibi söyleme ilişkin davranışlar bağlamında birtakım kurallar ileri sürmüştür. Söz konusu kurallar, bireylerin gündelik hayatına belli ölçülerde tesir etse de, İslam dini tarafından yasaklanan yalan ve dedikodu, bir olgu olarak toplumsal yaşamda bulunmaktadır. Dolayısıyla sosyolojik çalışmalar, yalan ve dedikodu olgusunu, gündelik hayat ile din ilişkisi çerçevesinde incelemektedirler. Örneğin; “*Dedikodunun Sosyolojisi*” başlıklı çalışmada, toplumsal yaşamın önemli bir parçası olduğu düşünülen dedikodunun, oluşumu veya ortaya çıkış biçimi, amaç ve işlevleri, bireyleri dedikoduya iten bireysel ve toplumsal nedenler, dedikodu yapılan mekânlar ile sosyal ilişkiler bakımından dedikodu olgusunun gündelik hayatta doğurduğu sonuçlar incelenmiştir.<sup>57</sup> “*Yalanın Sosyolojisi*” adlı çalışmada ise yalan olgusu ele alınmıştır. Simmel’in etkileşim biçimleri teorisinden hareketle, yalanın bir etkileşim biçimi olarak ele alındığı bu çalışmada, yalan ifadelerin birey veya gruplar arasında gerçekleşen etkileşimlerde nasıl ve neden kullanıldığı, bu etkileşimlerin birey veya toplum açısından ne gibi sonuçlar doğurduğu, bireyler veya gruplar arasındaki güven ilişkilerini nasıl etkilediği, toplumsal gerçekliği tekrar nasıl ürettiği, yalan söyleyen ile yalana maruz kalan bireylerin birbirilerini nasıl etkiledikleri irdelenmiştir. Bu araştırma kapsamında ayrıca, hangi yalanların kabul edilebilir olduğu, hangilerinin kabul edilmediği ve yalan söylemek ile din ve ahlak arasındaki ilişki de tartışılmıştır.<sup>58</sup>

Geçmişten günümüze bütün toplumların, bazı ölçüt ve eşitsizlikler açısından, nüfusunun tabakalı bir içeriğe sahip olduğu varsayılabılır. Zira ilkel toplumlardan bugünün modern toplumlarına kadar, toplumsal eşitsizliğin olmadığı hiçbir toplum bulunmamaktadır.<sup>59</sup> Öte yandan toplumsal bir tabaka veya sınıfa mensubiyet nedeniyle oluşan farklılıkların, bireylerin dinî tutum ve davranışları ile öteki bireylerin onlara bakışımı etkilediği düşünülmektedir. Bu bağlamda sosyal bilim insanları, ya dinî tutum ve davranışlar bağlamında toplumsal tabakaları betimlemekte ya da dinî inancın tabakaları hangi açılardan etkilediğini araştırmaktadırlar. Söz konusu araştırmalar arasında yer alan “*Sosyal Tabakalaşma, Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi: Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*” isimli çalışmada, ekonomik bakımdan üst sosyal tabakaya mensup olan dindar kadınların gündelik hayatları ve zihniyet dünyaları analiz edilmiştir. Toplumsal tabakalaşmaya bağlı olarak kent merkezinden uzaklaşan, ekonomik gelir bakımından kendileri gibi üst gelir grubu ailelerle birlikte ortak bir yerleşim merkezinde ve müstakil evlerde yaşamlarını sürdüren kadınlar için toplumsal statü ve dindarlık vasıflarının, diğer kadınlar ile aralarında bir fark oluşturup

<sup>53</sup> Türkiye’de lisansüstü tezlerden yararlanılarak yazılan makale ve kitaplar bulunmaktadır. Bu çalışma için literatür taraması yapılırken, konuyla ilgili lisansüstü tezlerden türetilen makale ve kitaplara da rastlanılmıştır. Çalışmanın konusuyla ilgili erişilen lisansüstü tezler, bu çalışma kapsamında ele alınmıştır. Ancak söz konusu tezlerin bazılarında türetilen ve konuyla ilgili olan makale ve kitaplara, tekrara düşmemek adına, ayrıca değinilmemiştir.

<sup>54</sup> Özalp, 2015.

<sup>55</sup> Kars, 2022.

<sup>56</sup> Çapcıoğlu, 2008.

<sup>57</sup> Danış, 2015.

<sup>58</sup> Elagöz, 2021.

<sup>59</sup> Ünal, 2013, s. 137-138



oluşturmadığı, bu araştırmanın temel sorgulama zeminini teşkil etmektedir.<sup>60</sup> “*Marjinal ve Mağdurun Ötesinde: Gündelik Yaşam Yaklaşımıyla İslamcı Kadın*” isimli çalışmada ise İstanbul’da yaşayan orta üst sınıfta yer alan İslamcı kadınların gündelik hayatı incelenmek suretiyle, gündelik hayatta dinî inancın rolü anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu kapsamda, önceleri ‘marjinal ve mağdur imajı’ olduğu ifade edilen İslamcı kadınların, ekonomik hayatla ilgili tercihlerini etkileyen faktörler; yeme-içme için tercih edilen mekânlar; mahremiyet, güzellik, moda, giyinme, örtünme gibi bedensel pratikleri; yeni bir sınıflandırma unsuru olan tatil yapma biçimleri; kredi kartı ile faiz kullanımına ilişkin tutumları araştırılmış ve analiz edilmiştir.<sup>61</sup>

Din, toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik yapılarının ya da yapılanmalarının anlaşılmasında önemli bir olgu olarak kabul edilmektedir. Böyle bir düşüncüyü kabul eden veya bu tür bir yaklaşımla kurgulanan çalışmalardan biri, “*Yeni Muhafazakâr Orta Sınıf, Din ve Gündelik Hayat: Kayseri Müsiad Örneği*” isimli çalışmadır. Özsöz bu çalışmada, Bourdieu’nün kavramları bağlamında yeni muhafazakâr orta/orta üst sınıfta yer alan dindar sermaye sahiplerinin gündelik pratiklerinde ve iktisadi hayata ilişkin tutumlarında, inandıkları değerler ile günün sosyal ve siyasi şartlarının ne ölçüde etkin olduğuna odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle Özsöz’ün bu çalışmada, dindar iş adamları düzleminde, gündelik hayattaki tutum ve davranışların belirlenmesi hususunda dinin rolü üzerinde durulmuştur.<sup>62</sup> Narçiçek tarafından gerçekleştirilen bir başka çalışmada ise farklı dinlere mensup bireyler üzerinden dinin, yaşam tarzını belirleme veya etkileme konusundaki rolü karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, din ile yaşam tarzı arasındaki karşılıklı ilişki, öncelikle sosyal ve kültürel, tarihi ve dinî bir plan kapsamında açıklanmış, daha sonra Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman olan bireylerden oluşan bir örneklemeden toplanan verilerden hareketle ifade edilmiştir.<sup>63</sup>

Birey ve toplum hayatı açısından dinin ya da dinî değerlerin önemini anlamaya çalışan sosyal bilimler, daha isabetli çıkarımlar yapabilmek için herhangi bir dinî inanca mensup olan bireylerin günlük hayatlarındaki pratikleri değerlendirmektedirler. Öte yandan konumuz bağlamında ele alınan çalışmalar, Türkiye’de dinî geleneğin veya yaşantının sürdürülmesinde ve dinî pratiklere yön verilmesinde dinî cemaatlerin ya da tarikatların yerinin önemli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle bireyin veya toplumun dinî yaşantısını veya gündelik dinî pratiklerini inceleyen çalışmaların bazıları, dinî tarikat ya da cemaatleri de dikkate almaktadır. Bu bağlamda ele alınan çalışmalardan biri, “*Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Cemaatlerde Kadın: İsmailağa Örneği*” isimli çalışmadır. Bu araştırma, gündelik hayat sosyolojisi penceresinden bakarak, dinî bir cemaatin üyesi olan kadınların gündelik yaşamlarını analiz etmeye yapılmıştır. Diğer bir deyişle bu çalışma, dinî bir cemaatin mensubu olan kadınların cemaat bağlamında yürüttükleri faaliyet ya da çalışmaların, yani bir bakıma gündelik rutinlerinin, bir görüntüsünü ortaya koymak suretiyle, dinî grupların çeşitli yönlerini göstermek ve o cemaatin, içinde bulunduğu topluma yönelik etkisini yansıtmak amacıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>64</sup> Diğer bir çalışmada ise Adıyaman Menzil Dergâhı Kadın Cemaati tarikat geleneğinde kadın mürideler arasındaki günlük yaşam pratiği ve bunun sonuçları ele alınmıştır.<sup>65</sup> Din ve gündelik hayat konusunu kadın merkezli bir yaklaşımla ele alan “*Kur’an Kursuna Giden Kadınlar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: İzmir Bornova Örneği*” isimli çalışmada da Kur’an kursuna giden kadınların dini veya dindarlığı anlama biçimlerinin, onların inanç ve ibadetlerinin yanında, günlük yaşam pratiklerini etkileyip etkilemediği araştırılmıştır.<sup>66</sup> “*Türkiye’de Muhafazakâr Kadının Gündelik Yaşam Pratikleri*” isimli bir başka çalışma ise; başörtülü muhafazakâr/dindar kadınların gündelik davranış ve eylemlerini, toplumsal ilişkilerini, boş zamanı değerlendirme biçimlerini, alışveriş alışkanlıklarını, moda ve güzellik anlayışlarını, örtünme biçim ve hikâyelerini araştırmak üzere kurgulanmıştır. Dolayısıyla son yıllarda Türkiye’de yaşanan sosyal, kültürel ve ekonomik değişimlerin muhafazakâr kesim özelindeki yansımaları, gündelik hayatın işleyişi çerçevesinde tartışılmıştır.<sup>67</sup> Yine muhafazakâr kadınların dikkate alındığı diğer bir çalışmanın konusu, teknolojik gelişmelerin yaşam tarzını nasıl etkilediği üzerinedir.

<sup>60</sup> Güler, 2020.

<sup>61</sup> Özdil Gümü, 2016.

<sup>62</sup> Özsöz, 2017.

<sup>63</sup> Narçiçek, 2019.

<sup>64</sup> Kafadar, 2019.

<sup>65</sup> Yıldırım, 2009.

<sup>66</sup> Oğuz, 2021.

<sup>67</sup> Tunçtan, 2019.

Bir başka ifadeyle söz konusu çalışmada, teknoloji kullanımının, dindar kadınların yaşam pratiklerini ya da yaşam tarzlarını ne ölçüde etkilediği ele alınmıştır.<sup>68</sup> Diğer bir çalışmada ise; gündelik hayat pratiklerini belirlemede ve gündelik hayatı anlamlı bir hale getirmede, dinî değerler ile dinle ilgili sahip olunan bilgilerin etkisi ve önemi kadınlar özelinde tartışılmıştır.<sup>69</sup> Köksal tarafından gerçekleştirilen “*Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın*” adlı çalışmada da Kur’an-ı Kerim, temel hadis kaynakları ve erken dönem İslam tarihi kaynakları esas alınarak, Hz. Muhammed döneminde yaşayan Müslüman bireylerin günlük yaşamları ve bu yaşantı içinde kadınların konumları ve günlük rutinleri araştırılmıştır.<sup>70</sup>

Toplumsal bir kurum olarak dinin temel işlevlerinden biri, toplumsal bütünleşmeyi temin etmesidir. Öte yandan sosyal ve kültürel bir değer olarak din, aynı zamanda toplumsal farklılaşma, ayrışma ve başkalaşmanın bir faktörü de olabilmektedir. Bu nedenle din ile toplumsal bütünleşme ya da din ile toplumsal farklılaşma arasındaki ilişki, sosyal bilimler açısından araştırılması gereken bir konu haline gelmiştir. Söz konusu ilişkiye odaklanan araştırmalardan biri, “*Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun Örneği)*” isimli çalışmadır. Bu çalışmada, bireylerin, kendilerinden farklı olarak algıladıkları toplumsal gruplarla kurdukları ilişki düzeyleri, bu grupların birbirlerine karşı tutum ya da bakış açıları, sosyal mesafeleri ile söz konusu mesafenin artmasında veya azalmasında bireylerin dinsel/mezhepsel tutumlarının etkisinin olup olmadığı sorgulanmıştır.<sup>71</sup> Araştırma alanı olarak bir Alevi köyünün belirlendiği “*Sünni Coğrafyada Alevi Olmak: Niğde-Kömürcü Köyü Örneği*” adlı çalışmada ise dinî bir grup veya mezhep olarak tanımlanan Aleviliğe mensup bireylerin, özellikle dinî inanç ya da değerler bakımından Niğde ilinde yaşamını sürdüren çoğunluğa göre farklı kabul edilmeleri nedeniyle, herhangi bir ortam veya zamanda, bir ayrıma tabi tutulma olasılığı üzerinden hareket edilmiştir. Söz konusu farklılıkların gündelik hayatın her alanında olduğu veya olabileceği dikkate alınarak, bu farklılıkların nasıl oluştuğunu, farklılıkları inşa eden ya da bir şekilde neden olan toplumsal grupların mevcut konumlarını, bu grupların toplumsal ilişki kurma biçimlerini ve gündelik hayatlarını etkileyen ritüellerinin icrasına ilişkin detayları ortaya koyabilme çabası, çalışmanın temel problemlerini oluşturmuştur.<sup>72</sup> “*Kırsal Alevilikte Sosyal ve Dini Hayat: 'Kayseri-Sarız-Tavla Köyü Örneği*” isimli araştırmada da Alevilerin gündelik hayatlarında gerçekleştirdikleri dinî ritüellerin, örf ve adetlerin bir görüntüsü sunulmuştur.<sup>73</sup> Dinî inanç ile toplumsal bütünleşme veya uyum arasındaki ilişkiyi analiz eden diğer bir çalışma, Üzümlü’de yaşayan Ahıskalı Türkleri dikkate almıştır. “*Toplumsal Uyum ve Din: Erzincan Üzümlü’de Yaşayan Ahıskalılar Örneği*” adlı çalışmada, söz konusu Türklerin arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri ile gündelik hayatlarının diğer alanlarında dinin rolü tartışılmıştır.<sup>74</sup> Herhangi bir toplumsal grup bağlamında olmasa da, “*Günlük Yaşamda Dindarlığın Psiko-Sosyal Sonuçları*” adlı çalışma ise dinî inancın gündelik hayat üzerindeki etkisini, toplumsal uyum açısından dinin rolünü ve toplumsal yapının işleyişinde dinin üstlendiği işlevleri anlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>75</sup> Sosyal bütünleşme ile din ilişkisinin ele alındığı diğer bir çalışma, “*Sosyal Bütünleşme ve Dua*” başlıklı araştırmadır. Bu araştırmada, bireyleri bir mana etrafında toplama ve onların gündelik hayatlarında yaşadıkları sorunları çözmede duanın bir fonksiyonun olup olmadığı ele alınmıştır.<sup>76</sup>

Toplumsal bütünleşme ile din olgusu arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalardan bazıları da, son yıllarda Türkiye’de en fazla tartışılan meseleler arasında yer alan Suriyeli sığınmacılar düzleminde gerçekleştirilmiştir. Suriye’de 2011 yılının Mart ayında başlayan ve sonrasında sürekli bir savaş halini alan süreç, Suriyelilerin sığınmacı olarak Türkiye’ye gelmelerine ve Türkiye’nin farklı şehirlerine yerleşmelerine ya da yerleştirilmelerine neden olmuştur. Gün geçtikçe Suriyeli sığınmacıların yerleştirildiği şehirlerin sosyo-demografik yapısı değişmiş ve ‘toplumsal uyum’ gibi birtakım sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Öte yandan bu süreç, aynı zamanda söz konusu sorunlara ilişkin çeşitli araştırmaları da beraberinde getirmiştir. “*Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma,*

<sup>68</sup> Eldemir, 2016.

<sup>69</sup> Böz, 2020.

<sup>70</sup> Köksal, 2010.

<sup>71</sup> Karşlı, 2012.

<sup>72</sup> Akyayla, 2022.

<sup>73</sup> Aydın, 2022.

<sup>74</sup> Şimşek, 2021.

<sup>75</sup> Kartal, 2016.

<sup>76</sup> Özcan, 2019.

*Benzeşme: Gaziantep Örneği*” isimli çalışmanın konusu, Gaziantep ili özelinde, Türkiye’deki Suriyeli sığınmacıların dinî hayatı üzerinedir. Bu çalışma kapsamında Suriye ile Türkiye’deki dinî hayat arasında karşılaştırma yapılmış, dinin gündelik hayattaki tezahürleri üzerinden bu iki yaşantı arasındaki farklılıklar ve benzerlikler değerlendirilmiş, dinin toplumsal bütünleşmedeki rolü ile göçmenlerin uyum süreci, veriler bağlamında ele alınmıştır.<sup>77</sup> “*Diyarbakır’daki Suriyeli Sığınmacıların Karşılaştığı Toplumsal Kabul ve Dışlanma Pratiklerinin Dinsel Bağlamı*” adlı çalışmada ise Diyarbakır’da yaşayan Suriyeli sığınmacıların, gündelik hayatı dikkate alınarak, toplumsal kabul görmelerinde veya dışlanmalarında dinin ya da dinî değerlerin rolü belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>78</sup>

### ✓ Dinin Algılanma Biçimi ve Toplumsal Kimlik

Din algısı ya da anlayışı, mensubu olunan dinin özsel ve işlevsel boyutlarına, kapsadığı döneme ve coğrafyaya göre farklılık gösterebilmektedir.<sup>79</sup> Bu farklılık bağlamında ele alınan “*Dini Sembol ve Pratikler Düzleminde Kuşakların Dindarlık Yorumunda Algı Farkları: Trabzon İli Örneği*” isimli çalışmada, Bebek patlaması ile Y kuşaklarının dini sembol ve pratiklere olan yaklaşımları dikkate alınarak, dindarlığı nasıl yorumladıkları araştırılmıştır. Ayrıca bireylerin, din ve dindarlık alanına yönelik gündelik hayat içerisinde inşa ettikleri ‘anlam’ın, onların yaşadıkları döneme, koşullara ve etkileşim biçimlerine göre değişip değişmediği, söz konusu ‘anlam’ açısından bahsi geçen kuşaklar arasında herhangi bir farklılığın yaşanıp yaşanmadığı da araştırma kapsamında ele alınmıştır.<sup>80</sup> “*Türkiye’de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri (1960-1980)*” isimli çalışmada ise Türkiye’de 1960-1980 yılları arasında gerçekleşen toplumsal ve kültürel dönüşümler, bu dönüşümlerin ortaya çıkmasında dinin rolü ile söz konusu dönüşümlerin, gündelik hayatta görünür olan dindarlık biçimlerini nasıl etkilediği analiz edilmiştir.<sup>81</sup> “*Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının Din Anlayışları*” adlı çalışmada da dinsel ve dindarlık kavramlarından hareketle, dinî inancın ve pratiklerin toplumsal hayatın ya da gerçekliğin işleyişine nasıl yansıdığı, ilahiyatçıların dinî inanç ile pratikleri nasıl uyguladıkları, gündelik hayatlarını ve ilişkilerini nasıl biçimlendirdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>82</sup> Din anlayışı ya da dindarlık algısı ile gündelik hayat arasındaki ilişki, söz konusu ilişkiye ilişkin düşüncelerini dile getiren ya da bu konuyla ilgili bir yaklaşıma sahip olan bazı isimler çerçevesinde de irdelenmiştir. “*Said Nursi’nin Teolojisinde Gündelik Hayat*” isimli çalışmayı, bu açıdan ele almak mümkündür. Söz konusu çalışmada, Said Nursi’nin Risale-i Nur metinlerindeki teolojik yorumları çerçevesinde gündelik hayatın teolojik kurgusu tartışılmıştır. Bir başka ifadeyle bu çalışma, Said Nursi’nin yaradılışa dair yaklaşımı bağlamında, gündelik hayatın teolojik önemi ve anlamı ifade edilmeye çalışılmıştır.<sup>83</sup>

Dinin nasıl algılandığı ve bu algılama biçiminin gündelik hayata nasıl yansıdığına ilişkin ele alınan çalışmaların bir kısmı, gençler ve yaşlılar özelinde gerçekleştirilmiştir. Örneğin; hareket noktası dindarlık algısı olan “*Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*” adlı çalışmada, modernleşme sürecinin etkisiyle değişen toplumsal koşullar göz önünde bulundurularak, üniversite okuyan ve kendisini dindar olarak tanımlayan, dolayısıyla dinî bir kimliğe sahip olan gençlerin gündelik yaşamları açısından dinî değerlerin, kuralların ve pratiklerin yeri ve önemi üzerinde durulmuştur.<sup>84</sup> Yine genç bireylerin dikkate alındığı diğer bir çalışmanın konusu, yüksek seviyede din eğitimi alan ilahiyat fakültesi öğrencilerinin, dini nasıl algıladıkları ve bu algılama biçiminin onların günlük hayatlarına nasıl yansıdığı üzerinedir.<sup>85</sup> Öte yandan “*Elli ve Üzeri Yaş Grubundaki Üniversite Mezunlarında Dini Hayat*” isimli çalışma ise elli ve üzeri yaş grubundaki üniversite mezunlarının dinî inançla ilgili düşüncelerini, dinî yönelimlerini, dinî bilgilenme ve müracaat yerlerini, dinî ibadetlerle

<sup>77</sup> Erkan, 2016.

<sup>78</sup> Akman, 2021.

<sup>79</sup> Yılmaz ve Akyüz, 2022, s. 26.

<sup>80</sup> Şen, 2022.

<sup>81</sup> Çelik, 2018.

<sup>82</sup> Yıldırım, 2022.

<sup>83</sup> Bedir, 2011.

<sup>84</sup> Avcı, 2010.

<sup>85</sup> Yapıcı ve Zengin, 2003.

ilgili yaklaşımlarını, dinî yasaklarla ilgili tutumlarını, dinin gündelik hayattaki yeri ile önemini, dinî sorumluluk duyma ve yaratıcıya sığınma davranışlarını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>86</sup>

Dinin, toplum içerisinde yerine getirdiği birçok işlevin yanında, tamamlayıcı birtakım toplumsal fonksiyonlarının bulunduğu da ifade edilmektedir. Bu bağlamda dinin, bireysel ve toplumsal kimlik kazanım sürecinde ve özellikle de hızlı sosyal değişimlere maruz kalan birey ya da grupların karşı karşıya kaldıkları kimliğe ilişkin problemlerin belirlenmesi ve çözüme kavuşturulmasındaki tamamlayıcı fonksiyonlarının önemine işaret edilmektedir. Bu önem nedeniyle sosyoloji ve sosyal psikoloji gibi sosyal bilim dalları, kimlik sorunları bağlamında; dini, çalışmalarının konusu yapmaktadırlar.<sup>87</sup> Bu çalışmalardan biri olan “*Gündelik Hayat, Bireysel Kimlik ve Din: Türkiye’de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği*” isimli araştırmanın konusu, Türkiye’de başörtüsünü çıkarmak durumunda kalan kadınların, söz konusu durumu nasıl algıladıkları ve değerlendirdikleri, bu sürece ilişkin gelen tepkileri nasıl yorumladıkları ve karşıladıkları, bu sürecin gündelik hayat politikalarını ve bireysel-kimliğe bakan yönünü nasıl etkilediği üzerindedir.<sup>88</sup> “*Gayrimüslim Gençlerin Kimlik Kurguları*” isimli diğer bir çalışmada, ulus devlet inşası sürecinde Türkiye’de azınlıklar hakkında gerçekleştirilen politika ya da uygulamaların azınlıklar üzerindeki etkileri, onların gündelik hayatta tecrübe ettikleri olay veya durumlar çerçevesinde ele alınmıştır. Özellikle azınlık gençlerin toplumsal yaşama adapte olma veya sosyalleşme süreçleri, dinsel ilişki düzeyleri, gündelik hayatı oluşturan pratikleri, ulusal ve cemaatsel aidiyetleri, onların kimlik stratejileri üzerinden araştırılmıştır. Yine bu araştırma kapsamında kimliğin sürdürülmesi bakımından gündelik hayatta gerçekleştirilen dinsel pratiklerin önemi sorgulanmış ve bu hususta dinsel pratiklere katılımın önemine vurgu yapılmıştır.<sup>89</sup> Gülsoy tarafından gerçekleştirilen “*Gündelik Yaşamda Yahudi Kimliği İnşası: İstanbul, Kuzguncuk’ta Niteliksel Bir Araştırma (2011-2012)*” adlı çalışma ise Türkiye’de yaşayan Musevilerin, bireysel ve toplumsal kimliklerini gündelik hayatlarında nasıl inşa ettiklerini ve kendileri dışında ötekilere ait kimlikleri nasıl algıladıklarını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Ayrıca Türkiye’de Yahudi kimliğini etkileyen toplumsal olgular da araştırma kapsamında irdelenmiştir.<sup>90</sup> “*Müslüman Ermeniler: Muş ve Sason Örneği*” isimli bir başka çalışmada da Muş ve Sason’da yaşayan ve etno-dinsel bir grup olan Müslüman Ermenilerin, dinî ve kültürel hayat pratikleri anlamacı ve yorumlamacı yaklaşımla analiz edilmiştir. Bu çalışma kapsamında Müslüman Ermenilerin, Ermeni olmayanlar tarafından nasıl isimlendirildiği, bu isimlendirmelerin Müslüman Ermeniler tarafından nasıl karşılandığı, bunlara karşı Müslüman Ermenilerin kendilerini nasıl isimlendirdiği, kendilerini hangi etnik gruba ait hissettikleri, kendi dindarlıklarını nasıl tanımladıkları veya gördükleri, popüler dindarlık biçimlerinin neler olduğu, eski gelenek ve kültürlerini yeni dinî kimlikleri ile nasıl sürdürdükleri de ele alınmıştır.<sup>91</sup>

Bireyin ya da toplumsal bir grubun dinî inancına ve toplumsal kimliğine ilişkin bilgi veren önemli faktörlerden biri ‘dil’dir. Dil, kültürel ve dinî değerlerin korunarak kuşaktan kuşağa aktarılmasında kullanılan önemli araçlardan biri olarak kabul edilmektedir. Öte yandan dil, sadece toplumsal değerlerin sonraki kuşaklara aktarılmasında değil, aynı zamanda bireylerin, kendilerini, özellikle dini inanç bakımından öteki bireylere ya da gruplara tanıtmaları hususunda oldukça etkili bir unsur olarak kullanılmaktadır. Nitekim “*Dindarlık Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı*” adlı çalışmanın sonuçları, dinin etkili bir unsur olduğunu göstermektedir. Söz konusu çalışma, sosyal ve kültürel bir olgu olarak dil ile toplumsal hayatı birçok açıdan etkileyen din kurumu arasında yakın bir ilişki olduğu ön kabulünden hareketle, gündelik hayatta kullanılan dini içerikli söz, ifade ve kalıpların, dindarlıkla bir ilişkisinin olup olmadığını anlamak üzere gerçekleştirilmiştir. Ayrıca gündelik hayatta kullanılan dinî ifade veya kalıpların, kültürel dindarlıkla ve dilsel alışkanlıklarla (habitus) ne derece ilişkili olduğu da bu çalışma kapsamında ele alınmıştır.<sup>92</sup>

#### ✓ Modernleşme ve Sekülerleşme

<sup>86</sup> İnce, 2013.

<sup>87</sup> Günay, 2012, s. 417-418.

<sup>88</sup> Yalçı, 2021.

<sup>89</sup> Erinç Kurban, 2010.

<sup>90</sup> Gülsoy, 2012.

<sup>91</sup> Ahnas, 2019.

<sup>92</sup> Odabaşı, 2014.

Modernleşme ya da modernlik ile din arasındaki ilişki, sosyal bilimler literatüründe en fazla tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu tartışmaların bir kısmı, modern toplumlarda, bilimsel bilginin açıklayıcılığı arttıkça dinin açıklayıcı özelliği gerilediği düşüncesinden hareketle, dinin, günlük yaşam üzerindeki etkisi çerçevesinde yapılmaktadır.<sup>93</sup> Örneğin “*Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*” isimli çalışma, modernleşme süreciyle ortaya çıkan dinî inanca ilişkin yeni eğilimler veya arayışlarla ilgilidir. Bu çalışmada, kutsal ya da manevi değerlere göre gündelik hayatlarına yön veren bireylerin, bu yönelimlerinin nedenleri, böyle bir sürecin hangi koşullara ve arayışlara bağlı olarak şekillendiği, söz konusu yönelimin dinsellik ile seküler yaşam ikiliğinin neresinde bulunduğu ve modernite ile ilişkisi ele alınmıştır.<sup>94</sup> Bu bağlamda ele alınan diğer bir çalışma, “acaba din hangi anlam, düşünce ve pratiklerle bugün gündelik hayatımızda yer alıyor?” sorusundan hareketle, modernleşme sürecinin, gündelik hayatı hangi açılardan etkilediğini ve ne tür değişikliklere sebep olduğunu, bu sürecin nasıl bir din anlayışı ya da dindarlık ürettiğini tespit etmek amacıyla yapılmıştır.<sup>95</sup> Kuşakların dikkate alındığı “*Yeni Muhafazakâr Gençlik Kültürü: (İzmir’deki Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)*” isimli çalışma ise yeni muhafazakâr genç olarak tanımlanan bireylerin yaşam tarzlarını, kültürel ve dinî değer yargılarını, hayatı değerlendirme biçimlerini ya da bakış açılarını ve muhafazakâr kültür bakımından önceki kuşaklardan nasıl farklılaştıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>96</sup> Modernleşme, değişen toplumsal yapı ve din olgusu bağlamında araştırılan diğer bir konu yaşlılık ve yaşlıların gündelik hayatıdır. Örneğin; “*Değişen Aile Yapısı Bağlamında Yaşlılık Dindarlık İlişkisinin Sosyolojik İncelemesi (Kayseri İli Örneği)*” isimli çalışmada, toplumsal değişim döneminde yaşlılık ile dindarlık ilişkisi temel alınarak, Kayseri Hacı Rukiye Gazioğlu Huzurevi’nde yaşayan yaşlıların dinle olan ilişkileri ile gündelik yaşamları açısından dinî faaliyetlerin yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>97</sup>

Modernleşme eleştirisi ya da modernleşme sürecinin neden olduğu toplumsal değişimler çerçevesinde gündelik hayat ile din arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalar da yapılmıştır. Örneğin; “*Gündelik Hayat ve Dinsellik*” adlı çalışmada Subaşı, modernite veya modernlik eleştirisi bağlamında, gündelik hayatın gerçekliğini, bu gerçeklik içerisinde dinin önemini, bir din olarak İslam’ın Türkiye’nin günümüz koşullarındaki konum, etki ve işlevlerini ele almaktadır. Subaşı açısından dinin modernlik bağlamındaki görünümüleri, bir yandan toplumsal düzlemde dinselliği, diğer yandan da bireysel düzlemde dindarlığı, yeni bir takım değişken ve unsurlarla karşılaştırmıştır. Dolayısıyla Subaşı’nın “Gündelik Hayat ve Dinsellik” adlı kitabının, söz konusu değişimin yapısal özelliklerini anlamaya yönelik teorik bir çalışma olduğunu özellikle belirtmek gerekir.<sup>98</sup> Gündelik hayat ve din arasındaki ilişkiyi teorik bir çerçevede ele alan bir başka sosyal bilim insanı Arslan’dır. “*Gündelik Hayatta Din*” başlıklı çalışmasında Arslan, öncelikle gündelik hayat kavramından, gündelik hayat kavram veya konusuna olan akademik ilginin kısa bir tarihçesinden ve din odaklı bir yaklaşımla gündelik hayatı analiz eden çalışmalardan bahsetmiştir. Daha sonra da gündelik hayat ile din veya dinî değerler arasındaki ilişkiyi teorik olarak tartışmıştır. Ayrıca günümüz modern toplumlarında meydana gelen hızlı toplumsal değişim süreci bağlamında, din-toplum ve din-gündelik hayat ilişkilerini irdelemiştir. Sonuç bölümünde ise toplumsal değişim ve sekülerleşme konuları bağlamında gündelik hayat ile din arasındaki ilişkinin araştırılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>99</sup>

Modernleşme süreci, Türkiye’de yaşayan hemen her kesimin gündelik hayatını bir şekilde etkilemiştir. Bu süreçten etkilenen kesimlerin başında, muhafazakâr/dindar birey ya da grupların bulunduğu belirtilmektedir. Demirezen tarafından ele alınan “*Türkiye’de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı*” adlı çalışmada, muhafazakâr bireylerin yaşam tarzlarında meydana gelen dönüşüm ele alınmıştır. Söz konusu dönüşüm, özellikle bireylerin tesettür anlayışı ve boş zamanı değerlendirme biçimi üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Ayrıca muhafazakâr bireylerin yaşadığı değişim ve dönüşümler, tüketim toplumu, gündelik hayatın metalaşması/metalaştırılması ile estetikleşmesi/estetikleştirilmesi

<sup>93</sup> Perşembe, 2003.

<sup>94</sup> Mirza, 2014.

<sup>95</sup> Türkyılmaz, 2016.

<sup>96</sup> Tükel Paker, 2017.

<sup>97</sup> Öztürk, 2019.

<sup>98</sup> Subaşı, 2018.

<sup>99</sup> Arslan, 2016.

bağlamında tartışılmıştır.<sup>100</sup> “*Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık*” adlı bir başka çalışmada ise postmodernizm ile din arasındaki ilişkinin sosyal, kültürel ve siyasi arka planı, Türkiye örneği üzerinden tahlil edilmiştir. Bu kapsamda, postmodern dünyada dinin, bir yandan özgün yaşam tarzlarını, diğer yandan da tüketim gibi gündelik pratikleri nasıl etkilediği tartışılmıştır.<sup>101</sup> Bir çeviri çalışması olan “*Tanrı'ya Yer Verme: İşte, Evde ve Eğlencede Yaşayan Din*” isimli çalışmada da ‘Günlük Hayatta Manevi Anlatılar Projesi’nin materyallerinden faydalanmak suretiyle dinin ev, işyeri ve boş zaman boyutlarıyla nasıl ve ne ölçüde kesiştiği ele alınmıştır. Bir başka ifadeyle bu çalışma kapsamında, modern toplumlarda yaşayan bireylerin günlük hayatları açısından dinin veya ‘kutsal’ın yeri ve önemi tartışılmıştır. Bu yer verme veya açma durumu iş, ev ve boş zaman alanları üzerinden analiz edilmiştir.<sup>102</sup>

Modernleşme ya da modernite, dinî kavramları anlam bakımından etkilemekte ve bu çerçevede birtakım değişim ve dönüşüm sürecinin yaşanmasına neden olmaktadır. Söz konusu değişim veya dönüşüm süreci, bu sürece neden olan sosyo-kültürel faktörler ve bunların meydana geldiği toplumsal koşullar sosyologlar tarafından incelenmektedir. “*Mahremiyetin Dinler Bağlamında Analizi: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Üzerinden Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi*” isimli çalışmayı bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu çalışma, aynı zamanda dinî inançla ilişkili bir yönü de olduğu ifade edilen mahremiyet olgusunun, gündelik hayata yansıyan ve modernleşme süreciyle birlikte değişen anlamını ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Fenomenolojik din teorisi ve sembolik etkileşimcilik teorileriyle temellendirilen çalışmanın gündelik hayat çerçevesinde temel problemi şöyle ifade edilmiştir; “mahremiyet kavramı modern süreçler içerisinde hangi toplumsal şartlar altında değişime ve dönüşüme uğramıştır ve modernite, mahremiyeti din alanından gündelik hayata alıp onu hangi sebeplerle ‘tercih’ haline getirmiştir?” Bu sorudan hareketle Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin mahremiyet anlayışları ve bu anlayışın modernite çerçevesinde dönüşümü teorik bir çerçevede ele alınmıştır.<sup>103</sup> Meriç’in “*Gündelik Hayat ve Fetvalar*” isimli çalışmasında ise İstanbul Müftülüğü ‘fetva birimine’ telefonla gelen sorulardan hareketle, gündelik hayattaki dinle ilişkili konu veya durumlar açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu çaba sonucunda, bireylerin gündelik hayatlarında görünür olan dindarlık veya dinî davranma biçimlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Ayrıca modernleşme süreciyle birlikte gündelik hayatta meydana gelen toplumsal değişimlerin, dinî davranışları nasıl dönüştürdüğü, dinî değer ve sembollerin anlam bakımından değişim yaşayıp yaşamadıkları veya anlam kaybına uğrayıp uğramadıkları, bu çalışma kapsamında ele alınmıştır.<sup>104</sup>

Modern sanayi toplumlarında dinî inançların ve pratiklerin toplumsal önemlerini yitirmelerine ve toplumsal yaşamda geleneksel etkisi azalan dindarlık eğilimlerinin ortaya çıkmasına neden olan sekülerleşme<sup>105</sup> olgusu, bütün dünyada olduğu gibi Türkiye’de de toplumsal birçok alanda görünür olmuş, temel toplumsal kurumlar düzeyinde değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Bu durum, başta sosyologlar olmak üzere, toplumsal değişimi araştıran ve bu bağlamda analizler yapan sosyal bilimcilerin dikkatini çekmiştir. Nitekim sekülerleşme sürecini ve bu sürecin doğurduğu sonuçları dikkate alan birçok çalışmanın varlığı, bunun bir göstergesidir. Bu çalışmalardan biri “*Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm*” adlı araştırmadır. Söz konusu araştırmada, dinin veya dinî değerlerin etkisiyle şekillenen geleneksel mahalle hayatı ile modernleşme süreciyle birlikte daha çok yaşam tarzına ya da gelir seviyesine göre şekillenen mahallelerde yaşanan gündelik hayat karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir.<sup>106</sup> “*Bölünmüş Bilinç: Gündelik Hayatı Din-Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak*” adlı çalışmada ise Bilgin, 2000’li yılların başından itibaren sıkça gündeme gelen “Türkiye dindarlaşıyor mu?” sorusundan hareketle, Türk toplumunun bilinç düzeyi bağlamında dünyevileşme sürecini ele almış ve bu sürecin gündelik hayattaki görünümüne odaklanmıştır.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Demirezen, 2016.

<sup>101</sup> Özbolat, 2017.

<sup>102</sup> İnan, 2012.

<sup>103</sup> Ayar Karakaş, 2022.

<sup>104</sup> Meriç, 2004.

<sup>105</sup> Marshall, 2009, s. 645.

<sup>106</sup> Çetin, 2014.

<sup>107</sup> Bilgin, 2009.

Sekülerleşme olgusu bağlamında ele alınan çalışmalardan bir diğeri de “*Türkiye’de Seküler ve Dini Hayat Tarzlarına Dayalı Toplumsal ve Siyasal Kutuplaşmaların Gündelik Rutinler ve Etkileşimler Bağlamında Sosyolojik Analizi*” isimli araştırmadır. Bu araştırmada, Türkiye’de ‘cumhuriyetçi-laik’ ve ‘muhafazakâr-dindar’ kimlik eksenleri arasındaki seküler ve dinî hayat tarzlarına dayalı farklılıkların gündelik hayattaki görünümüne odaklanılmış ve bu kapsamda analizler yapılmıştır.<sup>108</sup> “*Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma*” çalışmada ise gündelik hayatın seküler temelleri, sekülerizm, modernleşme, rasyonalite ve dinsel kavramları üzerinden tartışılmak suretiyle, gündelik hayatı dönüştürme fikri ya da yazarın ifadesiyle “sokağı büyüleme faaliyeti” sorgulanmıştır. Bu sorgulama, daha çok gündelik hayatı dönüştürme hususunda önemli bir aktör olarak ifade edilen İslamcılık ideolojisinin tartışılması üzerinden gerçekleştirilmiştir.<sup>109</sup> Din ile sekülerleşme bağlamında gündelik hayatı konu edinen diğeri bir çalışma, kendilerini dindar olarak tanımlayan bireylerin, böyle bir tanımlama için neleri dikkate aldıklarını, toplumsal değişim ve dönüşümün etkisiyle dini nasıl algıladıklarını, gündelik hayatta gerçekleştirilen dinî pratiklerde yaşanan dönüşümün bireyler üzerindeki etkilerini ve bu bağlamda sekülerleşmenin Türkiye’deki boyutlarını tespit etmek amacıyla yapılmıştır.<sup>110</sup> “*Adıyaman Kırsal Aleviliğinde Seküler Eğilimler*” isimli çalışmada da ‘cem erkânı/semah’, ‘musahiplik’, ‘düşkünlük kurumu’, ‘ad verme geleneği’ ve ‘niyazlık/çırallık geleneği’ gibi Alevi Bektaşî kültürü açısından oldukça önemli beş ritüelin gündelik hayattaki görünür olma durumları ile gündelik hayatı hangi açılardan etkiledikleri araştırılmış, ayrıca yörede yaşayan bireyler ve gruplar açısından dinî bir temsil olduğu düşünülen “Atatürk” tasavvuru betimlenmeye çalışılmıştır.<sup>111</sup>

Sosyal bilimler içinde Türk modernleşme sürecine ve sekülerleşme olgusuna ilişkin birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları, söz konusu süreç içinde kadın ve erkeklerin nasıl konumlandırıldığını irdelemekte ya da toplumsal cinsiyet bağlamında gündelik pratiklere odaklanmaktadır. Örneğin “*Türk Toplumunda Sekülerleşme ve Toplumsal Cinsiyet: Beden Odaklı Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerine Bir Araştırma*” adlı çalışmada din, sekülerleşme ve toplumsal cinsiyet olguları çerçevesinde, Türk toplumunda kadınlar ile erkeklerin dinsel ve sekülerleşme ikiliği arasında beden odaklı gündelik pratiklere yaklaşımları ne yöndedir? Beden odaklı gündelik pratikler bağlamında kadınların ve erkeklerin benzeştiği ve farklılaştığı konular nelerdir? sorularının cevapları aranmıştır.<sup>112</sup> “*Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Erillik Algısı ve Din İlişkisi: Ankara Örneği*” isimli diğeri bir çalışmada ise dinsel toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında, başta aile içi toplumsal cinsiyet rolleri olmak üzere, gündelik yaşamdaki toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınların erillik algıları ele alınmıştır.<sup>113</sup>

### ✓ Tüketim Toplumu

Modern toplumları tanımlamak için kullanılan kavramların başında tüketim toplumu terimi gelmektedir. Zira günümüz toplumlarında yaşayan bireylerin gündelik hayatını kapsayan veya gündelik hayatın işleyişini etkileyen temel uğraşlardan biri, tüketim davranışlarıdır. Öte yandan gündelik hayatın diğeri pratiklerinde olduğu gibi tüketim alışkanlıklarını veya davranışlarını etkileyen ya da belirleyen faktörlerin başında dinî değerler gelmektedir.<sup>114</sup> Bu bakımdan gündelik hayatı araştırma konusu yapan çalışmaların bir kısmı, dinî değerler ile tüketim alışkanlıkları ya da tüketim davranışları arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu çalışmalardan biri, Erkan tarafından ele alınan “*Gençlerde Tüketim ve Din*” başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada Erkan, tüketim alışkanlıkları ile dinî değerler arasındaki ilişkiyi, genç bireyler düzleminde tartışmıştır. Diğeri bir deyişle Erkan, Müslüman gençlerin günlük pratikleri arasında yer alan tüketim davranışlarına odaklanarak, söz konusu davranışlar ile din ve dindarlık arasındaki ilişkiyi analiz etmiştir.<sup>115</sup> “*Bir Meleke (Habitus) Olarak Dindarların Tüketim Davranışları*” isimli çalışma kapsamında ise tüketim davranışlarını etkileyen ana unsurlardan birinin

<sup>108</sup> Ünal, 2013.

<sup>109</sup> Doğan, 2012.

<sup>110</sup> Alparslan, 2019

<sup>111</sup> Tanrıverdi, 2020.

<sup>112</sup> Tunç, 2021.

<sup>113</sup> Taşkın Demiralay, 2021.

<sup>114</sup> Demirzen, 2010, s. 97-98.

<sup>115</sup> Erkan, 2018.

din olduğu varsayımından hareketle, orta ve alt toplumsal tabakalarda yer alan ve kendini dindar olarak tanımlayan bireylerin gündelik hayatlarında tüketim davranışlarının nasıl ve ne düzeyde ortaya çıktığı, modern tüketim kültürünü yaşam tarzlarında ne ölçüde yansıttıkları araştırılmıştır.<sup>116</sup> Yine Bourdieu'nün 'habitus' kavramsallaştırmasının anahtar bir kavram olarak kullanıldığı bir başka çalışmada da tüketimin sınıfsal boyutuna odaklanılmış ve orta sınıf dindar bireylerin tüketim alışkanlıkları veya pratikleri analiz edilmiştir.<sup>117</sup>

Din, dindarlık ve tüketim davranışları arasındaki ilişki "*Tüketici Dindarlığı ve Alışveriş Tutumu Üzerine Bir İnceleme*" isimli çalışmada da analiz edilmiştir. Bu çalışmanın ana problemi Barak tarafından şöyle ifade edilmiştir; "gıda ve kıyafet gibi zaruri ihtiyaçlardan eğlence ve tatil gibi bazen lüks kabul edilen tüketim tutumu ve tercihleriyle dindarlık arasında nasıl bir ilişki vardır?" Dolayısıyla bu çalışmada, dindarlığın, tüketici tutum ve davranışları üzerinde etkili olup olmadığı anlaşılmasına çalışılmıştır.<sup>118</sup> Diğer bir çalışmada ise tüketim davranışları ile din veya dinî değerler arasındaki etkileşimin, dindar bireylerin gündelik hayatına ve genel olarak toplumsal yapıya nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Bu bağlamda tüketim toplumunda dinî değerler ile sembollerin kazandığı yeni anlamlar üzerinde durulmuş ve dinî hassasiyetlerin tüketim değerleriyle karşılaştığı noktada nasıl bir sentezin ortaya çıktığı da sorgulanmıştır.<sup>119</sup> "*Muhafazakârlık İnanç ve Değerlerinin Tüketime Etkisi*" isimli çalışma da, tüketim kültürü ve tüketim toplumu kavramsallaştırmalarından hareketle, dindar muhafazakâr bireylerin tatil tercihlerini, helal gıda, sosyalleşme mekânları ve alışveriş tercihleri bağlamında tüketim pratiklerini ele alan bir kapsama sahiptir.<sup>120</sup> Tüketim kültürü çerçevesinde, lüks tesettür tasarım moda evi müşterisi olan muhafazakâr kadınların dikkate alındığı başka bir çalışmada ise muhafazakârlık anlayışı ile tüketim davranışları arasındaki ilişki analiz edilmiş ve gösterişçi lüks tüketim eğilimleri irdelenmiştir.<sup>121</sup> Bir yaşam tarzı göstergesi olarak tüketimin, yine dindar birey veya gruplar için ne anlama geldiğinin tartışıldığı diğer bir çalışmada da postmodern tüketim anlayışı karşısında dindarların, gerek bireysel gerekse sosyal açıdan ortaya koydukları davranışlar ve yaşam tarzları incelenmiştir.<sup>122</sup> "*Muhafazakâr Tüketim: Türkiye'de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri*" isimli çalışma ise Türkiye'de yaşanan tüketim toplumuna geçiş sürecini, bu sürecin dindar/muhafazakâr kesimi nasıl ve daha çok hangi açılardan dönüştürdüğünü, tüketim toplumuna uyum sağlama çabasında olan dindarların/muhafazakârların giyim, eğlence ve boş zaman alışkanlıkları ile bu alışkanlıklarda meydana gelen değişimleri analiz etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>123</sup>

Tüketim, herhangi bir ihtiyacı giderme alışkanlığı veya davranışı olmaktan öte, bireylerin veya toplumların kendilerini ifade ettikleri bir kültür haline gelmiştir. Bu nedenle tüketim kültürü terimini veya olgusunu dikkate almak suretiyle araştırmalar yapılmaktadır. Söz konusu yaklaşımla ele alınan "*Tüketim Kültürü ve Din*" başlıklı çalışmanın konusu, tüketim davranışlarının temelleri, tüketim süreci ile bu süreci etkileyen faktörler, İslam dinin tüketim davranışına olan yaklaşımı ve bu yaklaşımın, Konya ve İzmir'de yaşayan bireyler özelinde, gündelik hayata nasıl yansıdığı üzerinedir.<sup>124</sup> Gündelik hayatın temel pratiklerden biri olan yemek süreci de tüketim kültürü ya da alışkanlıkları çerçevesinde incelenmiştir. Yemek, içerdiği dinî ve kültürel kodlar nedeniyle bireyler veya toplumlar için fiziksel ihtiyacı gideren bir şey olmaktan öte, farklı anlamlara sahiptir. Bu nedenle sosyal bilimciler, yemek alışkanlıklarını veya yemek kültürünü araştırma konusu olarak belirlemiş ve çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalardan biri olan "*Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme*" isimli çalışmanın konusu, dinin ya da dinî değerlerin, toplumların veya toplumsal grupların yemek kültürüne yön verdiği varsayımından hareketle, bireylerin yemek/gıda tercihlerini nasıl etkilediği üzerinedir. Diğer bir ifadeyle bu çalışma kapsamında İslam dini özelinde besinlerle ilgili Kur'an-ı Kerim ve hadislerde yer alan bilgi ya da ifadelerden hareketle dinin, yemek kültürü ile beslenme pratikleri

<sup>116</sup> Atakan, 2021.

<sup>117</sup> Özbolat, 2015.

<sup>118</sup> Barak, 2021.

<sup>119</sup> Pişkin, 2014.

<sup>120</sup> Aydoğan, 2018.

<sup>121</sup> Topay, 2019.

<sup>122</sup> Sungur, 2016.

<sup>123</sup> Baltacı, 2019.

<sup>124</sup> Köroğlu, 2009.



üzerindeki şekillendirici etkisi araştırılmıştır.<sup>125</sup> Bir başka çalışmada ise Müslüman, Hristiyan ve Yahudi dinlerine mensup bireylerin günlük yemek alışkanlıkları, yemek eksenli ritüelleri, kutlamaları, özel gün ve geceleri incelenmiş, söz konusu dinlere mensup bireylerin yemek kültürü bağlamında oluşturdukları etkileşimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda dinî inanç hassasiyeti bağlamında, bireylerin beslenme alışkanlıkları bakımından sosyal çevrelerinden etkilenip etkilemedikleri, ıstakoz ve midye gibi marjinal gıda olarak ifade edilen bazı deniz ürünlerinin tüketiminde hassas davranıp davranmadıkları, tüketilen herhangi bir ürünün seçimi ile dinî inanç arasında bir ilişki olup olmadığı araştırılmıştır. Böyle bir çalışma neticesinde dinî inanç ile gündelik hayatın önemli bir bileşeni olan mutfak ya da yemek kültürü arasındaki ilişki düzeyi tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>126</sup> Tüketim alışkanlıklarının dikkate alındığı bir başka çalışmada da helal gıda meselesi tartışılmıştır. Helal gıdanın, bir tüketim nesnesi olmaktan öte, İslami hareketle birlikte yaşanan dönüşümün bir sonucu olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla çalışmada, İslami hareket nedeniyle gündelik hayatta meydana gelen dönüşümün bir görüntüsü, tüketim ve helal gıda olgusu bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>127</sup>

Tüketim alışkanlıklarını veya davranışlarını, dinî bir kavram olarak kabul edilen ‘israf’ terimi bağlamında ele alan çalışmalar da bulunmaktadır. Nitekim “*Tüketim, Din ve İsraf; Genç Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Değerlendirme (Bingöl Örneği)*” isimli çalışmada, genç Din Kültürü dersi öğretmenlerinin tüketim alışkanlıkları, tüketimle ilgili dinî değer veya kaidelerin tüketim alışkanlıklarına ve dolayısıyla gündelik hayatlarına nasıl yansıdığı, israf olgusu bağlamında araştırılmıştır.<sup>128</sup> “*Bir Tüketim Pratiği Olarak Hane Halkının İsraf Davranışlarının Sosyolojik Analizi*” isimli diğer bir çalışmanın konusu ise; hane halkı düzeyinde evlerde gerçekleşen gıda israfı, bireylerin gündelik gıda pratiklerinin bir sonucu olarak nasıl ortaya çıkmaktadır? sorusu üzerine şekillenmiştir. Bu sorgulamadan maksat; gündelik hayatta bireylerin, rutin gıda pratikleri aracılığıyla, evlerde gerçekleşen gıda israfı olgusunu nasıl tecrübe ettiklerini veya deneyimlediklerini anlamaktır.<sup>129</sup>

Modernleşme ve teknolojik gelişmeler sonucunda kalkınmış toplumlarda bireysel tüketim, temel ihtiyaçların ötesine geçmiş ve gereğinden fazla tüketim dünyanın ekolojik ve sosyal dengesini tehdit eden çevresel sorunlara neden olmuştur. Bu durum, tüketimin egemen olduğu toplumlarda ekolojik çevre ile tüketim ilişkisini ele alan çalışmaların ortaya çıkmasını da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede ele alınan çalışmalardan biri olan “*Çevreci Tüketim Davranışının Değer-İnanç-Norm Teorisi Kapsamında İncelenmesi*” adlı çalışma, tüketici bireylerin çevreci tüketim tarzını benimsemeleri hususunda belirleyici ya da etkili olan bireysel değer, inanç ve normların oynadığı roller nelerdir? sorusu üzerine kurgulanmıştır. Bu sorudan hareketle; din ve kültür gibi birtakım değerlerden beslenen bireysel normların, gündelik hayattaki çevreci tüketim davranışları üzerindeki etkisi ele alınmıştır.<sup>130</sup>

### ✓ Modern Dünyada Medya

Günümüz toplumlarında medya, bireysel ve toplumsal yaşamın önemli bir parçası haline gelmiştir. Öyle ki; modern dünyanın yeni iletişim ağı olan sosyal medya, bireylerin sosyalleşmelerinden herhangi bir konu veya dünyanın herhangi bir köşesinde meydana gelen olay hakkında bilgi sahibi olunmasına kadar, birçok hususta etkili bir unsur olarak kullanılmaktadır. Öte yandan sosyal medya aracılığıyla birey ile sosyal çevresi arasındaki iletişimin yönü değişmiş ve sanal bir iletişim alanında sanal bir kimlik oluşmuştur. Bütün bu oluşum ve gelişmelerin sonucunda sosyal bilim insanları, yeni bir araştırma konusu olarak sosyal medyayı, sanal âlemde oluşan toplumsal kimlikler ile bu âlemde yaşanan durumları araştırmaya başlamışlardır. Örneğin; “*Sosyal Medya Pratiklerinde İslami Kimlik Temsilleri*” adlı çalışma ile sosyal medya ortamlarında etkileşim halinde olan bireylerin ya da grupların, kendi amaç ve istekleri doğrultusunda inşa ettikleri ‘imaj’lar vasıtasıyla dinî kimliklerini nasıl ve hangi unsurları kullanarak temsil ettikleri araştırılmıştır.<sup>131</sup> Dinî kimliklerin sosyal medya ortamlarında temsil edilme biçiminin ele alındığı bir başka çalışma ise “*Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-*

<sup>125</sup> Gürhan, 2017.

<sup>126</sup> Taşkın, 2020.

<sup>127</sup> Parlak, 2014.

<sup>128</sup> Tunç, 2019.

<sup>129</sup> Ay, 2021.

<sup>130</sup> Tuğer, 2018.

<sup>131</sup> Evren, 2013.

*Etnografik Bir Araştırma*” isimli çalışmadır. Bu çalışmanın başlıca ilgi alanını, toplumsal ve dinî kimliğin, dijitalleşme süreciyle hangi aşamalardan geçtiği; toplumsal hayatı birçok açıdan etkileyen dinin ya da dinî kimliğin, sosyal medya mecralarında hangi temalar vasıtasıyla temsil edildiği; sosyal medya ile din arasındaki etkileşimin, daha çok hangi konular bağlamında ele alınması gerektiği ve sıradan sosyal medya kullanıcılarının, gündelik hayatlarında dindarlıklarını nasıl deneyimledikleri oluşturmaktadır.<sup>132</sup> “*Sosyal Medya Mecralarında Mahremiyet Anlayışının Dönüşümü*” isimli çalışmada ise sosyal medya, “mahremiyetin sınırlarını aşındırması” bağlamında ele alınmıştır. Bu kapsamda ev içi yaşantının her türlü görünümü, aileye özel bilgiler, yer ve durum bildirimleri, bireylere ait önemli bilgiler, bireysel beğeni ve aile özelinde veya bireysel tatillere ilişkin bildirimler, araştırmanın amacı doğrultusunda tartışılmış ve mahremiyetin dönüşümü bağlamında analiz edilmiştir.<sup>133</sup> Sosyal medya mecralarının dikkate alındığı diğer bir çalışmada da “sosyal medyadaki dinî içerikli paylaşımlar bireylerin dinî duygu, düşünce ve gündelik dinî pratiklerini etkilemekte midir?” sorusundan hareketle; dinî içerikli sosyal medya paylaşımlarına karşı bireylerin nasıl bir tutum içinde oldukları, bu paylaşımların bireylerin dinî inançlarına ilişkin bilgi edinme süreçlerindeki rolü, bireylerin dinî duygu, düşünce ve gündelik hayatlarında gerçekleştirdikleri davranış ya da eylemleri üzerindeki etkisi incelenmiştir.<sup>134</sup>

Gündelik hayatın hemen her alanında bir şekilde varlık gösteren sosyal medyayı toplumsal ölçekte en fazla kullanan kesimin gençler olduğu bilinmektedir. Bu nedenle gençlik ile sosyal medya ilişkisi, bu alanda dinin görünürlüğü, birçok sosyal bilim disiplini tarafından araştırılmalı ve anlaşılmalıdır.<sup>135</sup> Böyle bir anlayıştan hareketle ele alınan çalışmalardan biri, “*Gösteri Toplumunun Üniversite Gençliğinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkisi: Afyon Kocatepe Üniversitesi Örneği*” isimli çalışmadır. Bu çalışma, toplumların etrafını çepeçevre kuşatan televizyon, sosyal medya, telefon ve metaverse gibi gösteri dünyasının, gençlerin gündelik hayatlarını, daha özeldir ise dinî yaşantılarını hangi açılardan etkilediğini ve ne tür değişimlere neden olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Gösteri ve gösteriş kavramları bağlamında üniversite gençliğinin bireysel, toplumsal, kültürel ve dinî konulardaki fikirleri irdelenmiş, gündelik hayatlarında kullandıkları semboller, gittikleri mekânlar, sosyal medyada görünür olma durumları, tüketim alışkanlıkları ele alınmış ve bu konular çerçevesinde yaşadıkları değişim ve dönüşümler araştırılmıştır.<sup>136</sup> “*Kişilerarası Gönüllü Dijital Gözetim ve Gençlik: Gündelik İlişkilere Yansımaları Bağlamında Siyasal ve Dinsel Kimliklerin İfşası*” adlı çalışmada ise dijitalleşme süreciyle ortaya çıkan sosyal medya ortamlarında genç bireylerin siyasal ve dinsel kimliklerine ya da siyasal ve dinî konulara dair bilgi paylaşımlarına, bireyler arası gözetleme faaliyetine yükledikleri anlamlara, söz konusu anlamların gündelik hayatın belirli alanlarındaki ilişki biçimlerine nasıl yansıdığına odaklanılmış ve elde edilen verilere dayanılarak analizler yapılmıştır.<sup>137</sup> Öte yandan bir başka çalışmada da 65 yaş üstü bireylerin anlam arayışlarında ve karşılaştıkları anlam krizinin çözümünde, sosyal medyanın nasıl bir rol oynadığı tartışılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın odağında; yaşlıların sosyal medya etkileşimleri ile gündelik hayat pratikleri arasındaki ilişki, gündelik hayatlarında dine ya da dinî değerlere önem veren yaşlıların sosyal medya paylaşımlarındaki din ve siyaset kaynaklı paylaşımları bağlamında din ile siyaset kurumunun, yaşlıların sosyal medya paylaşımlarını ne şekilde yönlendirdiği bulunmaktadır.

Gündelik hayat ile din ilişkisi, medyanın en çok tercih edilen formlarından bir olan televizyon temel alınarak da araştırılmıştır. “*Televizyon Üzerinden Dindar/Mütedeyyin Kadınları Anlamak: Dindar Kadınların Televizyonu Alımlama ve Kullanım Biçimleri*” isimli çalışma, söz konusu araştırmalardan biridir. Bu çalışma, Türkiye’de yaşayan ve kendini dindar olarak tanımlayan kadınların gündelik hayatları ile televizyon içeriklerinin kesişme ve ayrışma noktalarını, bir başka ifadeyle televizyonun gündelik hayatlarını nasıl etkilediğini, iman ettikleri dinin değerlerinin televizyon ile kurdukları ilişkide ne ölçüde belirleyici olduğunu tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>138</sup> “*Televizyondaki İslam ve Gündelik Hayatın Siyaseti*” adlı çalışmada ise televizyonda İslami imaj ile hikâyelerin sunumunda

<sup>132</sup> Dereli, 2018.

<sup>133</sup> Aydın, 2014.

<sup>134</sup> Bildik, 2019.

<sup>135</sup> Babacan, 2016, s. 23-25.

<sup>136</sup> Güneş, 2022.

<sup>137</sup> Ünal, 2017.

<sup>138</sup> Karagöz, 2022.

ayrıcalıklı bir yer edinen İslami içerikli diziler analiz edilmiş ve bu dizilerin, onları takip eden bireylerin günlük hayatlarını hangi açılardan etkilediği irdelenmiştir. Bir başka ifadeyle, belli bir düzeyde İslami duyarlılığa sahip olan Televizyon kanallarındaki İslami içerikli dizilere ve bunların izleyicilerine odaklanmak suretiyle, metin düzeyinde İslam’ın sunuluş biçimi, İslami bakış açısının ve söylemin hikâyelerle nasıl kurgulandığı, söz konusu dizilerde verilen mesajlara ilişkin izleyicilerin ne düşündükleri, bu mesajların izleyiciler tarafından gündelik hayatlarına yansıyan siyasal argümanlar olarak nasıl formüle edildiği ve söz konusu izleyicilerin hem kendilerini hem de öteki bireyleri nasıl konumlandıkları tartışılmıştır.<sup>139</sup>

### ✓ Kentsel Yaşam ve Mekânın Kullanımı

Bireylerin dünya kurma girişimlerinde stratejik fonksiyonları yerine getiren din fenomeni,<sup>140</sup> bireyler ya da gruplar tarafından oluşturulan kentleri de birçok açıdan etkilemektedir. Kent (Şehir), belli bir mekân üzerinde ve belli bir mimari anlayıştan hareketle yapılaşmış, sosyal, kültürel ve ekonomik hususlarda önemli oranlarda kurumsallaşmış, bu kurumsallaşma ve temel hizmetler çerçevesinde kırsal alanlardan farklılaşan bir yerleşim birimidir. Bu yerleşim biriminin kuruluşunda veya kent kapsamında yer alan yerleşke ya da mekânların tasarlanmasında ve işleyişinde dinin belirgin bir rolünden söz edilmektedir. Öte yandan kent ve çevresinde oluşan toplumsal hayatın da dinî değerlerin değişim veya dönüşüm yaşamasına neden olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla din veya dinî değerler, bir mekân olarak kentleri; kent kapsamında meydana gelen toplumsal hayatta oluşan bireyler arası ilişki veya etkileşimi ve dinî yaşam biçimini etkilemektedir.<sup>141</sup> Günümüzde bu durum, sosyolojik birçok çalışmanın konusu haline gelmiştir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek “*Gündelik Hayatta Muhafazakârlık: Çırpıcı Parkı Kullanımları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*” isimli çalışmada, kentsel bir mekân ile belli başlı kültürel kimlikler arasındaki etkileşim araştırılmıştır. Daha geniş bir ifadeyle bu çalışma, ‘muhafazakâr’ bir kimlikle tanımlanan Çırpıcı şehir parkına gelen, dindar ya da muhafazakâr oldukları düşünülen, bireylerin kullanım pratikleri ile söz konusu parkın farklı bölümlerini kullanan bireylerin ya da sosyal grupların karşılıklı ilişkilerini anlamak ve açıklamak üzere gerçekleştirilmiştir.<sup>142</sup>

Kent ya da mekân ile birey arasındaki ilişki ve etkileşimi konu edinen bir başka çalışma, “*Radikal İslamcı Muhalefetten İslamcı Hegemonyaya Geçiş Sürecinde Muhafazakârlığın Toplumsal Mekânında Dönüşümler: Sultanbeyli Örneği*” isimli çalışmadır. Söz konusu çalışmada, İslamcı siyasetin muhalefetten iktidara geçişi sürecinde kentlerin yaşadığı değişim ya da dönüşüm, geçmişten bugüne İslamcı siyasi partilerin etkin olduğu Sultanbeyli örneklemini üzerinden okunmaya çalışılmıştır. Bu geçiş sürecinde yaşananlar, kentler ile bireysel ve sosyal yaşantıda meydana gelen değişimler, özellikle toplumsal mekân, sivil toplum ve gündelik hayat pratikleri üzerinden analiz edilmiştir.<sup>143</sup> Teorik altyapısı Henri Lefebvre’in mekân ve gündelik hayat üzerine yaptığı kuramsal çalışmalara göre şekillenen “*Muhafazakârlık ve Neoliberalizm Kısacasında Yeni Bir Kültürün Doğuşu: Başakşehirli Olmak*” adlı bir başka çalışmada da İstanbul’un özellikle dindar ya da muhafazakâr kesimleri açısından modern yaşam alanlarından birisi olarak ifade edilen Başakşehir’in mekânsal olarak yıllar içerisinde geçirdiği dönüşümler ve burada yaşamını sürdüren birey ya da toplumsal grupların gündelik hayatlarında meydana gelen değişimler sonucunda ortaya çıkan yeni yaşam tarzları incelenmiştir.<sup>144</sup> Yine kent ya da mekân ve gündelik hayat bağlamında ele alınan diğer bir çalışmada ise Fatih-Çarşamba semti özelinde dinî bir cemaatin, kutsallaştırmaya ilişkin pratikleri dikkate alınarak, kent mekânını ve gündelik hayatı nasıl inşa ettiği ya da kurguladığı incelenmiştir. Bir başka ifadeyle sosyal ve kültürel birtakım özellikleri de bünyesinde barındıran dinî bir cemaatin, kent içinde mekânsal ve gündelik hayat pratiklerini nasıl geliştirdiği ve düzenlediği araştırılmıştır. Bu kapsamda modern mimarlık uygulamaları yardımıyla ne tür kutsallıklar üretildiği ya da var olan mekânlara nasıl kutsallık atfedildiği, kutsal ve dünyevilik arasında nasıl bir ilişki kurulduğu irdelenmiştir.<sup>145</sup> Bir kentsel yerleşim birimi olarak Fatih ve Başakşehir’in birlikte ele alındığı çalışmada ise 21. yüzyılda toplumsal ve siyasal düzlemde gelişen

<sup>139</sup> Enneli, 2010.

<sup>140</sup> Berger, 2015, s. 88.

<sup>141</sup> Yıldırım, 2014.

<sup>142</sup> Cansel Ünveren, 2019.

<sup>143</sup> Dalka, 2017.

<sup>144</sup> Dokumacı, 2020.

<sup>145</sup> Tuba Kara, 2019.

muhafazakârların iktidar deneyiminin, kentli muhafazakârların habitus dönüşümünü nasıl etkilediği analiz edilmiştir. Bu çerçevede, Fatih ve Başakşehir yaşam alanlarındaki gündelik hayat derinlemesine incelenerek, söz konusu dönüşümü karşılayan veya neden olan dinamikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.<sup>146</sup>

Bireylerin veya toplumların hayatlarını sürdürebilmek için oluşturdukları mekânlar, tarihin her döneminde o dönemin koşullarına göre değişik işlevleri üstlenmişlerdir. Yerleşim birimlerinde inşa edilen mescit veya cami gibi dinî mekânlar da bireysel ve toplumsal yaşam için oldukça önemli birtakım işlevleri yerine getirdiği ifade edilmektedir. Bu önem nedeniyle sosyolojik çalışmalar, toplumsal yaşamın veya gündelik hayatın işleyişi bağlamında, mescit veya cami gibi dinî mekânların üstlendikleri işlevleri araştırmaktadırlar. Örneğin bu kapsamda yürütülen bir çalışmada hem kutsal hem de dünyevi yönü olan camilerin, gündelik hayatın işleyişinde nasıl bir rolü vardır? sorusundan hareketle, bir mekân olarak camilerin, toplumsal yaşamdaki yeri ve önemi tartışılmıştır.<sup>147</sup> “*Kur'an ve Sünnete Göre Mescidin Fonksiyonları*” isimli çalışmada ise İslam dinini çağrıştıran mescitlerin, Müslüman bireylerin toplumsal yaşamlarını veya gündelik hayatlarını belirgin bir şekilde etkileyen ibadet ve eğitim konuları açısından yüklendiği işlevler değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler, konuyla doğrudan bağlantılı rivayetler üzerinden yapılmış ve mescit kültürünün taşıdığı önemli işlevlerden birinin, dinin ya da dinî değerlerin bireysel ve toplumsal hayata yön vermesini sağlayan eğitim-öğretim sürecindeki rolü dile getirilmiştir.<sup>148</sup> “*Mekânın Üretimi: Hz. Muhammed Dönemi Medine’de Gündelik Hayat*” başlıklı çalışmada da Hz. Muhammed ve Müslümanların Mekke’den hicret ederek, Yesrib ismiyle bilinen Medine’ye gelmeleriyle ortaya çıkan Mescid-i Nebevi gibi mekânsal üretim süreci ve bu sürecin gündelik hayatı hangi açılardan etkilediği incelenmiştir.<sup>149</sup> Kamacı tarafından gerçekleştirilen “*Hz. Peygamber’in Mescid-i Nebevi’deki Günlük Hayatı*” adlı çalışmada ise hem Mescid-i Nebevi’de yaşananlar üzerinden Hz. Muhammed’in hayatı hem de söz konusu mescidin yerine getirdiği fonksiyonlar ifade edilmiştir.<sup>150</sup>

Köyden kente, kasabadan metropole çok farklı yerleşme biçim ve deneyimlerinden geçen bireyler, bu deneyimlerine uygun mekânsal bir kültür ve anlayış tesis etmişlerdir.<sup>151</sup> Bu durum, sosyal bilim çalışmalarına da yansımış ve mekâna ilişkin çok farklı çalışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mekân kimliği, mekân algısı, mekâna aidiyet, mekânda yaşayanların sosyal ve etnik yapısı gibi konular, sosyal bilim insanları tarafından araştırılmakta ve tartışılmaktadır.<sup>152</sup> Bu bağlamda yürütülen çalışmalar, ayrıca dinî inanca da odaklanmak suretiyle, birey, dinî inanç ve mekân üçlüsü arasındaki ilişkiyi analiz edebilmektedir. Harbelioğlu tarafından gerçekleştirilen “*Kentli Dindar Kadınların Mekân Algısı ve Kullanımı: İzmir Örneği*” isimli çalışma, bu çerçevede değerlendirilebilir. İzmir kentinin sosyal ve kültürel özellikleri göz önünde bulundurularak, bu kentte yaşayan dindar kadınların mekân tercihleri ile kullanımları incelenmiştir. Ayrıca kentli dindar kadınların, dinsel bilinç ile gündelik hayatın önemli birer parçası olan dinî pratikleri gerçekleştirme ya da dinselliklerini yaşama biçimleri arasındaki etkileşim ve dindarlıklarının hangi davranışsal ve söylemsel unsurlar vasıtasıyla somutlaştığı da araştırılmıştır.<sup>153</sup>

Gündelik hayattan sosyal yaşama, çalışma hayatından eğlence anlayışına kadar, kadın hayatının hemen her anı veya alanı, modernleşme süreciyle birlikte değişmiştir.<sup>154</sup> Bu değişim ve dönüşüm süreci, özellikle toplumsal cinsiyet bağlamında sosyolojik birçok çalışma tarafından araştırılmaktadır. Öte yandan kadınların yaşamını etkileyen önemli faktörlerden biri olarak ifade edilen din ya da dindarlık ile kadın ilişkisi de analiz edilen konular arasında yer almaktadır. Bu çerçevede ele alınan çalışmalardan biri, “*Kadının Modernlikle Karşılaşması: Dindarlığın Kentsel Gündelik Yaşamdaki Dönüşümleri*” isimli çalışmadır. Bu çalışmanın temel problemi, kentsel gündelik yaşamda kadın dindarlığının

<sup>146</sup> Özet, 2018.

<sup>147</sup> Ok, 2015.

<sup>148</sup> Kaya, 2022.

<sup>149</sup> Uçar, 2019.

<sup>150</sup> Kamacı, 2011.

<sup>151</sup> Güçlü, 2012, s. 261-262.

<sup>152</sup> Çetin, 2011.

<sup>153</sup> Harbelioğlu, 2019.

<sup>154</sup> Cihan, 2018, s. 277-278.

dönüşümünün arka planını anlamaktır.<sup>155</sup> “*Şehirleşme ve Din: Diyarbakır’da Kadın Dindarlığı*” isimli çalışmada ise 1990’lardan itibaren çevre kırsalından Diyarbakır kent merkezine doğru yaşanan zorunlu göçün ve devamında yaşanan hızlı kentleşme sürecinin doğurduğu sonuçların, kadınların genelde gündelik hayatlarını, daha özeldir ise dinsel hayatlarını hangi açılardan etkilediği, bir başka ifadeyle kadınların değerler dünyası ile dinî hayatlarına ne ölçüde yansıdığı ele alınmıştır. Dolayısıyla kentleşme ve cinsiyetin birer bağımsız değişken olarak ele alındığı bu çalışma, kadınlar özelinde dinsel hayat ile dinin gündelik hayattaki çeşitli görünümünü ya da yansıma biçimlerini anlamak ve yorumlayabilmek amacıyla yapılmıştır.<sup>156</sup> Kentli dindar kadınlar bağlamında olmasa da, “*Tekno-Gündelik Hayatta Din ve İbadetler ve Fetva Soruları Örneği*” isimli çalışma da teknolojiyle donatılmış modern dönem kentlerini, tekno-kent olarak tanımlamış ve fetva sorularından hareketle iman, ibadet ve ahlâk gibi temel dinî kavram veya konulara tekno-kent bağlamında açıklık getirmeye çalışmıştır.<sup>157</sup>

### ✓ Halk İnanç ve Ritüelleri

Kutsalla kurulan bağla beliren ve bu nedenle beşer-üstü bir eğilim gösteren her din, toplumsal ve kültürel bir ortamda doğmakta ve yaşamaktadır. Dolayısıyla her din, içine doğduğu kültürü veya o kültürün unsurlarını bir şekilde etkilediği gibi kültürel yapılar da dini veya dinî değerleri etkilemektedir.<sup>158</sup> Dinin sosyal ve kültürel yapılarla etkileşim içinde olma durumu ve birbirlerini etkileme biçimleri, toplum bilimleri tarafından ele alınmış ve bu çerçevede çeşitli çalışmalar ortaya çıkmıştır. “*Süryaniliğin Kadınların Gündelik Hayatlarına Kültürel Yansımaları: Mardin Midyat Örneği*” isimli çalışma, söz konusu çalışmalara bir örnek olarak verilebilir. Hristiyanlığı ilk kabul eden ve dinî kimlikleriyle varlıklarını sürdüren Süryanilerin kültürünün, Süryani kadınların gündelik hayatlarına nasıl yansıdığı, söz konusu kültürün aktarımı ile gündelik hayata yansıtılmasında Süryani kadınların hangi rol veya sorumlulukları yüklenerek yerine getirdikleri ve bu süreçte hangi yöntemlere başvurdukları, bu çalışma kapsamında irdelenmiştir.<sup>159</sup> “*Beruk Köyünde Din ve Gündelik Yaşam: Sosyolojik Bir İnceleme*” adlı çalışma ise Siirt İli Pervari İlçesine bağlı Beruk Köyü’nün sosyo-kültürel yapısını, dinî yaşayışını, örf ve adetlerini, çevre köylerle olan ilişkileri, köy içi karar alma mekanizmalarını, aile yapısını ve evliliklere bakışını tespit etmek üzere gerçekleştirilmiştir.<sup>160</sup> Dinin ve dinî inanca ilişkin pratiklerin gündelik hayattaki görünürlüğünün Gördes örneğinde ele alındığı çalışmada da sosyal ve kültürel değişkenler ile dinî ibadet veya davranışların tecrübe edilme şekilleri arasındaki ilişki araştırılmıştır. Ayrıca dinî inanç, tutum ve davranışlar incelenerek, dinî inanca ilişkin yaşayışın farklılaşması ve bu farklılaşmanın nedenleri analiz edilmiştir.<sup>161</sup> Erzurum ve yakın çevresini kapsayan bir diğer çalışmada ise gündelik hayatın temel gerçeklikleri arasında yer alan doğum, evlenme ve ölüm esnasında kadınlar arasında uygulanan halk inanış ve uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır.<sup>162</sup> Halk inanç ve uygulamalarını dikkate alan başka araştırmalar Kars,<sup>163</sup> Kahramanmaraş ve çevre köylerinde<sup>164</sup>, Bafra<sup>165</sup> ve Çorum ili İskilip<sup>166</sup> ilçesinde de gerçekleştirilmiştir.

Gündelik hayatı ya da yaşam tarzını dinî inanç bağlamında ele alan araştırmalardan biri de “*Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*” isimli çalışmadır. Bu çalışmada, Türkiye’de yaşayan bireylerin veya toplumsal grupların çoğunluğunun inandığı ve gündelik hayatını buna göre inşa etmeye çalıştığı İslam dini ile temel kurumlardan olan ekonomi ve siyaset kurumları arasındaki ilişkiler, yeni sosyolojik teoriler bağlamında incelenmiştir. Daha kısa bir ifadeyle bu çalışma, toplumsal yapı ile din arasındaki derin ilişkiyi anlamak ve anlamlandırmak adına ele alınan bir eserdir. Bu çalışma kapsamında kutsallık ve dünyevilik, geleneksellik ve modernlik, kamusal ve özel alanda dinin yaşanma ve temsil edilme biçimi, kutsal kitapta yer alan kurallar ile dinî yaşantı arasındaki ilişki

<sup>155</sup> Fidan, 2013.

<sup>156</sup> Aslan, 2014.

<sup>157</sup> Meriç, 2015.

<sup>158</sup> Arslan, 2004, s. 189-190.

<sup>159</sup> Adalet Güçlü, 2020.

<sup>160</sup> Arvas, 2020.

<sup>161</sup> Kardeşahin, 2006.

<sup>162</sup> Güney Uçar, 2015.

<sup>163</sup> Yörübulut, 2001.

<sup>164</sup> Kamalak, 2004.

<sup>165</sup> Özkan, 2012.

<sup>166</sup> Arslan, 2003.

ve gündelik hayatın hangi alanlarını dinî değerlerin etkilediği veya söz konusu alanların hangilerinin dinî bilgiler doğrultusunda düzenlendiği ele alınmıştır.<sup>167</sup> Gündelik hayatta dinin görünürlüğüne ilişkin ele alınan başka bir çalışma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilmiştir. “*Türkiye’de Dini Hayat Araştırması*” adlı çalışma, başka amaçlar dışında, Türkiye’deki dinî hayatı bütün yönleriyle irdelemek suretiyle, dinin veya dinî değerlerin gündelik hayatın hangi alanlarında yer aldığını, Türkiye’de yer alan bölgelere göre dinî tasavvur, algı, bilgi, hassasiyet ile yargıların farklılaşp farklılaşmadığını, dinî algılama bakımından farklılık var ise; bu farklılıkların, gündelik hayata nasıl yansıdığını, bu bağlamda hangi bölgede nasıl bir dindarlık anlayışı olduğunu, dinî bilgiye ilişkin donanımın ve kültürel değerlerin, dinî duyarlılıkları nasıl ve hangi ölçüde etkilediğini ortaya koymak amacıyla yapılmıştır.<sup>168</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen bu araştırmanın Karadeniz Bölgesine ait verileri, başka bir çalışmada da kullanılmıştır. “*Doğu Karadeniz Bölgesinde Gündelik Hayat ve Din*” adlı çalışmada, gündelik hayatın işleyişi açısından dinin yeri ve önemi anlaşılmasına çalışılmıştır. Söz konusu veriler yerleşim yeri, cinsiyet ve yaş grubu değişkenleri açısından analiz edilmiştir.<sup>169</sup> Günay tarafından hazırlanan “*Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*” başlıklı çalışmanın konusu da Erzurum ili ve çevre köylerinde, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan farklı özelliklere sahip bireylerin dinî yaşantılarının incelenmesi üzerinedir. Bu çerçevede araştırma, Türkiye’de dinî yaşam sorununu toplumsal yapı içinde ele almak; dinî inanç, tutum ve davranışları, kültürel ve dinî gruplaşmaları incelemek; din ile sosyo-kültürel yapılar, toplumsal koşul ve değişmeler arasındaki karşılıklı ilişki, etki ve tepkileri gün yüzüne çıkarmak, böylece dinî yaşantıyı gündelik hayat bağlamında sosyolojik bir yaklaşımla analiz etmek maksadıyla gerçekleştirilmiştir.<sup>170</sup> “*Kars’ta Gündelik Hayat ve Din*” isimli çalışmada ise din, dindarlık, dünyevileşme ve kültür kavramları bağlamında, Kars ilinde yaşayan bireylerin gündelik hayatı incelenmiştir. Özellikle bireylerin dinî inanç ve davranışlara karşı tutumları, dinin ya da dinî değerlerin toplumsal yapı içindeki yeri ve önemi, gündelik hayatın sürdürülmesinde dinî değerlerin rolü ele alınmıştır.<sup>171</sup> Bir başka çalışmada da İzmir kentinin dinî hayatı, sosyo-kültürel bir çerçevede incelenmiştir. Söz konusu çalışma, toplumsal değişim ve gelişim döneminde bireylerin günlük hayatlarında dinî değerlerin önemini anlama ve açıklama amacıyla yapılmıştır.<sup>172</sup>

Dinî ibadet veya ritüellerin uygulanış biçimi, kutsal kitaplar ve peygamberler vasıtasıyla bireylere ya da toplumlara aktarılmış olsa da, zaman, mekân ve iklim gibi bazı faktörlerin etkisiyle toplumsal yaşam içinde birtakım değişimlere maruz kalmaktadır. Bu durum, yöreye özgü inanç ve ibadet biçiminin veya popüler halk dindarlık tipinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bilgin ve Güleç, “*Halk Dindarlığı’nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme*” adlı çalışmalarında halk dindarlığına dikkat çekerek dindarlığın, toplumun hangi kesimlerinde daha fazla görüldüğünü, dindarlığı etkileyen bireysel ve toplumsal faktörlerin neler olduğunu ve özellikle modernleşme sürecinin etkisiyle halk dindarlığında meydana gelen değişim ve dönüşümleri tespit etmeye çalışmışlardır. Ayrıca bireylerin gündelik hayatını etkileyen dinî değerler ile bu etkinin kapsamı ve yönü de araştırılmıştır.<sup>173</sup>

Gündelik hayatta hemen her birey ölüm, doğum ve evlenme gibi önemli birtakım toplumsal olgular ile bir şekilde karşılaşmaktadır. Bu nedenle söz konusu olgular ve bunlarla ilişkili gündelik hayatta oluşan kültürel ve dinî uygulamalar, sosyal bilimlerden çeşitli yöntemler kullanılarak ele alınmaktadır. “*Güney Kazakistan Kazaklarında Ölüm İle İlgili İnançlar ve Ritüeller Türkistan Örneği*” isimli çalışma, bu açıdan değerlendirilebilir. Bu çalışmada, sosyolojik yöntemler kullanılarak, Güney Kazakistan Kazaklarının ölüm ile ilgili inanç ve ritüelleri analiz edilmiştir.<sup>174</sup> Yas kültürünü araştıran “*Gündelik Hayat ve Ölüm: Kayseri’de Yas Kültürü*” isimli çalışma da yine yukarıda ifade edilen bakış açısıyla ele alınmıştır. Söz konusu çalışmada, ölüm olgusuna odaklanılmış ve Kayseri ili özelinde yas kültürü anlaşılmasına çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışma kapsamında, ölüm ve yas sürecinde gerçekleştirilen ritüeller ile bu ritüellerin arkasında yatan gerçekleri anlamak veya anlamlandırmak suretiyle, yas

<sup>167</sup> Akşit vd., 2012.

<sup>168</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

<sup>169</sup> İnce, 2014.

<sup>170</sup> Günay, 1999.

<sup>171</sup> Berktaş, 2020.

<sup>172</sup> Kötaş, 1993.

<sup>173</sup> Güleç ve Bilgin, 2018.

<sup>174</sup> Shauyenov, 2018.

sürecinin sosyal, kültürel ve dinî anlamları anlaşılmaya çalışılmıştır.<sup>175</sup> Doğum veya ölüm sonrasında ya da evlilik için gerçekleştirilen merasimler esnasında okutulan ‘mevlit’ uygulamasının araştırıldığı “*Kadınların Gündelik Dini Yaşantısında Mevlit: Malatya Örneği*” isimli bir başka çalışmada ise mevlidin, popüler dinî bir uygulama olduğu varsayımından hareketle, kadınların gündelik dinî hayatındaki yeri ve önemi, dinî yaşantıları ile gündelik rutinlerini nasıl etkilediği ve bu etkinin sosyo-demografik değişkenlere bağlı olarak değişip değişmediği ele alınmıştır.<sup>176</sup>

Toplumların kültürleriyle iç içe olan dinî inançlar, içinde buldukları kültürel yapıların hem maddi hem de manevi boyutlarının oluşmasına katkı yapmaktadır. Bu iç içe olma hali ile birbirlerini etkileme durumu, kültür ve popüler kültür tartışmaları bağlamında ele alınmakta, din odaklı birçok çalışmaya konu olmaktadır. Maddi ve manevi kültürel boyutları olan tespihin gündelik hayatta hangi amaçla kullanıldığı da din-kültür ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. “*Dua Sayma Pratiği: Türkiye’de Günlük Hayatta Tespih ve Zikiratik Kullanımı*” adlı çalışmada, tespih veya mekanik ya da dijital sayma araçlarının kullanımı üzerinden, nesnelere gündelik hayatın organize edilmesindeki rolü ve önemi irdelenmiştir. Diğer bir deyişle, gündelik hayatlarında tespih veya sayma gereçleri kullanan dindar bireylerin, gündelik hayatın işleyişinde tespih gibi nesnelere hangi amaçla ve nasıl kullanıldıkları araştırılmıştır.<sup>177</sup> “*Türkiye’de Tespih Kullanımının Toplumsal Temelleri*” isimli çalışmada ise popüler kültürel bir değer olarak ifade edilen tespihin, gündelik hayatta daha çok kimler tarafından ve hangi amaçlarla kullanıldığı, toplumsal olarak nasıl bir mesaj taşıdığı, bireylere neler hissettirdiği, toplumsal ve bireysel açılardan bünyesinde ne gibi anlamlar barındırdığı ve ne tür işlevlerinin olduğu ele alınmıştır.<sup>178</sup>

Dinin popülerleşmesi veya popüler kültürel unsurların dinî çevrelere sokulması, dine ilişkin konuların popüler kültür düzleminde analiz edilmesine neden olmuştur. Nitekim “*Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlana ve Mevlevilik Örneği*” isimli çalışmada, dinî-tasavvufi değerler bağlamında ortaya çıkan popüler kültür ürünleri vasıtasıyla toplumsal yaşamda görünür olan popüler din temsilleri ele alınmıştır. Sosyal düzlemde laikleşme ile bireysel düzlemde sekülerleşme deneyimleri yaşanmış bir toplumda, dinî-tasavvufî öğelerin, popüler kültürü nasıl ve ne ölçüde şekillendirdiği, bu öğelerin hangi noktalarda popüler kültüre eklemelendiği, bu eklemelenme sürecinin ne tür yeni dinî anlatı, imaj ve temsilleri ortaya çıkardığı bu çalışma kapsamında araştırılmıştır. Ayrıca dinî görsel temsiller olarak Mevlana ve Mevleviliğin; gündelik hayatta yeni dinî kimlikleri mi, popüler kültürel imajları mı, yoksa popüler dinî imajları mı temsil etmektedir? sorusuna da cevap aranmıştır.<sup>179</sup>

Türkiye’deki gündelik hayat konulu çalışmalar arasında, Hz. Muhammed’in yaşadığı dönemi dikkate alan araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin “*Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat*” başlıklı çalışmada, cahiliye Arap toplumunda yaşamış bireylerin yaşam tarzları, ikamet ettikleri mekânlar, yeme-içme alışkanlıkları, geleneksel törenleri, kadın-erkek ilişkileri, giyim-kuşam biçimleri, doğum ve ölüme ilişkin gelenekleri ele alınarak, onların gündelik hayatlarının bir görüntüsü çizilmeye çalışılmıştır.<sup>180</sup> “*Hız. Peygamber’in Gündelik Hayatı: Hurma-Deri-Deve Medine Dönemine Dair Bir Mikro Tarihçilik Denemesi*” başlıklı bir başka çalışmada ise Hz. Muhammed tarafından kullanılan nesnelere bağlamında, Medine dönemi ele alınmıştır. Dolayısıyla söz konusu çalışma, Hz. Peygamber’in Medine’deki gündelik hayatını bir besin, bir giysi ve bir binek üzerinden ele alan mikro bir tarih denemesi olarak adlandırılmıştır.<sup>181</sup> Son olarak; “*Nüzul Sebebine Göre Gündelik Hayatın İslamileştirilmesi*” isimli çalışmada da nüzul sebepleri bağlamında, Kur’an’ın gündelik hayatın İslamileştirmesi konusunda ne tür bir yöntemi takip ettiği ve söz konusu süreçte Kur’an’ın nasıl bir rol oynadığı incelenmiştir.<sup>182</sup>

<sup>175</sup> Papuşcuoğlu, 2022.

<sup>176</sup> Ayhan, 2020.

<sup>177</sup> Tönük, 2011.

<sup>178</sup> Arslan, 2019.

<sup>179</sup> Bölükbaşı, 2011.

<sup>180</sup> Palabıyık, 2022.

<sup>181</sup> Koçyiğit, 2017.

<sup>182</sup> Çiçek, 1994.

## Sonuç

Gündelik hayat kavramı, 20. yüzyılın ilk yıllarından itibaren sosyal bilimler literatüründe yer edinen bir kavram olmakla birlikte, günümüzde özellikle sosyoloji bilimi içerisinde, bilim insanlarının öne çıkan ilgi alanlarından biri olarak kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu kavramın sosyal bilimler literatüründe işlevsel bir şekilde kullanılmasının önemli nedenlerinden biri, toplumsal oluşum veya pratikleri anlamlandırma ve açıklama hususunda yardımcı olmasıdır. Özellikle modern toplum, tüketim, bilgi veya bilişim toplumu gibi günümüz toplumlarını ya da toplumsal yapılarını betimleme ve aynı zamanda sosyal gerçekliğin bütüncül bir şekilde kavranmasında kullanılan gündelik hayat, tecrübe edilen gündelik pratiklerin inşa sürecini anlamak ve anlamlandırmak bakımından da önemli bir rol üstlenmiştir. Öte yandan toplumsal yapının işleyişinden gündelik hayatın inşa edilmesine kadar, bireysel ve sosyal birçok oluşumun anlaşılması açısından din olgusunun bir değişken olarak ele alınması gereklidir. Bununla birlikte gündelik hayatın hemen her yönünü bir şekilde etkileyen ve dönüştüren modernleşme süreci, dinin toplumsal yapı içindeki yerini önemli oranda değiştirmiştir. Bütün bu değişim ve dönüşüm süreci ile dinin gündelik hayatı anlamlı kılmaya ya da etkilemedeki rolü, sosyal bilimler tarafından ele alınmış ve analiz edilmiştir. Bu bağlamda eldeki çalışma, Türkiye’deki din içerikli gündelik hayat araştırmalarına ilişkin genel bir değerlendirme yapmak amacıyla kaleme alınmıştır.

Türkiye’deki din içerikli gündelik hayat çalışmaları detaylı bir şekilde tarandığında; söz konusu çalışmaların sayısının, 1992 yılından günümüze doğru geldikçe belirgin bir şekilde arttığı, ancak özellikle 2015 yılı sonrasında daha da yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda, gündelik hayat ve din ilişkisinin, daha önce de ifade edildiği gibi, genel olarak toplumsal ilişki ve tabakalaşma, dinin algılanma biçimi, toplumsal kimlik, modernleşme, sekülerleşme, tüketim toplumu, modern dünyada medya, kentsel yaşam, mekânın kullanımı ile halk inanç ve ritüelleri gibi konular çerçevesinde ele alındığı görülmüştür. Bununla birlikte, yıllar içinde araştırma temaları bağlamında bazı değişimlerin yaşandığı gözlenmiştir. Örneğin; 2000’li yılların başına kadar daha çok Türkiye’nin farklı şehirlerinde yaşayan birey ya da toplumsal grupların dinî hayatı dikkate alınmış ve bu kapsamda araştırmalar yapılmıştır. 2000’li yılların başında da benzer bir eğilimin ürünü olan geleneksel dinî yaşam ya da yöreye özgü halk inanç ve uygulamalarını dikkate alan çalışmaların yapıldığı görülmüştür. Ancak daha sonra yapılan birkaç çalışmada ise gündelik hayatın, dindarlık ve sekülerleşme konuları çerçevesinde analiz edildiği tespit edilmiştir. 2010’lu yılların başından itibaren ise gündelik hayat ile din arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmaların, daha yoğun olarak toplumsal tabakalaşma, modernleşme, sekülerleşme, sosyal medya ve tüketim alışkanlıkları konuları çerçevesinde yapıldığı saptanmıştır.

Gündelik hayatı din odaklı bir yaklaşımla ele alan çalışmaların konu başlıklarının yıllar içerisinde değişmesinin, araştırmaların yapıldığı yılların toplumsal sorun ya da koşulları ile belirgin bir düzeyde ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin; 2000’li yılların başından itibaren Türkiye’de siyasal İslam’ın aktörleri olarak ifade edilen siyasetler tarafından dillendirilen ‘dindar nesil’ söylemi, bu konuya ilişkin çalışmaların yapılmasına yol açtığı ileri sürülebilir. Yine bu ve benzeri siyasi söylemler nedeniyle ortaya atılan ‘Türkiye dindarlaşıyor mu?’ sorusundan hareketle; aynı yıllar itibarıyla modernleşme ve sekülerleşme temalı çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bununla birlikte bu tür çalışmaların, özellikle dindar ya da muhafazakâr olarak isimlendirilen kesimlerin değişen yaşam tarzları bağlamında, 2010’lu yıllardan itibaren artış gösterdiği görülmüştür. 2011 yılı itibarıyla ortaya çıkan Suriyeli sığınmacılar sorunu da, sonraki yıllarda gerçekleştirilen din içerikli gündelik hayat çalışmalarının bir konusu haline gelmiş ve toplumsal bütünleşme ya da farklılaşma konuları bağlamında çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu tür çalışmalar, sadece Suriyeli sığınmacılar özelinde değil, Türkiye’de yaşayan farklı toplumsal grup ya da tabakalar düzleminde de yapılmıştır. Öte yandan gündelik hayat ile din olgusu arasındaki ilişki, özellikle 2015 yılı sonrasında, sosyal medya çerçevesinde analiz edilmiştir. Bu çalışmalarda sosyal medya, günümüz Türkiye’sinde de çokça tartışılan mahremiyetin ihlali ya da dönüşümü ile toplumsal kimliğin ilanı kavramı veya konuları bağlamında araştırma konusu yapılmıştır. Son yılların diğer bir araştırma konusu ise tüketim alışkanlıklarıdır. Söz konusu alışkanlıklar, daha çok dindar ya da muhafazakâr bireylerin gündelik hayatı üzerinden, toplumsal ilişki ve tabakalaşma temalı çalışmalar ile araştırılmıştır. Bu durumu, muhafazakâr veya dindar olarak tanımlanan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarına ya da destekleyenlerine yöneltilen ‘israf’ eleştirileri çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla bu tür tartışma veya eleştirilerin, muhafazakâr bireylerin



genelde gündelik hayatlarına, daha özeldense tüketim alışkanlıklarına yönelik araştırmaları beraberinde getirdiği söylenebilir. Dindarlık, modernleşme ve toplumsal cinsiyet kavramları çerçevesinde, kadınların gündelik hayatında ilişkin yapılan çalışmaların da yine 2015 yılı sonrasında yoğunlaştığını da belirtmek gerekir. Söz konusu araştırmaların yapılmasında, kadın hakları ya da kadının toplumsal yaşamdaki konumu ile sosyal ilişkilerine ilişkin sürekli gündemde olan tartışmaların payının büyük olduğu açıktır. Buna göre; din içerikli gündelik hayat çalışmalarının temalarının, Türkiye’nin içinde barındırdığı toplumsal sorunlar ya da tartışma konuları ile büyük oranda örtüştüğü söylenebilir.

Yukarıda ifade edilen temalar bağlamında gerçekleştirilen çalışmaların literatüre önemli katkıları olmuştur. Bununla birlikte söz konusu çalışmaların, doğal olarak, belli bir kapsamı ve sınırlılığı bulunmaktadır. Bu durum, gündelik hayat ve din ilişkisi bağlamında genel bir değerlendirme yapmayı güçleştirmektedir. Örneğin; dinin, gündelik hayatta kurulan ilişki ya da etkileşim biçimlerini nasıl etkilediğini araştıran çalışmalardan biri, bilim insanlarını; bir diğeri de 18 yaş ve üzeri bireyleri dikkate almak suretiyle analizler yapmıştır. Dolayısıyla toplumun diğer kesimlerinin dikkate alındığı çalışma/çalışmalar ile dinin ya da dinî değerlerin, bireyler veya gruplar arası ilişkileri nasıl ve ne derece etkilediğine ilişkin araştırmaların yapılması önem arz etmektedir. Benzer şekilde dinin, bireylerin sosyal, kültürel ve ekonomik hayatlarını veya bütün yaşam tarzlarını nasıl etkilediği ve bu etki düzeyinin ne ölçüde olduğu da sorgulanmaya muhtaçtır. Zira bu kapsamda ele alınan çalışmalar, belli bir toplumsal grup bağlamında analizler yapmışlardır. Bu gruplara ek olarak farklı toplumsal gruplar üzerinde çalışmalar yapılmasının toplumsal alana dair daha geniş bir perspektif sunacağı aşikârdır.

Türkiye’de sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî özellikler bakımından birbirinden çok farklı birey veya sosyal grup bulunmaktadır. Dinî inancın gündelik hayatın işleyişindeki rolünü, bahsi geçen düzlemde, ele alan çalışmalara değinildi. Bu çalışmalar, dindar sermaye sınıfı gibi belli bir toplumsal tabaka veya sınıfı, İsmailî Cemaati veya Müslüman Ermeniler örneklerinde olduğu gibi belli bir dinî cemaati ya da etno-dinsel bir grubu, Suriyeliler gibi sığınmacıları dikkate alarak, onların sosyal yaşamlarını ya da gündelik hayatlarını, toplumsal bütünleşme ve uyum, bireysel ve toplumsal kimlik, dindarlık ve mahremiyet algısı ya da dönüşümü, tüketim alışkanlıkları, halk inanç ve uygulamaları bağlamında değerlendirmişlerdir. Türkiye’deki sosyal gruplar arasında bulunan bu farklılık, gerek Türkiye’nin kendi içindeki göç sürecinin beraberinde getirdiği etkileşim gerekse başka ülkelerden gelen göçmenler nedeniyle her geçen gün artmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu farklılıkların, Türkiye’de yaşayan bireylerin gündelik hayatına nasıl yansıdığı ve bu sürecin işleyişinde dinin ne gibi rol oynadığına ilişkin çalışmalar oldukça önemlidir. Özellikle Türkiye’nin bir mülteci merkezine dönüştüğü ve toplumsal uyum tartışmalarının önem kazandığı bu süreçte, gelen gruplar ile Türk toplumunun dinsel benzerlik ve farklılıklarının gündelik hayatın inşasında ve paylaşımında nasıl bir belirleyiciliği olduğuna dair çalışmalar uyum politikalarının geliştirilme aşamasında önemli katkılar sağlayacaktır. Öte yandan hem söz konusu sınıf veya gruplara mensup olan bireylerin hem de Türkiye’deki başka sınıf veya grupların üyelerinin gündelik pratiklerini ve bu pratiklerin oluşumunda dinî inancın rolünü dikkate alan çalışmalara ihtiyaç vardır.

Modernleşme ve sekülerleşme sürecinin izini sürebilmenin ya da bu süreçlerin toplumları hangi açılardan etkilediğini görebilmenin en iyi yollarından biri, gündelik hayatı araştırmaktır. Modernleşme ve sekülerleşme olguları çerçevesinde gündelik hayatı ve bu hayatın işleyişinde dinin rolünü ele alan bazı çalışmalar, kentsel mekânlarda meydana gelen değişim ile bu değişimin dindar bireylerin yaşam tarzlarını nasıl etkilediği üzerinedir. Ancak bu çalışmalar, Fatih-Çarşamba örneğinde olduğu gibi daha çok belli bir semt özelinde ya da dindar kadınlar düzleminde kurgulanmıştır. Dolayısıyla modernleşme sürecinin izini sürebilmek ve modern toplumlardaki dinin yerini görebilmek veya bu konuyla ilgili daha genel değerlendirmeler yapabilmek için toplumun diğer kesimlerinin de dikkate alındığı araştırmalara ihtiyaç olduğunu bir kez daha vurgulamak gerekir. Modern toplumların iletişim ağı haline gelen sosyal medya ekseninde yapılan din içerikli gündelik hayat çalışmaları içinde benzer bir değerlendirme yapmak mümkündür. Zira söz konusu ekseninde yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, belli bir yaş grubu veya kadınlar örneklemini üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda modernleşme süreciyle ortaya çıkan olgu ya da teknolojik unsurların gündelik hayatı veya günlük pratikleri nasıl etkilediğini ve dinin bu süreçteki yerini, bütüncül bir şekilde değerlendirebilmek için daha kapsamlı araştırmaların yapılması oldukça önemlidir.

Toplumu meydana getiren ya da bir şekilde dönüştüren olgu veya süreçleri ortaya koymaya çalışan sosyal bilim insanlarının, gelinen noktada, farklı konu ve bakış açılarıyla gündelik hayatı ve dinî inancı dikkate aldıkları görülmektedir. Gündelik hayatla ilişkili yukarıda belirtilen konu veya kavramlar dışında, gündelik hayatı inşa eden ve anlamlı hale getiren bireylerin aile hayatı, akrabalık bağları, arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri ve iş/çalışma hayatları bulunmaktadır. Ayrıca gündelik hayat içinde, bireyler tarafından gerçekleştirilen yemek yeme, uyuma, giyinme ve aksesuar takınma, spor yapma ve eğlenme, müzik dinleme, televizyon ve sinema izleme, kitap, gazete veya dergi okuma ve oyun oynama gibi sıradan davranış ya da eylemler mevcuttur. Yine gündelik hayatın işleyişi bakımından önemli olan sünnet ve düğün gibi sosyal, kültürel ve ekonomik organizasyonlar, yerel ritüel ya da uygulamalar ve sanatsal faaliyetler bulunmaktadır. Bütün bu ilişki, davranış, ritüel, organizasyon veya faaliyetler, ilk bakışta dünyevi bir konu olarak algılandığında da, bir şekilde dinî inanç ve değerlerle ilişki içerisindedirler. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen toplumsal ilişkilerin yapısı ve anlamı ile din arasında nasıl bir bağ olduğunu, sosyal ve kültürel organizasyonların ya da sanatsal faaliyetlerin oluştuğu toplumsal mekân ve koşullar ile bunların gerçekleşme biçimini dinlerin ne ölçüde etkilediğini anlayabilmek veya anlamlandırabilmek için daha fazla çalışmanın yapılması gerekir. Ayrıca önemsiz gibi görünen ve her gün tekrar edilen kalıplaşmış davranış ya da eylemlerin gerçekleşme biçimi ve bunların altında yatan nedenler ile dinî değerler arasında ne tür bir ilişki olduğunu, yöreye özgü ritüel veya uygulamaların kutsalla olan ilişkisini araştıran yeni çalışmaların gerçekleştirilmesi de oldukça önemlidir. Bir başka ifadeyle, bireylerin veya toplumsal grupların, sosyal ilişkileri sürdürmek için nasıl bir izlenim yönetimi veya strateji belirlediklerini; kalıplaşmış davranışların hangilerini ve neden tercih ettiklerini; sosyal, kültürel ve sanatsal faaliyetleri gerçekleştirme nedenlerini, yerel pratiklerin uygulanış biçimini ve bütün bu strateji ve tercihlerin belirlenmesinde dinin nasıl bir oynadığını veya dinî değerlerin bir referans olarak dikkate alınıp alınmadığını anlamaya ve açıklamaya çalışan araştırmalara ihtiyaç vardır. Söz konusu çalışmaların gerçekleştirilmesi makro düzeyde toplumun, mikro düzeyde ise bireyin gündelik hayatının anlaşılması için elzemdir. Sonuç olarak; bireyin yaşam dünyasına anlam katan bir değer olarak dinin, gündelik hayattaki herhangi bir olgu ve süreçle ilişki içerisinde olup olmadığını; bu tür bir ilişki/ilişkiler var ise söz konusu ilişkilerin yapısını ve anlamını sosyolojik bir bakışla irdelenecek çalışmalar, Türkiye'deki sosyoloji literatürünün gelişimine önemli katkı sağlayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Adler, P. Adler, P. A. ve Fontana, A. (1987). Everyday Life Sociology. Annual Review of Sociology, 13, 217-235.
- Ağca, B. (2022). Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Nuri Bilge Ceylan’ın Filmlerinde Antagonizma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Pamukkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Ahnas, M. O. (2019). Müslüman Ermeniler: Muş ve Sason Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Akman, S. (2021). Diyarbakır'daki Suriyeli Sığınmacıların Karşılaştığı Toplumsal Kabul ve Dışlanma Pratiklerinin Dinsel Bağlamı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. Ve Kurtuluş, C. (2012). Türkiye’de Dindarlık-Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri. İstanbul: İletişim.
- Akyayla, A. (2022). Sünni Coğrafyada Alevi Olmak: Niğde-Kömürcü Köyü Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Alparslan, F. N. (2019). Sekülerleşmede Yeni Boyutlar: Dindarların Sekülerleşmesi Süreci. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Arslan E. (2014). Şehirleşme ve Din: Diyarbakır'da Kadın Dindarlığı. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Arslan, K. (2019). Türkiye'de Tespih Kullanımının Toplumsal Temelleri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi/Lisansüstü Programlar Enstitüsü, İstanbul.
- Arslan, M. (2003). Türk Toplumunda Geleneksel Dinî Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma. Değerler Eğitimi Dergisi, 1(2), 23-46. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ded/issue/29199/312599>
- Arslan, M. (2016). Gündelik Hayatta Din, Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (Ed.), Din Sosyolojisi El Kitabı içinde, Ankara: Grafiker.
- Arslan, M. (2004). Kültürel Bağlamda Din. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV/I, 189-190.
- Arvas, A. (2020). Beruk Köyünde Din ve Gündelik Yaşam: Sosyolojik Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Atakan, S. B. (2021). Bir Meleke (Habitus) Olarak Dindarların Tüketim Davranışları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale.
- Avcı, Ö. (2010). Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ay, U. (2021). Bir Tüketim Pratiği Olarak Hane Halkının İsrar Davranışlarının Sosyolojik Analizi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Ayar Karakaş, T. (2022). Mahremiyetin Dinler Bağlamında Analizi: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Üzerinden Sosyolojik Bir Çözümleme Denemesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun.

- Aydın, B. (2014). Sosyal Medya Mecralarında Mahremiyet Anlayışının Dönüşümü. İstanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi, 3(5), 131-146.
- Aydın, L. (2022). Kırsal Alevilikte Sosyal ve Dini Hayat: 'Kayseri-Sarız-Tavla Köyü Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Aydoğan, M. (2018). Muhafazakârlık İnanç ve Değerlerinin Tüketime Etkisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Ayhan, K. (2020). Kadınların Gündelik Dini Yaşantısında Mevlit: Malatya Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi). İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Babacan, M. E. (2016). Toplumsal Derinlik, Sosyal Medya ve Gençlik. İnsan ve Toplum, 6/11, 23-45.
- Baltacı, A. (2019). Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (42), 111-135.
- Barak, A. (2021). Tüketici Dindarlığı ve Alışveriş Tutumu Üzerine Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İbn Haldun Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Bargh, J. A. (1997). The Automaticity of Everyday Life. Robert S. Wyer Jr. (Ed.), The Automaticity of Everyday Life Advances in Social Cognition.
- Bauman, Z. (2017). Sosyolojik Düşünmek. İstanbul: Ayrıntı.
- Bedir, A. (2011). Said Nursi'nin Teolojisinde Gündelik Hayat. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bennett, A. (2018). Kültür ve Gündelik Hayat. Nagehan Tokdoğan, Burcu Şenel ve Umut Yener Kara (Çev.), Ankara: Phoenix. (Özgün eser 2005 tarihlidir)
- Berger, P. L. (2015). Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları. Ali Coşkun (Çev.), İstanbul: Rağbet.
- Berger, P. ve Luckman. T. (2008). Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyoloji İncelemesi. İstanbul: Paradigma.
- Berkaş, M. (2020). Kars'ta Gündelik Hayat ve Din. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/14, 331-358.
- Bildik, E. (2019). Dini Bilgi Edinme Sürecinde Sosyal Medya. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Binay B. ve Tatlıcan, Ü. (2018). Sembolik Etkimleşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde, Ankara: Phoneix.
- Bilgin, V. (2009). Bölünmüş Bilinç Gündelik Hayatı Din Dünya Ayrımı Bağlamında Okumak. Eskiyeşi, 13, 30-39 <https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeşi/issue/37280/433068>
- Bilgin, V. (2013). Gündelik Hayatta Din. Talip Küçükcan (Ed.), Din Sosyolojisi içinde, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Binici U. ve Tatlıcan Ü. (2018). Harold Garfinkel'in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde, Ankara: Phoneix.

Bölükbaşı, A. (2011). Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı Olarak Tasavvuf: Mevlana ve Mevlevilik Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Böz, M. H. (2020). Teslim Olanlar: Başkentte Müslüman Kadın Olmak. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Cansel Ünveren, C. (2019). Gündelik Hayatta Muhafazakârlık: Çırpıcı Parkı Kullanımları Üzerine Sosyolojik Bir Analiz. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Galatasaray Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Certeau, M. D. (2009). Gündelik Hayatın Keşfi-I Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları. L. A. Özcan (Çev.), Ankara: Dost.

Cihan, E. Z. (2018). Modernleşme ve Kadın. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD), 8/1 Ocak, 269-280.

Cuff, E. C., Sharrock, W. W. ve Francis, D. W., Sosyolojide Perspektifler. Ümit Tatlıcan (Çev.), İstanbul: Say.

Çapcıoğlu, İ. (2008). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yakın Sosyal Çevre İle İlişkilerinde Etkili Bir Faktör Olarak Dindarlık. <http://hdl.handle.net/20.500.12575/65800> (15.12.2022)

Çelik, C. (2018). Türkiye’de Dini Hayatın Sosyo-Tarihsel Boyutları ve Dindarlığın Dönüşen Görünümleri (1960-1980). Bilimname, 35, 217-251.

Çetin, E. (2014). Türkiye’de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerizm. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 3(2), 265-285. DOI: 10.15869/itobiad.97737

Çetin, E. (2017). Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak. Ankara: Siyasal.

Çetin, İ. (2011). Kentiçi Bir Çöküntü Alanı Örneği Kadifekale’de Mekân Sosyolojisi Denemesi. Sosyoloji Dergisi, 25, 53-80.

Çiçek, M. H. (1994). Nuzûl Sebebine Göre Gündelik Hayatın İslâmileştirilmesi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(1), 126-144.

Dalka, H. S. (2017). Radikal İslamcı Muhalefetten İslamcı Hegemonyaya Geçiş Sürecinde Muhafazakârlığın Toplumsal Mekânında Dönüşümler: Sultanbeyli Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Danış, M. S. (2015). Dedikodunun Sosyolojisi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Demirzen, İ. (2010). Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 10/3, 97-109.

Demirezen, İ. (2016). Türkiye’de Muhafazakâr Kesimin Değişen Hayat Tarzı. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9(2), 547-560.

Dereli M. D. (2018). Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Dilthey, W. (2011). Hermeneutik ve Tin Bilimleri. Doğan Özlem (Çev.), İstanbul: Notos.

Diyanet İşleri Başkanlığı, (2014). Türkiye’de Dini Hayat Araştırması. <https://dspace.ceid.org.tr/xmlui/bitstream/handle/1/340/ekutuphane3.5.1.2.15.pdf?sequence=1&isAllo wed=y> (15.12.2022)

- Doğan, N. (2017). *Alman Sosyoloji Geleneği*. İstanbul: Kitabevi.
- Doğan, S. (2012). Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma. *İnsan ve Toplum, Sekülerizm*, 83-118. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/insanvetoplum/issue/69996/1120853>
- Dokumacı, M. A. (2020). *Muhafazakârlık ve Neoliberalizm Kısılcığında Yeni Bir Kültürün Doğuşu: Başakşehirli Olmak*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Durkheim, E. (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*. Enver Aytekin (Çev.), İstanbul: Sosyal.
- Ebrey, J. (2016). The Mundane and Insignificant, The Ordinary and The Extraordinary: Understanding Everyday Participation and Theories of Everyday Life. *Cultural Trends*, 25(3), 158-168.
- Egi, A. (2014). *Gündelik Hayatta Kaotik Kurumsallaşmalar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Balıkesir Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.
- Elagöz, B. (2021). *Yalanın Sosyolojisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Eldemir, F. (2016). *Teknolojik Gelişmelerin “Muhafazakâr” Kadınların Hayat Tarzına Etkisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Erkan, E. (2016). Suriyeli Göçmenler ve Dini Hayat: Uyum, Karşılaşma, Benzeşme: Gaziantep Örneği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16(2), 51-92.
- Erkan, E. (2018). *Gençlerde Tüketim ve Din*. İstanbul: Hiperlink.
- Erinç Kurban, Ö. (2010). *Gayrimüslim Gençlerin Kimlik Kurguları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Ertürkt, M. (2012). Gündelik Hayat Sosyolojisinin İki Kutbunda Süreklilik: Michel De Certeau'nun Dipnotundaki Henri Lefebvre. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 2022, 41(2): 319-350 <https://doi.org/10.26650/SJ.2021.41.2.0094>
- Erving, G. (2016). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Barış Cezar (Çev.), İstanbul: Metis.
- Esgin, A. (2018). *Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde*, Ankara: Phoneix.
- Esgin A. ve Çeğin, G. (2018). *Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Amaç, Kapsam ve Sorunlar*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde*, Ankara: Phoneix.
- Esgin, A. ve Özben, M. (2018). *Klasik Sosyolojisi ve Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a*. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde*, Ankara: Phoneix.
- Evren, I. (2013). *Sosyal Medya Pratiklerinde İslami Kimlik Temsilleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Galatasaray Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Featherstone, M. (1995). *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London: Sage.
- Fidan, F. Z. (2013). *Kadının Modernlikle Karşılaşması: Dindarlığın Kentsel Gündelik Yaşamdaki Dönüşümleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Gardiner, M. (2016). Gündelik Hayat Eleştirileri. D. Özçetin, B. Taşdemir ve B. Özçetin (Çev.). Ankara: Heretik.

Garfinkel, H. (2014). Etnometodolojide Araştırmalar. Ümit Tatlıcan (Çev.), Ankara: Heretik.

Giddens, A. ve Sutton, P. W. (2018). Sosyolojide Temel Kavramlar. A. Esgin (Çev.). Ankara: Phoenix.

Güçlü, A. (2020). Süryaniliğin Kadınların Gündelik Hayatlarına Kültürel Yansımaları: Mardin Midyat Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yozgat Bozok Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yozgat.

Güçlü, S. (2012). Mekân Sosyolojisi ve Kentsel Mekân. Neslihan Sam ve Rıza Sam (Ed.), Sosyo-Kültürel Farklılık ve Alaşım Mekânları: Kent ve Kentler içinde, İstanbul: Ezgi Kitabevi.

Güleç, M. ve Bilgin, V. (2018). Halk Dindarlığı’nın Gündelik Hayattaki Görünümü İle İlgili Sosyolojik Çözümleme. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27/1, 73-108.

Güler, F. (2020). Sosyal Tabakalaşma, Toplumsal Cinsiyet ve Din İlişkisi: Üst Sosyo Ekonomik Tabakaya Mensup Dindar Kadınların Gündelik Hayatı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Gülsoy, S. (2012). Gündelik Yaşamda Yahudi Kimliği İnşası: İstanbul, Kuzguncuk’ta Niteliksel Bir Araştırma (2011-2012). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Maltepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Günay, Ü. (1999). Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Günay, Ü. (2012). Din Sosyolojisi. İstanbul: İnsan.

Güneş, A. (2022). Gösteri Toplumunun Üniversite Gençliğinin Dini Hayatı Üzerindeki Etkisi: Afyon Kocatepe Üniversitesi Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

Güney Uçar, S. (2015). Erzurum’da Kadımla İlgili Halk İnanışları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Gürhan, N. (2017). Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme. Itobiad: Journal of the Human & Social Science Researches, 6(2), 1204-1223.

Harbelioğlu, M. (2019). Kentli Dindar Kadınların Mekân Algısı ve Kullanımı: İzmir Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Katip Çelebi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

İnan, M. (2012). Tanrı’ya Yer Verme: İşte, Evde ve Eğlencede Yaşayan Din. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14(25), 211-235.

İnce A. (2013). Elli ve Üzeri Yaş Grubundaki Üniversite Mezunlarında Dini Hayat. Toplum Bilimleri, 7(13), 211-238.

İnce, A. (2016). Doğu Karadeniz Bölgesinde Gündelik Hayat ve Din. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, (17), 189-215. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/diclesosbed/issue/61624/920282>

Kafadar, F. (2019). Gündelik Hayat Sosyolojisi Bağlamında Cemaatlerde Kadın: İsmailağa Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of Everyday Life. Current Sociology Review, 61/5-6.

- Kamacı, F. Z. (2011). Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'deki Günlük Hayatı. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kamalak, İ. (2004). Kahramanmaraş İline Bağlı Kerimli ve Çevre Köylerde Dini Hayat. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- Kara, T. (2019). Kutsallaştırma Pratikleriyle Gündelik Yaşamın ve Mekânın Oluşumu: Fatih-Çarşamba Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi/Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Karagöz, E. D. (2022). Televizyon Üzerinden Dindar/Mütedeyyin Kadınları Anlamak: Dindar Kadınların Televizyonu Alımlama ve Kullanım Biçimleri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Galatasaray Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karavaşin, H. (2006). Gördes ve Çevresinde Dini Hayat. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kars, F. (2022). Bir Sermaye Unsuru Olarak Dinin Toplumsal İlişki Biçimlerine Etkisi (Isparta Örneği). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Karlı, B. (2012). Din ve Sosyal Bütünleşme: Farklılık ve Birlikte Yaşama (Göksun Örneği). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Kartal, B. (2016). Günlük Yaşamda Dindarlığın Psiko-Sosyal Sonuçları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kaya, N. (2022). Kur'an ve Sünnete Göre Mescidin Fonksiyonları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Kırış, E. (2019). Gündelik Hayatın Çoğul Görünümleri: Sakarya'da Yaşayan Suriyeli Sığınmacılar. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Koçyiğit, T. (2017). Hz. Peygamber'in Gündelik Hayatı: Hurma-Deri-Deve Medine Dönemine Dair Bir Mikro Tarihçilik Denemesi. İstanbul: Hikmetevi.
- Köksal, H. (2010). Rivayetler Işığında Hz. Peygamber Döneminde Gündelik Hayat ve Kadın. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Köroğlu, C. Z. (2009). Tüketim Kültürü ve Din. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Köktaş, M. E. (1993). Türkiye'de Dini Hayat. Ankara: İşaret.
- Kurtoğlu, A. (2021). Sosyolojik Bir Araştırma Nesnesi Olarak Gündelik Hayatın Kavramsallaştırılması ve İncelenmesi Sorunu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 38/1 222-237.
- Lefebre, H. (2007). Modern Dünyada Gündelik Hayat. Işın Gürbüz (Çev.). İstanbul: Metis.
- Marshall, G. (2009). Sosyoloji Sözlüğü, Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mead, G., H. (2017). Zihin, Benlik ve Toplum. Yeşim Erdem (Çev.), Ankara: Heretik.
- Meriç, N. (2004). Gündelik Hayat ve Fetvalar. İstanbul: Pınar.
- Meriç, N. (2015). Tekno-Gündelik Hayatta Din ve İbadetler ve Fetva Soruları Örnekliği. Medya ve Din Tartışmaları Sempozyum Bildirileri, İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, 298-311.



Mirza, G. A. (2014). Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Narçiçek, F. (2019). Dinin Yaşam Tarzı Üzerindeki Etkileri: Farklı Dini Gruplar Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir Örneği). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Odabaşı, F. (2014). Dindarlık Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 14(1), 123-154.

Oğuz, F. N. (2021). Kur'an Kursuna Giden Kadınlar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: İzmir Bornova Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Ok, B. (2015). Gündelik Hayatta Caminin Yeri. IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı I, Kütahya, 107-121.

Özalp, A. (2015). Sosyal Psikoloji Teorileri Bağlamında İnancın Bireyler ve Gruplar Açısından İncelenmesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özbolat, A. (2015). Kapitalizme Eklemlenmede Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültür. Adana: Karahan.

Özbolat, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. Journal of Islamic Research, 28(3), 265-278.

Özcan, E. (2019). Sosyal Bütünleşme ve Dua. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özdil Gümüş, E. (2016). Marjinal ve Mağdurun Ötesinde: Gündelik Yaşam Yaklaşımıyla İslamcı Kadın. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Şehir Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özdoğan, M. A. (2022). Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Akdeniz Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Özet, İ. (2018). Kentli Muhafazakârlarda Habitus Dönüşümü: Fatih ve Başakşehir Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Özkan, Z. (2012). Bafra ve Çevresindeki Halk İnançları ve Uygulamaları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Özsöz, C. (2017). Yeni Muhafazakâr Orta Sınıf, Din ve Gündelik Hayat: Kayseri Müsiad Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Anadolu Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

Öztürk, F. (2019). Değişen Aile Yapısı Bağlamında Yaşlılık Dindarlık İlişkisinin Sosyolojik İncelemesi (Kayseri İli Örneği). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Palabıyık, H. (2022). Cahiliye Döneminde Gündelik Hayat. Ankara: Fecr.

Papuşcuoğlu, T. (2022). Gündelik Hayat ve Ölüm: Kayseri’de Yas Kültürü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Parlak, D. (2014). Tüketimin Teolojisi ya da Teolojinin Tükenişi: Türkiye’de Helal Gıda Örneği. Praksis, (35-36), 83-106.

Perşembe, E. (2003). Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14/15, 159-181.

- Pişkin, M. (2014). Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Schütz, A. (2018). Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler. Adnan Akan ve Seyda Kesikoğlu (Çev.), Ankara: Heretik.
- Shauyenov, D. (2018). Güney Kazakistan Kazaklarında Ölüm İle İlgili İnançlar ve Ritüeller Türkistan Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Simmel, G. (2009). Bireysellik ve Kültür. Tuncay Birkan (Çev.), İstanbul: Metis.
- Subaşı, N. (2018). Gündelik Hayat ve Dinsellik. İstanbul: İz.
- Sungur, E. (2016). Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.
- Şen, İ. (2022). Dini Sembol ve Pratikler Düzleminde Kuşakların Dindarlık Yorumunda Algı Farkları: Trabzon İli Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Şentürk, Ünal. (2018). Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif. Ali Esgin ve Güney Çeğin (Ed.), Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar içinde, Ankara: Phoneix.
- Şimşek, R. (2021). Toplumsal Uyum ve Din: Erzincan Üzümlü'de Yaşayan Ahıskalılar Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Uçar, İ. (2019). Mekânın Üretimi: Hz. Muhammed Dönemi Medîne'de Gündelik Hayat. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünal, A. Z. (2013). Toplumsal Tabakalaşma ve Toplumsal Hareketlilik. İhsan Çapcıoğlu ve Hayati Beşirli (Ed.). Sosyolojiye Giriş içinde, Ankara: Grafiker.
- Ünal, S. (2013). Türkiye'de Seküler ve Dini Hayat Tarzlarına Dayalı Toplumsal ve Siyasal Kutuplaşmaların Gündelik Rutinler ve Etkileşimler Bağlamında Sosyolojik Analizi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Adnan Menderes Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Ünal, S. (2017). Kişilerarası Gönüllü Dijital Gözetim ve Gençlik: Gündelik İlişkilere Yansımaları Bağlamında Siyasal ve Dinsel Kimliklerin İfşası. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6(5), 2546-2573.
- Tanrıverdi, A. (2020). Adıyaman Kırsal Aleviliğinde Seküler Eğilimler. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Türkiye'de Güncel Sekülerleşme Araştırmaları, 94-117. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/muhafazakar/issue/58234/840567>
- Taşkın Demiralay, A. (2021). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadınların Erillik Algısı ve Din İlişkisi: Ankara Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Taşkın, M. (2020). Dini İnanç Etkileşimi Üzerinden Mutfak Kültürünün Oluşumu: Hatay İli Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Topay, G. (2019). Muhafazakâr Kadınların Gösterişçi Tüketim Pratikleri Üzerine Nitel Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Tönük, D. (2011). Dua Sayma Pratiği: Türkiye'de Günlük Hayatta Tespih ve Zikirmatik Kullanımı. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

- Tuğer, A. T. (2018). Çevreci Tüketim Davranışının Değer-İnanç-Norm Teorisi Kapsamında İncelenmesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gebze Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Tunç, A. (2019). Tüketim, Din ve İsrar; Genç Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Üzerine Bir Değerlendirme (Bingöl Örneği). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Tunç, H. (2021). Türk Toplumunda Sekülerleşme ve Toplumsal Cinsiyet: Beden Odaklı Gündelik Yaşam Pratikleri Üzerine Bir Araştırma. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Tunçtan, F. (2019). Türkiye’de Muhafazakâr Kadının Gündelik Yaşam Pratikleri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Tükel Paker, İ. B. (2017). Yeni Muhafazakâr Gençlik Kültürü: (İzmir’deki Üniversite Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Türkyılmaz, H. (2016). Konya’da Dini Hayat. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Weber, M. (1995). Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı. Özer Ozankaya (Çev.) İstanbul: İmge.
- Yalçı, A. (2021). Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye’de Başörtüsünü Çıkararak Kadınlar Örneği. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Yalçı, A. (2022). Gündelik Hayat ve Faillik Problemi. Şarkiyat İlim ve Araştırma Dergisi, 14/1, 30-48.
- Yapıcı, A. ve Zengin, Z. S. (2003). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(2), 65-127.
- Yıldırım, M. (2014). Kutsal Mekân Algısı Bağlamında Şehir Kimliği ve Din. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 23/1, 133-142
- Yıldırım, M. (2022). Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının Din Anlayışları. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya
- Yılmaz, M. ve Akyüz, N. (2022). Kent Olgusu ve Kent-Din İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. Journal of Analytic Divinity, 6(2), 9-34.
- Yıldırım, S. (2009). Menzil Nakşılığı Kadın Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Adıyaman Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Yörübulut, C. (2001). Kars İlinin Günümüz Dini Yapısı ve İlde Yaşayan Karapapak'larda Dini Hayat. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Zerubavel, E. (2006). The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life. Oxford University Press.

## Yeni Arkeolojik Verilerin Işığında Kuzey Batı İran Prehistoryası'nın Kısa Bir Değerlendirmesi \*

*A Brief Assessment of the Prehistory of Northwestern Iran in the Light of the Recent Archaeological Investigations*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Gönül YALÇIN**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü, yalcin.goenuel@gmail.com  
ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-4559-7790

**Nasrin ZABANBAND**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Arkeoloji Bölümü, [nasrin.zabanband85@gmail.com](mailto:nasrin.zabanband85@gmail.com)  
ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-1785-7567

### Öz

Kuzeybatı İran'da arkeolojik kazılar yoluyla araştırılan yerleşmelerin çoğu İran'ın kuzeybatısındaki Urmiye Gölü Havzası'nda olup, gölü çevreleyen alan içinde kalır. Urmiye Gölü Havzası, geçmişte ve günümüzde gerçekleştirilen arkeolojik faaliyetlerin ağırlık merkezidir. Bu havzanın tarih öncesi dönemleri Geç Neolitik Çağ Hacı Firuz Kültürü ile başlar. Arkeolojik kültür silsilesi Hasanlu'da saptanan Hacı Firuz, Kuzeybatı İran'ın bilinen en eski yerleşim yeridir. Ancak, Hacı Firuz kültür evresi ile Erken Kalkolitik Çağ'a tarihlenen Dalma evresi arasındaki bin yıllık boşluk henüz yeni verilerle tam doldurulamamıştır. Geç Kalkolitik Çağ'ın erken evresinde, İran Platosu'nun batısındaki Urmiye Gölü Havzası'nda ve Aras Nehri'nin güneyinde, örneğin Kül Tepe'de, Dalma çanak çömlek geleneğinin yayıldığı görülmektedir. Geç Kalkolitik Çağ'ın daha geç evrelerinde ise Dalma çanak çömleği yerini, yine aynı bölgelerde saptanan, saman yüzlü çanak çömlek geleneğine bırakmıştır. İlk Tunç Çağı'na gelindiğinde, Kuzeybatı İran'ın Transkafkasya ve Doğu Anadolu'ya da yayılan, Kura-Aras Kültürü'nün etkisine girdiği ve bu dönemdeki yerleşimlerin söz konusu kültürel geleneğin bir parçası olduğu görülür. Orta Tunç Çağı Urmiye Gölü Havzası'nda esas olarak dönemin mezarlıkları ve az sayıda yerleşim yeriyle temsil edilmekte, bu buluntu yerleri Urmiye boyalı çanak çömlek geleneğine dayanarak tanımlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kuzeybatı İran, Urmiye Gölü Havzası, Güney Aras Nehri Havzası, Neolitik Çağ, Kalkolitik Çağ, İlk ve Orta Tunç Çağları.

### Abstract

Most of the excavated sites in northwest Iran are located in the Urmia Basin, which has been the main focus of the past and present archaeological research and excavations. The prehistory of this basin begins with the Neolithic Age (Hajji Firuz Culture). Hajji Firuz, whose cultural sequence was identified at Hasanlu Tepe, is the oldest known settlement in northwest Iran. However, the thousand-year gap between the Hacı Firuz phase and the Early Chalcolithic Dalma phase has merely been filled with new archaeological data. In the Early Chalcolithic, the Dalma pottery tradition was widespread in the Urmia Basin to the west of the Iranian plateau and to the south of the Araxes River, for example at Kül Tepe. In the Late Chalcolithic, the Dalma pottery was replaced by the straw-faced pottery tradition found in the Urmia Basin and around the Araxes River. In the Early Bronze Age, northwestern Iran came under the influence of the Kura-Araxes culture. This prehistoric culture is also found in Transcaucasia and eastern Anatolia. Therefore, the settlements of northwestern Iran in this period were part of this cultural tradition. The Middle Bronze

\*Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Bilimsel Araştırma Proje Koordinasyon Birimi (Proje No: 8693) tarafından desteklenmiştir. Makalenin ikinci yazarı, proje süresince desteklerini esirgemeyen Bilimsel Araştırma Koordinasyon Birimi çalışanlarına ve projenin sorumlu yöneticisi, SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. Bilge Hürmüzlü Kordholt'a içten teşekkürlerini sunmayı bir borç bilirim. Harita çizimlerini uyarlayarak gerçekleştiren Uzm. Restoratör Fatemeh Zabanband'a teşekkür ederim.

Age is represented in the Urmia Basin mainly by cemeteries and a few settlements. Based on the painted pottery tradition in the Urmia Basin, sites from this period have been identified here as well.

**Keywords:** Northwest Iran, Urmia Lake Basin, Southeastern Kura-Araxes River, Neolithic, Chalcolithic, Early and Middle Bronze Ages.

### Giriş

Asya'nın batısında yer alan İran, batıda Dicle ve Fırat ile, doğuda İndüs Nehri, kuzeyde Hazar Denizi, Ceyhun Nehri, Turan Çölü, güneyde ise Basra Körfezi ve Hint Okyanusu ile sınırlanan, yüksek bir platoda yer alır<sup>1</sup>. Makalemizde arkeolojik araştırmalarına ağırlık verilen Kuzeybatı İran'da Azerbaycan olarak bilinen bölge, yani siyasi anlamda Erdebil (Ardabil), Doğu ve Batı Azerbaycan eyaletlerinden oluşmakta, güneyinde Zancan ve güneydoğusunda Gilan eyaletleriyle sınırlanmaktadır<sup>2</sup> (Harita 1).

Kuzeybatı İran'daki arkeolojik araştırmalar, F. Earp'ün 1903'te<sup>3</sup> yaptığı mezarlık kazılarıyla başlamış ve T. Burton Brown'un 1948'de Geoy Tepe'deki kazı çalışmalarıyla sürmüştür<sup>4</sup>. Ch. Burney 1961'den itibaren Urmie Gölü'nün doğusundaki Yanık Tepe'de kazı ve araştırmalarına başlamış, bölgenin İlk Tunç Çağı'nda Transkafkasya ile olan bağlantısını ilk kez ortaya koymuş ve kültürün Kuzeybatı İran'da görülen bu çeşitlenmesine Yanık Kültürü adını vermiştir<sup>5</sup>. Bölgedeki kazı ve araştırmalar 1957 yılından itibaren R. Dyson tarafından Urmie Gölü'nün güneyindeki Hasanlu, Hacı Firuz, Dalma ve Pisdeli Tepe'de devam etmiştir<sup>6</sup>. Bu yerleşmelerden Hacı Firuz'da Geç Neolitik Çağ (MÖ 6. Binyıl/MÖ.6000-5400) ve Dalma Tepe'de Erken Kalkolitik Çağ (MÖ.5000-4500) arkeolojik buluntularla belgelenmiştir. Dalma Kültürü'nü MÖ.4500-3900'lere tarihlenen Pisdeli Kültürü (Geç Kalkolitik Çağ'ın erken evresi) izler<sup>7</sup>. MÖ.4000-3500'e tarihlenen Geoy Tepe M / Gijlar C kültürleri ise Kuzeybatı İran'da Kalkolitik Çağ'ın sonunu (Geç Kalkolitik Çağ'ın geç evresini) belirler (Harita 2)<sup>8</sup>.

Geç Kalkolitik Çağ'ın sonlarından itibaren görülmeye başlayan Kura-Aras/Karaz/Erken Transkafkasya/Khirbet Kerak Kültürü ise Kuzeybatı İran'daki varlığını İlk Tunç Çağı boyunca sürdürmüştür<sup>9</sup>. İran'da Yanık Kültürü olarak anılan söz konusu kültür MÖ. 3200-2000 arasına tarihlenir ve Urmie Bölgesi'nde de görülmektedir. Kökeni tartışmalı olan bu kültür Transkafkasya dağ etekleri ve ovalarına, Azerbaycan, Ermenistan ve Gürcistan'a, ayrıca Kuzeybatı-Batı İran'a, Doğu Anadolu'ya yayılmış, giderek Güneydoğu Anadolu ve Levant Bölgesi'ne (Suriye, Filistin, İsrail, Ürdün) ulaşmıştır<sup>10</sup> (bkz. Harita 4).

Kuzeybatı İran'da Tarihöncesi çağlar Orta Tunç Çağı ile biter. Yaklaşık MÖ.2200/2000 ile MÖ.1500 arasına tarihlenen bu dönemde Urmie Bölgesi'nde tek renkli ve boyalı çanak çömlek üretilmiştir.

<sup>1</sup> Bu yazımızda İran'ın kuzeybatısında, Azerbaycan olarak bilinen bölgenin günümüze dek yapılan arkeolojik araştırma ve kazılarla ulaşılan Tarihöncesi Dönemleri verilerini derleyerek Türkçe olarak yayınlamayı amaçladık. Bazı eksikliklerin olabileceğinin bilincindeyiz. Buna rağmen, ele alınan konuda Türkçe yapılan yayınların sınırlı sayıda olması nedeniyle, yazımızın bu bağlamda küçük bir katkı sağlıyacağını umuyoruz.

<sup>2</sup> Omrani vd. 2011; Orange vd. 2021, 269.

<sup>3</sup> Helwing 2004, 12.

<sup>4</sup> Burton Brown 1951.

<sup>5</sup> Burney 1961; Burney ve Lang 1971, 44; Yalçın 2012, 11, 12.

<sup>6</sup> Danti vd. 2004, 586.

<sup>7</sup> Abedi 2017.

<sup>8</sup> Voigt 1989, 286; Helwing 2004.

<sup>9</sup> Yalçın 2012; 2020.

<sup>10</sup> Sagona 1984; Kushnareva 1997; Yalçın 2012; 2020; Alizadeh vd. 2018b; Maziar 2019.

MÖ.2.binin ilk yarısında Urmiye malı tüm bölgeye yayılmıştır<sup>11</sup>. Bu çağ bölgede, Transkafkasya Erken Kurgan Kültürü geleneğine dayanan mezarlıklar ve mezarlık buluntularıyla da ifade bulmaktadır (Tablo 1).

Son dönemlerde Urmiye Bölgesi'nde yeni yüzey araştırmaları yapılmış, kazılar genişletilmiş ve yeni yerleşmelerde çalışmalar başlamıştır. Ayrıca İran'ın kuzeybatısında, Salmas Vadisi'nde ve Solduz Ovası'nda, Urmiye Gölü çevresinde ve Meshkin Shahr Bölgesi'nde araştırmalar yapılmıştır<sup>12</sup>.

1979'dan bu yana, arkeolojik araştırmalar Kuzeybatı İran'daki İlk Tunç Çağı yerleşim düzeni ve alan dağılımı araştırmalarını, Doğu Azerbaycan eyaletinde bir araştırmayı, Tepe Baruj ve Mugan Ovası'nda diğer bir sistematik araştırmayı ve Küçük Zab Havzası'nda, Lavin Tepe'deki kazıları içermektedir. Mugan Ovası'nda Nader Tepesi, Meshkin Shahr Bölgesi'nde Qosha Tepe, Aras Nehri'nin güney havzasında ve Khoda Afarin deltasında Kül Tepe Jolfa, Köhne Pāsgāh Tepesi, Kohne Tepesi ve Köhne Shahar (Ravaz) araştırma ve kazıların sürdürüldüğü diğer buluntu yerleridir<sup>13</sup>.

### İklim Değişimi İle İlgili Veriler: Holosen'de Kuzeybatı İran

MÖ. 10.000 dolaylarında, Holosen'de meydana gelen kapsamlı iklimsel değişimler, Neolitik Çağ olarak adlandırdığımız yerleşik düzen ve bununla koştur giden yeni yaşam biçimlerinin önünü açmıştır. Doğal olarak Holosen'de yaşanan değişim İran Platosu'nun biyocoğrafyasını da değiştirmiştir; MÖ.12.800 ile MÖ.3.500 arasında hava sıcaklığı, genel fauna ve flora birçok kez değişime uğramıştır<sup>14</sup>. İran Platosu'nda, MÖ.3.500 yıllarından bugünkü istikrarına ulaşana kadar geçen dönemle ilgili paleoklimatolojik veriler platonun batı yarısındaki Urmiye ve Zaribar göllerinden elde edilmiştir. Bir tuz gölü olan Urmiye Gölü, Önyasya'nın batı yarısının çevresel dengesinde temel bir yere sahip olan İran Platosu'nun en büyük sürekli gölü ve en önemli ekosistemlerinden biridir<sup>15</sup>.

Urmiye Gölü'nün oluşumu ile ilgili farklı dönemlerde araştırmalar yapılmasına rağmen henüz kesin bir sonuç alınamamıştır<sup>16</sup>. Shahrabi'ye (1993) göre Urmiye Gölü'nün günümüzden 35 bin yıl önce oluştuğu, önceleri tatlı su gölü olduğu, daha sonra 10 bin yıl önce, tektonik hareketler sonucu tuzlanmaya başladığı ve tuz gölüne dönüştüğü görüşü öne çıkmaktadır<sup>17</sup>.

Göl tabanından alınan karotlarda MÖ.4.000-12.000 yıl kadar önce bir playa döneminin başladığı, yani karasal sedimanların oluştuğu ve bu dönemin MÖ.7000 yıllarına kadar devam ettiği anlaşılmaktadır<sup>18</sup>. Buna göre, Urmiye Gölü çevresindeki ovaların da ağaçsız ve susuz araziye dönüştüğü düşünülmektedir. Bundan yola çıkarak Ajorloo (2012), bölgenin çevre koşullarının Urmiye Gölü'nün kuruluşu nedeniyle MÖ.7000'e kadar insan gruplarının yaşamasına ve yerleşik düzene geçişe elverişli olmadığını, dolayısıyla bölgenin ıssız olduğunu ve bu nedenle Epi-Paleolitik ya da Çanak Çömlek Öncesi Neolitik Çağ'ın yaşanmadığını ileri sürmektedir<sup>19</sup>.

<sup>11</sup>Edwards 1981; 1983; 1986.

<sup>12</sup>Abedi vd. 2014'de söz konusu bölgelerde başlangıcından itibaren yapılan kazı ve araştırmaları hafir ve araştırmacı adlarını da belirterek ayrıntıyla sıralamıştır. Buna göre araştırılan bölge, yerleşim ve buluntu yeri adları şöyledir: Kordlar Tepe, Tepe Dinkha, Haftavan Tepe, Tepe Ahrendjan, Tepe Gijlar, Gol Tepe, Salmās, Solduz, Meshkin Shahr.

<sup>13</sup>Ayrıntılı bilgi, araştırmacı, yayın ve yer adları için bkz. Abedi vd. 2014.

<sup>14</sup>Bottema 1986; Ajorloo 2012.

<sup>15</sup>Kelts ve Shahrabi 1986.

<sup>16</sup>Kırçıçek 2010, 121-123.

<sup>17</sup>Shahrabi 1993, 43-45.

<sup>18</sup>Kelts ve Shahrabi 1986.

<sup>19</sup>Ajorloo 2012.

### Neolitik Çağ'dan Kalkolitik Çağ'a Geçiş ve Kuzeybatı İran'dan Gelen Veriler

İran'ın kuzeybatısında yaşanan Neolitik Çağ'a ilişkin bilgilerimiz Hacı Firuz, Dava Göz<sup>20</sup> ve Jolbar dışında, dağınık bilgiler halinde, Ahrendjān, Yanık Tepe ve Kara Tepe'den gelen yüzey toplaması kaynaklı verilerle sınırlıdır<sup>21</sup> (Resim 1-3). Hasanlu'nun çok yakınında bulunan Hacı Firuz Tepe'de yapılan kazılarda ele geçen el yapımı, bol ve kaba doğranmış bitki ile taşçık katkılı, düşük ısılarda, basit yöntemlerle fırınlanmış, yalın ya da boya bezekli ve çoğunlukla yayvan, basit küresel ya da omurgalı biçimlerden meydana gelen çanak çömlek Neolitik Çağ'ın geç evresine tarihlenmesine rağmen, söz konusu özellikleri nedeniyle Mezopotamya'nın Hassuna çanak çömleğiyle, bir ölçüde de Jarmo'nun geç evresinde bulunan çanak çömlekle karşılaştırılmaktadır. Ancak bu ortak özelliklerin bölgeler arası yakın ilişkilerden çok, ortak bir kökene işaret ettiği düşünülmektedir<sup>22</sup>. Hasanlu, Hacı Firuz, Dalma ve Pisdeli'deki kazılar, Hacı Firuz'daki Geç Neolitik dönemden (MÖ. 6. Binyıl/MÖ.6000-5400), Dalma Tepe'den (MÖ. 5.000-4.500) elde edilen Erken Kalkolitik verilere kadar kaydedilen kültürel gelişimin iyice anlaşılması için gerekli temeli sağlamıştır. Dalma Tepe'den ele geçen en tipik buluntu grubunu el yapımı, çoğunlukla yoğun saman ve zaman zaman da ince taşçık katkılı çanak çömlek oluşturur. Söz konusu çanak çömlek yalın, kırmızı astarlı, boyalı ve yüzeyi baskı, kaba çizi ve ender olarak da kabartma bezekli olmak üzere dört grupta incelenir; çanak çömlek biçimleri genelde basit, küresel, konik-yayvan ya da sığdır<sup>23</sup>. Dalma Evre'sini, Geç Obeid/Obeid sonrası evrelerle çağdaş olan Pisdeli Kültürü (MÖ. 4.500-3.900/3.800) izler<sup>24</sup>. İran'ın kuzeybatısında kalan Aras Nehri Havzası'nın güney kısmı, MÖ.6.000'den MÖ. 4000'in ortalarına kadar olan süreçte, kuzey bölgeyle aynı kültürel gelenekleri paylaşır (Resim 2). Bu bölgede, Geç Neolitik Çağ'da kısmen Transkafkasya/Gürcistan'ın Şulaveri-Şomu Tepe kültür geleneği ile Kalkolitik Çağ'da yine Transkafkasya/Gürcistan kökenli Sioni Kültürü ve saman yüzü mal gelenekleri hakimdir<sup>25</sup>.

Neolitik Çağ'da, Aras Nehri havzasının güney kesiminde sadece Tepe Iydir ve Boynu Tepe kazılmış olup yayınları yetersizdir. Bu iki yerleşme dışında kalan alanlar sadece yüzey malzemesinden bilinmektedir. Genel verilerden yola çıktığımızda, Boynu ve Iydir'in bir kısım malzemesinin Geç Neolitik Şulaveri-Şomu Tepe geleneğiyle karşılaştırılabilir olduğu görülmektedir. Kalkolitik Çağ'da Iydir'in boyalı çanak çömlek geleneği Jolfa yakınlarındaki Kül Tepe ile bazı benzerlikler göstermekte ve genel olarak Urmiye Kalkolitik geleneğiyle karşılaştırılmaktadır<sup>26</sup>.

Coğrafi açıdan bir sınır olarak değerlendirilebileceğimiz Aras Nehri, havzasının güneyindeki Muğan, Khoda Afarin ve Jolfa ovalarını günümüzde Azerbaycan, Ermenistan ve Nahçıvan olarak bilinen kuzey kısımlarından ayırır. Bu durum arkeolojik kültürlerin sınırlarını da belirler niteliktedir. Aras Nehri Havzası yerleşmelerinde yüzeyden toplanan, Kalkolitik çanak çömlek parçalarının çoğunu el yapımı, erken evrede taşçık, mika ve obsidyen kırıntısı, geç evrede ise söz konusu katkı maddelerinin yanı sıra bitkisel katkı, soluk kahverengi, kırmızımsı ya da sarımsı yüzey renkli ve basit küresel biçimler gösteren, Kalkolitik Sioni

<sup>20</sup>Abedi 2017.

<sup>21</sup>Ajorloo 2016.

<sup>22</sup>Voight 1983, 163, 164.

<sup>23</sup>Renette 2022, 132-135.

<sup>24</sup>Voigt 1983; Helwing 2004.

<sup>25</sup>Maziar 2021, 46.

<sup>26</sup>Maziar 2021, 47.

çanak çömlekleri<sup>27</sup> ile ayrı bir grup olan saman yüzlü mallar oluşturur<sup>28</sup>. Kül Tepe Jolfa'da ve Iydir'de ise, Kalkolitik Çağ'ın erken evrelerini temsil eden (LC1) Dalma ve Pisdeli kültür öğeleriyle Geç Kalkolitik'te (LC2-3) görülen saman yüzlü çanak çömlek grupları bulunmuş ve böylece Jolfa çevresinde, Kalkolitik'te Aras Nehri Havzası'ndan farklı bir çanak çömlek geleneği olduğu anlaşılmıştır. Köhne Pāsgāh'ın Geç Kalkolitik evresinde ise sadece saman yüzlü mallar ve Sioni çanak çömlek parçaları bulunmuştur<sup>29</sup>.

Aras Nehri Havzası'nın güney kesiminde araştırılan tüm alanların yüzey malzemesine dayanarak, bölgenin Güney Kafkasya Kalkolitik geleneğinin bir parçası olduğu ve aslında bu geleneğin güney sınırını oluşturduğu öne sürülebilir<sup>30</sup>. Bu sınırın oluşma nedeni, daha hareketli, bir anlamda göçer/yarı göçer bir yaşam tarzının ortaya çıkması ve bu yolla bölgenin tümünde bazı dönüşümlerin meydana gelmesi şeklinde açıklanabilir. Örneğin Soyuq Bolaq'ın bulguları, MÖ. 4. binin ilk yarısının bitimine doğru, göçebe grupların Urmiye Gölü Havzası'yla bir dereceye kadar etkileşimine işaret etmektedir. Ermenistan'daki Godedzor, Urmiye Gölü Havzası'yla güçlü bir bağlantı sergileyen ve bu önemli zaman aralığına tarihlenen, kazılmış tek yerleşmedir. Bu zaman aralığı yaklaşık olarak Kül Tepe Jolfa'daki Geç Kalkolitik'in geç evresi (LC3) ile ilişkilidir. Bu evre ağırlıklı olarak saman yüzlü çanak çömlek geleneğini yansıtır ve Abedi ve Omrani'nin (2015) 14C verilerine göre MÖ. 3.750-3.700 dolaylarında son bulur<sup>31</sup>.

### Geç Neolitik, Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı'nda Kuzeybatı İran'da Obsidyen Dolaşımı

Doğu Anadolu ve Kafkasya obsidyen yataklarına daha yakın olması nedeniyle İran'ın diğer bölgelerine göre Kuzeybatı İran'da obsidyen miktarı daha fazladır. Erken dönem kazılarında Geç Neolitik Çağı yansıtan Yanık Tepe ve Hacı Firuz yerleşimlerinde Anadolu kökenli obsidyen bulunmuştur<sup>32</sup>. Hacı Firuz'dan gelen obsidyenlerden üç örnek C. Renfrew ve meslektaşları (1966) tarafından incelenerek 3c grubuna ait olduğu belirtilmiştir<sup>33</sup>. 3c olarak adlandırılan grubun kaynağı önceden belli olmamakla birlikte son yıllarda yapılan laboratuvar çalışmaları bu grubun Ermenistan'da yer alan Syunik yatağına ait olduğunu göstermiştir<sup>34</sup>. Geç Neolitik Çağ'a (yaklaşık MÖ.6.000) ait Ahranjan Tepe yüzey araştırmalarından toplanan 200 obsidyen buluntunun yedisinden yapılan analizlerde altı örneğin Van-Erciş'teki Meydan Dağ'dan, bir örneğin Nemrut'tan olduğu saptanmıştır<sup>35</sup>. Urmiye Gölü'nün batı kesiminde yer alan Ahranjan Tepe'nin Doğu Anadolu obsidyen yataklarına, ulaşımı uzun yol katetmeyi gerektirecek şekilde, yaklaşık 200 km uzaklıkta olmasına rağmen söz konusu bölgenin obsidyenini tercih etmesinin olasılıkla önemli bir nedeni bulunmaktadır<sup>36</sup>.

Hacı Firuz ve Yanık Tepe'nin yanı sıra Renfrew ve arkadaşları (1966), Geç Kalkolitik'e tarihlenen Pisdeli Tepe'den üç adet obsidyen buluntuyu da incelemiş ve bir örneğin Bingöl A/Nemrut Dağı (4c grubu) ve iki örneğin de Meydan Dağı ya da Tendürek Dağı (4c grubu) kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Hasanlu'nun İlk Tunç Çağı'na tarihlenen tabakasında sadece bir örneğinin Bingöl A/Nemrut Dağı (4c) grubuna ait olduğu belirtilmiştir. Kalkolitik ve İlk Tunç Çağları'na tarihlenen Kül Tepe buluntularında obsidyen

<sup>27</sup> Sagona 2014, 30.

<sup>28</sup> İngilizcesi 'Chaff Face' olan Saman Yüzlü Mallar İran zamansal dizinlerinde CF olarak gösterilir; buna göre LC kısaltması 'Late Chaff Face' (Geç Saman Yüzlü) terimini yansıtır. Söz konusu geç evre 1-3 şeklinde, erkenden yeniye doğru bir zamansal alt ayrımı içerir; bkz. Helwing 2004.

<sup>29</sup> Maziar 2010.

<sup>30</sup> Maziar 2021, 53.

<sup>31</sup> Abedi ve Omrani 2015.

<sup>32</sup> Aghalari 2019, 17, Tablo 3.

<sup>33</sup> Renfrew vd. 1966; ayrıca bkz. Güngördü 2010, 18, 19.

<sup>34</sup> Aghalari 2019, 17, Tablo 3.

<sup>35</sup> Aghalari 2019, 16, Tablo 2

<sup>36</sup> Abedi 2015; Aghalari 2019, 19.



ağırlıklı olarak Kafkaslar'daki yataklardan yararlanılmakla birlikte, Van Havzası kökenli obsidyenlerin de kullanıldığı saptanmıştır<sup>37</sup> (Harita 3).

Son yıllarda Kuzeybatı İran'da elde edilen obsidyenler üzerinde yapılan yeni analizler Anadolu kökenli obsidyenlerin daha çok Neolitik Çağ'a, Kafkasya kökenli obsidyenlerin ise Kalkolitik ve İlk Tunç Çağı'na ait olduğunu düşündürmektedir<sup>38</sup>. Ayrıca yine kısa bir süre önce yapılan diğer araştırmalarda, Kuzeybatı İran'da Hazar Denizi'nin güneybatısındaki Sarab Bölgesi'nde obsidyen kaynaklarının var olduğu ve bölge yerleşmelerinde bunlardan Neolitik'ten İlk Tunç Çağı sonuna kadar bir miktar yararlanıldığı saptanmıştır; ancak bu kaynakların sadece yerel gereksinimin bir kısmını karşılayacak kadar küçük olduğu anlaşılmaktadır<sup>39</sup>.

### Erken Kalkolitik Çağ: Dalma Evresi (MÖ. 5.000-4.500)

MÖ. 5. binyılın ilk yarısında, İran'ın Erken Kalkolitik Devri'nde görülen Dalma Kültürü ve çanak çömleği Kuzeybatı ve Batı İran'da oldukça yaygındır<sup>40</sup>. Orta Zagroslar'dan Kuzey Luristan'a, Azerbeycan'da Urmia Gölü Havzası'ndan Kuzey Mezopotamya'ya dek, çok geniş bir bölgede gözlemlenen ve yayıldığı bölgelerde benzer teknik ve üslup özellikleri gösteren bu önemli çanak çömlek grubu, Kuzey İran'ın batısında Urmiye'den Mahidaşt'a, doğusunda ise Kangavar ve Hamrin'e dek dağılım gösterir<sup>41</sup>. Bu çanak çömlek grubu Kalkolitik Halaf ve Obeid çanak çömlek grubuyla bir arada bulunabilir. Benzerleri Transkafkasya'da da görülen Dalma çanak çömleği ve kültürü ilk kez Urmiye Gölü'nün güneybatısındaki Dalma Tepe ve Hasanlu'da, 1958'de saptanmıştır<sup>42</sup>. Kül Tepe Jolfa ve Dava Göz'den alınan yeni radyokarbon tarihleri, Kuzeybatı İran'daki Dalma evresi için MÖ. 6.binin ilk yarısını vermektedir. Mevcut tarihler, Dalma geleneğinin MÖ. 6.binin ilk yarısında Kuzeybatı İran'da geliştiğine ve ardından MÖ. 6.binin ikinci yarısında güneye, Orta Zagros'a yayıldığına işaret eder<sup>43</sup>. Eldeki veriler, özellikle çanak çömlek repertuarı ve radyokarbon tarihleri, Dalma olgusunun Kuzeybatı İran'da Hacı Firuz evresinden (yaklaşık MÖ. 6.000-5.400) sonra, kısa bir boşlukta ortaya çıktığını göstermektedir<sup>44</sup>. Dalma Kültürü'ne ait yeni radyokarbon tarihlerinin (yaklaşık M.Ö. 5.000-4.500), bazı yerleşmelerde geçiş dönemi dediğimiz iki dönem arasındaki bu 400 yıllık boşluğu doldurması olası görünmektedir. Dalma evresinde önceki Hacı Firuz evresine kıyasla, sadece çanak çömlek üretiminin değiştiği anlaşılmaktadır; ancak diğer maddesel kültür öğelerinin sürdüğü görülür<sup>45</sup> (Resim 4-6).

### Geç Kalkolitik Çağ 1: Pisdeli Evresi (Hasanlu VIII/Obeid Sonrası) (MÖ. 4.500-4.300/4.200)

Siyah ya da siyah üstü devetüyü renkli mallarla tanımlanan Pisdeli Kültürü, MÖ. 4.500-4.200 dolaylarında (Obeid sonrası LC1), Urmiye Gölü'nün batı, kuzeybatı ve güneyinde giderek yerini başka mallara bırakır (Resim 7). Hasanlu'da da saptandığı için Geç Kalkolitik Hasanlu VIII olarak da bilinen Pisdeli Kültürü,

<sup>37</sup> Renfrew vd. 1966; Abedi 2015; Aghalari 2019, 15, 17-20.

<sup>38</sup> Abedi vd. 2015, 327; Aghalari 2019, 20.

<sup>39</sup> Orange vd. 2021.

<sup>40</sup> Helwing 2004.

<sup>41</sup> Dadaneh vd. 2021.

<sup>42</sup> Cuyler Young 1963, 38.

<sup>43</sup> Abedi vd. 2015, 329; Abedi 2017, 70.

<sup>44</sup> Abedi vd. 2015, 332. Son çalışmalarda, bazı araştırmacıların 400 yıl civarında, kısa bir boşluk olarak değerlendirdiği söz konusu zaman aralığının aslında mevcut olmadığı ve Kuzeybatı İran'da Hacı Firuz Kültürü'nden Dalma Kültürü'ne bir boşluk olmadan geçildiği yönünde yeni verilerin bulunduğu öne sürülmektedir; bkz. Saed Mucheshi 2020.

<sup>45</sup> Abedi 2017, 79, 80, 82, Table 17 (3).

Hacı Firuz yerleşmesinde de görülür<sup>46</sup>. B. Helwing (2004), Kuzeybatı İran'ın Geç Kalkolitik Çağı için üçlü bir kronoloji önermekte, Pisdeli Tepe'yi en eski buluntu topluluğu olarak Geç Kalkolitik 1'e (LC1; Pisdeli=Hasanlu VIII) koymaktadır. Böylece Pisdeli Tepe Yanık Tepe M, Geoy Tepe N ve M evreleri ve Gijlar C evresinden önce gelmektedir. Yanı sıra Helwing, Geoy Tepe N evresinin gri açkılı malını Geç Kalkolitik 2 (LC2) 'ye, saman yüzlü malını ise Geç Kalkolitik 2'nin gelişkin evresine koymayı önermektedir. Söz konusu öneri sonraları başka araştırmacılar tarafından da kabul görmüştür<sup>47</sup>. Boyalı çanak çömleğiyle (Resim 8) tanınan Geç Kalkolitik Çağ Kül Tepe VII tabakasından elde edilen kalibre edilmiş yeni radyokarbon tarihleri, Pisdeli evresi için MÖ. 4500-4300/4200 dolaylarını vermektedir. Dava Göz V'den elde edilen radyokarbon tarihleri de aynı zaman aralığına işaret eder<sup>48</sup>.

### **Geç Kalkolitik Çağ (LC2-3): Saman Yüzlü Mallar (MÖ. 4.300-3.700)**

Kül Tepe Jolfa ve Dava Göz'de yapılan kazılar, Kuzeybatı İran'ın Dalma evresinden sonraki Kalkolitik Çağ kültür gelişimi sorununa yanıt verir niteliktedir. Buna göre, iki belirgin alt dönem ile bu dönemleri yansıtan iki farklı çanak çömlek geleneği tanımlanmıştır: Bunlar Pisdeli (LC1=Kül Tepe VII; Dava Göz II) (MÖ. 4.500-4.200) kökenli, devetüyü üzerine siyah renk boyalı, tipik bir çanak çömlek grubu<sup>49</sup> ve yaklaşık aynı dönemlerde Transkafkasya (ör. Azerbaycan) ve Doğu Anadolu'da Malatya ve Elazığ Ovaları'na kadar yayılan, erken örneklerine Güneydoğu Anadolu'da Amuk F evresinde raslanan, saman yüzlü mal geleneğini yansıtan çanak çömlek gruplarıdır (LC2 ve 3=Kül Tepe VIB ve VIA; Dava Göz III)<sup>50</sup> (MÖ. 4.200 – 3.700)<sup>51</sup> (bkz. Resim 3). Kuzeybatı İran'da yapılan son dönem kazılarından elde edilen Obeid sonrası (Post Ubaid) evreye ait arkeolojik bulguların, aslında tipik Obeid kültürünü yansıtmayan bir kökenden geldiği anlaşılmaktadır. S. Gülçur ve C. Marro (2010), MÖ. 4.500-3.800 dönemi için 'Obeid Sonrası (Post Ubaid) terimini kullanmışlardır<sup>52</sup>. Eldeki verilere göre, Güney Kafkasya ve Kuzeybatı İran'da Obeid sonrası saman yüzlü mal kültürleri Mezopotamya ile ilişkilidir, ancak Güney Mezopotamya kökenli Obeid Kültürü'nün tam anlamıyla bir uzantısı değildir. Obeid Kültürü ile doğrudan ilişkili merkezler olasılıkla Yukarı Fırat Bölgesi'nde, Kura Nehri ve Urmiye Gölü'yle sınırlanan bölgede kalmaktaydı. Geç Kalkolitik Saman Yüzlü Mal 1 (LC1) evresinde Keban Bölgesi'nde Norşun Tepe, Korucutepe, Tepecik ve Tülintepe'yle, Habur'da Tepe Gawra XII ve Balikh Bölgesi'nde Tell Zeidan, Hammam et-Turkman IVD ve VA ile ilişkiler kurulabilir. Geç Kalkolitik Saman Yüzlü Mal 2 (LC2) evresinde ise Transkafkasya-Azerbaycan'da Ovcular Tepe, Leyla Tepe, Mentüş Tepe ile, Keban'da Norşun Tepe 2A tabakası buluntularıyla, Habur'da Tepe Gawra XI-IX tabakaları ve Balikh'de Tell Zeidan LC2 ve Hammam et-Turkman ile ilişkiler mevcuttur<sup>53</sup>. MÖ. 4.binin başlarında Zagros ve Urmia bölgelerinin kültürleri Güney Mezopotamya kültürlerini bire bir alarak özümsememişler, bunun yerine kendi çanak çömlek ve kültür geleneklerini geliştirmişlerdir. Yapılan son araştırmalarla Kuzeybatı İran'da Pisdeli Kültürü'nden saman yüzlü mal geleneğine geçişin kesintisiz olduğu da anlaşılmıştır (LC1=Kül Tepe Jolfa VII, Dava Göz II) - (LC2, LC3=Kül Tepe Jolfa VIB, VIA, Dava Göz III)<sup>54</sup>.

### **İlk Tunç Çağı (Yanık/Kura-Aras Kültürü)**

<sup>46</sup>Voigt 1983.

<sup>47</sup>Danti vd. 2004.

<sup>48</sup>Abedi 2017, 81.

<sup>49</sup>Abedi vd., 2014; Abedi 2017, 81-83.

<sup>50</sup>Marro 2010.

<sup>51</sup>Abedi vd. 2014; Abedi 2017, 81.

<sup>52</sup>Gülçur ve Marro 2012, 325-326.

<sup>53</sup>Marro 2010, 47-51, Table 1.

<sup>54</sup>Abedi vd. 2014; 2017.

MÖ.4. binyılın ikinci yarısının sonuna doğru, Transkafkasya/Doğu Anadolu kökenli Kura-Aras Kültürü'nü temsil eden insan topluluklarının Aras Nehri'nin güneyine, Kuzeybatı, Batı ve Orta İran'a doğru hareket etmesi sonucunda yeni yerleşmeler kurulmuştur. Bu yerleşmelerin bir kısmı önceden iskan görmemiş alanlara kurulurken diğer bir kısmı da terk edilmiş Kalkolitik yerleşmeler üzerine yapılmıştır. Söz konusu yerleşmelerde kültürün tipik maddi kalıntılarından el yapımı, siyah, kırmızı-siyah, parlak açkılı, zaman zaman grafit astarlı çanak çömlekler (Resim 9) yuvarlak ya da dikdörtgen plan gösteren mimari kalıntılar ve tipik ocak ya da andironlar gün ışığına çıkarılmıştır<sup>55</sup>.

Yanık Kültürü adıyla da anılan Kura-Aras/Erken Transkafkasya Kültürü İran'ın kuzeybatısında, Kermanşah yakınlarındaki Kangavar Vadisi'nde, İran Platosu'nun kuzey bölgelerinde ve kuzeyde Hazar Denizi'nin kıyısı boyunca belgelenmiştir<sup>56</sup> (Harita 4). Kuzeybatı İran'da Geoy Tepe'de bir stratigrafi kapsamında bulunduğu hafirler önceleri kültürü tam anlayamamış ve ilişkilendirememiştir<sup>57</sup>. Sonraları Yanık Tepe ve Haftavan Tepe'de sistematik olarak saptanan kültüre Burney, Yanık ya da Erken Transkafkasya Kültürü adını vermiştir<sup>58</sup>. Kura-Aras Kültürü İran'da 3 evrede tanımlanır: MÖ. 3.600/3.500-2900 1. evreyi, MÖ. 2.900-2.700/2.600 2. evreyi ve MÖ. 2.700-2.500/2.400 3. evreyi oluşturur<sup>59</sup>. Kültür, Kül Tepe Jolfa'da MÖ. 3.500 yıllarına dek geriye uzanan ilk evresiyle (Kura-Aras I evresi) belgelenmiş, MÖ. 2.900 civarında ise (Kura-Aras II evresi) Kuzeybatı ve Batı İran'a ulaşmıştır<sup>60</sup>.

Kura-Aras Kültürü'nün maddesel kalıntıları Batı İran'da dönemi yansıtan eski kazılardan biri olan Godin Tepe'de Uruk tabakalarının hemen üzerinde yer alır. Bu durumu göçer ya da yarı göçer yaşam süren Kura-Aras insan topluluklarının yayılım hareketleriyle ve Godin Tepe'deki yerleşik halkın söz konusu göçerlerle kurdukları ticari ilişkilerle açıklamak da mümkündür<sup>61</sup>.

İlk Tunç Çağı'nda, Kura-Aras Kültürü Kuzeybatı İran'ın genelinde yaygın olmakla birlikte, Solduz Vadisi'nde önemsiz denecek kadar seyrek; Batı İran'daki Zab Havzası'nda ise yok denecek kadar azdır. Zab Havzası'nın bu çağda daha ziyade Mezopotamya ile kültürel ve ticari ilişkiler içinde olduğu bilinir<sup>62</sup>.

Uruk Kültürü'nün özellikle geç evresinde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Arslantepe ya da Tepecik gibi yerleşmelerinde de bulunan devrik ağızlı kaseler, Batı İran'ın Mezopotamya'ya komşu, Küçük Zab Havzası'nda yapılan son arkeolojik araştırmalarda da ele geçmiştir<sup>63</sup>. Bu çanak çömlek Kuzeybatı İran'da, örneğin Urmia Gölü çevresinde henüz saptanmamıştır. Güney Mezopotamya'da Uruk Kültürü'nü yansıtan yerleşmelerde MÖ. 4.binyılın başlarında ortaya çıkan devrik ağızlı kaseler, Uruk Kültürü'yle etkileşim içinde olan Doğu Anadolu gibi diğer bölgelerde MÖ. 4.binin ortalarında kullanılmaya başlar ve İlk Tunç Çağı'nın başlarında da giderek ortadan kalkar<sup>64</sup>. Bölgenin arkeolojik zaman dizisinde Geç Kalkolitik Çağ'ı belirleyici öğelerden biri olarak değerlendirildiğinde, devrik ağızlı kaselerin Batı İran Küçük Zab Havzası'nda bulunmasına önemli bir veri gözüyle bakmak gerekir; zira Kuzeybatı ve Batı İran'da bu dönemde Güney Mezopotamya'daki kadar büyük yerleşmeler, coğrafi koşullar ve iklim koşullarının uygun olmaması nedeniyle mevcut değildir. Söz konusu kaselerin ele geçtiği Batı İran yerleşmelerinin, MÖ.

<sup>55</sup>Abedi vd. 2011; Maziar 2019; Yalçın 2020.

<sup>56</sup>Alizadeh vd. 2018b, 463.

<sup>57</sup>Burton Brown 1951.

<sup>58</sup>Burney 1961; 1970; Burney ve Lang 1971, 44, 45.

<sup>59</sup>Maziar 2019; 2021.

<sup>60</sup>Abedi vd. 2014; Alizadeh vd. 2018b; Maziar 2019.

<sup>61</sup>Hejebri Noberi vd. 2012.

<sup>62</sup>Hejebri Noberi vd. 2012, 8, 9.

<sup>63</sup>Yalçın 2012; Binandeh 2017, 18.

<sup>64</sup>Frangipane 2022, 93, 95, 102, fig.4; Binandeh 2017, 18.

4.binin sonlarına, MÖ. 3.100 yılları dolaylarına gelindiğinde Mezopotamya ile ticari ilişkileri yansıtan ve bu bölgeden gelen ya da bölgeye gidecek malların dağıtım merkezi olduklarını düşünmek olasıdır<sup>65</sup>.

Kura-Aras insan topluluklarının ürettikleri ürünler ve kendi içlerinde ya da ilişkide oldukları dönemin diğer insan topluluklarıyla olan ticari ilişkilerini yansıtan arkeolojik kanıtlar genelde fazla değildir. Kura-Aras Kültürü'nün ev içi üretimi ve ekonomiyi yansıttığı konularında elde edilen veriler giderek çoğalmaktadır<sup>66</sup>. Ancak Kuzeybatı İran'da yapılan bazı yeni kazılarda üretim ve madencilikle ilgili etraflı verilere ulaşmak mümkün olmuştur. Bu kazılardan en verimli Kuzeybatı İran'da, Türkiye'nin kuzeydoğu sınırına oldukça yakın bir konumdaki Kohne Shahar'dır. Yerleşmede açığa çıkarılan Kura-Aras Kültürü tabakalarında iş bölümlü, uzmanlaşmış bir üretimin var olduğuna işaret eden çanak çömlek, madencilik, dokuma ve ürün saklama ile ilgili, genelde yuvarlak mimari planlı işlikler ve bunlarla ilintili buluntular gün ışığına çıkarılmıştır<sup>67</sup>. Kura-Aras tabakalarında saptanan konut, işlik ve depolama alanlarının ayrı düzen gösterme olgusu, dönem toplumundaki sosyal hiyerarşi, toplum düzeni, hammadde sağlanması ve tahıl depolama gibi, toplum yapısı ve üretimin çeşitli yönleri ile ilgili veriler, bu konularda yeni görüşlerin oluşmasının önünü açar niteliktedir<sup>68</sup>.

Komşu bölgelerde olduğu gibi, Kuzeybatı İran'da Kura-Aras Kültürü'nün nasıl sona erdiği konusu tartışmalara yol açmakla birlikte, bu sonla ilgili kurgulardaki seçenekler fazla değildir. Örneğin, Nadir Tepesi'nden elde edilen arkeolojik veriler, o bölgede toplumsal çatışmalara işaret eden bir sonu destekler gibi görünmekte, Muğan ve çevresindeki yerleşmeler de bu tarz bir son senaryosunu desteklemektedir<sup>69</sup>. Kohne Shahar'dan elde edilen kanıtlar, yerleşmenin şiddet içermeyen bir sona uğradığına ya da planlı bir şekilde terk edildiğine işaret etmektedir<sup>70</sup>. Khoda Afarin Ovası'ndaki Kohne Tepesi ve çevre yerleşmelerde de Kura-Aras Kültürü herhangi bir yıkıma işaret etmeksizin, aniden son bulur<sup>71</sup>. Kura-Aras Kültürü'nün yayıldığı İran'a komşu bölgelerde ise yeni göç dalgalarıyla gelen insan topluluklarının yerli Kura-Aras halklarıyla bir arada yaşadığını destekleyen kanıtlar mevcuttur<sup>72</sup>.

Kuzeybatı İran'da, Kura-Aras yerleşmeleri üzerinde ele geçen çanak çömlek, İlk Tunç Çağı'nı izleyen dönemde söz konusu kültürün çanak çömlek geleneğinin kesildiğine işaret eder. Farklı olan bu çanak çömlek üslubu Güney Kafkasya ve Doğu Anadolu'daki Orta Tunç Çağı'nın erken evresindeki çanak çömlek topluluklarıyla benzerlik gösterir<sup>73</sup>.

Toparlamak gerekirse, Önasya'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi, İran'da da Geç Kalkolitik Çağ sonu ve İlk Tunç Çağı hiyerarşik düzenli, iş bölümlü, karmaşık toplumların oluşumun doğru önemli bir dönüm noktasını temsil eder<sup>74</sup>. MÖ.3.500-2.400 arası dönem Mezopotamya'da Geç Uruk ve Erken Hanedan I-III dönem ayırımalarında, İran'da ise Proto-Elam ve Susa IV dönemlerinde ifade bulur. Bu iki komşu bölgede hemen hemen eşzamanlı olarak ekonomik, politik, ticari ve sosyal değişimler meydana gelir. Bu dönemde giderek kentleşme, üretimde özelleşme ve toplumsal hiyerarşik düzenler yerine oturur<sup>75</sup>. Ancak doğal çevre ve buna bağlı biçimlenen yaşam koşulları nedeniyle, Transkafkasya, Kuzeybatı İran ve Doğu Anadolu'daki

<sup>65</sup>Binandeh 2017, 18.

<sup>66</sup>Palumbi 2008; Yalçın 2020.

<sup>67</sup> Alizadeh vd. 2018a.

<sup>68</sup> Alizadeh vd. 2015; Alizadeh vd. 2018a.

<sup>69</sup>Alizadeh vd. 2018b.

<sup>70</sup>Alizadeh vd. 2018a.

<sup>71</sup>Maziar 2019, 63, 64; Alizadeh 2018b, 475.

<sup>72</sup>Puturidze 2003; Yalçın 2012.

<sup>73</sup>Abramishvili ve Orthmann 2008; Özfirat 2008; 2009; Alizadeh vd. 2018b.

<sup>74</sup>Hole 1966, 605; Rothman 2001; Frangipane 2007; 2010, 27, 35; Maziar 2021, 51.

<sup>75</sup>Algaze 1989, 585-591; 1993; Frangipane 2000, 228, 229; Rothman 2002a; 2002b; Maziar 2021, 51.

kırsal ve dağlık bölgelerde söz konusu değişimler bütününe meydana gelmemesi, bu bölgeleri güneyden farklı, ayrı bir konuma sokar<sup>76</sup>.

### Orta Tunç Çağı

Transkafkasya, Doğu Anadolu ve Kuzeybatı/Batı İran'da Kura-Aras Kültürü'nün sona ermesi ve Orta Tunç Çağı'na geçiş (MÖ. yaklaşık 2.400-2.000), birbirinden biraz farklı süreçler gösterir. Örneğin, Doğu Anadolu'da Keban Bölgesi ya da Elazığ Ovası'nda Norşuntepe ve Tepecik gibi yerleşmelerde Karaz/Kura-Aras çanak çömleğinin MÖ.2.000'den kısa bir süre sonra da sürdüğü belgelenmiştir<sup>77</sup>. Erzurum-Sos Höyük'te Kura-Aras çanak çömleğinin Transkafkasya Martkopi ve Bedeni kültürlerinin çanak çömleğiyle bir arada, ancak azalarak, MÖ. 1.800'e kadar devam ettiği saptanmıştır<sup>78</sup>. Kura-Aras çanak çömleğindeki süreklilik Gürcistan'da, Erken Kurganları ile bilinen Martkopi kültür bölgesinde de görülür<sup>79</sup>. Ancak Ermenistan'da, yine MÖ. 3. binin ikinci yarısına tarihlenen Gegahrot'da, yerleşme aniden terk edilmiş ve evlerin içindeki günlük kullanım eşyaları da yerlerinde kalmış halde ele geçmiştir<sup>80</sup>; burada Kura-Aras geleneklerinin ve çanak çömleğinin süregeldiği ya da yeni yerleşenlerin gelenekleriyle bir arada bulunduğu konusunda hiç bir veri mevcut değildir. Gürcistan ve Ermenistan'daki diğer bazı yerleşim yerlerinde Kura-Aras evresinden Martkopi-Bedeni kültür evresine kademeli olarak geçildiği konusunda bazı verilere ulaşılmıştır<sup>81</sup>.

Bu veriler değerlendirildiğinde, Transkafkasya'da bu dönemde yeni olan insan topluluklarının belirli bir süre Kura-Aras toplulukları ile bir arada yaşadıklarını sonucu çıkmaktadır<sup>82</sup>. Bununla birlikte, E. Rova (2014) gibi bazı araştırmacılar, bölgede farklı insan topluluklarının bir arada yaşama kavramını destekleyen kanıtların oldukça zayıf olduğunu da düşünmektedir<sup>83</sup>.

MÖ. 1.700-1.500'lerde, yani Orta Tunç Çağı'nın sonlarına doğru, Transkafkasya ve Doğu Anadolu'da üç ana çanak çömlek grubunun egemen olduğu görülür. Bunlar Ermenistan kökenli Karmir Berd, Karmir-Vank (Kızıl Vank, Van-Urmiye olarak da bilinir) ve Sevan Uzerlik gruplarıdır<sup>84</sup>. Yine yaklaşık aynı dönemde Urmiye mahal olarak bilinen çanak çömlek Urmiye Havzası boyunca yayılmış ve Haftavan Tepe VIB'de bulunmuştur<sup>85</sup> (Resim 10). Genel benzerliğe rağmen Urmiye malları farklı yöresel isimlerle anılır. Abedi vd. (2014) Urmiye çanak çömlek grubunu, Doğu Gürcistan'da Trialeti-Vanadzor grubu ile karşılaştırmakla birlikte, söz konusu çanak çömleğin daha geç olduğu bezek karşılaştırmaları yoluyla anlaşılmaktadır<sup>86</sup>.

Bu dönemde ovalardaki eski yerleşmeler tümüyle terk edilip yıkılmamıştır<sup>87</sup>. Transkafkasya'nın daha kurak yerleri ve steplerinde Orta Tunç Çağı'na tarihlenen pek çok yerleşme vardır. Ancak bu yerleşmelerin kültür

<sup>76</sup> Maziar 2019; 2021, 51.

<sup>77</sup>Yalçın 2012.

<sup>78</sup> Sagona 2000.

<sup>79</sup> Sagona 2000; Sagona ve Sagona 2000.

<sup>80</sup> Alizadeh vd. 2018b

<sup>81</sup> Badalyan vd. 2009; Smith 2012; Alizadeh vd. 2018b.

<sup>82</sup>Puturidze 2003.

<sup>83</sup>Rova 2014, 67.

<sup>84</sup>Kushnareva 1997; Smith 2012; Özfirat 2002.

<sup>85</sup> Edwards 1986.

<sup>86</sup> Abedi vd. 2014.

<sup>87</sup>Özfirat 2006.

dolguları ince sayılır. Bu durum yerleşme ya da höyüklerin bu dönemde kısa süreli kullanıldıklarına işaret etmektedir<sup>88</sup>.

Söz konusu kültürlerle mensup insan topluluklarının yarı göçer ya da göçebe yaşam tarzları, giderek yerleşik yaşama geçmiş, tarım ve hayvancılıkla uğraşan Karaz/Kura-Aras ya da Erken Transkafkasya kültürlerinin insan topluluklarının yaşam tarzından temelde farklıdır<sup>89</sup>. Makalemizde ele alınan Kuzeybatı İran'da, Haftavan Tepe, Geoy Tepe'de ve kısmen Dinkha Tepe'de, Azerbaycan-Uzerlik Tepe, Kül Tepe ve Nahçevan'da Şahtahtin'de Orta Tunç Çağı'nın söz konusu, tipik özellikleri gözlemlenir. Dinkha Tepe'de Orta Tunç Çağı'na tarihlenen 3 sandık mezar ve bir çocuk mezarı bulunmuştur<sup>90</sup>.

Van-Urmiye çanak çömleğinin yanı sıra, Kuzey Suriye kökenli Habur çanak çömleğinin Dinkha Tepe'de bulunması uzun mesafe ilişkilerine işaret eder. Söz konusu çanak çömlek MÖ.3.binyılın sonlarından başlar ve MÖ.2. binyıl boyunca geniş bir alana yayılır. Urmiye Havzası'nda bulunan Habur malları gölün güneybatı kesiminde ele geçmiştir. Söz konusu çanak çömlek geleneği muhtemelen Zagroslar'ın geçitleri aracılığıyla Mezopotamya ulaşması daha kolay olan birkaç yerde saptanmıştır. Dinkha Tepe'de, bir mezarda ele geçen bazı bölge dışı buluntuların kültür bölgeleri arası ilişkilere kanıt oluşturduğu da belirtilmelidir<sup>91</sup>. Bazı araştırmacıların Dinkha Tepe'yi olası bir kalay ticareti merkezi şeklinde tanımlaması Afganistan-İran-Mezopotamya bağlantılı, uzun mesafe ticaretiyle ilgili olarak yorumlayan önerileri de dikkat çekicidir<sup>92</sup>. Kuzeybatı İran'da, Tunç Çağları'na tarihlenen mezarların bulunduğu yerler dışında, Orta ve Geç Tunç Çağları ile Demir Çağı hakkında pek bir şey bilinmemektedir.

## Sonuç

Yapılan iklim araştırmalarında, Kuzeybatı İran'ın çevre koşullarının Urmiye Gölü'nün kuruluşu nedeniyle MÖ.7.000'e kadar insan gruplarının yaşamasına ve yerleşik düzene geçişe elverişli olmadığı düşünülmektedir; dolayısıyla bölgenin ıssız olduğu ve Epi-Paleolitik ya da Çanak Çömlek Öncesi Neolitik Çağ'ın yaşanmadığı varsayılmaktadır. Geç Neolitik Çağ'a gelindiğinde, dıştan bazı etkiler almakla birlikte, bu havzadaki Neolitik sürecin bölge içinde gerçekleştiği görülmektedir. Urmiye Gölü Havzası'nda çanak çömlek yoluyla kültürler ve bölgeler arası etkileşimin olabileceği konusu hala tartışmalıdır; ancak Aras Nehri'nin güney kesiminde Neolitik Çağ'da Şulavari-Şomutepe geleneğinin ve Erken Kalkolitik'te ise Sioni geleneğinin varlığı, Güneydoğu Ermenistan ile bağlantılara işaret etmektedir. Söz konusu erken çağlarla ilgili araştırmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Geç Neolitik ve Kalkolitik çağlarda sınırlı da olsa Urmiye Gölü Havzası, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Ermenistan bölgeleri arasındaki bağlantıları, obsidyen ticareti yoluyla tanımlamak mümkündür. İlk Tunç Çağı'na gelindiğinde, birden fazla kaynaktan gelen obsidyen kullanımına havzanın kuzeyindeki Kül Tepe Jolfa işaret etmektedir.

Erken Kalkolitik Çağ'da Dalma çanak çömlek kültürünün İran Platosu'nun batısına, Kermanshah'a, Irak'ın Diyala bölgesine'de ise Hamrin'e kadar yayılması, bu dönemde bu bölgeler arasında yoğun bir kültürel ilişkinin olduğuna işaret eder. Geç Kalkolitik Çağ'da Doğu Anadolu'da Van ve Bitlis kaynaklarından gelen obsidyenin Kuzeybatı İran'da kullanılmış olmasının yanı sıra, Güney Mezopotamya ve Doğu/Güneydoğu Anadolu'da yaygın olan saman yüzlü malların araştırılan yerleşmelerin kültür kontekstlerinde bulunması yine bölgeler arası kültürel ilişkilerin yoğun yaşandığını kanıtlamaktadır. Urmiye Gölü Havzası'nın yanı

<sup>88</sup>Kushnareva 1997, 207, 208.

<sup>89</sup>Özfirat 2006, 162.

<sup>90</sup>Edwards 1986

<sup>91</sup>Rubinson 1991.

<sup>92</sup>Hamlin 1971, 306, 308; Rubinson 1991, 389.

sıra, Aras Nehri'nin güneyde inşa edilen Khoda Afarin baraj havzasının su toplama alanındaki Kohne Tepe, Kähne Pāsgāh gibi bazı yerleşmelerde Geç Kalkolitik Çağ'da sınırlı olarak Sioni çanak çömleği bulunmuştur.

İlk Tunç Çağı'nda Kuzeybatı İran'da, Transkafkasya ve Doğu Anadolu'dan Güneydoğu Anadolu, Suriye'nin batısı ve Levant Bölgesi'ne kadar uzanan geniş bir coğrafyada Kura-Aras kültürü, kültürün çanak çömleği ve mimarisi yaygın biçimde saptanmıştır. Kültür Kuzeybatı/Batı İran'da Yanık Kültürü adıyla da anılır. Ancak Kuzeybatı ve kısmen Batı İran'da kültür bölgesel farklılıklar da göstermekte ve diğer yayılım bölgelerinden biraz daha farklı tarihlerde son bulunmaktadır. Örneğin, Kura-Aras Kültürü'nün Kohne Shahr'da barışçıl bir şekilde ve Nadir Tepe'de ise belki de dıştan bir tehdide işaret edebilecek, olası bir yangınla bittiği anlaşılmaktadır. Bu kültür, iyi araştırılarak tanımlandığı Yanık Tepe'de, kültürün ortadan kalktığı evrede sona ermiştir.

Orta Tunç Çağı Kuzeybatı İran'da, Urmiye Gölü Havzası'nda mezarlıklar ve az sayıda yerleşim yeriyle temsil edilmekte, bu buluntu yerleri Urmiye boyalı çanak çömlek geleneğine dayanarak tanımlanmaktadır. Kura-Aras Kültürü'nün erken dönemlerde araştırılmış olduğu Geoy Tepe'de, Orta Tunç Çağı'na ait arkeolojik kalıntılar Kura-Aras III tabakasının üzerinde yer alır. Haftavan Tepe'de (Haftavan VI), Orta Tunç Çağı boyalı çanak çömlek geleneği ile temsil edilmektedir. Burada dönemle ilgili mimari kalıntılara rastlanmamıştır. Orta Tunç Çağı'nın bölgeye tipik bir yansıması da kökeni erken dönemlere dayanan, Transkafkasya Kurgan kültür geleneğinin görülmesidir. Bu çağda Doğu Anadolu'da da görülen Kurgan Kültürü'ne ait buluntular Kuzeybatı İran'da ağırlıklı olarak yerleşim yerlerinden bilinmektedir. Orta Tunç Çağı'na ait buluntular Haftavan Tepe VIB tabakasından, Mugan Ovası'nda Nadir Tepe ve Khoda Afarin Barajı Havzası'nda Kohne Tepe, Geoy Tepe (4 mezar), Dinkha Tepe (4 mezar) ve Gilvan'da saptanmıştır. Urmiye Gölü Havzası'nda Orta Tunç Çağı, Van-Urmiye boyalı çanak çömlek geleneğiyle temsil edilir. Yanı sıra, Habur boyalı çanak çömlek geleneği de mevcuttur, ancak bu çanak çömlek grubunun örneklerine sadece Dinkha Tepe'de rastlanmıştır. Bu durum sınırlı da olsa, dönemde bölgenin Mezopotamya ile kültürel ilişkilerinin bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu yazımızda Kuzeybatı İran Bölgesi'nin tarihöncesi dönemlerini günümüze dek yapılan arkeolojik araştırmalar ışığında ana hatlarıyla özetlemek amaçlanmıştır. Bunu yaparken özellikle Doğu Anadolu ve Transkafkasya gibi komşu bölgelerle ilişkiler ön planda tutulmuştur. Bu özet değerlendirme günümüz araştırma sonuçlarını yansıtmakta olup gelecek yıllarda yapılacak kapsamlı projelerden elde edilecek yeni bulgularla tekrar güncellenmelidir.

## MAKALEDE KULLANILAN HARİTA, TABLO VE RESİMLERİN LİSTESİ

Harita 1: İran ve İran'ın Kuzeybatı Bölgesi (Adham vd. 2020, 13, Harita 6'dan değiştirilerek uygulanmıştır; haritayı uyarlayan: Fatemeh Zabanband).

Harita 2: Metinde Adı Geçen Bazı Yerleşim Yerlerini Gösterir Harita (Maziar 2019, 56, Harita 1'den değiştirilerek uygulanmıştır; haritayı uyarlayan: Fatemeh Zabanband). 1. Nadir Tepesi, 2. Köhne Pâsgâh Tepesi, 3. Kohne Tepesi, 4. Kül Tepe Jolfa, 5. Köhne Shahar (Ravaz), 6. Baruj, 7. Dava Göz, 8. Haftavan Tepe, 9. Ahrendjân Tepe, 10. Gijlar, 11. Geoy Tepe, 12. Dinkha Tepe, 13. Dalma, 14. Pisdeli, 15. Hacı Firuz, 16. Hasanlu, 17. Yanık Tepe.

Harita 3: Anadolu ve Ermenistan Obsidyen Yatakları ve Obsidyen Buluntuların Ele Geçtiği Yerleşim Yerleri (Zare vd. 2020'den değiştirilerek uygulanmıştır; haritayı uyarlayan: Fatemeh Zabanband). 1. Nemrut Dağ 2. Bingöl A 3. Meydan Dağ 4. Tendürek 5. Godedzor 6. Syunik 7. Kül Tepe Jolfa 8. Yanık Tepe 9. Ahrendjân 10. Hasanlu 11. Hacı Firuz 12. Pisdeli.

Harita 4: Kura-Aras Kültürü'nün Önasya'daki Dağılımı (Alizadeh vd. 2018, 128, Harita 1).

Tablo 1: Kuzeybatı İran Kültürleri'nin Kronoloji Tablosu (Rubinson 1991; Danti vd. 2004; Kroll 2017; Abedi 2017, 73, Tablo: 1; Maziar 2019, 55, Tablo: 1). Kısaltmalar: KPT: Köhne Pâsgâh Tepesi; KT: Kohne Tepe; NT: Nadir Tepe; KSH; Köhne Shahar; GK: Geç Kalkolitik; İTÇ: İlk Tunç Çağı; KA: Kura-Aras, LC: Geç Saman Yüzlü.

Resim 1: Hacı Firuz, Geç Neolitik Çağı Çanak Çömleği a,-b, d-h: (Voigt 1983, 119 f. 78b, 122 f. 80b, 125 f. 82i, 129 f.84 f,h, 134 f. 87e,c, 140 f. 90b); c: <https://i.redd.it/rgwotqm7hfi81.jpg>, 14.02.2023, 11:00.

Resim 2: Aras Nehri Havzası Neolitik ve Kalkolitik Çanak Çömlek Parçaları (Maziar 2021, 50, Resim: 3)

Resim 3: Geç Neolitik/Kalkolitik Geçiş Evresi: Dava Göz (Abedi 2017, 74, Resim: 7).

Resim 4: Kül Tepe VIII Dalma Çanak Çömleği (Abedi 2016, 65, Resim: 5).

Resim 5: Dalma Baskı Bezek ve Boyalı Çanak Çömleği (Alden vd. 2021, 3, 10, 11, 12, Resim: 2, 8, 9, 10). a: Parmak Baskı Bezek (Fingertip Impressed), b: Baskı Bezek (Jab-and-Daub Impressed), c: Baskı-Tarak Bezek (Jab Impressed Comb), d: Sokma Bezek (Stick Impressed), e: Yatay Çöp Baskı (Side of Stick), Angob ve Baskı (Englobed and Impressed), f ve h: Baskı Bezek (Impressed).

Resim 6: Dalma Tepe Boyalı Tüm Kaplara Örnekler (Alden vd. 2021, 12, Resim: 10).

Resim 7: Geç Kalkolitik Boyalı Çanak Çömleklerin Karşılaştırılması (Helwing 2004, 19, Resim: 1).

Resim 8: Pisdeli'nin Boyalı Çanak Çömlek Geleneği: Kül Tepe VII (Abedi 2016, 67, Resim: 6).

Resim 9: Kohne Shahar'da İlk Tunç Çağı Tabakalarındaki Kura-Aras Çanak Çömlek Örnekleri (Alizadeh vd. 2018a, 134, Resim: 7).

Resim 10: Urmiye Boyalı Çanak Çömlek Geleneği: a: (Burton Brown 1951), b: (Rubinson 2004, 674, Resim: 1), c: (Edwards 1983, 159, 161, 175, 187, Resim: 78, 86, 92, 94).



## KAYNAKÇA

- Abedi, A. (2015). A Review of Obsidian Studies in Iran, Provenance, the Source and Prehistoric Obsidian Artifacts, Researches and Questions. (Morori bar Motale-ye Obsidyen dar Iran, manshayābi Maāden ve Obsidyenhā-ye Bastani, Pazhoheshha ve Porseshhā-ye mocud). *Journal of Research on Archaeometry* (1), 55-85. (In Persian with English Summary).
- Abedi, A. (2016). New Evidence from Neolithic to Achaemenid Periods in North-Western Iran: Excavations at Kul Tepe (Hadishahr), Second Preliminary Report (2013). *Iranian Journal of Archaeological Studies*. (6), 59-82.
- Abedi, A. (2017). Iranian Azerbaijan Pathway from the Zagros to the Caucasus / Anatolia and Northern Mesopotamia: Dava Göz, a New Neolithic and Chalcolithic Site in NW Iran. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*. 17 (1), 69-87. doi: 10.5281/zenodo.258086.
- Abedi, A., Khatib Shahidi, H., Chataigner, Chr., Niknami, K., Eskandari, N., Kazempour, M., Pirmohammadi, A., Hosseinzadeh, J. ve Ebrahimi, Gh. (2014). Excavation at Kul Tepe (Hadishahr), North-Western Iran, 2010: First Preliminary Report. *Ancient Near Eastern Studies* (51), 33-165.
- Abedi, A., Omrani, B., (2015). Kura-Araxes Culture and Northwestern Iran New Perspectives from Kul Tepe Jolfa (Hadishahr). *Paléorient* (41), 55-68.
- Abedi, A., Omrani, B. ve Karimifar, A. (2015). Fifth and Fourth Millennium BC in North-Western Iran: Dalma and Pisdeli revisited. *Documenta Praehistorica* (XLII), 321-338. Doi: 10.4312/dp.42.23.
- Abramishvili, M., Orthmann, W. (2008). Excavations at Sajoge, 2003: Preliminary Report. A. Sagona, M. Abramishvili (Eds.), *Archaeology in Southern Caucasus: Perspectives from Georgia*. *Ancient Near Eastern Studies* (19). Leuven-Paris-Dudley MA (Peeters), 275-289.
- Adham, D., Moradi-Asl, E., Dorosti, A. ve Khayatzadeh, S. (2020). Spatial Autocorrelation and Epidemiological Survey of Visceral Leishmaniasis in an Endemic Area of Azerbaijan Region, the Northwest of Iran. *PLOS ONE* 15 (8), 1-13.
- Aghalari, B. (2019). Arkeolojik Verilerin Işığında Anadolu - İran Arasında Obsidyen Dolaşımı. *TÜBA - AR* (25), 11-26. doi: 10.22520/tubaar.2019.25.001.
- Ajorloo, B. (2012). Ancient Climate of the Iranian Plateau in the Neolithic Age, *Iranian Studies* (Pazhuhes - ha - ye İranshenasi). 2 (1), 1-20 (In Persian).
- Ajorloo, B. (2013). The Early Neolithic Period in the Urmia Lake Region. A Prospect of Neolithization and Impression of Zagros Traditions. *jocO quarterly*, 1(1); 31-40.
- Ajorloo, B. (2016). The Early Pottery Neolithic Tradition of the Salmās Plain in Azerbaijan, Northwestern Iranian Plateau. Hans Georg K. Gebel and Reinder Neef (Ed.). *Studies in Early Eastern Production, Subsistence, and Environment* (18), 149-168. Berlin.

- Alden, J., Minc, L., Buehlman-Barbeau, S. ve Stein, G. (2021). Dalma Ceramics at Surezha in the Erbil Plain: Stylistic, Compositional, and Petrographic Evidence for Trans – Zagros Interaction during the Terminal Ubaid / Late Chalcolithic. *Journal of Archaeological Science: Reports*, (39), 1-23. doi: org/10.1016/j.jasrep.2021.103168.
- Algaze, G. (1989). The Uruk Expansion: Cross-Cultural Exchange in Early Mesopotamian Civilization. *Current Anthropology* 30 (5), 571-608.
- Algaze, G. (1993). *The Uruk World System*. Chicago.
- Alizadeh, K., Eghbal, H. ve Samei, S. (2015). Approaches to Social Complexity in Kura –Araxes Culture: A View from Köhne Shahar (Ravaz) in Chaldran, Iranian Azerbaijan. *Paléorient*, (41), 37–45.
- Alizadeh, K., Samei, S., Mohammadkhani, K., Heidari, R. ve Tykot, R. H. (2018a). Craft Production at Köhne Shahar, a Kura–Araxes Settlement in Iranian Azerbaijan. *Journal of Anthropological Archaeology* (51), 127–143. doi: org/10.1016/j.jaa.2018.06.006.
- Alizadeh, K., Maziar, S. ve Mohammadi, R. (2018b). The End of the Kura-Araxes Culture as Seen from Nadir Tepesi in Iranian Azerbaijan. *American Journal of Archaeology* 122 (3), 463-477. doi: 10.3764/aja.122.3.0463.
- Badalyan, R. S., Avetisyan, P. ve Smith, A. T. (2009). Periodization and Chronology of Southern Caucasia: from the Early Bronze Age through the Iron III period. A.T. Smith, R. S., Badalyan ve P. Avetisyan (Eds.), *The Archaeology and Geography of Ancient Transcaucasian Societies. Vol.1. The Foundations of Research and Regional Survey in the Tsaghka-hovit Plain, Armenia. The Oriental Institute Publications 13 Chicago (University of Chicago Press)*, 33-93.
- Binandeh, A., (2017). Late Chalcolithic Period in Little Zab Basin, Northwestern Iran. A. Abedi ve M. Razani (Ed.), *The International Symposium on the Archaeology and Archaeometry of the Chalcolithic and Bronze Ages in Northwest Iran and South Caucasus, Abstract Book*. Tabriz Islamic Art University. Iran.
- Bottema, S. (1986). A Late Quaternary Pollen Diagram from Lake Urmia (Northwestern Iran). *Review of Palaeobotany and Palynology* 47 (3, 4), 241-247.
- Burton Brown, T. (1951). *Excavation in Azarbaijan 1948*. London.
- Burney, C. A. (1961). Excavation at Yanik Tepe, North-West Iran. *Iraq*, 23 (2), 138-153.
- Burney, C. A. (1970). Excavation at Haftavan Tepe 1968: First Preliminary Report. *Iran*, 8, 157-171.
- Burney, C. A., Lang, D. M. (1971). *The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and Caucasus*. London (Weidenfeld and Nicolson).
- Cuyler Young, T. Jr. (1963). Dalma Painted Ware. *Expedition (Winter)*, 38-39.
- Dadaneh, M. Z., Renette, S., Mucheshi, A. S. (2021). Connections Between The Northern Zagros and Mesopotamia During the Fifth Millennium BCE: New Insights from Tepe Namashir in Western Iran. *Origini* (45), 7-94.
- Danti, M. D., Voigt, M. M. ve Dyson, R. H. Jr. (2004). The Search for the late Chalcolithic / Early Bronze Age transition in the Ushnu-Solduz Valley, Iran. A. Sagona (ed.), *A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Charles Burney. (Ancient Near Eastern Studies Supplement 12), Louvain (Peeters)*, 583–616.
- Edwards, M. R. (1981). The Pottery of Haftavan VIB (Urmia Ware). *Iran* (19), 101-140.

Edwards, M. R. (1983). Excavation in Azerbaijan (Northwestern Iran) Vol.1, Haftavan, Period VI, BAR International Series 182. Oxford (British Archaeological Reports).

Edwards, M. R. (1986). Urmia Ware and Its Distribution in North-Western Iran in the Second Millennium B.C: Review of the Results of Excavations and Surveys. *Iran* (24), 57-77.

Frangipane, M. (2000). The Development of Administrative System from Collective to Centralized Economies in the Mesopotamian World. G. Feinman ve L. Manzanilla (Eds.), *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*. New York (Kluwer Academic/Plenum Publications), 215-234.

Frangipane, M. (2007). Different Types of Egalitarian Societies and the Development of Inequality in Early Mesopotamia. *World Archaeology* 39 (2), 151-176.

Frangipane, M. (2010). Rise and Collapse of the Late Uruk Centres in Upper Mesopotamian and Eastern Anatolia. Some Theoretical Remarks, *Scienze dell'Antichità* (15), 25-41, Rome.

Frangipane, M. (2022). Archaeological Evidence of the Political Economy in Pre-State and Early State Societies in the Near East. Mesopotamia and Anatolia, Some Remarks and Comparisons. M. Frangipane, M. Poettinger ve B. Schefold (eds.), *Ancient Economies in Comparative Perspective*, *Frontiers in Economic History*, İsviçre (Springer), 91-110. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-08763-9\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-031-08763-9_6).

Gülçur, S. ve C. Marro (2012). The View from the North: Comparative Analysis of the Chalcolithic Pottery Assemblages from Norşuntepe and Ovçular Tepesi. C. Marro (Ed.), *After the Ubaid: Interpreting Change from the Caucasus to Mesopotamia at the Dawn of Urban Civilization (4500-3500 BC)*. Papers from the Post-Ubaid Horizon in the Fertile Crescent and Beyon. International Workshop held at Fosseuse, 29<sup>th</sup> June-1st July 2009, Paris: De Bocard, 305-353.

Güngördü, V. F. (2010). Obsidian, Trade and Society in the Central Anatolian Neolithic. A Master's Thesis. Department of Archaeology Bilkent University, Ankara.

[https://www.academia.edu/393048/Obsidian\\_Trade\\_and\\_Society\\_in\\_the\\_Central\\_Anatolian\\_Neolithic](https://www.academia.edu/393048/Obsidian_Trade_and_Society_in_the_Central_Anatolian_Neolithic)

Hamlin, C. (1971). Early Second Millennium Ceramic Assemblage of Dinkha Tepe. *Iran* (12), 125-153.

Hejebri Noberi, A., Binandeh, A., Neyestani, A. ve Nasab, H. V. (2012). A New Archaeological Research in Northwestern Iran: Prehistoric Settlements of Little Zab River Basin. *The International Journal of Humanities* 19 (2), 27-42.

Helwing, B. (2004). The Late Chalcolithic Period in the Northern Zagros: A Reappraisal of the Current Status of Research. M., Azarnoush (ed.), *Proceedings of the International Symposium on Iranian Archaeology: Northwestern Region: Tehran* (Iranian Center for Archaeological Research), 11-23.

Hole, F. (1966). Investigating the Origins of Mesopotamian Civilization: An ecological approach suggests interrelated factors that may have triggered the emergence of civilization. *Science* 153 (3736), 605-611.

Kelts, K., Shahrabi, M. (1986). Holocene Sedimentology of Hypersaline Lake Urmia, Northwestern Iran. *Palaeogeography Palaeoclimatology Palaeoecology*, 54 (1), 105-130.

Kırçışek, A. (2010). Urmiye Gölü Havzası'nın Fiziki Coğrafyası, Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü, Marmara Üniversitesi, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Kroll, S. (2005). Early Bronze Age Settlement Patterns in the Orumiye Basin. *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* (37), 115-121.

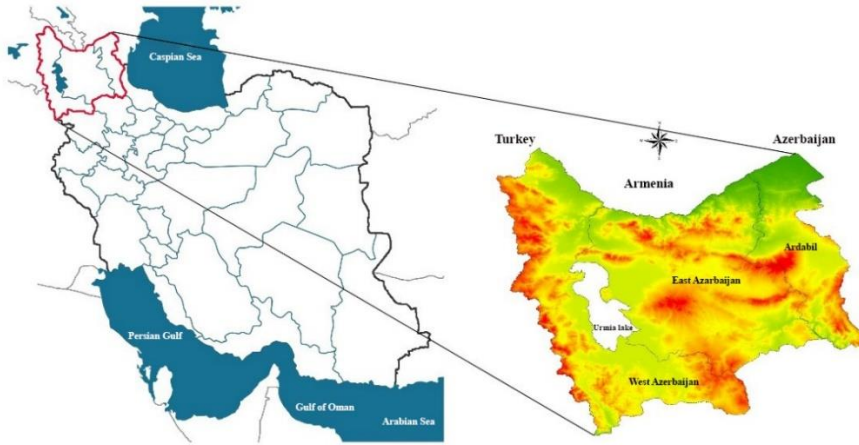
- Kushnareva, K. Kh. (1997). *The Southern Caucasus in Prehistory: Stages of Cultural and Socioeconomic Development from the Eight to the Second Millennium B.C.* Michael, H. N. (Çev.). University of Pennsylvania Museum Monograph 99. University of Pennsylvania Museum. Philadelphia.
- Marro, C. (2010). Where did Late Chalcolithic Chaff – Faced Ware Originate? *Cultural Dynamics in Anatolia and Transcaucasia at the dawn of urban civilization (ca 4500 – 3500 BC)*, *Paléorient* (36), 35–55.
- Maziar, S. (2010). Excavations at Kohne Pasgah Tepesi, the Araxes Valley, Northwest Iran: First Preliminary Report. *Ancient Near Eastern Studies* (47), 165-193. doi: 10.2143/ANES.47.0.2051623
- Maziar, S. (2019). Iran and the Kura-Araxes Culture Tradition, So Near and Yet So Far. J.-W. Meyer, E. Vila, M. Mashkour, M. Casanova ve R. Vallet (Eds.), *The Iranian Plateau during the Bronze Age. Development of Urbanisation, Production and Trade*. Lyon (Mom Editions), 51-74.
- Maziar, S. (2021). Geographical Proximity and Material Culture; the Interplay between Syunik and the Southern Part of the Araxes River Basin in the 6<sup>th</sup> to the 3<sup>rd</sup> Millennium BC. *Quaternary International* (579), 42-58.
- Muscarella, O. (1994). North-Western Iran: Bronze Age to Iron Age. A. Çilingiroğlu ve D. H. French (Ed.), *Anatolian Iron Ages 3: The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 1990*. BIAA Monograph (16). 139-155.
- Omrani, B., Khatib Shahidi, H. ve Abedi, A. (2011). Early Bronze Age, New Migrants and the Beginning of Township in Azerbaijan, NW Iran. *Iranica Antiqua* (47), 1-28. doi: 10.2143/IA.45.0.0000000.
- Orange, M., Abedi, A., Le Bourdonnec, F.-X., Vosough, B., Ebrahimi, G., Razani, M. ve Marro, C. (2021). Consuming Local: The New Obsidian Source of Ideloo (Northwestern Iran) and First Evidence of Use by Neighbouring Prehistoric Communities. *Geoarchaeology* (36), 266-282. doi: 10.1002/gea.21829.
- Özfirat, A. (2002). Van-Urmia Painted Pottery from Hakkari. *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* (34), 209-228.
- Özfirat, A. (2006). The Middle Bronze Age Settlement Pattern of Eastern Anatolian High Plateau: In the Light of New Evidence. D. L. Peterson, L. M. Popova ve A.T, Smith (Eds.), *Beyond the Steppe and the Sown. Proceedings of the 2002 University of Chicago Conference on Eurasian Archaeology*. *Colloquia Pontica* (13), 160–171. Leiden-Boston (Brill).
- Palumbi, G. (2008). *The Red and Black: Social and Cultural Interaction Between the Upper Euphrates and Southern Caucasus Communities in the Fourth and Third Millennium BC*. *Studi di Preistoria Orientale* 2. Rome: Dipartimento di Scienze Storiche Archeologiche e Antropologiche dell'Antichità, Sapienza Università di Roma. Roma.
- Puturidze, M. (2004). Social and Economic Shifts in the South Caucasian Middle Bronze Age. A. T. Smith ve K.S. Rubinson (Eds.), *Archaeology in the Borderlands: Investigations in Caucasia and Beyond*. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA Social Sciences Division, Los Angeles, 111-127.
- Renette, S. (2022). Defining Dalma: an Incipient Mountain Identity? *Paléorient* 48 (1), 131-153.
- Renfrew, C., Dixon, J. E., Cann, J. R. (1966). Obsidian and Early Cultural Contact in the Near East. *Proceedings of Prehistoric Society* (32), 30-72.

- Rothman, M. S. (2001). The Local and the Regional, an Introduction. M. S. Rothman (Ed.), *Uruk, Mesopotamian and Its Neighbors: Cross Cultural Interactions in the Era of State Formation*. Oxford (James Currey), 3-26.
- Rothman, M. S. (2002a), Tepe Gawra: Chronology and Socio-Economic Change in the Foothills of Northern Iraq in the Era of State Formation. J. N. Postgate (Ed.), *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East*, Iraq Archaeological Reports 5. 49-77. Wiltshire.
- Rothman, M. S. (2002b). Tepe Gawra: The Evolution of a Small Prehistoric Center in Northern Iraq. University Museum Monograph 112. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology. Philadelphia.
- Rova, E. (2014). The Kura-Araxes Culture in the Shida Kartli Region: An Overview. *Paléorient* 40 (2), 47-69.
- Rubinson, K. (1991). A Mid-Second Millennium Tomb at Dinkha Tepe. *American Journal of Archaeology*, 95(3), 373-394.
- Rubinson, K. (2004). Dinkha Tepe, Iran, and so-called Urmia Ware. *Ancient Near Eastern Studies* (12), 661-676.
- Rubinson, K. (2005). Second Millennium BC. Painted Potteries and Problems of Terminologies. *Archäologische Mitteilungen aus Iran Und Turan* (37), 133-138.
- Sagona, A. (1984). The Caucasian Region in the Early Bronze Age. BAR International Series 214, Oxford (John and Erica Hedges / Archaeopress).
- Sagona, A. (2000). Sos Höyük and the Erzurum Region in Late Prehistory: A Provisional chronology for Northeast Anatolia. C. Marro ve H. Hauptmann (Ed.), *Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> millénaires*, Paris (de Boccard), 329-373.
- Sagona, A. (2014). Rethinking the Kura-Araxes Genesis. *Paléorient* 40 (2), 23-46.
- Sagona, A., Sagona, C. (2000). Excavations at Sos Höyük, 1998 to 2000: Fifth Preliminary Report. *Ancient Near Eastern Studies* (37), 56-127.
- Saed Mucheshi, A. (2020). Hajji Firuz and Dalma Traditions: Continuity or not? *Anatolica* (46), 203-220.
- Shahrabi, M. (1993). Lakes and Oceans of Iran. Internal Report, Geological Survey of Iran.
- Smith, A. T. (2012). The Caucasus and the Near East: II. D, T. Potts (Ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, United Kingdom (Wiley-Blackwell), 668-686.
- Voigt, M. M. (1983). Hajji Firuz Tepe, Iran: The Neolithic Settlement. University Museum, University of Pennsylvania. Philadelphia.
- Voigt, M. M. (1989). Northwest Iran in the Fourth Millennium B.C. *Paléorient* 15 (1), 286-288.
- Yalçın, G. H. (2012). Die Karaz-Keramik von Tepecik in Ostanatolien. Inaugural Dissertation des Fachbereichs Geschichte und Kulturwissenschaften der Philipps Universität Marburg. İstanbul (Ege Yayınları).
- Yalçın, G. H. (2020). Karaz- / Kura-Aras- / Khirbet Kerak Kültür Olgusu ve Tarihöncesi Bölgelerarası İlişkiler. *Colloquium Anatolicum* (19), 169-182.

Zare, M., Mohammadi-Ivatloo, B., Abapour, M., Asadi, S. ve Mohammadi, G. (2020). The Necessity of a Food-Energy-Water Nexus Approach for Lake Urmia Basin Under the Risks of Climate Change and Environment Degradation. S. Asadi, B. Mahammadi-Ivatloo (Eds.), Food-Energy-Water Nexus Resilience and Sustainable Development, 201-227. doi.org/10.1007/978-3-030-40052-1\_9.

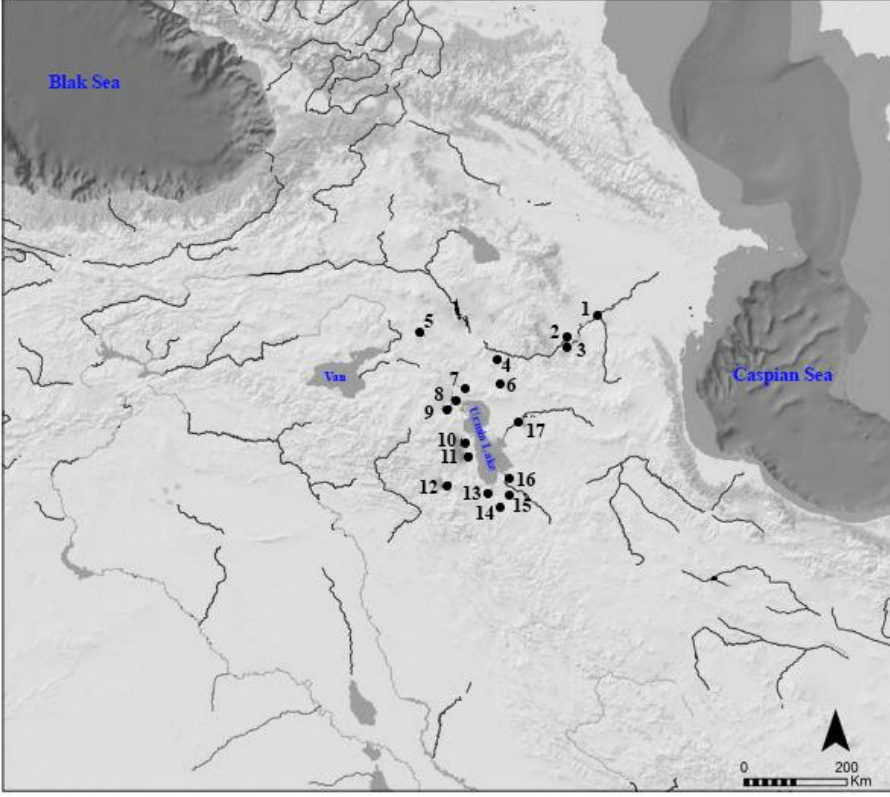
Haritalar:

Harita ve Resimler:

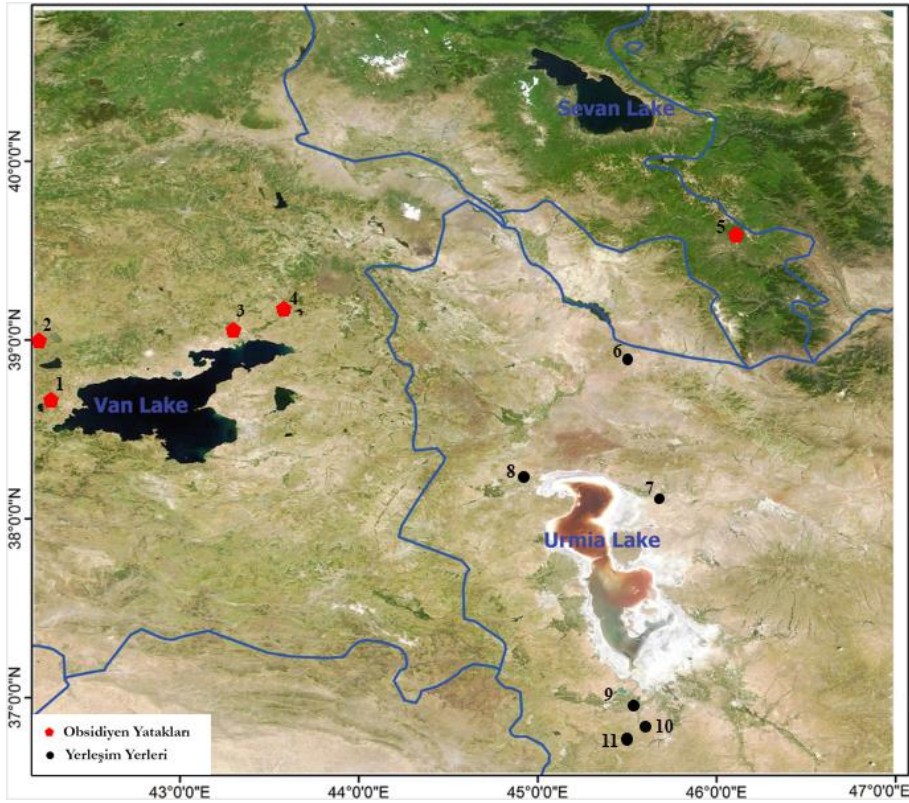


Harita 1:

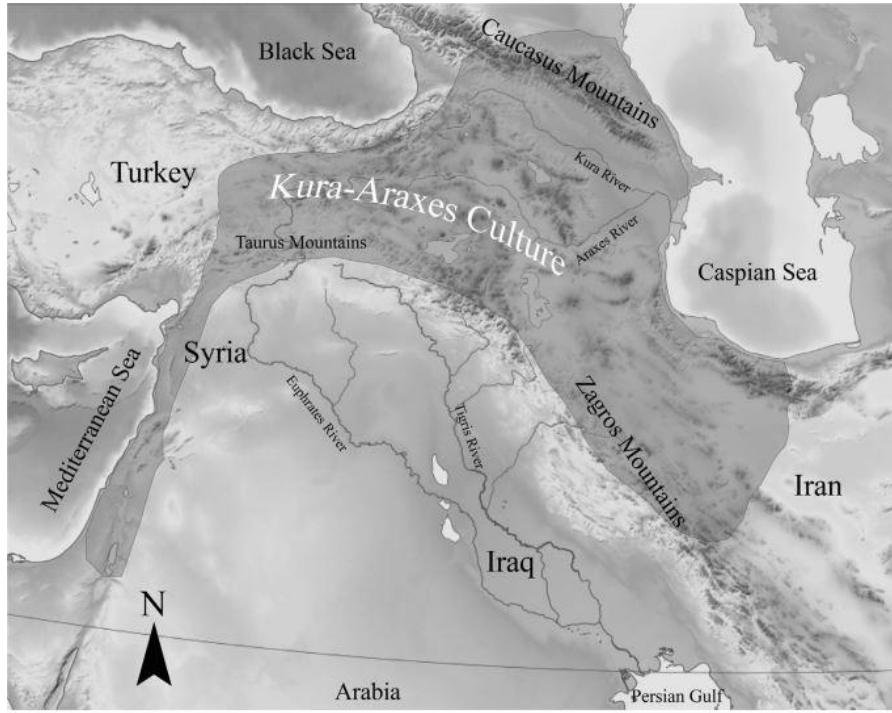
## Yeni Arkeolojik Verilerin Işığında Kuzey Batı İnan Prehistoryası'nın Kısa Bir Değerlendirmesi



Harita 2:



Harita 3:

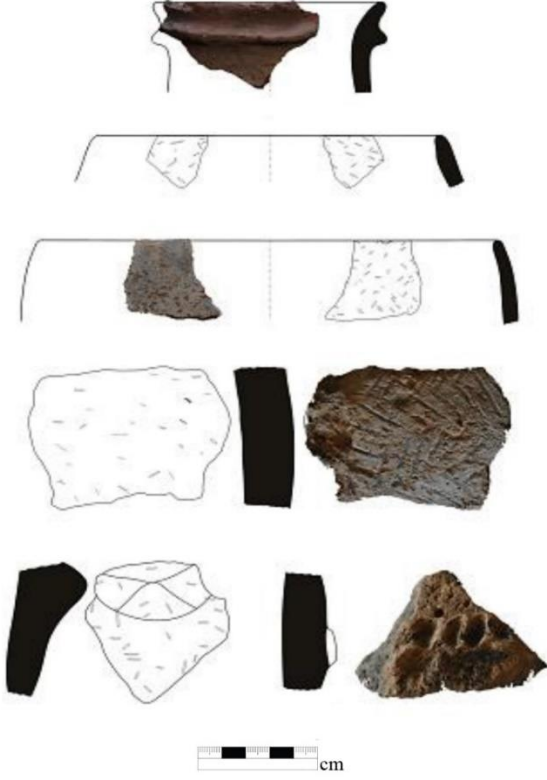


Harita 4:

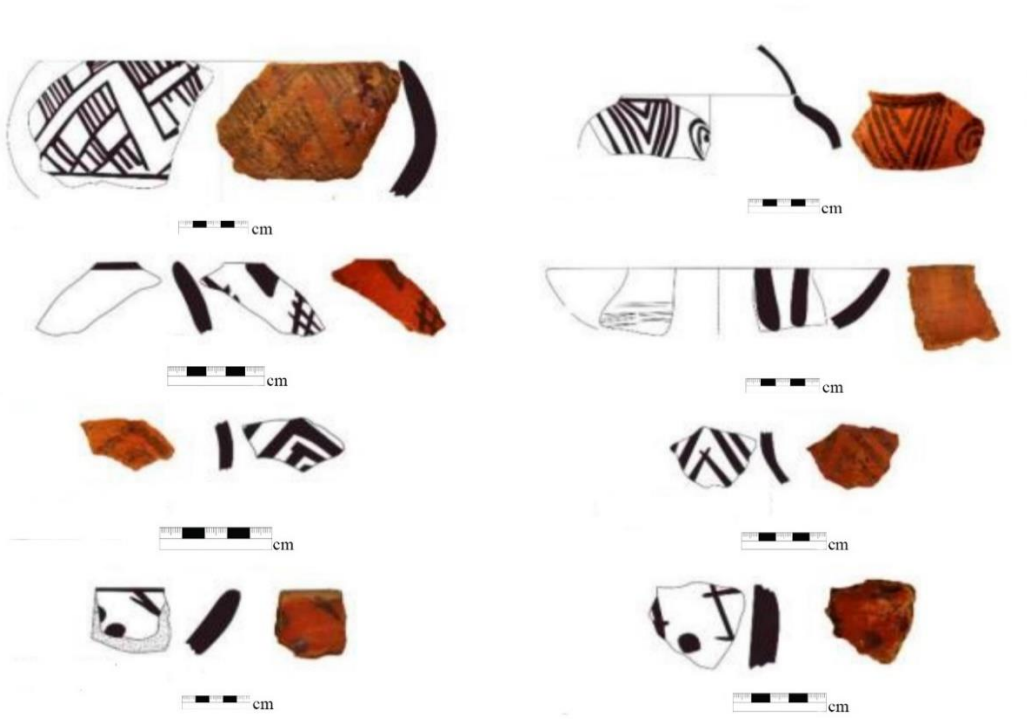




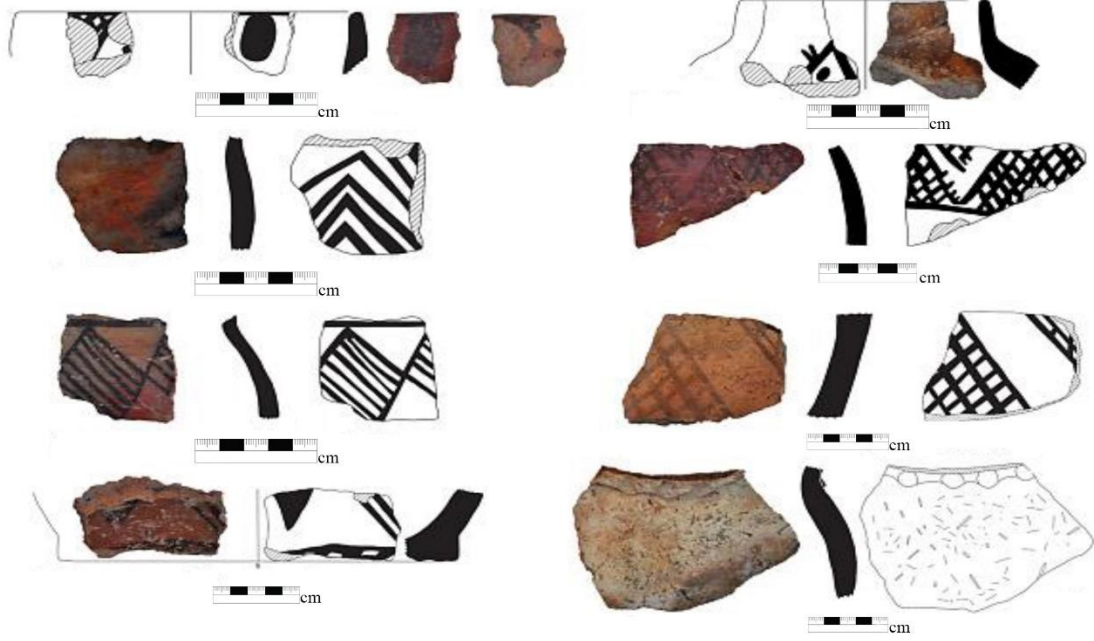
Resim 1:



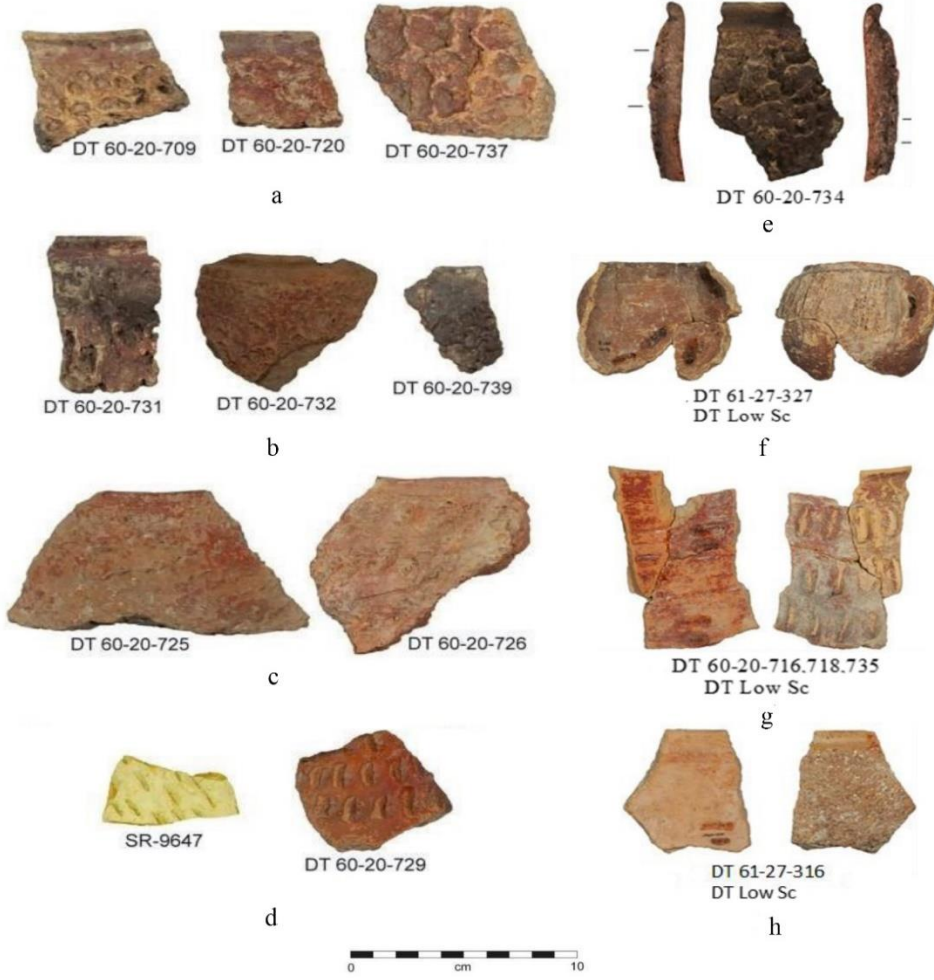
Resim 2:



Resim 3:



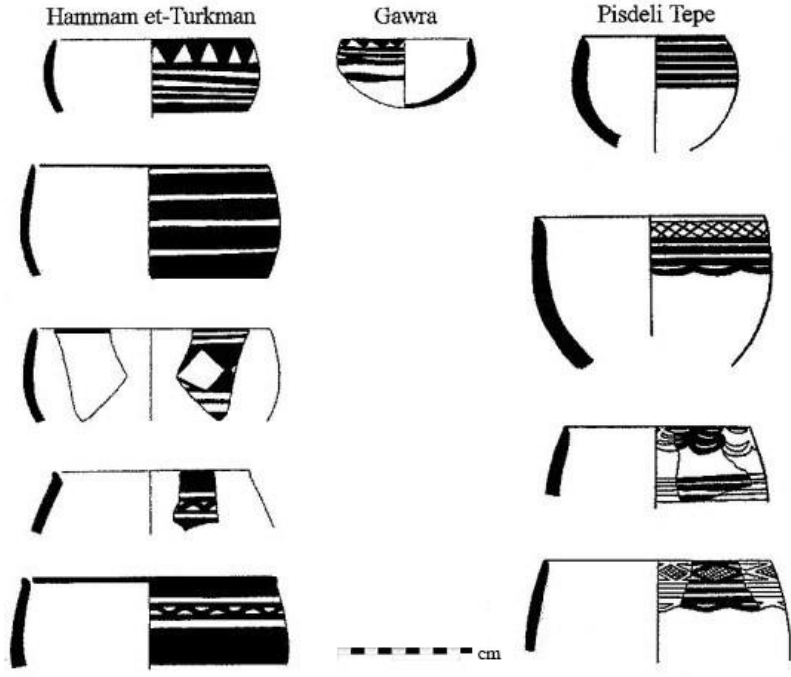
Resim 4:



Resim 5:



Resim 6:



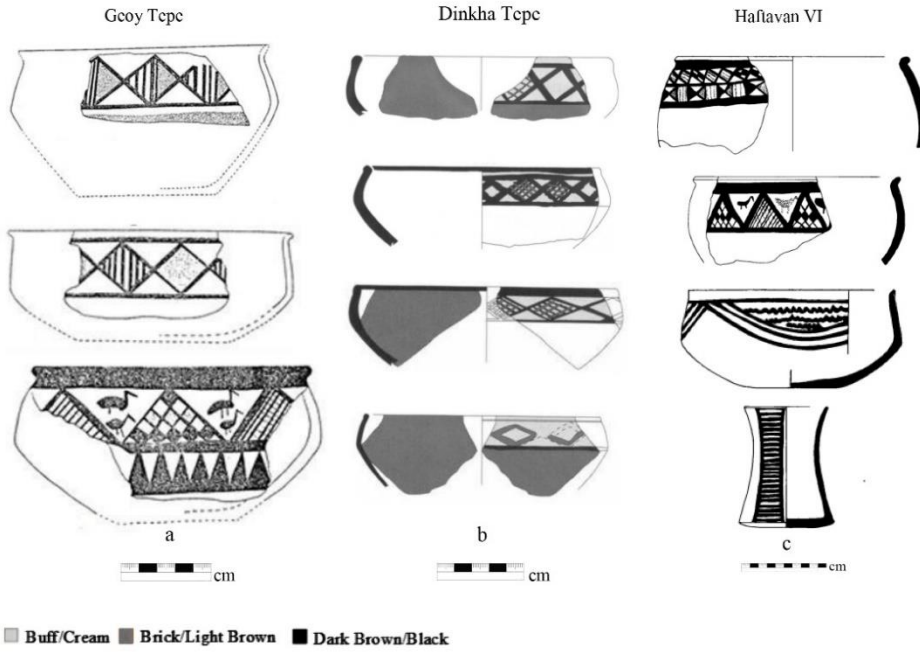
Resim 7:



Resim 8:



Resim 9:



Resim 10:

Tarih	Urmiye Gölü'nün Güneyi (Hasanlu)	Kuzeybatı İnan Kronolojisi	Urmiye Gölü'nün Kuzeyi (Yanık Tepe/Dava Göz)	Urmiye Havzası (Geoy Tepe)	Urmiye Gölü'nün Kuzeybatısı (Haftavan Tepe)	Aras Nehri'nin Güney Havzası
MÖ 2000-1500	Hasanlu VI/Dinkha IV	Urmiye Malı		D,C	VIB	Kül Tepe III, KPT, NT
MÖ 2500-2000	Hasanlu VIIA (Turuncu Boyalı Çanak Çömlek)				Haftavan VIC	
MÖ 3000-2500	Hasanlu VIIC2-1 (Kura-Aras/Turuncu Boyalı Hasanlu VIIC5-3 (Hasan Ali Geleneği)	Kura-Aras II	K1, K2 (KA II-III) ?	K1, K2 (KA II-III) ?	Haftavan VIII, VII (Geç KA II-Erken KA III) KSH I-III (KA II), KSH IV-V (KA III)	KPT III, IV/KT I-V (KA II) - 3000-2700/2600 Kül Tepe IV (KA II-III) NT (KA II, III)
MÖ 3500-3000		Proto/Erken Kura-Aras/Kura-Aras I		K1 (3300-3100)	-	Kül Tepe V (KA I) KPT II (KA I/IIA?)
MÖ 3900/3800 - MÖ 3700/3600		LC 3, CFW			-	Kül Tepe VIA
MÖ 4200-3900/3800		LC 2, CFW Evresi Sioni	Dava Göz III Yanık Tepe M	M,N	-	Kül Tepe VIA
MÖ 4500-4200	Hasanlu VIII (Pisdeli)	LC 1, Devetüyü Üstü Siyah Boyalı	Dava Göz II			Kül Tepe VII
MÖ 5000-4500	Hasanlu IX	Dalma			-	Kül Tepe VIII
MÖ 5400-5000	Hasanlu X (Geç Hacı Firuz)	Geç Neol./Kalk. Geçişli	Dava Göz I			Kül Tepe IX

Tablo 1

## Göller Yöresinin Orta Holosenden Günümüze Paleovejetasyon Tarihi: Karakuyu Bataklığı ve Çevresi

*The Paleovegetation History of the Lakes Region from the Middle Holocene to the Present: Karakuyu Marsh and its Surroundings*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Çetin ŞENKUL**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Coğrafya Bölümü, [cetinsenkul@sdu.edu.tr](mailto:cetinsenkul@sdu.edu.tr)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-7641-1143

**Yunus BOZKURT**

[yunusbozkurt8032@gmail.com](mailto:yunusbozkurt8032@gmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-3358-4781

**Mustafa DOĞAN**

Süleyman Demirel Üniversitesi, Coğrafya Bölümü, [mustafadogan@sdu.edu.tr](mailto:mustafadogan@sdu.edu.tr)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-0124-9866

**Yasemin ÜNLÜ**

[unluyasemin64@gmail.com](mailto:unluyasemin64@gmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-7798-455X

### Öz

Bu çalışma Büyük Menderes Nehri yukarı havzasında yer alan Karakuyu Bataklığı'nda (Afyonkarahisar-Dinar) gerçekleştirilmiştir. Çalışmada araştırma sahasının ~8200 yıllık paleovejetasyon tarihinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç kapsamında Karakuyu Bataklığı'ndan 730 cm uzunluğunda sediman karotları alınmış, karotlar üzerinde fosil polen ve <sup>14</sup>C tarihlendirme analizleri yapılmıştır. Fosil polen analizleri kapsamında elde edilen veriler yaş derinlik modeline göre diyagram haline getirilmiş ve çalışma alanına ait paleovejetasyon verisi oluşturulmuştur. Fosil polen bulgularına göre Arboreal Polen (AP) içerisinde *Pinus* sp., *Juniperus* sp., *Quercus* deciduous ve *Quercus* evergreen, Non-Arboreal Polen (NAP) içerisinde ise Amaranthaceae, Asteraceae, Poaceae ve *Artemisia* sp. önemli taksonlar olmuştur. Çalışma alanında genel olarak yüksek oranda orman varlığı (%84,8) bulunmuş ve orman varlığı büyük oranda *Pinus* sp., ve *Juniperus* sp., taksonlarından oluşmuştur. Türlerin odaklanılan zaman periyodu süresince göstermiş oldukları değişimler vejetasyon paterninin daha doğal bir süreç içerisinde (iklim ve türler arası rekabet) değiştiğine işaret etmiştir. Ulaşılan sonuçlar Orta Holosen paleovejetasyon değişimlerinin (orman ilerlemesi ve gerilemesi) Anadolu'da ki çalışmalar ile uyumlu olduğunu göstermiştir. Geç Holosen'de yüksek orman varlığı devam etmiş, arazi kullanımı sınırlı kalmış ve bu değişimler Göller Yöresi'ndeki fosil polen çalışmaları ile uyumluluk göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karakuyu Bataklığı, Fosil Polen, Paleovejetasyon, Göller Yöresi

### Abstract

This study was carried out in the Karakuyu Marsh (Afyonkarahisar-Dinar) located in the upper basin of the Büyük Menderes River. In the study, it was aimed to determine the ~8200 year paleo vegetation history of the research area. For this purpose, 730 cm long sediment cores were taken from Karakuyu Marsh, and fossil pollen and <sup>14</sup>C dating analyzes were performed on the cores. The data obtained within the scope of fossil pollen analyzes were diagrammed according to the aget depth model and paleo vegetation data of the study area was created. According to fossil pollen findings, *Pinus* sp., *Juniperus* sp., *Quercus* deciduous and *Quercus* evergreen were important taxa in Arboreal Pollen (AP), Amaranthaceae, Asteraceae, Poaceae and *Artemisia* sp. were important in Non-Arboreal Pollen (NAP). A high rate of forest presence (84.8%) were found in the study area and the forest presence were mostly composed of *Pinus* sp., and *Juniperus* sp., taxa. The changes that the species showed during the focused time period indicated that the vegetation pattern changed in a more natural process (climate and interspecies competition). The results showed that the Middle Holocene paleo vegetation changes (forest progression and regression) are consistent with the studies in Anatolia. High forest existence continued in the Late Holocene, land use was limited, and these changes were consistent with fossil pollen studies in the Lakes Region

**Keywords:** Karakuyu Marsh, Fossil Pollen, Paleovegetation, Lakes Region

## 1. Giriş

Paleoekolojik araştırmalar, küresel ölçekte meydana gelen iklim salınımlarının bölgesel ölçekteki ekolojik koşullarda meydana getirdiği değişimleri birçok farklı jeo-biyolojik kayıt üzerinden incelemeyi ve yeniden yapılandırmayı amaçlamaktadır<sup>1</sup>. Deniz ve göl/bataklık alanlardan elde edilen sedimanlar, buzul kayıtları, mağara verileri, Holosen Dönemi'nde meydana gelen paleoekolojik değişimlerin anlaşılması/yeniden yapılandırılması açısından önemli jeo-biyo arşivler arasında yer almaktadır<sup>2</sup>. Gölsel alanların sürekli olarak ortam koşullarının kaydını tutan bir sedimantasyon gelişimine sahip olması sebebiyle bu alanlardan elde edilen sedimanlar, bölgesel ölçekte karasal alanlarda meydana gelen paleoekolojik koşulların değişiminin rekonstrükse edilebilmesini mümkün kılacak önemli veriler sunmaktadırlar.

Gölsel/bataklık alanlardan elde edilen veriler ile özellikle Holosen Dönemi süresince iklim, vejetasyon paternini oluşturan türlerin zaman içerisindeki değişimi ve doğal ortam koşulları üzerinde insan etkisine bağlı olarak gelişen arazi kullanım pratiklerine dair bilgiler elde edile bilinmektedir<sup>3</sup>. Anadolu genelinde farklı analiz ve veri setleri ile Holosen Dönemi ortam koşullarını yeniden yapılandırmayı amaçlayan birçok makale yayınlanmıştır. Fosil polen analizleri de Anadolu yaygın olarak kullanılan yöntemlerinden biridir<sup>4</sup>. Fosil polen analizleri mekânsal ve zamansal ölçeklerde bireysel bitki türlerinin dağılışı/ekolojisi, vejetasyon yapısı, iklim değişimleri, vejetasyon türlerinin iklim değişimlerine olan tepkileri, tarımsal faaliyetler ve insanların doğal ortam içerisindeki var olma izleri ile ilgili bilgiler sunan en güvenilir kaynaklardan biridir<sup>5</sup>. Bu kapsamda mevcut literatüre göre Anadolu genelinde son 55 yıl süresince fosil polen analizlerine dayalı 100'den fazla araştırma gerçekleştirilmiştir<sup>6</sup>. Bu çalışmaların en fazla yoğunluk gösterdiği bölge araştırma sahasına yakın bir konumda bulunan Güneybatı Anadolu'dur. Buna karşılık Göller Yöresi'nde daha az sayıda polen analizlerine dayalı paleoekoloji çalışması gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle Göller Yöresi'nde mevcut polen analiz çalışmalarının mekânsal çözünürlüğünün artırılması ve ortamsal değişimlerin daha doğru yorumlanarak rekonstrükse edilebilmesi için Karakuyu Bataklığı ve çevresi çalışma sahası olarak belirlenmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı Karakuyu Bataklığı ve çevresinin polen analizlerine dayalı olarak ortamsal koşulların belirlenmesi ve paleoekolojik kurgulamasının gerçekleştirilmesidir. Bu amaç kapsamında Karakuyu Bataklığı ve çevresinin yaklaşık son 8.200 yıllık paleovejetasyon özelliklerinin, iklim değişimlerinin ve buna ek olarak arazi kullanım değişimlerinin fosil polen analizleri kapsamında ortaya konulması ve tüm verilerin ilişkilendirilmesi ile ortam koşullarının yeniden yapılandırılması hedeflenmektedir. Bu kapsamda elde edilecek paleoekolojik veriler Göller Yöresi'nin iklim değişimleri, vejetasyon dinamikleri ve insan etkisi arasındaki etkileşimlerin değerlendirilmesine katkı sağlayacak ve ortamsal değişimlerin zamansal değişimine önemli bilgiler sunacaktır. Buna ek olarak Karakuyu Bataklığı'nın Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden biri olan Apameia Kibotos (günümüzde Dinar) antik kentine yakın bir noktada yer alması<sup>7</sup>, buradan elde edilecek verilerin bu yerleşmeyi kuran toplumların arazi kullanım pratiklerine dair çıkarımlar sunabilecek potansiyele sahip olması da insan-çevre etkileşiminin anlaşılması adına oldukça önemlidir.

<sup>1</sup> Mayewski vd., 2004; Candaş vd., 2020.

<sup>2</sup> Miebach vd., 2016; Allcock 2017; Stock vd., 2020.

<sup>3</sup> Bottema ve Woltring, 1990; Eastwood, 1997; Miebach vd., 2016; Shumulovski vd., 2016.

<sup>4</sup> Şenkul, 2014.

<sup>5</sup> Roberts, 2014; Lowe ve Walker, 2015.

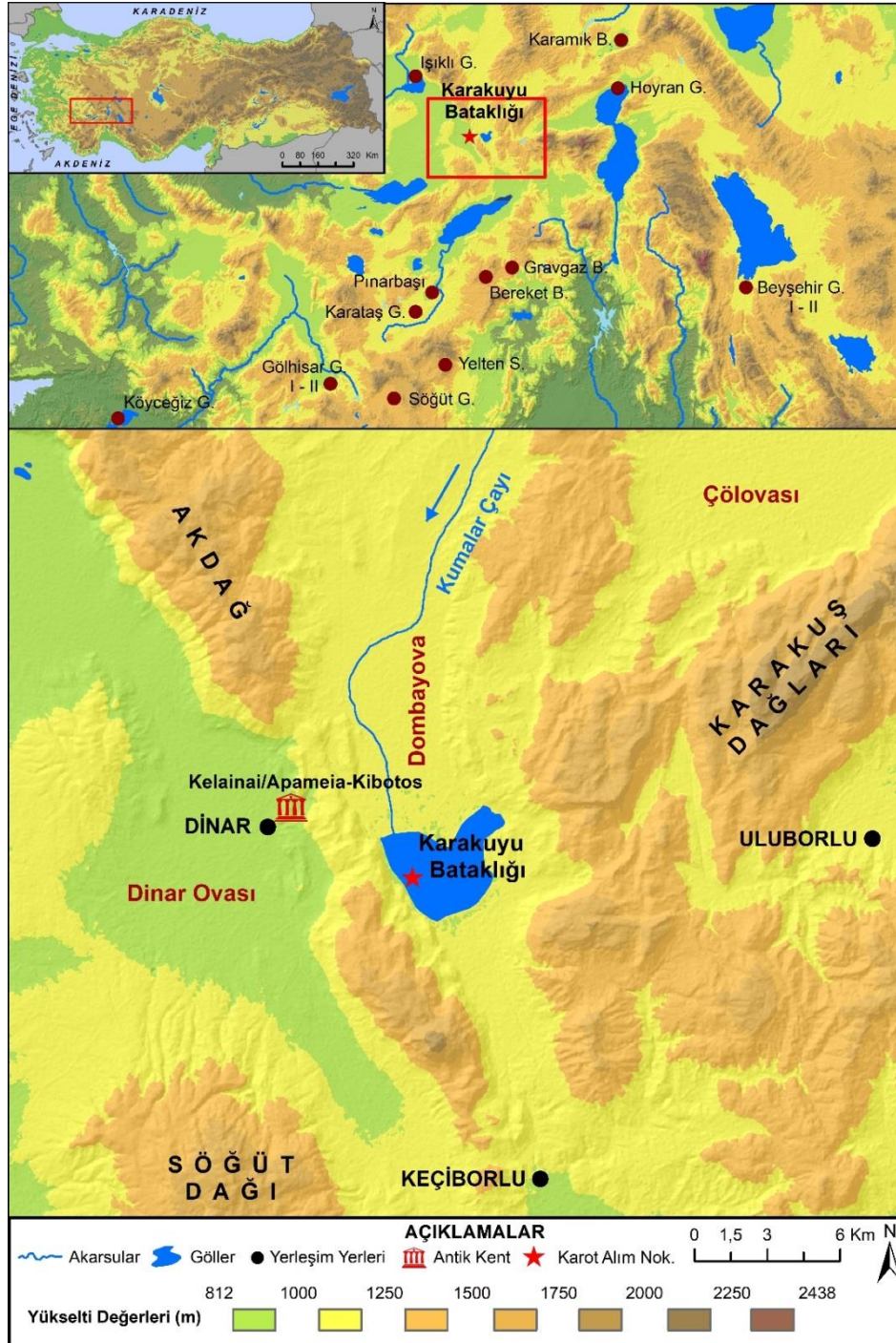
<sup>6</sup> Bakker vd., 2012; Bottema vd., 1993; Bottema ve Woltring, 1984; Eastwood, 1997; Eastwood vd., 1998, 1999, 2007; Ediger vd., 2018; England, 2006; Kaniewski vd., 2007; Kuzucuoğlu vd., 1999; Litt vd., 2009; Miebach vd., 2016; Roberts vd., 2011; 2018; Şenkul vd., 2018a; Şenkul vd., 2018b; Şenkul ve Doğan, 2018; Şenkul ve Kalpçı, 2019; Shumulovskikh vd., 2016; van Zeist vd., 1975; Vermoere vd., 2000, 2002.

<sup>7</sup> İlaşlı, 2005; Yıldız, 2012.



## 2. Çalışma Alanı

Büyük Menderes Nehri'nin yukarı havza sınırları içerisinde yer alan Karakuyu Bataklığı (Afyonkarahisar/Dinar) Dombayova Grabeni'nin tabanında bulunmaktadır<sup>8</sup>. Karakuyu Bataklığı'nı doğuda Karakuş ve Barla Dağı, güneybatıda Söğüt Dağı, kuzeydoğuda ise Akdağ sınırlamaktadır. Çevresi yaklaşık 16.5 km<sup>2</sup> olan sulak alanın yüz ölçümü ~11 km<sup>2</sup>'dir (Şekil 1). Araştırma sahasında Mesozoyik, Eosen, Paleosen ve Oligosen yaşlı konglomera ve kireç taşı birimleri yoğunluk göstermektedir. Mesozoyik yaşlı birimler Akdağ ve Karakuş Dağları ile temsil edilmektedir<sup>9</sup>.



<sup>8</sup> Temurçin 2013.

<sup>9</sup> Güney ve Deniz 2011.

**Şekil 1:** Çalışma sahasının lokasyon haritası.

Karakuyu Bataklığı Isparta Büklümü olarak adlandırılan formasyonun batısında, tektonik faaliyetlerin oldukça etkili olduğu bir konumda yer almaktadır. Zira sulak alan bu tektonik faaliyetler ile sınırları belirlenmiş olan kuzeybatı-güneydoğu ekseninde uzanış gösteren Dombayova Grabeni'nin en alçak kısmında oluşum göstermiştir<sup>10</sup>. Graben sahası kuzey-güney ve batıdan yükselim blokları olarak nitelenen Akdağ, Karakuş Dağları ve Barla Dağı ile sınırlanmaktadır.

Güncel iklim koşullarına bakıldığında ise araştırma sahası bulunduğu konum itibariyle Akdeniz İklimi ile Sert Karasal İklim Kuşağı'nın geçiş alanında yer almaktadır. Meteoroloji Genel Müdürlüğü'nden Afyonkarahisar ili için alınan verilere göre (1929-2022)<sup>11</sup> en sıcak aylar Temmuz ve Ağustos, en soğuk aylar ise Ocak ve Şubat ayları olmakla birlikte yıllık ortalama sıcaklık 11,3 °C'dir. Uzun yılların ortalamalarına göre, yıllık toplam yağış değeri 443 mm'dir ve yazları sıcak ve kurak olmakla birlikte yağışlar en fazla ilkbahar ve kış aylarında meydana gelmektedir. Veriler sıcak, kurak yazlar ve soğuk, yarı kurak kışlar ile tipik Akdeniz-Karasal iklim geçişini yansıtmaktadır. Bu durum Karakuyu Bataklığı ve çevresinde hem Akdeniz Fitocoğrafya hem de İran Turan Fitocoğrafya bölgesine ait bitki türlerinin gelişimini mümkün kılmıştır<sup>12</sup>. Araştırma sahasının farklı flora bölgelerine ait bitki türlerini barındırması tür çeşitliliğinin yüksek olmasına etki etmektedir.

### 3. Yöntem

#### 3.1. Karakuyu Bataklığı'ndan Sediman Örneği Alımı

Göl ve bataklık tabanlarından karot elde etmek amacıyla tasarlanan sondaj araçları içerisinde en yaygın kullanılanı 1 metre uzunluğunda ve 6 cm çapında olan Livingstone örnek alıcısıdır. Karakuyu Bataklığı'ndan Livingstone örnek alıcısı ile her biri 100 cm'lik karotlardan oluşan toplamda 730 cm uzunluğunda sediman karotu 2016 yılı yaz döneminde alınmıştır (Foto 1). Alınan her sediman karotu sert plastik koruma kaplarına alınmış ve koruma kaplarına gölün adı, alınma tarihi, derinliği, seri adı yazılarak kodlamaları yapılmıştır. Arazide paketlenen sediman karotları Süleyman Demirel Üniversitesi Palinoloji Laboratuvarına getirilerek +4° C'de muhafaza edilmiştir.



<sup>10</sup> Güney ve Deniz 2011.

<sup>11</sup> <https://www.mgm.gov.tr>.

<sup>12</sup> <https://www.ogm.gov.tr>.

**Foto 1:** Karakuyu Bataklığı'nın drone görüntüsü ve karot alım noktası (a), arazi sırasında alınan sediman karotları örneği (b).

### 3.2. Radyokarbon/AMS Tarihlendirme Yöntemi

Karakuyu Bataklığı'ndan elde edilen sediman karotlarından (KKY-16) 620 cm, 642 cm, 648 cm ve 704 cm'den olmak üzere 4 farklı noktadan tarihlendirme analizleri için numune alınmış olup alınan örneklerin TÜBİTAK Marmara Araştırma Merkezi laboratuvarında analizleri yapılmıştır (Tablo 1). Sediman örnekleri üzerinde asitte çözünmeyen toplam karbon ile Karbon 14 (<sup>14</sup>C) analizi uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlar fosil polen diyagramlarına yaş verisi olarak eklenmiştir.

### 3.3. Palinolojik Analizler

Sediman karotları üzerinden paleovejetasyon verisi elde etmek için toplamda 31 adet örnek alınmıştır. Alınan sediman örneklerine klasik fosil polen analiz yöntemi uygulanmıştır<sup>13</sup>. Fosil polen dışındaki diğer kirletici maddeleri uzaklaştırmak için iyi bir çözücü olan Hidroklorik Asit, Sodyum Hidroksit, sediman içerisinde killi unsurları uzaklaştırmak için örneklere Sodyum Pyrophosphate ve Hidroflorik Asit gibi kimyasal işlemler uygulanmıştır. Laboratuvar aşamasında uygulanan yöntemlerden sonra örnekler teşhis ve sayılmaya hazır hale getirilmiştir. Örnekler bilgisayar destekli ışık mikroskopunda x20, x40 ve x100 mercekleri kullanılarak teşhis edilmiştir. Seviyelerde sayılması gereken polen miktarını belirlemek amacıyla polen temsil testi uygulanmış toplamda 350 polen sayılacağı belirlenmiştir. Polen sayım işleminden sonra Tilia 2.0.41 programında fosil polen diyagramı oluşturulmuş ve cluster analizleri<sup>14</sup> yapılmıştır.

## 4. Bulgular

### 4.1. Radyokarbon/AMS Tarihlendirme ve Yaş Derinlik Modeli

KKY-16 karotunda 4 farklı seviyeden (620, 642, 648, 704 cm) Radyokarbon tarihlendirmesi yapılmıştır (Tablo 1). Elde edilen tarihlendirme verileri OxCal. 4.3 programı kullanılarak IntCal13 ile kalibre edilmiş ve yaş-derinlik modeli çizilmiştir<sup>15</sup>. Sediman karotunun zamansal kronolojisi doğrusal enterpolasyon yöntemi ile hesaplanmıştır. Bu hesaplama sonucunda sediman karotunun taban yaşı Kal GÖ 8.170 olarak belirlenmiştir (Şekil 2).

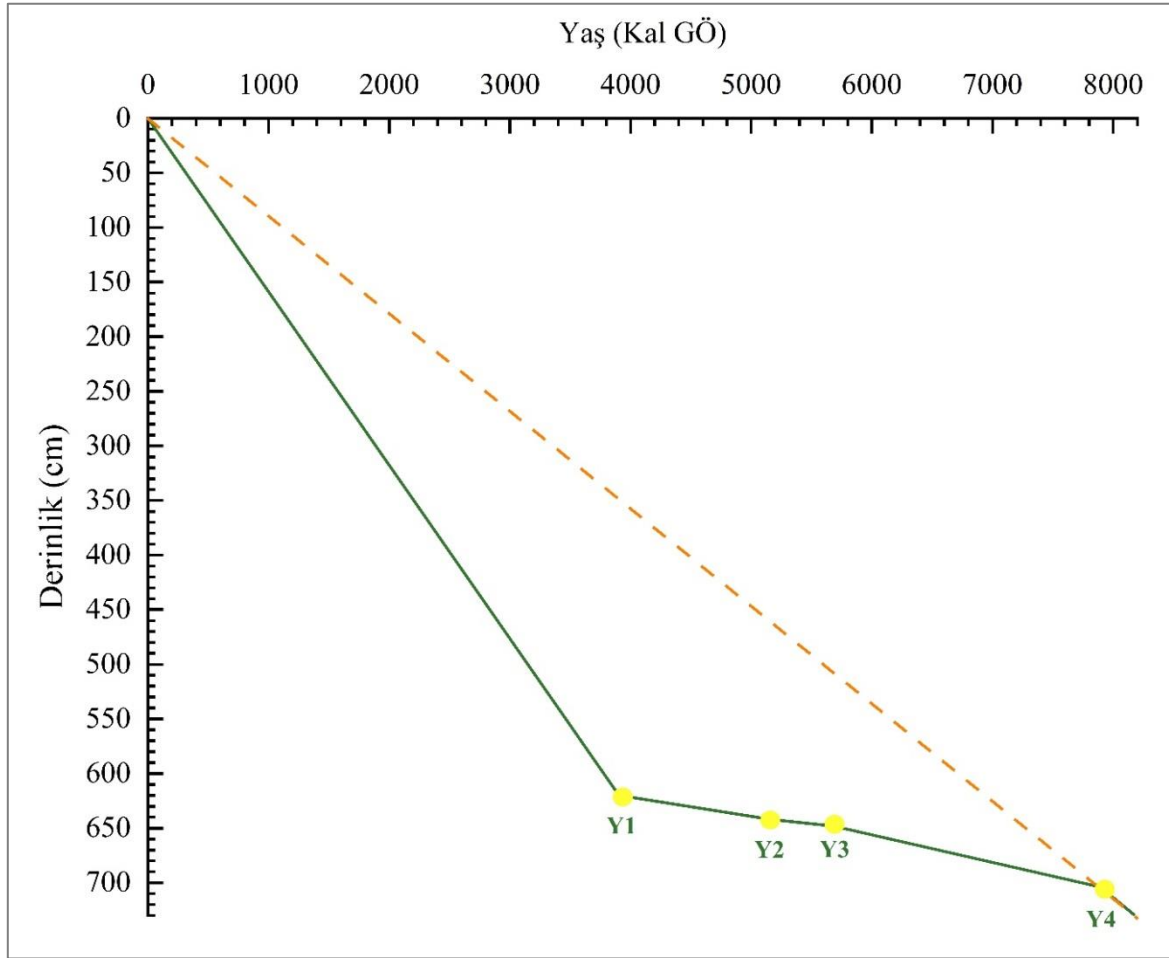
**Tablo 1:** Karakuyu Bataklığı <sup>14</sup>C Analiz Sonuçları.

Lab Kodu	Yaş Kodu	Derinlik (cm)	Ön İşlem	δ <sup>13</sup> C (‰ PDB)	Kalibre Edilmemiş Tarihlendirme Bilgileri ( <sup>14</sup> C yr GÖ)	Kalibre Edilmiş Tarihlendirme Bilgileri (Kal GÖ)
TÜBİTAK-1614	Y1	620	(sediman) asit ile yıkama	-25,2±0,7	3585±46	3903
TÜBİTAK-0713	Y2	642	(sediman) asit ile yıkama	29,2±1,2	4477±34	5162
TÜBİTAK-1033	Y3	648	(sediman) asit ile yıkama	-29,3±31	4971±31	5679
BETA-450115	Y4	704	(sediman) asit ile yıkama	-24,3±0,7	7060±40	7895

<sup>13</sup> Faegri ve Iversen, 1989; Moore vd., 1991.

<sup>14</sup> Grimm, 2015.

<sup>15</sup> Ramsey ve Lee, 2013.



Şekil 2: Karakuyu Bataklığı yaş derinlik modeli.

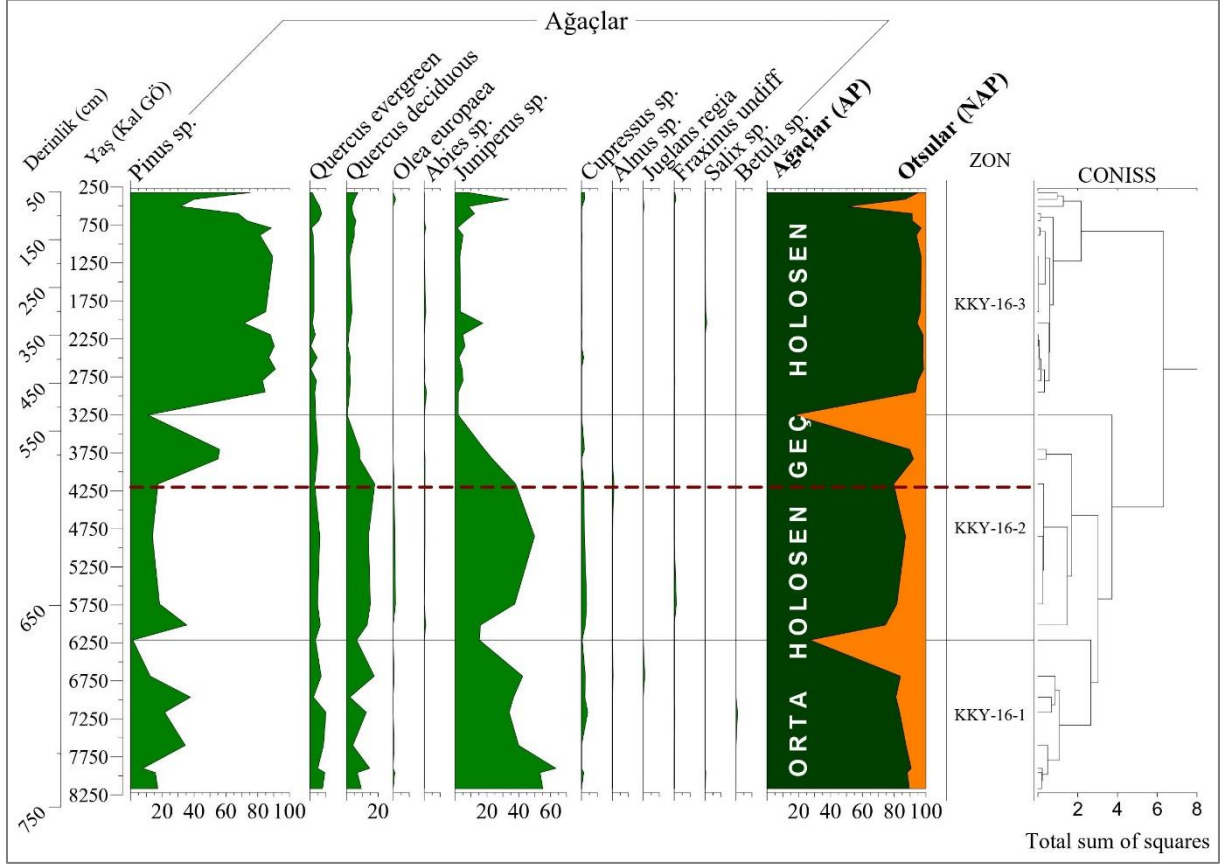
## 4.2. Fosil Polen Bulguları

Karakuyu Bataklığı'nda yapılan arazi çalışması sonucu elde edilen sediman karotu üzerinden 31 farklı seviyede fosil polen analizi gerçekleştirilmiş ve sonuçları diyagram haline getirilmiştir (Şekil 3-4). Fosil polen yüzde diyagramı ise üç ana zona (KKY-16-1, KKY-16-2 ve KKY-16-3) ayrılmıştır (Şekil 3-4).

### 4.2.1. KKY-16-1 Zon 1 (728,5 – 673,5 cm; Kal GÖ 8.170 – 6.688)

Zon 1'de ortalama AP oranı %86,4'tür (Şekil 5). Zon başlangıcında Kal GÖ 8.170 yılında AP oranı %89,7 iken zon bitiminde Kal GÖ 6.688 yılında %84'tür (Şekil 3-4). Odunsu taksalar içerisinde *Juniperus* sp. en fazla orana sahiptir. Bazı dönemde oranında artış ve azalış görülse de zon başlangıcında oranı %55,2 iken zon bitiminde Kal GÖ 6.688 yılında %42,5'e kadar düşmektedir. *Pinus* sp. en fazla orana sahip ikinci taksondur. Zon başlangıcında oranı %17,2 iken zon bitiminde %12,5'e gerilemiştir. *Quercus deciduous* oranı %2,2-%17,5, *Quercus evergreen* oranı ise %2,2-%10 arasında değişmektedir. Zon içinde *Cupressus* sp. %2,5 ile zon bitişinde maksimum orana ulaşmıştır. Tüm diyagram içerisinde *Betula* sp. Kal GÖ 7.162 yılında sadece bu zon içerisinde %1 oranı ile görülmektedir. *Alnus* sp. ve *Salix* sp. ise zon içerisinde %0,5 oranında görülen diğer taksonlar arasındadır (Şekil 3). Kültüre alınan birincil indikatör (gösterge) türler<sup>16</sup> arasında olan *Olea europaea* ise sadece %0,5-1 arasında *Fraxinus undiff* %1 ve *Juglans regia* ise %0,5 oranında görülmüştür.

<sup>16</sup> Behre, 1990; Eastwood, 1997; Vermoere, vd., 2002; England, 2006; Li, vd., 2015.

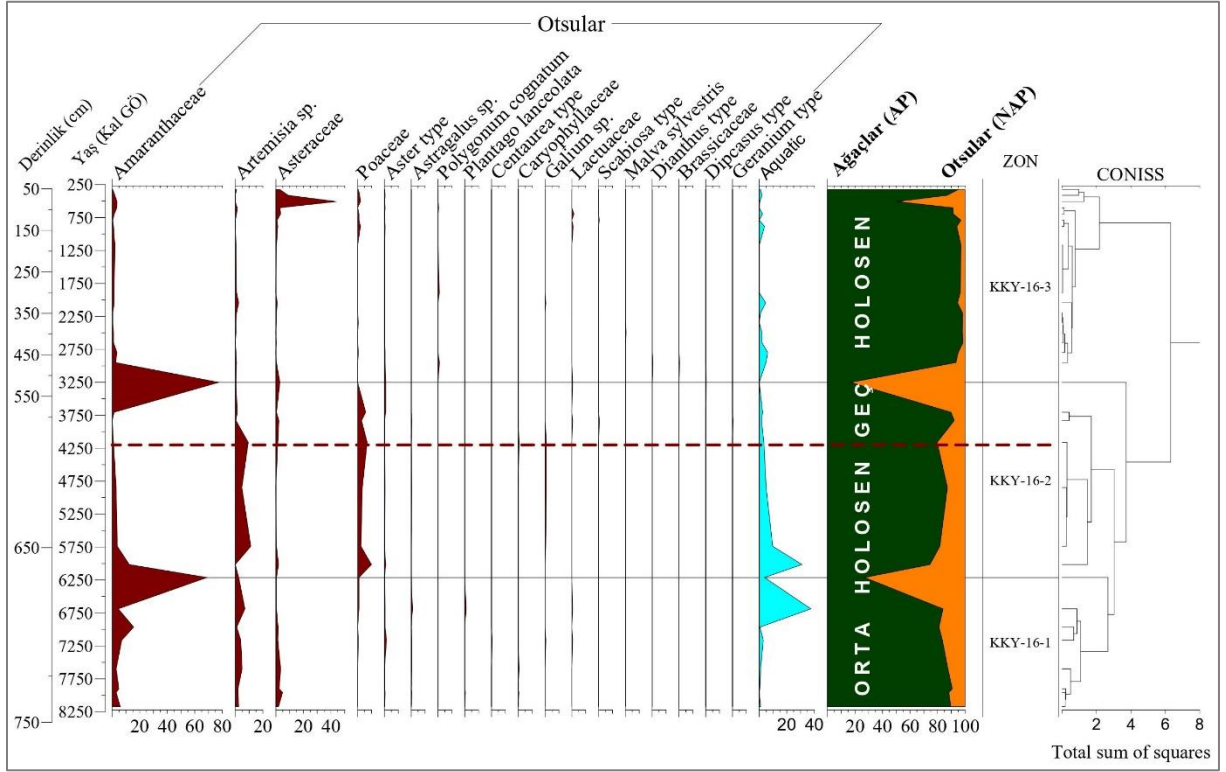


Şekil 3: Karakuyu Bataklığı fosil polen diyagramı (AP taksalar).

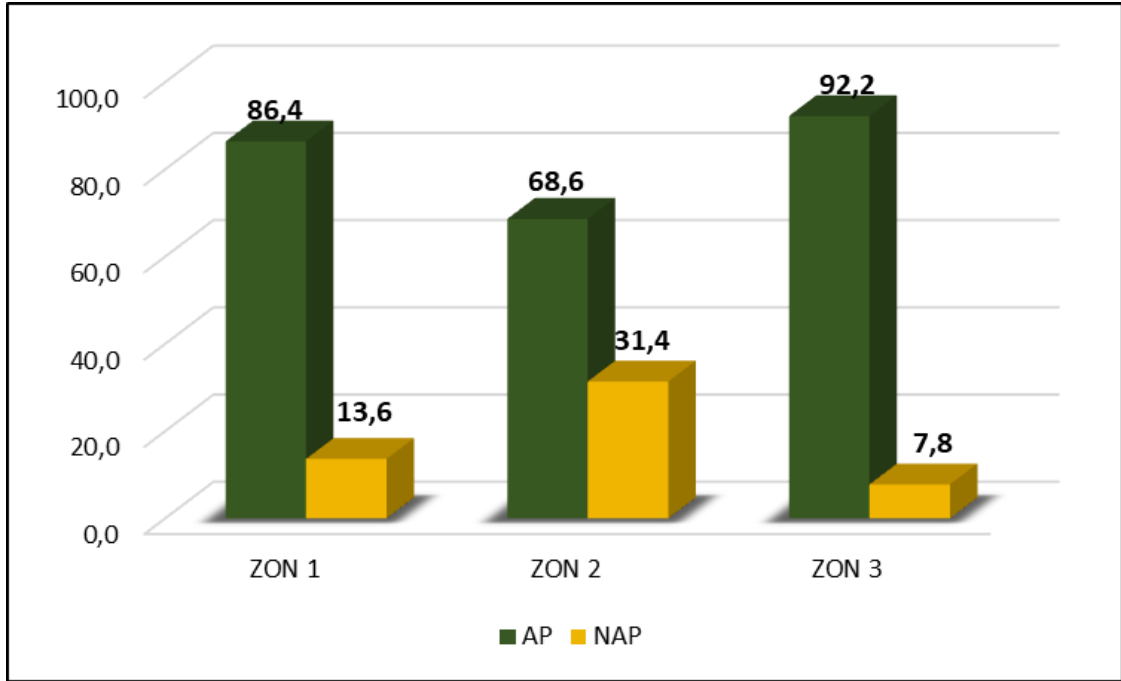
Otsu taksalar arasında Amaranthaceae baskın familyayı oluşturmaktadır. Zon içerisinde oranı %3-15 arasında değişmekte ve bitiminde ise oranında artış yaşanmaktadır. Yoğunluğu fazla olan diğer önemli takson ise *Artemisia* sp.'dir. Zon içerisinde oranında artış ve azalışlar meydana gelmiştir. Asteraceae oranı ise %5'ten %0,5'e gerileyerek genel olarak zon içerisinde azalış trendi içerisinde dir. *Aster type* ise %1,5 orana sahip taksondur. Poaceae ve *Astragalus* sp. %1, Caryophyllaceae, Lactuceae, *Galium* sp., ise %0,5 orana sahip diğer taksonlardır (Şekil 4). Polen diyagramında oranı %0,5-1 arasında değişen *Centaurea type.*, *Polygonum cognatum* ve *Plantago lanceolata* gibi taksonlarının sahada görülmesi insan aktivitesi olduğunun işaret etmektedir<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Bottema ve Woldring, 1990; Eastwood, 1997 ve Kaniewski, 2007.

## Göller Yöresinin Orta Holosenden Günümüze Paleovejetasyon Tarihi: Karakuyu Bataklığı ve Çevresi



Şekil 4: Karakuyu Bataklığı fosil polen diyagramı (NAP taksalar).



Şekil 5: Karakuyu Bataklığı zonlara göre ortalama AP-NAP oranları (%).

#### 4.2.2. KKY-16-1 Zon 2 (661,5 – 516,5 cm; Kal GÖ 6.213 – 3.251)

Zon 2 içerisinde ortalama AP oranı Zon 1'e göre azalış göstermiş ve %68,6'ya düşmüştür (Şekil 5). Zon başlangıcında Kal GÖ 6.213 yılında AP oranı %27,1 iken sonraki süreçte oranında artış görülmektedir. AP oranı Zon 2'nin bittiği Kal GÖ 3.251 yılında ise %17'ye gerileyerek tüm diyagram içerisinde en düşük orana gerilemiştir (Şekil 3-4). Bu zonda odunsu taksalar içerisinde en fazla orana sahip takson *Pinus* sp.'tur. Zon başlangıcında oranı %15,3 iken zon bittiğinde %56'lara kadar yükselmiştir. İkinci önemli takson ise *Juniperus* sp.'dur. Zon içerisinde oranı %2 ve %50 arasında değişim göstermiş *Pinus* sp.'un azaldığı dönemlerde artış göstermiştir. Tüm diyagramda *Quercus deciduous* en fazla bu zon içerisinde artış göstermiş oranı %0,2 ile %15 arasında değişim göstermiştir. *Quercus evergreen* oranı ise %3-6,5 arasında değişmektedir. *Cupressus* sp. oranı %0,5-3,3 arasında değişmektedir. *Abies* sp. ilk kez Kal GÖ 6.015 yılında görülmüştür. *Alnus* sp. ise zon içerisinde oranında artış yaşanmış %1'e yükselmiştir (Şekil 3). Birincil indikatör (gösterge) türler arasında olan *Olea europaea* ise sadece %0,5-1,4 arasında ve *Fraxinus undiff* ise %1,4 oranında görülmüştür (Şekil 3).

Otsu taksalar içerisinde en baskın familyayı *Amaranthaceae* oluşturmaktadır. Zon başlangıcında oranı %69 iken sonraki süreçte oranında bir azalma görülmekte ve oranı %1'e kadar düşmektedir. Zon bitiminde ise oranında artış yaşanmış ve tüm diyagram içerisinde %77 oranla en yüksek seviyeye yükselmiştir. İkinci diğer önemli takson ise *Artemisia* sp. olup oranı %0,5 ile 11,3 arasında değişmektedir. *Poaceae* oranında ise artış ve azalışlar meydana gelmiş %1-10 arasında değişim göstermektedir. *Asteraceae* oranı ise %0,5'ten %3'e yükselerek zon içerisinde artış trendi içerisindedir. *Aster type* ve *Galium* sp. ise %1 orana sahip taksalardır. *Caryophyllaceae*, *Lactuceae*, ve *Astragalus* sp. %1'in altında orana sahip diğer taksalardır. *Scabiosa type* ve *Geranium type* ilk kez polen diyagramında bu zon içerisinde görülen taksalardır (Şekil 4).

#### 4.2.3. KKY-16-1 Zon 3 (468,5 – 51,5 cm; Kal GÖ 2.949 – 324)

Zon 3'te ortalama AP oranı diğer iki zondan farklılık göstermekte ve oranı %92,2'ye yükselmiştir (Şekil 3). Zon içerisinde genel olarak AP oranı fazla değişmemekte ve %50-98,5 arasında bir değişim göstermektedir (Şekil 3-4).

Zon içerisinde hâkim orman varlığını *Pinus* sp. oluşturmaktadır. Tüm diyagram içerisinde en fazla orana bu zon içerisinde ulaşmıştır. Zon başlangıcında Kal GÖ 2.949 yılında oranı %84,7 iken zon bitiminde %70,4'tür. *Juniperus* sp. oranı zon başlangıcında %2 iken zon bitişinde %8,7'ye yükselmiştir. Zon içerisinde ise en yüksek seviyeye %34 oranı ile Kal GÖ 412'de çıkmıştır. *Quercus deciduous* ve *Quercus evergreen* oranı benzerlik göstermekte ve %1 ile 7 arasında değişmektedir. *Cupressus* sp. oranı %0,5-2 arasında değişmekte ve diğer zona göre azalış eğilimindedir. *Abies* sp. oranında bir artış yaşanmış %1,5'e yükselmiştir. *Salix* sp. ise Kal GÖ 2.042'de %1 oranına ulaşmıştır. Birincil indikatör (gösterge) türler arasında olan *Olea europaea* %1,5, *Fraxinus undiff* %1 ve *Juglans regia* ise %0,5 oranında görülmüştür (Şekil 3). Bu zonda otsu taksalar içerisinde en fazla orana sahip familya *Asteraceae*'dir. Zon içerisinde oranı %0,5 ile 9 arasında değişim gösterirken Kal GÖ 506 yılında oranı %44'e yükselmiştir. İkinci önemli takson ise *Amaranthaceae* olup oranı %0,5 ile 3,5 arasında değişmektedir. *Artemisia* sp. ve *Poaceae*'nin oranı benzerdir %0,5 ile %2,5 arasında değişim göstermektedir. *Lactuceae* oranı en fazla Kal GÖ 695'de %1,5'e yükselmiştir. *Brassicaceae*, *Aster type*, *Dianthus type*, *Galium* sp. *Scabiosa type* ve *Malva sylvestris*, oranı zon içerisinde %0,5'dir. İnsan aktivitesine işaret eden *Polygonum cognatum* ise %1 oranında görülmektedir (Şekil 4).

### 5. Tartışma ve Sonuç

Karakuyu Bataklığı'ndan elde edilen yaklaşık 8200 yıllık paleovejetasyon verisi küresel iklim değişimleri ve küresel jeokronoloji ile uyumlu olması nedeniyle Holosen dönemlerine göre değerlendirilmiştir. Bu dönemler 8200-4200 (Kal. GÖ) yılları arasını kapsayan Orta Holosen ve 4200-günümüz arasını kapsayan Geç Holosen şeklindedir. Bu iki dönem ekseninde Orta Holosen paleovejetasyon değişimlerini daha iyi ve bütüncül değerlendirebilmek adına bu dönemin öncesi olan Erken Holosen (11700-8200 Kal. GÖ) paleovejetasyon değişimleri kısaca değerlendirilmiştir. Erken Holosen dönemi Kuzey Yarı Küre için buzul dönemi sonrasında sıcaklık ve nemliliğin arttığı buna bağlı olarak ormanların gelişim gösterdiği bir dönemi temsil etmektedir. Bu sürecin izleri Anadolu ve diğer alanlardaki birçok paleoekoloji çalışmasında görülmüştür<sup>18</sup>. Ancak bu değişimler Anadolu'nun tamamında aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Bazı alanlarda orman ilerlemesi Holosen Dönemi'nin başlaması ile birlikte hızlı bir şekilde gerçekleşirken<sup>19</sup> bazı alanlarda ormanların ilerlemesinde birkaç bin yıllık bir gecikme yaşanmıştır<sup>20</sup>. Bu nedenle Karakuyu Bataklığı'ndan elde edilen paleovejetasyon verisi içerisinde yaklaşık 8200 yıl önce (Kal. GÖ) ormanların yüzdesel durumu bu dönemin öncesi olan Erken Holosen koşulları için bir fikir sunmaktadır.

### Orta Holosen (8200-4200 Kal. GÖ)

Orta Holosen Dönemi'nde Karakuyu Bataklığı polen diyagramında orman varlığını temsil eden AP oranı ortalama %79,5 değerindedir (Şekil 3-4). Oldukça yüksek olan bu değer orman varlığının Erken Holosen içerisinde de yüksek yüzdelere olabileceğini göstermiştir. Orta Holosen dönemi içerisinde %27,1 ile %90,7 ile arasında değişen orman varlığı büyük oranda *Juniperus* sp. ve *Pinus* sp. taksonlarından oluşmuştur (Şekil 3-4). Bu dönemde step ve mera vejetasyonun göstergeleri olan *Artemisia* sp., *Amaranthaceae* (eski adıyla *Chenopodiaceae*) ve *Poaceae* yüzdeleri görece düşük kalmıştır (Şekil 4). Step vejetasyonun düşük oranda, orman varlığının ise yüksek oranda temsil edilmesi çalışma alanında iklimsel iyileşmenin yaşandığını göstermiştir. Bununla birlikte hem küresel hem de yerel iklimde bitki açısından yaşanan olumlu değişimler sonucunda yaprak döken meşelerin (*Quercus deciduous*) oranında da artış beklenmiştir. Ancak yaprak döken meşelerin düşük yüzdesel değeri (Şekil 3) orman vejetasyonu oluşturan *Juniperus* sp. ve *Pinus* sp. taksonlarından çalışma alanında Orta Holosen öncesindeki yerel varlığı ile ilgilidir. Nitekim polen diyagramlarında genel olarak düşük yüzdesel değişimler gösteren *Juniperus* sp. oranı (örneğin Göller Yöresi'ndeki çalışmalarda: (Işıklı Gölü<sup>21</sup>; Karamık Bataklığı<sup>22</sup>) Orta Holosen Dönemi başlangıcında %63,4 gibi yüksek bir değerde iken dönem içerisinde %16'ya kadar azalış göstermiştir (Şekil 3). Bununla birlikte bazı çalışmalarda da (Yelten Sazlığı<sup>23</sup>) yüksek *Juniperus* sp. değerleri görülmüştür. *Juniperus* sp. oranının bu dönem içerisindeki en düşük olduğu dönem olan ve yaklaşık 6700-6000 (Kal. GÖ) yılları arasına tarihlenen dönemde AP taksonlarında dolayısıyla orman varlığında önemli bir azalış meydana gelmiştir (Şekil 3). Bu azalış dönemi dışında orman varlığı %74,5 ile %90,7 ile arasında değişirken bu dönemde %47,4 oranında azalış meydana gelmiştir. AP oranındaki bu keskin ve ciddi azalışı otsu bir takson olan ve aynı zamanda step vejetasyonun göstergesi olan *Amaranthaceae* oranının %4,5'ten %69'a yükselmesi takip etmiştir. Bu dönemde orman varlığının azalması, *Amaranthaceae* oranının artması, bu dönemin öncesi ve sonrasında sucül taksonların yüzdesel artışının olması yerel bir kuraklığın olabileceğine işaret etmiştir. Orman varlığının 6000 ile 4200 (Kal. GÖ) yılları arasında tekrar artış göstermesi, bu artışa yaprak döken meşelerin ve *Poaceae* yüzdesindeki artışın eşlik etmesi artan nemliliği göstermiştir. Orta Holosen Dönemi'nde yüksek orman varlığı Göller Yöresi'nde yer alan ve çalışma alanına en yakın konumdaki sulak alan olan Işıklı Gölü'nde<sup>24</sup> ve Karamık

<sup>18</sup> Harrison vd., 1996; Affek vd., 2008; Fleitmann vd., 2009; Göktürk vd., 2011; Erkan vd., 2021; Şenkul vd., 2022.

<sup>19</sup> Miebach vd., 2016; Şenkul vd., 2022.

<sup>20</sup> Örneğin Van Gölü; Wick vd., 2003, Litt vd., 2009, Eski Acıgöl; Woldring, 2001.

<sup>21</sup> Gemici, 1986.

<sup>22</sup> van Zeist vd., 1975; Hoyran Gölü; van Zeist vd., 1975.

<sup>23</sup> Bozkurt, 2021.

<sup>24</sup> Gemici, 1986.



Bataklığı'nda<sup>25</sup> görülürken; Hoyran Gölü'nde<sup>26</sup> yüksek orman varlığı dönem içerisinde azalma eğiliminde olup bu dönemin son yarısında düşüktür. Bu alanlar dışında çalışma alanının yakın çevresinde yüksek orman varlığı Beyşehir Gölü'nde<sup>27</sup>, Söğüt Gölü'nde<sup>28</sup>, Pınarbaşı'nda<sup>29</sup>, Gölhisar Gölü'nde<sup>30</sup> ve Yelten Sazlığı'nda<sup>31</sup> görülmüştür. Çalışma alanının yakın çevresindeki çalışmalara ek olarak Orta Holosen yüksek orman varlığı Anadolu'nun farklı alanlarında da<sup>32</sup> kayda geçmiştir.

### Geç Holosen (4200 (Kal. GÖ)-Günümüz)

Geç Holosen Dönemi Anadolu'daki fosil polen çalışmalarında orman varlığının azaldığı, erozyonun ve doğal ortam üzerinde insan etkisinin artış gösterdiği bir dönemi temsil etmektedir.<sup>33</sup> Bu dönemde literatürde indikatör türler olarak tanımlanan taksonların<sup>34</sup> yüzdesel artışları bu ürünlerin tarımının yapıldığını göstermektedir. Anadolu'da artan tarımsal aktiviteler ve ormanların azalması için özel bir dönem tanımlanmış ve bu dönem Beyşehir İskân Dönemi olarak adlandırılmıştır<sup>35</sup>. Bu çalışmada elde edilen polen verilerine göre Anadolu'da Beyşehir İskân Dönemi'nin süresi genel olarak ~3200 yıl (MÖ 1250) ile ~1300 yılı (MS 650) arası olarak belirlenmiş<sup>36</sup> ve bu sürenin alanlar arasında değişebileceği, tarımı yapılan gösterge türün varlığı ve yüzdesel değerinin farklı olabileceğini ve bu yoğun arazi kullanım döneminin toplam süresinin her alan için özel olduğu ortaya konulmuştur<sup>37</sup>. Karakuyu Bataklığı'ndan elde edilen polen verileri (Şekil 3-4) arazi kullanımı penceresinden değerlendirildiğinde Geç Holosen Dönemi'nde tarımsal aktiviteyi gösteren önemli bir indikatör tür ormanı bulunmamaktadır. İndikatör türlerden *Artemisia* sp. ve *Olea europaea* oranında Orta Holosen'de bir artış olmuş ve bu artış Geç Holosen'in başında son bulmuştur. Diğer indikatör türler olan *Juglans* sp. *Polygonum cognatum* ve *Plantago lanceolata* oranları da polen diyagramında %1'den daha düşük oranda temsil edilmiştir. AP oranının genel olarak yüksek olması (iki seviye dışında AP oranı %79,7-98,5 arasında değişmektedir) çalışma alanında arazi kullanımının/insan etkisinin/tarımsal aktivitelerin sınırlı olduğunu göstermiştir (Şekil 3-4). Çalışma alanı yakın çevresinde Geç Holosen'de Beyşehir İskân Dönemi özelinde Beyşehir Gölü<sup>38</sup>, Köyceğiz Gölü<sup>39</sup>, Söğüt Gölü<sup>40</sup>, Pınarbaşı<sup>41</sup>, Gölhisar Gölü<sup>42</sup>, Gravgaz Bataklığı<sup>43</sup> ve Bereket Bataklığı<sup>44</sup> gibi sulak alanlarda değişimler yaşanmıştır. Bununla birlikte Göller Yöresi'ndeki çalışmalar içerisinde Işıklı Gölü<sup>45</sup>, Karamık Bataklığı<sup>46</sup>, Hoyran Gölü<sup>47</sup> ve Karataş Gölü<sup>48</sup> polen verilerine Beyşehir İskân Dönemi etkileri sınırlı oranda yansımıştır.

Karakuyu Bataklığı polen diyagramında (Şekil 3-4) Geç Holosen için iki önemli değişim dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki AP oranında ani ve önemli azalış görülmesi ikincisi ise orman

<sup>25</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>26</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>27</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>28</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>29</sup> Bottema ve Woldring, 1984.

<sup>30</sup> Eastwood, 1997.

<sup>31</sup> Bozkurt, 2021.

<sup>32</sup> Örneğin Gölçük Gölü; Sullivan, 1989, Elaia Limanı; Shumilovskikh vd., 2016, İznik Gölü; Miebach vd., 2016; Hazar Gölü; Biltekin vd., 2018.

<sup>33</sup> Bottema vd., 1986; Bottema ve Woldring, 1990; van Zeist ve Bottema, 1991; Eastwood vd., 1998; Vermoore vd., 2002; Roberts vd., 2011;2018.

<sup>34</sup> Behre, 1981;1990; Bottema ve Woldring, 1990; Eastwood vd., 1998; Vermoore vd., 2002; Gaillard, 2013.

<sup>35</sup> van Zeist ve Bottema, 1991.

<sup>36</sup> Eastwood vd., 1998; Vermoore vd., 2002.

<sup>37</sup> Eastwood vd., 1998; Vermoore vd., 2002, Şenkul vd., 2021.

<sup>38</sup> van Zeist, vd., 1975.

<sup>39</sup> van Zeist, vd., 1975.

<sup>40</sup> van Zeist, vd., 1975.

<sup>41</sup> Bottema ve Woldring 1984.

<sup>42</sup> Eastwood, 1997.

<sup>43</sup> Vermoore vd., 2002.

<sup>44</sup> Kaniewski vd., 2007.

<sup>45</sup> Gemici, 1986.

<sup>46</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>47</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>48</sup> Şenkul ve Kalıpçı, 2019.

vejetasyonunu baskın olarak temsil eden taksonun yer değiştirmesidir. Geç Holosen'de AP oranında Orta Holosen Dönemi'ndeki değişime benzer bir değişim yaşanmış ve AP oranı ~3250 (Kal. GÖ) yılları civarında %89,8'den %17'ye düşmüştür. Bu dönemde de orman varlığı azalışına Amaranthaceae oranının yüksek değerler göstermesi eşlik etmiştir. Amaranthaceae oranı bu dönem öncesinde %1,5 iken oranını %77,5 gibi çok yüksek bir değere yükseltmiştir. Orta Holosen Dönemi'nde orman vejetasyonu büyük oranda *Juniperus* sp. ile temsil edilirken Geç Holosen orman vejetasyonu büyük oranda *Pinus* sp. ile temsil edilmiştir. Orta Holosen'de %1,5 ile %37,8 arasında değişen ve ortalama %19,6 değerine sahip olan *Pinus* sp. ~3800 (Kal. GÖ) yılından itibaren polen diyagramında yüksek oranda temsil edilmiştir. Nitekim Geç Holosen'de *Pinus* sp. yüzdesi %11 (AP oranının %17 düştüğü dönem) ile %91,1 arasında değişmiş ve ortalama %68,4 değerine sahip olmuştur. *Pinus* sp. oranının Geç Holosen'de artış göstermesi ve baskın olarak orman vejetasyonunu oluşturması Beyşehir Gölü<sup>49</sup>, Hoyran Gölü<sup>50</sup>, Söğüt Gölü<sup>51</sup>, Pınarbaşı<sup>52</sup> ve Gravgaz Bataklığı<sup>53</sup> alanlarında yapılan çalışmalarda da gözlenmiştir.

Yapılan bu çalışma ile Karakuyu Bataklığı ve yakın çevresin ~son 8200 yıllık paleovejetasyon değişimleri değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgular Orta Holosen orman ilerlemesinin bölgesel ve Anadolu'da yapılan diğer çalışmalar ile uyumlu olduğunu göstermiştir. *Juniperus* sp. yüzdesel değişimleri Anadolu'daki diğer fosil polen çalışmalarında farklı olarak yüksek değerler göstermiştir. Geç Holosen vejetasyon değişimleri genel olarak Anadolu'daki fosil polen çalışmalarından farklılık göstermiş ve bu çalışmalarda görülen yüksek orman varlığı, düşük orman varlığı, yüksek veya düşük orman varlığı değişim eğilimini yansıtmamıştır. Geç Holosen'de meydana gelen arazi kullanımı veya insan etkisi Anadolu'daki birçok çalışmada indikatör türlerle ortaya konulurken, Karakuyu Bataklığı'nda ise bu etkinin oldukça sınırlı kaldığı ve diğer alanlara nazaran daha doğal bir vejetasyon değişiminin yaşandığı ifade edilebilir. Orman vejetasyonunu oluşturan taksonların birbirleriyle olan genişleme mücadelesinin bir örneği Karakuyu Bataklığı ve çevresinde gözlemlenmiş ve çam ormanlarının son dönemlerdeki baskınlığı bu alanda da gözlenmiştir. Çalışma alanından elde edilen ortam verilerine göre, insan etkisinin zayıf kalması çam ormanlarının (farklı alanlarda yapılan bazı çalışmaların bulgularına göre) daha erken gelişmesine imkân tanımış ve Geç Holosen'de orman vejetasyonu çam ormanları ile temsil edilmiştir. Elde edilen polen verileri bazı dönemler için bölgesel ve küresel çalışmalar ile uyumluluk gösterirken taksonların bulunma oranları ve insan etkisinin temsiliyeti konularında yerel farklılıklar oluşturmuştur. Bununla birlikte elde edilen veriler ve mevcut literatür birlikte düşünüldüğünde çalışma alanı yakın çevresi için Göller Yöresinin kuzey kesiminde insan etkisinin güney kesimlere göre daha sınırlı olduğu yorumu yapılabilir.

<sup>49</sup> van Zeist, vd., 1975.

<sup>50</sup> van Zeist vd., 1975.

<sup>51</sup> van Zeist, vd., 1975.

<sup>52</sup> Bottema ve Woldring 1984.

<sup>53</sup> Vermeore vd., 2000.

## KAYNAKÇA

- Affek, H. P., Bar-Matthews, M., Ayalon, A., Matthews, A., & Eiler, J. M. (2008). Glacial/interglacial temperature variations in Soreq cave speleothems as recorded by “clumped isotope” thermometry. *Geochimica et Cosmochimica Acta*, 72(22), 5351–5360. <https://doi.org/10.1016/j.gca.2008.06.031>
- Allcock, S. L. (2017). Long-term socio-environmental dynamics and adaptive cycles in Cappadocia, Turkey during the Holocene. *Quaternary International*, 446, 66–82. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2017.06.065>
- Bakker, J., Kaniewski, D., Verstraeten, G., de Laet, V., & Waelkens, M. (2012). Numerically derived evidence for late-Holocene climate change and its impact on human presence in the southwest Taurus Mountains, Turkey. *Holocene*, 22(4), 425–438. <https://doi.org/10.1177/0959683611425546>
- Behre, K.-E. (1990). Some reflections on anthropogenic indicators and the record of prehistoric occupation phases in pollen diagrams from the Near East. Man's role in the shaping of the Eastern Mediterranean Landscape (s. 219-230). Rotterdam: A.A. Balkema.
- Behre, K.E. (1981). The interpretation of anthropogenic indicators in pollen diagrams, *Pollen Spores* 23, 225-245.
- Behre, K.E. (1990). Some reflections on anthropogenic indicators and the record of prehistoric occupation phases in pollen diagrams from the Near East. In: Bottema, S., Entjes-Nieborg, G., van Zeist, W. (Eds.), *Man's Role in the Shaping of the Eastern Mediterranean Landscape*. A. A. Balkema, Rotterdam, pp. 219-230.
- Biltekin, D., Eriş, K. K., Çağatay, M. N., Ön, S. A., & Akkoca, D. B. (2018). Late Pleistocene–Holocene environmental change in eastern Turkey: multi-proxy palaeoecological data of vegetation and lake-catchment changes. *Journal of Quaternary Science*, 33(5), 575–585. <https://doi.org/10.1002/jqs.3037>
- Bottema, S. & Woldring, H. (1990). Anthropogenic indicators in the pollen record of the Eastern Mediterranean. In: Bottema, S., Entjes-Nieborg, G., van Zeist, W. (Eds.), *Man's Role in the Shaping of the Eastern Mediterranean Landscape*. Balkema, Rotterdam, pp. 231-264.
- Bottema, S., & Woldring, H., (1984), Late quaternary vegetation and climate of southwestern Turkey Part II. *Palaeohistoria* 26, pp. 245–249.
- Bottema, S., Woldring, H., Aytuğ, B. (1986). Palynological investigations on the relations between prehistoric man and vegetation in Turkey: the Beyşehir Occupation Phase. In: *Proceeding of the 5th Optima Congress*, pp. 315-328.
- Bozkurt, Y., (2021), Fosil polen analizlerine dayalı Yelten Sazlığı ve çevresinin paleovejetasyonu. Yüksek Lisans Tezi. Isparta.
- Candaş, A., Sarıkaya, M. A., Köse, O., Şen, Ö. L., & Çiner, A. (2020). Modelling Last Glacial Maximum ice cap with the Parallel Ice Sheet Model to infer palaeoclimate in south-west Turkey. *Journal of Quaternary Science*, 35(7), 935–950. <https://doi.org/10.1002/jqs.3239>
- Eastwood, W. J. (1997). *The Palaeoecological Record of Holocene Environmental Change in Southwest Turkey*. (PhD thesis),. University of Wales.

Eastwood, W. J., Leng, M. J., Roberts, N., & Davis, B. (2007). Holocene climate change in the eastern Mediterranean region: A comparison of stable isotope and pollen data from Lake Gölhisar, southwest Turkey. *Journal of Quaternary Science*, 22(4), 327–341. <https://doi.org/10.1002/jqs.1062>

Eastwood, W. J., Roberts, N., Lamb, H. F., & Tibby, J. C. (1999). Holocene environmental change in southwest Turkey: A palaeoecological record of lake and catchment-related changes. *Quaternary Science Reviews*, 18(4–5), 671–695. [https://doi.org/10.1016/S0277-3791\(98\)00104-8](https://doi.org/10.1016/S0277-3791(98)00104-8)

Eastwood, W.J., Roberts, N., Lamb, H.F. 1998. Palaeoecological and archaeological evidence for human occupance in Southwest Turkey: the Beyşehir occupation Phase. *Anatol. Stud.* 48, 69-86.

Ediger, V., Demirbağ, E., Ergintav, S., İnan, S., & Saatçılar, R. (2018). Post-glacial terraces of the marmara sea and water exchange periods. *Bulletin of the Mineral Research and Exploration*, 157, 39–57. <https://doi.org/10.19111/bulletinofmre.401208>

England, A. (2006). Late Holocene Palaeoecology of Cappadocia (Central Turkey): An Investigation of Annually Laminated Sediments from Nar Gölü Crater Lake (Issue November). The University of Birmingham.

Erkan, G., Bayari, C.S., Fleitmann, D., Cheng, H., Edwards, L. and Özbakir, M. (2021), Late Pleistocene–Holocene climatic implications of high-resolution stable isotope profiles of a speleothem from south-central Anatolia, Turkey. *J. Quaternary Sci*, 37: 503-515. <https://doi.org/10.1002/jqs.3401>

Fægri, K., Iversen. J. (1975). *Textbook of Pollen Analysis*. 3rd ed., New York. Hafner Press.

Fleitmann, D., Cheng, H., Badertscher, S., Edwards, R.L., Mudelsee, M., G'öktürk, O.M., Fankhauser, A., Pickering, R., Raible, Matter, A., Kramers, J., Tüysüz, O., 2009. Timing and climatic impact of Greenland interstadials recorded in stalagmites from northern Turkey'. *Geophys. Res. Lett.* 36, 197–207.

Gaillard, M.J., (2013), Archaeological Applications. In Elias, S., Mock, C. (Ed.) *Quaternary Pollen Records*, Encyclopedia of Quaternary Science, Elsevier. Second Edition, Volume 3, pp. 880-903.

Gemici, Y., (1986), “Çivril (Denizli), Sandıklı ve Dinar (Afyon) İlçeleri Arasındaki Akdağ ve Çevresinin Flora ve Vejetasyonu. Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu Temel Bilimler Araştırma Grubu Proje No: TBAG-571.

Göktürk, O.M., Fleitmann, D., Badertscher, S., Cheng, H., Edwards, R.L., Leuenberger, M., Fankhauser, A., Tüysüz, O., Kramers, J., (2011). Climate on the southern black Sea coast during the Holocene: implications from the sofular cave record. *Quat. Sci. Rev.* 30, 2433–2445.

Grimm, E. (2015). *Tilia Software*. Illinois State Museum, Springfield.

Güney, Y., & Deniz, M. (2011). Karakuyu Gölü Sulak Alanı ve Başlıca Problemleri (Karakuyu Lake Wetland and Its Main Problems. Uluslararası Katılımlı Coğrafya Kongresi.

Harrison, S.P., Yu, G., Tarasov, P.E., (1996). Late quaternary lake-level record from northern eurasia. *Quat. Res.* 45, 138–159.

İlaşlı, A. (2005). İlk Yerleşimden Roma Dönemine Kadar Afyonkarahisar, Afyon Kütüğü, C.I.,83, Ankara.

Kaniewski, D., De Laet, V., Paulissen, E., Waelkens, M. (2007). Long term effects of human impact on mountainous ecosystems, western Taurus Mountains, Turkey. *Journal of Biogeography*, 34, 1975-1997. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2699.2007.01753.x>

Kuzucuoğlu, C., Bertaux, J., Black, S., Deneffe, M., Fontugne, M., Karabiyikoğlu, M., Kashima, K., Limondin-Lozouet, N., Mouralis, D., & Orth, P. (1999). Reconstruction of climatic changes during the Late Pleistocene, based on sediment records from the Konya Basin (Central Anatolia, Turkey). *Geological Journal*, 34(1-2), 175-198. [https://doi.org/10.1002/\(sici\)1099-1034\(199901/06\)34:1/2<175::aid-gj820>3.0.co;2-m](https://doi.org/10.1002/(sici)1099-1034(199901/06)34:1/2<175::aid-gj820>3.0.co;2-m)

Li, M., Xu, Q., Zhang, S., Li, Y., Ding, W., & Li, J. (2015). Indicator pollen taxa of human-induced and natural vegetation in Northern China. *Holocene*, 25(4), 686-701. <https://doi.org/10.1177/0959683614566219>

Litt, T., Krastel, S., Sturm, M., Kipfer, R., Örcen, S., Heumann, G., Franz, S.O., Ülgen, U. B., Niessen, F., (2009). Lake Van drilling project ‘PALEOVAN’, international continental scientific drilling program (ICDP): results of a recent pre-site survey and perspectives. *Quat. Sci. Rev.* 28, 1555-1567.

Lowe, J., Walker, J. (2015). *Reconstructing Quaternary Environments*, Third Edition. Florence Production Ltd, Stoodleigh, Devon, UK.

Mayewski, P. A., Rohling, E. E., Stager, J. C., Karlén, W., Maasch, K. A., Meeker, L. D., Meyerson, E. A., Gasse, F., van Kreveland, S., Holmgren, K., Lee-Thorp, J., Rosqvist, G., Rack, F., Staubwasser, M., Schneider, R. R., & Steig, E. J. (2004). Holocene climate variability. *Quaternary Research*, 62(3), 243-255. <https://doi.org/10.1016/j.yqres.2004.07.001>

Miebach, A., Niestrath, P., Roeser, P., Litt, T., (2016). Impacts of climate and humans on the vegetation in northwestern Turkey: palynological insights from Lake Iznik since the Last Glacial. *Clim. Past* 12, 575-593.

Moore, P.D., Webb, J.A., Collinson, M.E. (1991). *Pollen Analysis*. Blackwell, Oxford.

Ramsey, C., & Lee, S. (2013). Recent and Planned Developments of the Program OxCal. *Radiocarbon*, 55(2), pp. 720-730. doi:10.1017/S0033822200057878

Roberts, N. (2014). *The Holocene an environmental history* (3rd edition).

Roberts, N., Allcock, S., Barnett, H., Mather, A., Eastwood, W.J., Jones, M., Primmer, N., Yiğitbaşıoğlu, H., Vanniere, B. (2018). Cause-and-effect in Mediterranean erosion: The role of humans and climate upon Holocene sediment flux into a central Anatolian lake catchment, *Geomorphology*.

Roberts, N., Eastwood, W., Kuzucuoğlu, C., Fiorentino, G., Caracuta, V. (2011). Climatic, vegetation and cultural change in the eastern Mediterranean during the mid-Holocene environmental transition. *The Holocene* 21(1): 147-162.

Shumilovskikh, L., Seeliger, M., Feuser, S., Novenko, E., Schlütz, F., Pint, A., Pirson, F., Brückner, H., (2016). The harbour of Elaia: a palynological archive for human environmental interactions during the last 7500 years. *Quat. Sci. Rev.* 149, 167-187.

Stock, F., Laermanns, H., Pint, A., Knipping, M., Wulf, S., Hassl, A. R., Heiss, A. G., Ladstätter, S., Opitz, S., Schwaiger, H., & Brückner, H. (2020). Human-environment interaction in the hinterland of

Ephesos – As deduced from an in-depth study of Lake Belevi, west Anatolia. *Quaternary Science Reviews*, 244. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2020.106418>

Sullivan, D.G., (1989), Human-induced vegetation change in western Turkey: Pollen evidence from central Lydia. University of California, Berkeley, PhD Thesis.

Şenkul, Ç., (2014), Anadolu ve Yakın Çevresindeki Polen Analizleri ve Anadolu'nun Kuvaterner Paleocoğrafyasına Katkıları. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, (1), 7-17. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/derleme/issue/35091/389286>.

Şenkul, Ç., & Doğan, M. (2018). Fosil ve güncel polen analizleri ışığında Mucur Obruk Gölü çevresinin paleovejetasyon değişimleri. *Turkish Geographical Review*, 70, 19–28. <https://doi.org/19.17211/tcd.342955>

Şenkul, Ç., & Kalıpçı, E. (2019). Güneybatı Anadolu'dan Yeni Bir Paleoekolojik Değerlendirme: Karataş Gölü ve Çevresinin Geç Holosen Paleovejetasyon Değişimleri ve İklim ile İlişkileri. *Journal of Geography*, 0(38), 35–47. <https://doi.org/10.26650/jgeog2019-0006>

Şenkul, Ç., Doğan, M., Ören, A., Kulakoğlu, F., Eastwood, W. J., Doğan, U., Elton, H. (2021). Genesis of the Beyşehir Occupation Phase: Understanding the Socio Environmental Systems of Anatolia and Interactions from Kültepe-Kanesh and Paleocological Records, 15th International ANAMED Annual Symposium, 29-30 Nisan, Koç University, Research Center For Anatolian Civilizations (ANAMED) İstanbul-Türkiye.

Şenkul, Ç., Gürboğa, Ş., Doğan, M., Doğan, T. (2022). High-resolution geochemical ( $\mu$ XRF) and palynological analyses for climatic and environmental changes in lake sediments from Sultansazlığı Marsh (Central Anatolia) during the last 14.5 kyr. *Quaternary International* 613, pp. 24-38.

Şenkul, Ç., Memiş, T., Eastwood, W. J., & Doğan, U. (2018). Mid-to late-Holocene paleovegetation change in vicinity of Lake Tuzla (Kayseri), Central Anatolia, Turkey. *Quaternary International*, 486(December 2017), 98–106. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2018.05.026>

Şenkul, Ç., Ören, A., Doğan, U., & Eastwood, W. J. (2018). Late Holocene environmental changes in the vicinity of Kültepe (Kayseri), Central Anatolia, Turkey. *Quaternary International*, 486, 107–115. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2017.12.044>

Şenkul, Ç., ve Kalıpçı, E. (2019). Güneybatı Anadolu'dan Yeni Bir Paleoekolojik Değerlendirme: Karataş Gölü ve Çevresinin Geç Holosen Paleovejetasyon Değişimleri ve İklim ile İlişkileri. *Coğrafya Dergisi* (38), 35-47.

Temurçin, K. (2013). Bir Ekonomik Coğrafya Araştırması-Dinar İlçesi, Fakülte Kitapevi, Isparta.

van Zeist, W. and Bottema, S. (1991). Late Quaternary Vegetation of the Near East, Beihefte Zum Tübinger Atlas Des Vorderen Orients. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

van Zeist, W., Woldring, H., & Stapert, D. (1975). *Late Quaternary Vegetation and Climate of Southwestern Turkey*.

van Zeist, W., Woldring, H., Stapert, D., (1975). Late Quaternary Vegetation and Climate of the Southwestern Turkey, vol. 17. *Paleohistoria*, pp. 53–143.

Vermoere, M., Smets, E., Waelkens, M., Vanhaverbeke, H., Librecht, I., Paulissen, E., and Vanhecke, L. (2000). Late Holocene environmental change and the record of human impact at Gravgaz near Sagalassos, Southwest Turkey. *Journal of Archaeological Science*, 27, 571–595.

Vermoere, M., Van Thuyne, T., Six, S., Vanhecke, L., Waelkens, M., Paulissen, E., and Smets, E. (2002). Late Holocene local vegetation dynamics in the marsh of Gravgaz (southwest Turkey). *Journal of Paleolimnology*, 27, 429-451.

Wick, L., Lemcke, G., Sturm, M., (2003). Evidence of Late-glacial and Holocene climate change and human impact in eastern Anatolia: high resolution pollen, charcoal, isotopic and geochemical records from the laminates sediments of Lake Van. *The Holocene* 13, 665–675.

Woldring, H., (2001), Early-Holocene vegetation of Central Anatolia and the impact of farming. In: R.T.J. Cappers & S. Bottema (eds), *The dawn of farming in the Near East (=Studies in Near Eastern Production, Subsistence, and Environment, 6)*. Berlin, ex oriente.

Yıldız, M.A. (2012). *Kelainai/Apameia Kibotos’un Tarihi*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Anabilimdalı, Yüksek Lisans Tezi, Antalya.

### **Elektronik Kaynaklar**

<https://www.mgm.gov.tr> (Son Erişim Tarihi: 05.10.2022)

## İran'dan Türkiye'ye Göç ve Göçmen Ağları

### *Migration and Migrant Networks from Iran to Turkey*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Berkay KAYA**

berkay.bk36@gmail.com

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0003-4761-2445

**Savaş ÇAĞLAYAN**

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, savascaglayan@mu.edu.tr

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0001-6879-5039

### Öz

Bu araştırma Yalova'daki İranlı göçmenlerin ilişki ağlarına odaklanmaktadır. Araştırmanın temel amacı ise İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında, genelde Türkiye'ye, özelde ise Yalova'ya yönelmeyi tercih etmelerinde, Yalova'da yeni bir hayata başlama süreçlerinde ve bu bağlamdaki günlük hayatlarında diğer İranlılarla olan ilişki ve örgütlenmelerinde, ilişki ağlarının nasıl ve ne derecede etkili olduğunun anlaşılması ve açıklanmasıdır. Bu doğrultuda ise uluslararası göç kuramlarından biri olan ilişki ağı kuramı araştırmanın temel teorik yaklaşımını oluşturmuş; yöntemsel açıdan ise nitel araştırma yöntem ve tekniklerinden yararlanılmıştır. Araştırmanın bulgularına ise Yalova özelinde gerçekleştirilen alan araştırmasında; kartopu örnekleme tekniğinden yararlanarak ulaşılmış olan 14 İranlı göçmen ile yapılan derinlemesine görüşmeler ve gözlemler sonucunda ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** göç, uluslararası göç, İranlı göçmenler, göçmen ilişki ağları, ağ kuramı.

### Abstract

This research focuses on the relationship networks of Iranian migrants in Yalova. The main purpose of the study is to understand and explain how and to what extent the relationship networks are effective in the decision of Iranian migrants to migrate, in their preference to turn to Turkey in general and to Yalova in particular, in the process of starting a new life in Yalova and in their relations and organizations with other Iranians in their daily lives in this context. In this direction, the relationship network theory, which is one of the international migration theories, has formed the basic theoretical approach of the research; in terms of methodology, qualitative research methods and techniques were used. The findings of the research were determined in the field research conducted specifically for Yalova; It was reached as a result of in-depth interviews and observations with 14 Iranian migrants who were reached using the snowball sampling technique.

**Keywords:** migration, international migration, Iranian migrants, relationship networks, network theory.



## Giriş

Her fırsatta insanlık tarihi kadar eski olduğu vurgulanan göç olgusu; çağımızda, önceki dönemlere kıyasla çok daha fazla adından söz ettiren, hakkında tartışılan ve araştırılmaya ve incelenmeye çalışılan bir olgu haline gelmiştir. Göç olgusunun küresel boyutta bu denli ön plana çıkmasında ve genel anlamda göç olgusuna yönelik ilgi ve dikkatin artmasında ise uluslararası göç hareketlerinin giderek daha yoğun bir yapıya bürünmesinin ve daha karmaşık bir nitelik kazanmasının; bunların yanında da giderek daha fazla ulus-devleti etki alanına alarak çok daha fazla sayıda bireyi sınır aşırı hareketliliklerin içerisine dahil etmesinin oldukça önemli ve belirgin bir etkisi olduğu açıktır.

Sınır aşırı insan hareketlerinin yeni bir olgu olmadığı ve çok eski dönemlerden beridir varlığını sürdürdüğü ve hem toplumları hem de devletleri çeşitli biçimlerde şekillendirdiği ifade edilebilir. Ancak çağımızdaki ulusal sınırları aşan nitelikteki insan hareketliliklerinin ayırt edici yönü ise bu hareketlerin küresel boyuttaki kapsamı, yerel ve uluslararası siyaset alanlarında merkezi bir konumda yer alması ve toplumsal ve ekonomik açıdan da daha geniş çaplı sonuçları olmasıdır<sup>1</sup>. Çağımızdaki uluslararası göç hareketleri artık değişik faktörlere dayanarak hem beş kıtayı etki alanı içerisine alan hem de demografik açıdan milyonlarca insanı kapsayan bir olgu haline almıştır<sup>2</sup>. Bu açıdan bakıldığında da etki alanı giderek genişleyen göç hareketlerinin uluslararası alandaki gelişimi ve dönüşümü de çok daha yoğun bir biçimde görünür ve hissedilir hale gelmiştir. Uluslararası göç hareketlerinin küresel boyuttaki etki alanı ve giderek artan ve yoğunlaşan yapısı itibarıyla bu göç hareketlerinden farklı biçimlerde etkilenen ulus-devletlerin sayısında da giderek artış yaşanmaktadır. Diğer bir deyişle, uluslararası göç hareketleri dünyanın farklı bölgelerindeki ulus-devletleri giderek daha belirgin şekilde etkilemektedir. Uluslararası göç artık kuzey-güney, merkez-çevre, zengin-yoksul fark etmeksizin giderek bütün ülkeleri etkileyen bir niteliğe sahiptir<sup>3</sup>.

Dünya üzerindeki hemen hemen her ülkenin uluslararası göç hareketleriyle gittikçe daha yoğun bağlantı ve etkileşimler içerisine girdiği bu dönemde, Türkiye'nin de uluslararası göç hareketleriyle daha fazla bağlantı içerisinde olduğu ve bu göç hareketlerinden daha yoğun biçimde etkilendiği bir gerçektir. Bu noktada özellikle de yakın coğrafyasındaki bazı ülkelerde yaşanan birtakım politik ve toplumsal gelişmeler, Türkiye'nin uluslararası göçlerle olan bu yoğun ilişkisinin sürmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda Türkiye, özellikle de transit ve hedef ülke konumlarıyla ön plana çıkmakta ve Ortadoğu, Asya ve Afrika'daki çeşitli ülkelere göç yolculuğuna çıkan çok sayıda göçmen ve sığınmacıyı karşılamaktadır. Türkiye'nin en çok karşılaştığı göç hareketlerinin kaynağının birinde İran temelli göç hareketleri yer almakta ve yine bu doğrultuda Türkiye'nin en çok karşılaştığı göçmen gruplarından birini de İranlılar oluşturmaktadır. 1979 yılındaki rejim değişikliği sonrası kitlesel bir şekilde başlamış ve daha sonrasında ise kitlesel boyutlarda olmasa da düzenli olarak sürmüş olan ve bir süreklilik hali alarak günümüzde de devam etmekte olan İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketleri ve İranlıların Türkiye'deki varlıkları araştırılmaya değer bir olgu olarak kendisini göstermektedir. Bu doğrultuda bu çalışmanın ilgi odağında da İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketleri ve İranlı göçmenler yer almakta ve daha özelden bakıldığında ise araştırmanın konusunu İranlı göçmenlerin ilişki ağları oluşturmaktadır.

İranlı göçmenlerin ilişki ağlarını konu edinen bu çalışmada, çağdaş uluslararası göç teorilerinden biri olan ilişki ağı kuramı üzerinden İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında, hedef bağlamlarını belirlemelerinde, Türkiye'ye ulaştıktan sonra bu yeni bağlamlarında yeni bir hayata başlama süreçlerinde ve günlük hayatlarında diğer İranlılarla olan ilişki ve bağlantılarında sahip oldukları ilişki ağlarının nasıl ve ne ölçüde etkili olduğunun anlaşılması amaçlanmaktadır.

<sup>1</sup> Castles ve Miller 2008, 5.

<sup>2</sup> Abadan-Unat 2002, 3.

<sup>3</sup> Adıgüzel 2020, 97.

Türkiye'de göç alanında son dönemlerde yapılan çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların ağırlıklı olarak Suriye göçüne ve Suriyelilere odaklanan çalışmalar oldukları göze çarpmaktadır. Bu alanda İranlı göçmenlere ilişkin çalışmaların sınırlı kaldığı; bunun yanında, İranlı göçmenlerin ilişki ağlarına ilişki ağı kuramı üzerinden odaklanan çalışmaların ise çok daha sınırlı olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında da İranlı göçmenlerin ilişki ağlarını ağ kuramı üzerinden araştırmaya ve anlamaya çalışan bu çalışmada elde edilen bulguların, bu alanda yapılacak yeni çalışmalara katkı sunması hedeflenmektedir. Bu doğrultuda ise çalışma kapsamında ilk olarak Türkiye'nin uluslararası göç hareketleriyle olan ilişkisine ve bu bağlamda da İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketlerine kısaca değinilecektir. Daha sonrasında araştırmamızın teorik yaklaşımına; çağdaş uluslararası göç teorilerinden biri olan ilişki ağı kuramına ilişkin tartışma yapılacaktır. Teorik yaklaşıma ilişkin tartışmadan sonra ise araştırmamızın yöntem ve alanına ilişkin bilgiler sunulacak ve son olarak ise araştırmamızdan elde edilen bulguların kapsamlı bir tartışmasına yer verilecektir.

### **Türkiye'nin Uluslararası Göç Hareketleriyle İlişkisi ve İran'dan Türkiye'ye Yönelik Göçler**

Her ne kadar göç eden bireylerin sayısıyla karşılaştırıldığında dünya nüfusunun büyük çoğunluğu hareketsiz kalsa da göç akışlarının küresel bir nitelik kazanması olağanüstü çeşitlendirmeler üretmeye devam etmekte ve bu bağlamda köken, transit ve hedef ülkelerin veya bölgelerin sayısında da sürekli olarak artış yaşanmaktadır.<sup>4</sup> Hatta bunun yanında, uluslararası göç hareketlerindeki artan yoğunlaşmayla birlikte köken ülke, transit ülke ve hedef ülkeler arasındaki geleneksel ayrımlar da gittikçe daha belirsizleşmekte ve dünya üzerindeki hemen hemen her ülke bu üç rolü de taşıyor hale gelmektedir.<sup>5</sup> Bu noktada benzer bir durumun Türkiye açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Uluslararası göç alanı içerisinde Türkiye, çeşitli göç hareketlerine tanıklık etmiş olmasının yanı sıra, farklı konumlar ile de çoğu zaman bu alan içerisinde kendisine yer bulmuştur. Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarının kesişim noktasında bulunan coğrafi konumu itibariyle tarih boyunca uluslararası göç hareketlerinin en önemli güzergahlarından biri olmuş olan Türkiye,<sup>6</sup> merkez-çevre, hedef-kaynak ülkeler arasında yaşanan uluslararası göç hareketlerinin ve bu bağlamda gelişen göç güzergahlarının kavşağında bulunması itibariyle de dünya göç tarihi içerisinde çeşitli göç hareketlerinin kaynak, hedef ve/ya transit ülkesi konumunda yer almıştır.<sup>7</sup> Bu açıdan bakıldığında da Türkiye, sıkça vurgulanan meşhur "jeopolitik konumu"nun bir sonucu olarak uluslararası göç hareketlerinden payına düşeni fazlasıyla almıştır.<sup>8</sup>

Bu açıdan bakıldığında ise hem jeopolitik konumu itibariyle önemli göç güzergahlarının kavşağında yer alması hem de farklı dönemlerde kaynak, hedef ya da transit ülke konumlarından biri ya da birkaçı ile çeşitli göç hareketleri bağlamında ön plana çıkması, Türkiye'nin uluslararası göç alanı içerisinde özel bir konuma sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir. Türkiye'nin bu özel konumu; uluslararası göç alanı içerisindeki aktifliği ve göç hareketleriyle olan sürekli ve yoğun ilişkisi, kısmen yeni sayılamayacak bir olgudur. Zira, tarihsel bir perspektiften bakıldığında Türkiye'nin merkezde yer aldığı göç hareketleri, Osmanlı'nın son dönemlerinden ve modern Türkiye'nin kuruluş yıllarından itibaren söz konusu olan bir olgudur. Ancak, her ne kadar Osmanlı'nın son dönemlerinden ve modern Türkiye'nin kuruluş yıllarından itibaren gerek hedef gerekse de kaynak ülke konumlarıyla, çok sayıda ve çeşitli farklı göç hareketleriyle karşılaşmış olsa da 1980'li yılların başıyla birlikte ise küreselleşmenin ve diğer birtakım politik ve toplumsal gelişmelerin de etkisiyle Türkiye'nin uluslararası göç hareketleriyle olan ilişkisinde adeta bir dönüm noktası yaşanmıştır.

Bu noktada, 1980 ve sonrası dönemin Türkiye'nin uluslararası göç hareketleriyle olan ilişkisinde ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. 1980'li yıllarla birlikte Türkiye'nin uluslararası göç hareketleri içerisinde konumu değişmiş ve 1960'lı yıllarda Avrupa'ya göndermiş olduğu işçi göçleriyle daha çok

<sup>4</sup> IOM 2003, 27.

<sup>5</sup> Koser 2007, 7.

<sup>6</sup> Deniz 2009, 193.

<sup>7</sup> Özgür 2018, 202.

<sup>8</sup> Danış 2004, 1.

göç-veren ülke kimliğiyle öne çıkan ve böylelikle de kaynak ülke rolü edinen Türkiye, 1980’li yıllarla birlikte ise yakın tarihinde ilk kez yabancıların göçleriyle karşılaşan ve hedef ülke rolü edinmeye başlayan bir coğrafya haline gelmiştir.<sup>9</sup> Türkiye’nin kaynak ülke rolünün 1980’li yıllarla birlikte hedef ülke rolüne dönüşümü, küreselleşmenin getirmiş olduğu yeni koşulların yanında Türkiye’nin yakın coğrafyasındaki ekonomik ve siyasal değişimlerle de yakından bağlantılıdır. İletişim ve ulaşım ağlarındaki gelişmeler bireylerin göç etmelerini daha olanaklı hale getirmiş ve böylelikle de giderek daha fazla ülke göç alır hale gelmiştir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye’ye yönelen göç hareketlerindeki artışın arkasındaki nedenlerden biri de küreselleşmenin eğilimleriyle ilgilidir.<sup>10</sup> Ancak bu noktada, Türkiye’nin göç hareketlerine kaynaklık eden ülke konumundan hedef ülke konumuna dönüşümünde, yakın coğrafyasında yaşanan birtakım siyasal temelli gelişmelerin daha fazla etkili olmuş olduğu ifade edilebilir.

İran’da 1979 yılında yaşanan rejim değişikliği, yine 1979 yılında Afganistan’ın Sovyet Rusya tarafından işgali, 1980-1988 yılları arasında yaşanan İran-İrak Savaşı, 1991’de Körfez Savaşı, Sovyetler Birliği’nin 1991 yılında dağılması ve ABD’nin 2003’te Irak’ı işgal etmesi gibi tarihteki önemli olaylar, Türkiye’yi göç ve sığınma hareketlerinin yöneldiği önemli bir merkez haline getirmiştir.<sup>11</sup> Dahası, yaşanan bu gelişmeler sonucunda Türkiye yalnızca hedef ülke konumuyla değil, bunun yanında transit ülke konumuyla da ön plana çıkmaya başlamıştır. İran Devrimi, Afganistan’daki iç savaş, Körfez Savaşı, Sovyetler Birliği’nin dağılması gibi çeşitli siyasal çalkantıların sonucunda gelişen göç hareketleri bağlamında kimi göçmen gruplar Türkiye’yi Avrupa’ya ulaşma doğrultularında bir “geçiş koridoru” olarak kullanmışlardır. Bu açıdan bakıldığında da Türkiye, daha önce de vurgulanmış olan Doğu-Batı ve Kuzey-Güney eksenindeki göç güzergahlarında önemli bir coğrafi konumda bulunması itibarıyla artık önemli bir transit ülke konumuna da sahip hale gelmiştir.<sup>12</sup> Diğer bir deyişle, yakın çevresindeki ülkelerdeki birtakım gelişmeler sonucunda ortaya çıkan mülteci göçünden ve transit göçlerden önemli ölçüde etkilenen Türkiye; Uluslararası Göç Örgütü’nün 2003 Dünya Göç Raporu’nda da ifade edildiği gibi, Avrupa’ya göç eden göçmenlerin köken ülkelerinden biriyken yukarıda değinilen gelişmelerle birlikte ikinci bir varış noktasına giden yolda önemli bir geçiş ülkesi haline gelmiştir.<sup>13</sup>

Bu dönemde Türkiye’ye yönelik ilk belirgin göç hareketliliği İran’daki rejim değişikliği sonrası yaşanmıştır. 1979 yılındaki Devrim’den sonra ülkeden ayrılanların ilk durakları Türkiye olmuştur.<sup>14</sup> İranlıların ilk göç akınlarına yakın yıllarda ayrıca 3 bini aşkın sayıda Afgan sığınmacının da Türkiye’ye yerleştiği tahmin edilmektedir.<sup>15</sup> Bunların yanında, 1988-1991 yılları arasında Irak hükümetinin Kürtlere yönelik saldırıları ve Halepçe Katliamı sonrasında on binlerce Iraklı Kürt 1988’de Türkiye topraklarına sığınmışken 1991 yılında ise yine çoğunluğu Kürtlerden oluşan 460 bin Iraklı Türkiye’ye sığınmıştır.<sup>16</sup> 1990’lı yılların başında Türkiye’ye yönelik diğer bir önemli göç dalgası Sovyetler Birliği’nin dağılması sonrasında ortaya çıkmıştır. Türkiye bu dönemde eski Birlik ülkelerinin vatandaşlarından önemli ölçüde göç almış ve bu göçmenlerin göçleri ise daha çok mekik göçü biçiminde seyretmiştir.<sup>17</sup> Bu bağlamda ise Rusya, Ukrayna, Gürcistan, Romanya ve Moldova gibi eski Sovyetler Birliği ülkelerinden gelen göçmenler, ticari ve ekonomik ve faaliyetler sebebiyle Türkiye’de birkaç ay kalarak ve kendi ülkeleriyle Türkiye arasında gidip gelerek döngüsel biçimde Türkiye’ye göç etmişlerdir.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> İçduygu, Erder ve Gençkaya 2014, 57.

<sup>10</sup> İçduygu 2010, 29.

<sup>11</sup> Deniz 2011, 94.

<sup>12</sup> Danış 2004, 9-10.

<sup>13</sup> IOM 2003, 35.

<sup>14</sup> Kara ve Korkut 2010, 157.

<sup>15</sup> Özgür 2018, 209.

<sup>16</sup> Danış 2010, 194.

<sup>17</sup> Deniz 2014, 194.

<sup>18</sup> İçduygu ve Aksel 2012, 12.

1980'li yılların başından itibaren Türkiye yalnızca yukarıda adı geçen ülkelerden değil, farklı bölgelerdeki pek çok ülkeden göç almış ve almaya da devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Türkiye, farklı ülkelerden göç yolculuğuna çıkan göçmen ve sığınmacılar açısından önemli bir transit ve hedef ülke olarak öne çıkmaya devam etmekte ve bu bağlamda ise 1980'li yıllardaki çeşitli göç hareketleri sonucu edinmiş olduğu hedef ülke ve transit ülke rollerini de sürdürmektedir. 2011'de başlayan olaylar sonucunda Suriyelilerin Türkiye'ye yoğun ve toplu göçleri ve bunun yanında 1980 sonrasında göç almaya başladığı İran, Irak, Afganistan gibi diğer ülkelerden de kitlesel nitelikte olmasa da düzenli olarak göç almaya devam etmesi ve ülkedeki farklı kökenlerden kayıtlı-kayıtsız göçmenlerin, sığınmacıların, geçici koruma kapsamındakilerin ve diğer bazı statüler içerisinde tanımlanan yabancı uyruklu bireylerin varlığı da bunu kanıtlar niteliktedir.

Sonuç itibarıyla, 1980 sonrası dönem Türkiye'nin uluslararası göç alanındaki kimliğini önemli ölçüde değiştirmiştir. Modern Türkiye, kuruluşundan itibaren her zaman farklı biçimde göç almış, ancak bu göçler Türk kökenli ve Müslüman göçmenlerle sınırlı kalmıştır. 1980'li yıllara gelindiğinde ise Türkiye ilk kez Türk ve Müslüman olmayanların da göçlerine tanıklık etmiştir. Böylelikle de 1980 sonrası dönem ilk kez yabancıların Türkiye'ye yönelik göçlerinden söz edilebilen bir dönem olmuştur.<sup>19</sup> Bu bağlamda ise Türkiye, göç gönderen ülke kimliğinin yanına hedef ülke ve transit ülke konumlarının da eklenmesiyle uluslararası göç alanı içerisinde üçlü bir konuma sahip hale gelmiştir.<sup>20</sup> Türkiye'nin hedef ve transit ülke olarak ifade edilmeye başlandığı 1980 sonrası dönemde yoğun biçimde göç aldığı ülkelerden biri de İran olmuştur. Kaynağını İran'ın oluşturduğu göç hareketleri bu dönem açısından ayrı bir öneme sahiptir; çünkü bu dönemde Türkiye'ye yönelik ilk belirgin ve geniş ölçekli göç hareketi İran'dan yaşanmıştır. Bu noktada ise 1979 yılında yaşanan İslam Devrimi adeta bir kırılma noktası olmuştur. Devrimden sonraki yıllarda da İran'dan Türkiye'ye yönelik çeşitli göç hareketleri yaşanmış olsa da ilk kıvılcım 1979 yılındaki bu Devrimle ortaya çıkmıştır.

Devrimden hemen önceki İran lideri olan Rıza Şah Pehlevi döneminde giderek kötüleşen ekonomik koşullar, muhalif sesleri ve protestoları bastırma amacıyla artan siyasi baskılar, bazı Batılı ülkelere tanınan imtiyazlar, Şah ve onun yönetimine duyulan memnuniyetsizliğin ve öfkenin giderek artmasına ve tüm ülkeye yayılmasına neden olmuştur. Ülke geneline yayılan bu hoşnutsuzluk ise çeşitli muhalif grupların Ayetullah Humeyni önderliğinde birleştikleri çeşitli protesto hareketlerine yol açmış ve Devrim bu protestolar sonucunda meydana gelmiştir.<sup>21</sup> Ancak, İran halkının Şah rejimini karşı ortak memnuniyetsizliğinin ve örgütlü mücadelesinin bir sonucu olarak gelişen 1979'daki Devrimle birlikte İran'da Ayetullah Humeyni önderliğindeki yönetim de farklı bir kimliğe bürünmüş; Devrim ve Devrim sonucu oluşan yeni siyasal yapı İran kaynaklı uluslararası göç ve sığınma hareketlerinde de adeta bir kırılma noktası olmuş ve Devrimden sonra başta Türkiye olmak üzere İran'dan pek çok ülkeye göç süreçleri başlamıştır.

Devrimden sonra siyasi istikrarın sağlanması amacıyla Devrim adına kurulan İslami Cumhuriyet Partisi'nin egemenliği tek başına ele alma çabası; bir terör ve şiddet sarmalı içinde gerek hükümet ve hükümet dışı oluşumların gerekse de halk ve muhalif örgütlenmeler üzerinde kurulan ciddi baskı ve infazlarla gerçekleşmiştir. Şii Müslüman olmayan ve şeriat hükümlerine aykırı yaşam biçimi sergileyen çeşitli gruplara otoriter rejimin uygulamış olduğu baskı, dışlama, işkence, toplum içinde cezalandırma ve toplu infaz gibi caydırıcı uygulamalar, rejimin kurbanlarının can güvenliği kaygısıyla başka ülkelere sığınmaları sürecini başlatmıştır.<sup>22</sup> Başka bir ifadeyle, İran Devrimi sayısız göç ve sürgün dalgalarına yol açmıştır. Devrimle birlikte ilk olarak Şah döneminin askeri ve siyasi seçkinleri İran'ı açıkça terk etmişlerdir.<sup>23</sup> Ayrıca, eski Şah rejimine bağlı olanlar dışında; sol ve sosyalist gruplar, sinemacı ve sanatçılar ve İslami rejime karşı olan daha pek çok grup ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Böylelikle

<sup>19</sup> İçduygu 2010, 30.

<sup>20</sup> İçduygu vd. 2014, 223.

<sup>21</sup> Karakuş Yetkin 2017, 105.

<sup>22</sup> Karakuş Yetkin 2017, 106-107.

<sup>23</sup> Khosrokhavar ve Roy 2000, 182.

İran'dan dışarıya birinci göç dalgası dönemi de başlamıştır.<sup>24</sup> Devrim ve onu takip eden ilk yıllardaki göç akınları sonrası İran kaynaklı büyük ölçekli göç dalgasının ikinci dönemi ise 1980 yılında başlamış ve sekiz yıl sürmüş olan İran-İrak Savaşı ile meydana gelmiştir. Diğer bir deyişle, 1988 yılına kadar sürmüş olan bu savaşın yeni bir göç dalgası yaratması neredeyse kaçınılmaz olmuştur. Bu göç dalgasında ise daha çok; savaştan kaçanların ve askere katılmak istemeyenlerin ve bunların haricinde ise yokluktan ve bağınazlıktan kaçabilme amacı ve çocuklarının gelecekları kaygısıyla İran'da kalmak istemeyen ailelerin göçleri ön plana çıkmıştır. Bu dönemde Kanada, ABD ve bazı Avrupa ülkelerinin yanında Türkiye de İran'dan ayrılanların yöneldikleri ilk ülkelerden biri olmuştur.<sup>25</sup> Devrimle birlikte başlayan ve daha sonrasında ise İran-İrak Savaşı ile devam eden bu sürece ilişkin olarak, 1979 yılından sonra 300 bin ila 1,5 milyon İranlının Türkiye'ye girdiği ve 1980'lerin sonuna kadar ülkede kaldığı tahmin edilmektedir.<sup>26</sup> Bu dönemde Türkiye'ye yönelmiş olan İranlıların çoğu esasen Kanada, ABD ve bazı Avrupa ülkelerine ulaşana dek Türkiye'de geçici olarak kalmış olan göçmenlerden oluşmuştur.<sup>27</sup> Ancak her ne kadar İranlı göçmenlerin çoğu Türkiye'ye ulaştıklarında burayı ilk etapta bir geçiş ülkesi olarak görmüş olsalar da gitmeyi hedefledikleri ülkelere ulaşma noktasında yaşamış oldukları zorluklar nedeniyle Türkiye'de kalmayı tercih edenler de olmuştur.<sup>28</sup>

Sonuç itibarıyla bakıldığında, İran'dan başlayan büyük ölçekli göç hareketlerinin temelinde, 1979 yılındaki Devrimle birlikte yaşanan rejim değişikliğinin yer aldığı söylenebilir. Bu rejim değişikliğiyle beraber Humeyni önderliğindeki İslami rejim ülkede hâkim güç haline gelmiş ve bireylerin siyasi görüşleri, dini inançları, cinsel tercihleri ve sosyal yaşantıları üzerindeki çeşitli baskılar nedeniyle pek çok İranlı ülkesinden ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu noktada vurgulanması gereken bir diğer önemli husus ise rejim değişikliği sonrası ortaya çıkan koşullar ve yaşanan gelişmeler sonucunda göç yolculuğuna dahil olan İranlıların ilk tercih ve hedeflerinden birinde de Türkiye'nin yer almış olmasıdır. Bu bağlamda Türkiye, 1979 yılındaki rejim değişikliğinden itibaren İran'dan başlayan göç hareketlerinin temel hedef ve/ya transit ülkelerinden biri olarak öne çıkmıştır. Thomas Faist'in de ifade ettiği gibi göç hareketleri bir kez başladığı takdirde sürekli bir nitelik kazanır ve daha fazla sayıda insanı içine alarak varlığını sürdürür.<sup>29</sup> Bu noktada İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketlerinin de Faist'in ifade etmiş olduğu anlamda bir niteliğe sahip olduğu ifade edilebilir. Zira bu göç hareketleri, 1979 yılındaki rejim değişikliği sonrası yoğun bir biçimde ortaya çıkmış ve her ne kadar rejim değişikliğini takip eden ilk yıllarda ve Irak'la olan savaş yıllarında olduğu kadar yoğun ve toplu göç hareketleri yaşanmamış olsa da İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketleri bu dönemden itibaren düzenli olarak devam etmiş ve sürekli bir niteliğe bürünmüştür. Bu bağlamda İranlıların Türkiye'ye yönelik göçleri günümüzde de devam etmektedir. Buna ek olarak, İslami rejimin ülkedeki çeşitli siyasi muhalif gruplar, dini azınlık gruplar ve eşcinseller üzerindeki şiddetli gözetim ve baskısı devam ettikçe İran kaynaklı göç hareketleri de sürekliliğini koruyacak gibi gözükmektedir. Diğer bir deyişle, İranlıları anavatanlarından ayrılmaya iten İran'daki siyasi, toplumsal ve ekonomik yapıdaki koşullar varlığını sürdürdükçe, İran'daki pek çok bireyin göç yolculuğuna dahil olmaya devam edeceği; bu bağlamda ise İran'dan Türkiye'ye yönelik insan hareketliliğinin de sürekliliğini koruması oldukça muhtemel gözükmektedir.

### **Teorik Yaklaşım Olarak İlişki Ağı Kuramı**

Daha önce de ifade edildiği gibi çağdaş uluslararası göç teorilerinden biri olan ilişki ağı kuramı bu çalışmanın da teorik çerçevesin oluşturmuş ve İranlı göçmenlerin ilişki ağları da bu temelde anlamaya ve araştırılmaya çalışılmıştır. İlişki ağı kuramı, göçün ortaya çıkmasına neden olan faktörlerden ziyade göç hareketlerinin sürekli bir nitelik kazanmalarına neden olan etkenlere ve çeşitli göç hareketlerinin birbirine bağlanmış olduğu mekanlar ve insanlar arasındaki farklı türdeki etkileşim ve paylaşımlara

<sup>24</sup> Korjan 2011, 64-65.

<sup>25</sup> Khosrokhavar ve Roy 2000, 182-183.

<sup>26</sup> Akçapar 2010, 163-164.

<sup>27</sup> İçduygu ve Aksel 2012, 12.

<sup>28</sup> Akçapar 2010, 164.

<sup>29</sup> Faist 2003, 21.

odaklanır.<sup>30</sup> Kavramsal açıdan bakılacak olursa; ilişki ağları, göç literatüründe daha çok aile, akraba, arkadaş ve topluluk temelli kişisel ilişkilere atıfta bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bu bağlamda göçmen ilişki ağları ise köken ülke ile ev sahibi ülkelerdeki eski göçmenler, yeni göçmenler ve göçmen olmayanlar ya da potansiyel göçmenler arasındaki ortak kökene, akrabalığa, soydaşlığa, dostluk ve arkadaşlığa dayalı kişiler arasındaki bağlantıları ifade etmektedir.<sup>32</sup> Göçmen ağlarının işleyişi ise esas olarak öncü göçmenlerin göçleri sonrası ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle ilişki ağlarının oluşturulmasında öncü göçmenlerin rolü oldukça önemlidir. Zira bu ağlar genellikle öncü bir göçmenin ya da göçmen grubunun hareketiyle başlar ve bu hareketle birlikte iki farklı bağlam arasındaki ağ bir kez oluştuğundan sonra yeni göçmenler de esas olarak bu işlek yolu kullanırlar.<sup>33</sup> Uzun mesafelerde gerçekleştirilen uluslararası göçlerin kendi içlerinde çeşitli riskler barındırıyor olmaları, resmi sponsorları ya da profesyonel bağlantıları olmayan göçmenleri kendi ilişki ağlarının üyelerine güvenmeye ve onları takip etmeye yönlendirir.<sup>34</sup> Bu bağlamda ise göçmenler, çoğunlukla öncü göçmenleri takip ederek bilinen ağlar içerisinde kalmayı ve bu bilinen ağları kullanmayı tercih ederler.<sup>35</sup>

Göçmenler arasındaki ilişki ağları bir kez geliştikten sonra uluslararası hareketliliğin artması ihtimalini de arttırırlar; çünkü uluslararası göç hareketlerinin ortaya çıkarması muhtemel risklerin azaltılması ve maliyetlerin düşürülmesinde önemli rol oynarlar. Göçmenlerin sayısının kritik bir seviyeye ulaşması göçmenler arasındaki ilişki ağlarının da büyümesini ve gelişmesini sağlar ve bu gelişme ise göç hareketlerine bağlı olarak ortaya çıkabilecek çeşitli risk ve maliyetleri önemli ölçüde azaltır. Bu noktada Massey ve diğerleri ilişki ağlarının göçü kolaylaştırıcı ve özendirici etkisini “azalan riskler” ve “azalan maliyetler” kavramlarıyla ortaya koymaya çalışmışlardır. İlk olarak, yeni bir yere göç eden ilk öncü göçmenler açısından faydalanabilecekleri herhangi bir ilişki ağı ve bağlantısının olmaması sebebiyle bu göçmenler açısından göç süreci daha maliyetli olmuşken; öncü göçmenlerin göç etmelerinden sonra ise göçün potansiyel maliyetleri geride kalan aile üyeleri, akraba ya da arkadaşlar açısından önemli ölçüde azalmıştır. Geliştirilen ağlar sayesinde göçün maliyetlerinin azalmasının yanı sıra potansiyel riskler de daha düşük bir seviyeye ulaşmaktadır. Böylelikle de göçmen ilişki ağları, uluslararası göçü risk çeşitliliği dikkate alındığında daha cazip hale getirmektedir.<sup>36</sup> Öncü göçmenler tarafından temeli atılmış olan herhangi bir ilişki ağının uluslararası hareketliliklerde ortaya çıkabilecek çeşitli türde risk ve maliyetleri belli ölçüde azaltabilmesi; kendilerinden önce göç etmiş olan öncü göçmenlerin hedef toplumlardaki varlığına güvenen ve bu göçmenlerin kendilerine sağlayabilecekleri çeşitli destek ve imkanları göz önünde bulunduran yeni ve/ya potansiyel göçmenler açısından göç sürecini daha kolay, cazip ve az riskli hale getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında da göçü daha cazip hale getiren göçmenler arasındaki ilişki ağları, uluslararası göç hareketlerinin giderek yaygınlaşmasına ve süreklilik kazanmasına yol açmaktadır.

Ağ bağlantılarının giderek artması ve genişlemesiyle birlikte, bu bağlantıların göç hareketlerinin başlangıç noktasındaki sayısı belli bir kritik eşiğe ulaştıktan sonra göç de kendi kendisini yineleyen bir yapıya bürünmektedir. Hedef ülkeye ulaşan her bir göçmen kendisinden sonra göç yolculuğuna katılacak olan aile, akraba ya da arkadaş çevresinden herhangi bir kimse açısından göçün ortaya çıkarabileceği maliyetleri azaltır. Başka ülkelerde çeşitli ağ bağlantıları olan bireyler de bu bağlantılar aracılığı ve desteğiyle göç sürecine katılarak ve daha ileri yayılarak göçü arttırırlar. Daha sonrasında bu bireyler de kendilerinden sonra göç edecek olanlar için göçün risk ve maliyetlerini azaltarak yeni kişilerin göç etmelerine kolaylık sağlarlar ve süreç de bu şekilde sürmeye devam eder.<sup>37</sup> Bu açıdan

<sup>30</sup> Ihlamur-Öner 2018, 311.

<sup>31</sup> Hagan 1998, 55.

<sup>32</sup> Abadan-Unat 2002, 18.

<sup>33</sup> Castles ve Miller 2008, 38.

<sup>34</sup> Tilly 2007, 8-9.

<sup>35</sup> Gold 2005, 260.

<sup>36</sup> Massey, Arango, Hugo, Kouaouci, Pellegrino ve Taylor. 2014, 28-29.

<sup>37</sup> Massey vd. 2014, 29.

bakıldığında göç hareketleri ve göçmen ilişki ağları arasında diyalektik bir ilişki olduğu söylenebilir. Göç hem ilişki ağlarını meydana getiren hem de ilişki ağlarına bağlı olarak gelişebilen bir olgu olduğu için,<sup>38</sup> göç hareketleriyle birlikte gelişen ilişki ağları da çeşitli göç hareketlerinin gelişmesini sağlayabilmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi göç hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olan faktörlere odaklanmak yerine asıl olarak bu hareketlerin nasıl düzenli bir hal aldığını ve süreklilik kazandığını ele alan ve açıklamaya çalışan ilişki ağı kuramına göre, göç hareketlerinin bir süreklilik niteliği kazanmasını sağlayan şey; göç edilen ülke ve köken ülkede yaşayan ve aralarında akrabalık ve arkadaşlık ilişkilerinin ve ortak kökene dayalı karşılıklı bağlantıların bulunduğu göçmen, potansiyel göçmen ve göçmen olmayan bireyler arasındaki ilişkiler ağlarıdır.

Göçmenler, potansiyel göçmenler ve göçmen olmayanlar arasındaki ilişki ağlarının rol ve etkileri ise göç sürecinin çeşitli aşamalarında vurgulanmaktadır. Bu ilişki ağlarına; göç kararının alınması, göç akışlarının yönünün ve kalıcılığının belirlenmesi, ulusaşırı bağlantıların oluşturulması ve yerleşilen yeni bağlamdaki yerleşim kalıpları ve örgütlenme gibi göçün çeşitli aşamalarında vurgu yapılmaktadır.<sup>39</sup> Bu doğrultuda da ilişki ağları; göçmenlerin göç etme kararı almalarında ve göç yolculuğuna çıkmalarında, göç ettikleri yeni bağlamlara yerleşmelerinde ve bu yeni bağlamlar içerisindeki sosyo-kültürel ortamlara uyum sağlamalarında, yerleştikleri yeni yerlerde çeşitli örgütlenme biçimleri geliştirmelerinde ve köken ülkeleriyle ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasi ilişkilerini sürdürmelerinde etkili olabilmektedir.<sup>40</sup> Diğer bir deyişle, ilişki ağları göç sürecinin öncesinden itibaren devreye girebilmekte ve göç kararı alınmasından ve hedef bağlamın belirlenmesinden sonra, ulaşılan bu hedef bağlama ve bu bağlam içerisindeki yeni bir hayata uyum sağlanması noktasında göçmenlerin önemli ölçüde yararlandıkları bir kaynak olarak öne çıkabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ise göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağlarının göçmenler açısından çeşitli noktalarda farklı birtakım olumlu işlevler sağladığı ifade edilebilir. İlişki ağlarının sağladığı bu olumlu işlevler aynı zamanda daha önce de vurgulanmış olan risklerin ve maliyetlerin azalması noktasında da önemli bir role sahiptir. Diğer bir deyişle göçün ortaya çıkardığı ya da çıkarması muhtemel riskleri ve maliyetleri azaltan; bu yönüyle de göçü teşvik ederek olumlu yönde etkileyen ve göç sonrasındaki süreci kolaylaştıran, göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağlarıdır.

Sahip olunan bu ilişki ağları göçmenlere ilk barınma ve iş fırsatları hakkında bilgi sağlamanın yanında kültürel ve duygusal açıdan da destek sağlar<sup>41</sup> ve sağlamış olduğu bu destek ve imkanlar aracılığıyla da göçmenler açısından göç sürecinin daha güvenli ve daha kontrol edilebilir bir hale gelmesine yardımcı olur.<sup>42</sup> Bu noktada ilk olarak yeni göçmenler, belli birtakım bağlantılar içerisinde oldukları ağ içerisindeki öncü göçmenler aracılığıyla daha az riskli ve daha az maliyetli bir göç süreci geçirebildikleri gibi, hedef topluma ulaştıktan sonra ise yine bu öncü göçmenler yani ağ bağlantıları aracılığıyla yeni bir iş bulabilmekte, kalacak yer sorununu çözebilmekte ve yasal prosedürler hakkında bilgi edinebilmektedirler. Bu noktada ise ilişki ağları göçmenler açısından önemli bir bilgi rezervi olarak işlev görmekte ve bu yönüyle de göçmenler açısından çeşitli noktalarda kendisine başvuru ve faydalanılan bir yapı olarak öne çıkmaktadır.

Dahası, ilişki ağlarının göçün ortaya çıkarabileceği maliyetleri azaltıcı etkisine vurgu yaparken bu noktada akla ilk olarak maddi düzeyde maliyetler gelse de ilişki ağlarının maliyet azaltıcı etkisi yalnızca ekonomik anlamda ortaya çıkmamaktadır. Başka bir ifadeyle, ilişki ağları göçün yalnızca ekonomik değil sosyal maliyetlerini de düşürebilmektedir. Göç edilen ülkedeki var olan ilişki ağları sayesinde göç yolculuğunda ve sonrasında ortaya çıkabilecek olan ekonomik maliyetler azaldığı gibi yine bu ağlar sayesinde gelişen yardımlaşma mekanizmaları aracılığıyla yeni gelen göçmenler sosyal ve psikolojik destekle de karşılaştıkları ve böylelikle de yalnızlık hissinden kurtulabildikleri için göçün sosyal

<sup>38</sup> Vertovec 2002, 3.

<sup>39</sup> Hagan 1998, 55.

<sup>40</sup> İhlamur-Öner 2018, 309-310.

<sup>41</sup> Hagan 1998, 55.

<sup>42</sup> Castles ve Miller 2008, 38.

maliyetlerinde de önemli bir düşüş yaşanabilmektedir.<sup>43</sup> Bu açıdan bakıldığında da sahip olunan ilişki ağlarının gerek ekonomik gerekse de sosyal ve psikolojik risk ya da krizler sırasında göçmenler açısından “şok emici” bir rol oynadığı söylenebilir.<sup>44</sup> Köken ülkelerinden ayrılmış olmaları ve tanıdık olmayan yeni bir bağlam içerisinde kendilerini bulmaları; göçmenlerin zorunlu olarak sosyal bağlarını kaybedecekleri, kendilerini dış dünyadan soyutlayarak sosyal izolasyona çekilecekleri ve bu yüzden de derin bir yalnızlık duygusu yaşayacakları anlamına gelmez. Bu noktada göçmenler artık yeni bir bağlamın içerisinde kendilerini bulmuş olsalar da bu yeni toplumsal ortam içerisinde göç etmeden önceki sosyal, kültürel, dilsel ve hatta yeme-içme pratikleri açısından çok da farklı olmayan bir hayat sürdürebilirler.<sup>45</sup> Bu noktada en önemli rolü ise yine ilişki ağları oynamaktadır. İlişki ağları, göçmenlerin yerleştikleri yeni bağlamlarında bir topluluk oluşturmalarına temel sağlar. Bu bağlamda göçmen grupları kendi kültürel, sosyal ve ekonomik altyapılarını geliştirerek kendi derneklerini, işletmelerini ve ibadethanelerini kurarlar. Daha sonrasında ise göçmenler bu örgütlenmeler etrafında bir araya gelmeye başlarlar. Böylelikle de bu bağlamda sosyalleşerek ve yakın ilişkiler kurarak kendi yaşam perspektiflerini yavaş yavaş bu yeni bağlam içerisinde görmeye başlarlar.<sup>46</sup> Sonuç itibarıyla de kendi aralarında geliştirmiş oldukları sosyal bağlarla birlikte tanıdık olmayan bir ortamda tanıdıklık hissi yaratırlar.<sup>47</sup>

### Alana Dair; Yöntem, Örneklem ve Verilerin Toplanması

İranlı göçmenlerin ilişki ağlarına odaklanan bu çalışmada metodolojik açıdan nitel araştırma yöntem ve tekniklerinden yararlanılmıştır. Çalışmanın; göçmenlerin göç etme kararı almalarından sonra yeni bir bağlama yerleşmelerinde, yerleştikten sonra bu yeni bağlamda kendilerine yeni bir hayat kurma süreçlerinde ve bu yeni toplumlarda içerisinde diğer göçmenlerle olan ilişki ve bağlantılarında sahip oldukları ilişki ağlarının rolünü ve etkisini anlamaya ve açıklamaya çalışması itibarıyla, bu çalışmada nitel araştırma yöntem ve tekniklerinin kullanılmasının daha uygun ve işlevsel olacağı düşünülmüştür. Zira bahsi geçen ilişki ağlarının göçmenlerin göç etme kararı aldıktan sonraki göç süreçlerinde ve daha sonrasında yeni bir bağlama yerleşmeleri itibarıyla, yerleştikleri bu yeni toplumdaki gündelik ilişkileri üzerindeki rol ve etkilerinin daha derinlemesine ve kapsamlı bir biçimde araştırılmasında bu sürecin aktif özneleri olarak süreci bizzat deneyimlemiş olan ve gündelik yaşantılarında da bu ağlarla olan bağlantılarını sürdürmekte olan göçmenlerin deneyim ve düşüncelerine ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Çalışmanın araştırma sahasını Yalova ili oluşturmuş ve alan araştırması da Yalova bağlamında gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın evrenini Yalova'daki İranlı göçmenler oluşturmuşken, çalışmanın örnekleme belirlenirken ise niteliksel araştırma yönteminin amaçlı örnekleme tekniklerinden yararlanılmış ve bu bağlamda da kartopu örnekleme tekniğine başvurulmuştur. Sonuç itibarıyla ise kartopu örnekleme tekniği ile ulaşılmış olan 14 İranlı göçmen çalışmanın örnekleme grubunu oluşturmuştur. Görüşülenler, görüşme sırasına göre G1'den G14'e kadar kodlanmış ve bu kod isimler kullanılmıştır. Araştırmanın örnekleme grubunu oluşturan İranlı göçmenlere ilişkin demografik bilgilere Tablo 1'de yer verilmiştir.

**Tablo 1. İranlı Göçmenlere İlişkin Demografik Bilgiler**

Kod İsim	Yaş	Cinsiyet/Cinsel Yönelim	Medeni Hal	Eğitim Durumu	Etnik Köken	Din-Mezhep	Geliş Yılı	Göç Etme Nedeni	Statü
G1	26	Kadın	Evli	Üniversite	Fars	Müslüman-Şii	2017	Tanıdık Birilerinin Olması	Geçici İkamet

<sup>43</sup> Çağlayan 2006, 86.

<sup>44</sup> İhlamur-Öner 2018, 313.

<sup>45</sup> Gold 2005, 260.

<sup>46</sup> Castles ve Miller 2008, 38.

<sup>47</sup> İhlamur-Öner 2018, 319.



G2	31	Gay	Bekar	Üniversite	Kürt	Ateist	2015	Cinsel Yönelime Yönelik Baskı	Şartlı Mülteci
G3	35	Gay	Bekar	Lise	Azeri	Ateist	2015	Cinsel Yönelime Yönelik Baskı	Şartlı Mülteci
G4	33	Erkek	Evli	Üniversite	Fars	Bahai	2014	Dini Ayrımcılık	Şartlı Mülteci
G5	33	Kadın	Bekar	Lise	Azeri	Müslüman-Şii	2017	Türkiye Sempatisi	Geçici İkamet
G6	19	Gay	Bekar	Lise	Fars	Ateist	2019	Cinsel Yönelime Yönelik Baskı	Şartlı Mülteci
G7	37	Lezbiyen	Bekar	Lise	Fars	Ateist	2018	Cinsel Yönelime Yönelik Baskı	Belirsiz
G8	24	Erkek	Bekar	Lise	Fars	Hristiyan-Protestan	2015	Dini Ayrımcılık	Şartlı Mülteci
G9	40	Kadın	Bekar	Lise	Fars	Müslüman-Şii	2019	Tanıdık Birilerinin Olması	Geçici İkamet
G10	33	Trans Kadın	Bekar	Yüksek Lisans	Azeri	Ateist	2016	Cinsel Yönelime Yönelik Baskı	Şartlı Mülteci
G11	34	Erkek	Bekar	Üniversite	Fars	Ateist	2016	Başka Bir Ülkeden Vize Alma	Şartlı Mülteci
G12	21	Erkek	Bekar	Lise	Fars	Hristiyan-Protestan	2017	Dini Ayrımcılık	Şartlı Mülteci
G13	31	Erkek	Evli	Lise	Kürt	Ateist	2011	Başka Bir Ülkeden Vize Alma	Şartlı Mülteci
G14	30	Kadın	Evli	Üniversite	Azeri	Müslüman-Şii	2018	Sosyo-ekonomik	Geçici İkamet

Araştırmanın verilerinin toplanmasında ise görüşme ve gözlem tekniklerinden birlikte faydalanılmıştır. Göç edenlerin hikayelerine, yerleşim süreçlerine ve süreçte yaşadıkları zorluklara ve bunlarla başa çıkabilmek için kullandıkları desteklere, kendilerinden önce göç etmiş diğer göçmenlerle olan bağlantılarına, kültürel özelliklerinde yaşanan değişimlere ve daha birçok olguya ilişkin verilerin elde edilmesinde ve bu veriler ışığında da yeni bilgiler üretilmesinde derinlemesine görüşmeler oldukça öne çıkmakta ve göç çalışmalarında sıkça kullanılmaktadır.<sup>48</sup> Bu çalışma özelinden bakıldığında ise İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında, Türkiye'ye göç etmeyi ve Yalova'ya yerleşmeyi tercih etmelerinde, bu yeni bağlamlarındaki yeni hayatlarında ve gündelik ilişkilerinde sahip oldukları ilişki ağlarının rolünün daha derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde anlaşılması ve bu bağlamda da daha detaylı verilere ulaşabilme amacıyla derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu noktada derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilirken ise yarı yapılandırılmış bir görüşme formundan yararlanılmıştır. Ayrıca, alan araştırması süresince derinlemesine görüşme tekniğiyle birlikte gözlem tekniği de kullanılmıştır. Derinlemesine görüşmeler yoluyla elde edilen verilerin desteklenmesi ve zenginleştirilmesi amacıyla; İranlı göçmenler arasındaki ilişki ağlarının ve bu ağların işleyişinin daha iyi anlaşılabilmesi ve analiz edilebilmesi açısından gözlem tekniğinin kullanılması da gerekli görülmüş ve bu teknikten faydalanılarak da araştırmaya ilişkin veriler elde edilmeye çalışılmıştır.

### Araştırma Bulguları

<sup>48</sup> Kümbetoğlu 2018, 61.

İranlı göçmenlerin göç kararı almalarında etkili olan nedenler irdelendiğinde, Tablo 1'de de görüldüğü gibi farklı birtakım nedenler öne çıkmaktadır. Cinsel yönelime yönelik baskı, dini ayrımcılık, üçüncü bir ülkeye daha kolay vize alabilme, Türkiye'deki tanıdıkların varlığı, sosyo-ekonomik nedenler ve Türkiye'ye duyulan sempati, araştırmanın örneklem grubunu oluşturan İranlı göçmenlerin göç etme kararı almaları noktasında etkili olmuş olan etmenlerdir. Bu noktada en çok göze çarpan göç etme nedeni ise cinsel yönelime yönelik baskıdır. Örneklem grubunda 4 kadın, 5 erkek ve 5 LGBTİ+ birey yer alırken, bu LGBTİ+ bireylerin tamamının göç etme kararı almalarında cinsel yönelimlerine yönelik maruz kaldıkları baskı etkili olmuştur.

Kadın ve erkek kimliği dışındaki diğer tüm cinsel kimlik ve yönelimlere yönelik korku, nefret, dışlama ve ötekileştirme, kendisini kadın ya da erkek olarak hissetmeyen ve/ya tanımlamayan bireylerin günlük yaşantılarında çeşitli baskı ve ötekileştirme biçimleriyle karşı karşıya kalmalarına ve içerisinde buldukları toplumdan dışlanmalarına neden olabildiği gibi, bu tarz durumlara İran gibi baskıcı ve patriarkal bir yapıya sahip toplumlarda daha fazla rastlanılmaktadır. İran gibi ülkelerde LGBTİ+ bireylerin görünürlüklerinin engellenmeye çalışılması, bu bireylerin cinsel yönelimleri nedeniyle dışlanmalarına ve bunun yanında da çeşitli baskı ve tehditlere maruz kalmalarına neden olmaktadır. Tüm bunların sonucunda ise görüşülenlerin kendi ifadelerinde de göze çarptığı üzere kendilerine göç etmekten başka seçenek kalmamakta ve cinsel kimliklerine yönelik olarak maruz kaldıkları baskı, bu bireylerin göç etme kararı alarak göç sürecine katılmalarındaki temel neden olarak öne çıkmaktadır:

“1 ay öncesi benim, hiçbir zaman hatta, ülke dışına çıkıcam ve ora yaşamaya karar vericem gibi bir düşüncem söz konusu değildi asla. Asla düşünmüyordum. Ta ki mecbur kalınca. Yani zor durumda kaldım (...) Yani can güvenliğim tehlikeye düşmeden önce hiçbir zaman hani bu şekilde bir şey yapıcam diye düşünmemiştim” (G2).

“(…) tabii ki iş konusunda ruh hastası tanındım, hiçbir yerde iş verilmedi. Bu kadar emek harcamıştım, üniversitede falan bir sürü hedeflerim vardı hepsi mahvoldu. Ruh hastası tanındığım için ben orada tamamen durduruldum. Herhangi bir şey yapamazdım ve düşündüm ne zamana kadar ben makale yazabilirim ne zamana kadar tez yazabilirim ne zamana kadar kendimi bu bilimde güncel tutabilirim? Ve hak ettiğim hayatı orada bulamıyordum. Öyle düşündüm, geldim” (G10).

Alan araştırmasında elde edilen bulgulara göre İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında öne çıkan bir diğer neden ise dini ayrımcılıktır. Bu noktada, görüşülenler arasındaki LGBTİ+ bireylerin maruz kaldıkları baskı, ötekileştirme ve dışlama biçimlerinin, İran'daki belli birtakım dini azınlık gruplara mensup olan görüşülenler tarafından da deneyimlendiği ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, İran'daki farklı cinsel yönelimlere sahip bireylere yönelik ötekileştirme, dışlama ve negatif ayrımcılık, dini azınlık gruplara mensup bireyler açısından da söz konusudur. Şii İslam inancının belirgin biçimde hâkim olduğu İran'da bu inancın dışında kalan diğer din ve/ya mezhebe mensup kişilere ve gruplara yönelik baskı, ayrımcılık ve kısıtlamalar, bu kişi ve grupların dini inançlarını serbest şekilde yaşayamamalarına, kamusal alandan dışlanmalarına ve kendi özel alanlarına sıkışmalarına neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ise dini inanç ve pratiklerini özgür biçimde yerine getiremedikleri gibi bir yandan da sürekli olarak baskı ve tehditle yaşayan bireyler açısından göç sürecine dahil olmak belirgin ve mecburi bir neden olarak ortaya çıkmaktadır/kendisini göstermektedir.

“Kilise kapandıktan sonra kendi evimizde kilise yaptık kiliseye başladık. Mecbur kaldık çünkü tehdit aldık; bi tehdit aldık ve bunu yapmak için mecbur kaldık. Bizi tehdit ettiler. Eğer bunu devam ederseniz şey olur, kötü olur ve artık ölüm tehdit ettiler mecbur kaldık İran'dan çıkmak için (G8).

Cinsel yönelime yönelik baskı ve dini ayrımcılık haricinde, görüşülenlerin göç etme kararı almalarında etkili olan diğer nedenler incelendiğinde ise başka bir ülkeden vize alma, sosyo-ekonomik nedenler ve Türkiye'ye duyulan sempati gibi nedenler de mevcuttur. Ancak bu noktada İranlı göçmenlerin göç etme kararı almaları noktasında sahip oldukları ilişki ağlarının etkisi üzerinde durulacak olursa; görüşülenler arasında ilişki ağlarını göz önünde bulundurarak göç etme kararı almış ve göç sürecine dahil olmuş olan 2 İranlı mevcuttur. Teorik çerçeveye ilişkin tartışma kısmında da vurgulandığı gibi; ilişki ağı kuramına

göre göçmenlerin göç etme kararı almalarında sahip oldukları ilişki ağları da etkili bir rol oynayabilmektedir. Bu noktada ilişki ağlarının, göçü kolaylaştırıcı bir faktör olarak göç kararı alınması konusunda etkili olabileceği söylenebilir. Bu araştırma özelinden bakıldığında ise bu durumun yalnızca 2 görüşülen açısından geçerli olduğu bulgulanmıştır. Bu noktada G1 ve G9 göç etme kararı alarak İran'dan ayrılmalarına ilişkin olarak Türkiye'deki bazı tanıdıklarının varlıklarını; diğer bir ifadeyle burada sahip oldukları ilişki ağlarını gerekçe olarak öne sürmüşlerdir.

Görüşülenlerin göç etme nedenleri son tahlilde değerlendirilecek olursa; İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında ilişki ağlarının etkisinin görece zayıf kaldığı ve bu noktada daha çok İran'daki hâkim yapıdan kaynaklanan itici birtakım faktörlerin etkili olduğu tespit edilmiştir. Bu durumun özellikle de cinsel kimliklerine yönelik baskı nedeniyle göç etme kararı almış olan LGBTİ+ bireylerde ve maruz kaldıkları dini ayrımcılık nedeniyle İran'dan ayrılan Hristiyan ve Bahai görüşülenler açısından söz konusu olduğu göze çarpmaktadır. Bu noktada İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında ilişki ağlarının etkisi incelendiğinde ise ilişki ağlarının bir göç kararı alma ve göç sürecine katılma nedeni olarak baskın bir faktör şeklinde öne çıkmadığı ve görüşülenler arasından yalnızca 2 görüşülen açısından ilişki ağlarının temel göç etme nedeni olarak öne çıktığı bulgulanmıştır.

İranlı göçmenlerin hedef bağlamlarını belirlemeleri noktasında; diğer bir deyişle Türkiye'ye göç etmeyi tercih etmelerinde de çeşitli nedenlerin etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Coğrafi yakınlık, iki ülke arasındaki kültürel ve dilsel açıdan benzerlik, Türkiye'deki ilişki ağları ve yakın coğrafyadaki diğer ülkelere kıyasla Türkiye'nin daha makul bir seçenek olarak öne çıkması, İranlı göçmenlerin Türkiye'ye yönelmeyi tercih etmeleri noktasında etkili olmuş olan faktörlerdir.

Coğrafi açıdan iki ülke arasındaki yakınlık, İran'dan göç eden bireylerin Türkiye'ye yönelmelerindeki temel etmenlerden biridir. İki ülkenin sınır komşusu olması İran'dan ayrılma kararı alan göçmenler açısından Türkiye'yi basit ve kolay ulaşılabilir bir hedef bağlam olarak öne çıkarmaktadır. Türkiye'nin İran'a coğrafi anlamda yakın olması sebebiyle tercih edilmesi, özellikle de İran'dan ayrılmaktan başka çaresi kalmayan ve acil şekilde İran'dan çıkması gerekenler tarafından vurgulanmıştır:

“Çıkmamız gerekiyordu, en yakın en basit yol Türkiye'ydi” (G12).

İki ülke arasındaki coğrafi yakınlık kadar kültürel ve dilsel açıdan yakınlık da İranlı göçmenler açısından Türkiye'nin tercih edilmesinde etkili olabilmektedir:

“Ben kendim Azeri olduğum için o yüzden Türkiye'ye ilk baştan hevesliydim. Çocukluğum zaten Türkiye çizgi filmleriyle hatta dizileriyle geçti. Ondan sonra... Türkçeyi zaten oradan öğrendim. Annem de Türkçe biliyordu ondan da öğrenmiş oldum televizyondan da öğrendim. Türkiye'nin kültürünü biliyordum, seviyordum da. Böyle (gülümsüyor)” (G10).

İranlı göçmenlerin Türkiye'yi tercih etmelerinde etkili olan nedenlerden bir diğeri ise yakın bölgedeki diğer ülkelerle kıyaslandığında daha makul bir seçenek olarak gözükmesidir. Bu noktada Türkiye'nin İran'ın yakın coğrafyasındaki diğer ülkelere kıyasla görece daha iyi ve gelişmiş bir konumda olması, İran'dan ayrılan göçmenlerin Türkiye'yi tercih etme nedenlerinden biri olarak öne çıkmıştır:

“Çünkü başka iltica edecek bi yer yoktu. Yani Azerbaycan'a baktım, Afganistan'a baktım; ben dedim ki ‘en iyisi Türkiye olmalı’” (G6).

Göçmenlerin göç edecekleri yeri belirlemelerinde sahip oldukları ilişki ağları da önemli bir rol oynamaktadır. Hedef bağlamda aile, akraba ya da arkadaş çevresinden birtakım tanıdıkların olup olmaması, o bağlamın tercih edilmesinde etkili olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, göç edecek yeni göçmenler açısından köken ülke dışındaki bir ülkedeki ilişki ağlarının varlığı, bu ağların söz konusu olmadığı ülkelere kıyasla çeşitli bağlantılara sahip oldukları birtakım kişilerin olduğu bağlamlara yönelmelerini daha olası kılmaktadır. Bu noktada benzer bir durumun araştırmanın örneklemindeki bazı İranlı göçmenler açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Yukarıda bahsedilen nedenler haricinde İranlı

göçmenlerin Türkiye'ye yönelmelerinde etkili olan bir diğer neden ise Türkiye'de yaşayan tanıdıklarının olması; diğer bir deyişle Türkiye'deki ilişki ağlarının varlığıdır:

“Abimin arkadaşı buradaydı, zaten o hani bize bu konuda yardımcı olacaktı. Diğer yerlerde yoktu yani öyle bi tanıdığımız” (G8).

İranlı göçmenlerin hedef bağlamalarını belirlemelerinde, yani Türkiye'yi tercih etmelerinde coğrafi yakınlık, kültürel ve dilsel açıdan benzerlik, ilişki ağlarının varlığı ve Türkiye'nin bölgedeki diğer ülkelere kıyasla daha makul bir seçenek olması gibi nedenler öne çıkmıştır. Bu noktada göç kararı alınması durumunda olduğundan farklı olarak bu nedenler arasından herhangi birinin baskın şekilde öne çıkması söz konusu değildir. Daha ziyade, görüşülenler açısından dengeli bir dağılım söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında, sahip olunan ilişki ağlarının da Türkiye'nin tercih edilmesinde etkili olan nedenlerden biri olarak öne çıktığı fakat bu noktada baskın bir faktör olmaktan ziyade diğer nedenlerle birlikte eşit derecede etkiye sahip bir faktör olarak kendisini gösterdiği söylenebilir.

Ancak Yalova'nın tercih edilmesi noktasında ise İranlı göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağları, Türkiye'nin tercih edilmesinde olduğundan çok daha fazla etkili bir rol oynamıştır. Diğer bir ifadeyle; Türkiye'nin tercih edilmesi noktasında diğer nedenlerle eşit derecede etkiye sahip bir etmen gibi gözükken ilişki ağları, Yalova'nın tercih edilmesinde ise çok daha etkili bir faktör olarak öne çıkmış ve daha belirgin bir rol oynamıştır. Alan araştırmasından elde edilen bulgulara göre İranlı göçmenlerin Yalova'yı tercih etmelerindeki en etkin ve belirgin neden, Yalova'da akraba ya da arkadaş çevrelerinden tanıdık birilerinin olmasıdır. İlişki ağlarının göçmeni yönlendirici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Ağın bu yönlendirici etkisi, göçmenlerin gidecekleri yerleri belirlemeleri noktasında da göze çarpmaktadır. Göçmenler nereye yerleşeceklerini belirlemeden önce sahip oldukları ilişki ağlarını göz önünde bulundurmakta ve tercihlerini de bu doğrultuda yapmaktadırlar. Bu noktada İranlı göçmenler açısından da Yalova'da ilişki ağ ve bağlantılarına sahip olmalarının Yalova'ya gelmeyi tercih etmelerinde önemli ve belirleyici bir neden olduğu bulgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında da İranlı göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağlarının, bu göçmenlerin Türkiye'ye ulaştıktan sonra Yalova'ya gelmeyi tercih etmelerindeki en önemli etmen olduğu söylenebilir:

“İlk İstanbul'daydık, iki ay sonra İzmir'e gittik. Bir ay falan bir buçuk ay arasında İzmir'deydim, Karşıyaka'da; ondan sonra kardeşim için Yalova'ya geldim zaten” (G14).

“Bahsettiğim arkadaş... biz onun yanına gitmek istiyorduk, hani biraz yardım almak için, şey için; dil ve işte ev falan, o sıkıntılar için. Onun şehri Yalova'daydı, biz de onun için buraya geldik” (G8)

İlişki ağlarının göç ve göçmen üzerindeki etkisi yalnızca göç kararı alınması, hedef bağlamın belirlenmesi ve göç yolculuğu süreçlerinde değil daha sonrasında; diğer bir ifadeyle hedef bağlama yerleşilmesinden sonra da kendisini göstermektedir. Köken ülkelerinden ayrılarak yeni bir bağlama yerleşen ve kendilerine yeni bir hayat inşa etmeye çalışan göçmenler, bu yeni bağlamalarında yeni ve farklı bir sosyal çevre, yeni bir dil, farklı yaşam tarzları ve daha pek çok yeni ve farklı olgu ile karşılaşır. Karşılaştıkları tüm bu farklılıklar ve değişiklikler karşısında ise yeni bir hayata başlamak için gerekli adımları atmak göçmenler açısından oldukça önemlidir. Tam olarak bu noktada göçmenler açısından oldukça önemli bir role sahip olan olgulardan biri de sahip oldukları ilişki ağ ve bağlantılarıdır. Bu noktada ilişki ağları, göçmenlerin yeni bağlamalarına ulaştıktan sonraki geçiş süreçlerinde ve sonrasında gerek maddi gerekse de manevi açıdan pek çok konuda destek, yardım ve bilgi alabilmek için başvurdukları ve faydalandıkları bir yapı olarak öne çıkar.

Göçün çeşitli riskleri içerisinde barındırdığı ve gerek ekonomik gerekse de sosyal ve psikolojik açıdan yüksek maliyetler yaratabileceği bir gerçektir. Ayrıca, göçün bu riskli ve maliyetli yapısı yalnızca göç yolculuğu esnasında değil, hedef bağlama ulaşılması ve yerleşilmesinden sonra da geçerli olabilmektedir. Bu noktada da göçmenler yerleştikleri yeni bağlamalarında karşılarına çıkan ya da çıkması muhtemel sorunların üstesinden gelebilmek adına birtakım destek ve rezervlere ihtiyaç duymakta ve bu doğrultuda ise ilk olarak sahip oldukları ilişki ağlarına yönelmektedirler. Bu araştırma

özelinden bakıldığında, İran'dan ayrılarak Türkiye'ye göç etmiş ve Yalova'ya yerleşmiş olan İranlı göçmenler açısından da bu yeni bağlamlarında kendilerine yeni bir hayat inşa etme sürecine başlamak ve bunun için gerekli adımları atmak kaçınılmaz bir süreç olmuştur. Yine bu noktada ilişki ağları da İranlı göçmenlerin ihtiyaç duydukları durumlarda desteğine başvurdukları ve çeşitli açılardan faydalandıkları önemli bir kaynak olarak öne çıkmıştır.

Çalışmanın alan araştırması esnasında ilişki ağlarının göçün tamamlanmasından sonraki süreçteki; yani yerleşilen yeni bağlamdaki rolü ve etkisine de odaklanılmış ve bu doğrultuda da İranlı göçmenlerin Yalova'ya yerleşmeleriyle birlikte buradaki yeni hayatlarında sahip oldukları ilişki ağlarının nasıl işlediği, bu ağların göçmenlere hangi kaynak ve destekleri sağladığı ve göçmenlerin de sahip oldukları ağlardan hangi amaçlarla destek aldıkları ve faydalandıkları da incelenmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada ise yukarıda bahsedilen sürece ilişkin olarak; İranlı göçmenlerin, özellikle de barınma, iş bulma ve bilgi edinme konularında sahip oldukları ilişki ağlarına başvurdukları ve böylelikle de ağın kendilerine sağlamış olduğu destek ve imkanlardan faydalanmış oldukları ortaya çıkmıştır.

Göçmenlerin yerleştikleri yeni toplumlarda karşılaşmaları mümkün olan ilk sorunlardan biri barınmadır. Göçün yarattığı ekonomik masraflar sebebiyle, hedef topluma ulaşıldıktan hemen sonra barınma ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına ayrı bir ev tutmaları göçmenler açısından zorlayıcı olabilmektedir. Bu noktada ise yeni göçmenler kendi ekonomik durumlarını düzeltene kadar barınma ihtiyaçlarını öncü göçmenlerin sağladıkları destekler aracılığıyla karşılayabilmektedirler. Ayrıca, yeni göçmenler açısından göç yolculuğu aşırı masraflı geçmemiş ve hedef topluma ulaşılır ulaşılmaz ayrı bir ev tutulabilecek maddi imkanlar söz konusu olsa bile, bu yeni göçmenler yeni ulaştıkları ve yabancıları oldukları bu yeni çevre hakkında yeterli bilgi sahibi olana kadar ilişki içerisinde oldukları öncü göçmenlerin barınma desteğinden faydalanmayı tercih edebilirler. Ancak sonuç itibarıyla, göçmenlerin yeni ulaştıkları hedef toplumlarda geçici ya da kısa bir süreliğine de olsa barınma desteğine ihtiyaç duydukları ve bu ihtiyaç karşısında da ilk olarak başvuracakları ve faydalanacakları kaynaklardan birinin de sahip oldukları ilişki ağları olduğu ifade edilebilir.

“Arkadaşlarımla kaldım, onlar da LGBTİ bireylerdi. Sonra, 5-6 ay onlarla kaldım, kendim eve çıktım, kendim ev kiraladım, kendim ev arkadaşı tuttum. İyi geçti” (G10).

Göçmenlerin hedef topluma ulaşmalarıyla birlikte çözmeye çalıştıkları meselelerden biri de iş bulma konusuyla ilgilidir. Gerek göç süreci ve sonrasında ortaya çıkan maddi masraflar gerekse de yeni bir hayata başlayacak olmanın yarattığı ve yaratabileceği ekonomik sıkıntılar, göçmenleri ulaştıkları yeni bağlamlarda hızlı bir şekilde iş bulma arayışına yönlendirmektedir. Bu süreç ise yeni bağlamlarındaki işgücü piyasası hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan göçmenleri sahip oldukları ilişki ağlarını devreye sokmaya teşvik etmektedir. Böylelikle de göçmenler, yeni geldikleri ve yabancıları oldukları yeni toplumlarındaki iş imkanları hakkında bilgi sahibi olmamaları ya da kısıtlı bilgiye sahip olmaları sebebiyle öncü göçmenlerin bilgi ve yönlendirmelerine başvururlar. Daha sonrasında ise ağ bağlantılarının desteği sayesinde işgücü piyasasına erişim sağlamaya ve iş bulma ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar. Böylelikle de barınma konusunda olduğu gibi iş bulma konusunda da ilişki ağları göçmenler açısından önemli bir destek güç olarak kendisini gösterir. Bu noktada İranlı göçmenler de barınma konusunda olduğu gibi iş piyasasına erişme ve iş bulma konusunda da sahip oldukları ilişki ağlarının desteklerinden faydalanmışlardır.

“Evet, oradan sonra bi tane kafe vardı, orada çalışmaya başladım. Oradaki bi çalışan benim kiliseden bi tanıdığım bi insandı; o, işte bana kefil oldu beni oraya götürmek için” (G8).

İranlı göçmenler, barınma konusunda olduğu gibi iş bulma konusunda da sahip oldukları ilişki ağlarına başvurmuşlar ve bu ağların sağladığı imkân ve fırsatlardan yararlanmışlardır. Bu noktada ise öncü göçmenlerin sağladığı bilgi, destek ve yönlendirmelerin oldukça ön plana çıkmış olduğu tespit edilmiştir. Öncü göçmenlerin bilgisine başvurulması ve bu bilgilerden faydalanılması durumu ise ilişki ağlarından faydalanılması konusunda alan araştırmasında tespit edilen bir başka bulguya işaret etmektedir. Bu doğrultuda, alan araştırmasında elde edilen bulgulara göre İranlı göçmenlerin ilişki

ağları, bu göçmenler açısından aynı zamanda bir bilgi sağlama aracı işlevi görmüştür. Diğer bir ifadeyle, İranlı göçmenler çeşitli konular hakkında bilgi alma amacıyla da ilişki ağlarına başvurmuşlar ve böylelikle de ağı kendilerine sağladığı bu bilgi akışı desteğinden de faydalanmışlardır.

Ev sahibi topluma daha önceden gelmiş olmaları ve yeni göçmenlerin yaşadıkları ve/ya yaşamaları muhtemel süreçlerden daha önce geçmiş olmaları, öncü göçmenleri pek çok açıdan daha deneyimli kılmaktadır. Öncü göçmenlerin pek çok konuda deneyimli olmaları onları aynı zamanda pek çok konuda bilgi sahibi yapmaktadır. Bu noktada ise öncü göçmenlerin, ev sahibi toplumla ilgili sahip oldukları bilgilerini yeni gelen göçmenlere aktarmalarıyla birlikte göçmenlerin geliştirmiş oldukları ilişki ağları içerisinde sürekli bir bilgi akışı söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda da yeni gelen göçmenler, bilgi edinmek istedikleri konularda ilişki ağları içerisinde halihazırda bulunan bilgilere başvurmakta ve ağı kendilerine sağlamış olduğu bilgi rezervlerinden yararlanmaktadırlar. Bu araştırma bağlamında ise İranlı göçmenlerin yukarıda değinilen barınma ve iş bulma gibi konular haricinde, daha çok yasal prosedürler hakkında bilgi almak amacıyla ilişki ağlarına başvurdukları bulgulanmış ve özellikle de İran'dan zorunlu ve acil bir şekilde ayrılmış ve şartlı mülteci statüsünde olan görüşülenlerin sığınma prosedürleri hakkında bilgi edinmek amacıyla ilişki ağlarından faydalandıkları tespit edilmiştir.

“Öyle o Yalova'daki kişi (arkadaşını kastediyor) yardımcı oldu. İşte Ankara'ya gitmem gerekiyor; yoksa mesela, inan doğru düzgün bilmiyordum bile. Yani mülteci falan biliyordum ama Türkiye'de hani Birleşmiş Milletler; işte başvurunu alıyor, işte sığınabiliyorsun, bu bi sebep olabilir falan diye hiç bilgim yoktu” (G2).

“2014'te en samimi arkadaşım, benim 13-14 senelik arkadaşım Türkiye'ye geldi. Ben onunla irtibatı koparmamıştım. Onunla konuştum işte, o dedi; böyle böyle olacak, oraya gideceksin, şuraya başvuracaksın, dosyanı şurada açacaksın... Mesela Ankara'ya gidicen, Ankara'da Birleşmiş Milletler'in binası şurada, adresi şurada, oradan soru soracaklar şunu diyen şunu diyen vs vs. Böyle temel bilgiler” (G3).

İranlı göçmenlerin ilişki ağlarından bilgi edinme amacıyla faydalanmalarına ilişkin olarak değinilmesi gereken önemli bir nokta daha söz konusudur. Bu da Yalova'daki İranlılar arasında kurulmuş olan sosyal medya gruplarıyla ilgilidir. WhatsApp ve Telegram gibi çevrimiçi mecralarda kurulmuş olan paylaşım gruplarının da Yalova'daki İranlı göçmenler açısından önemli bilgi kaynakları olarak işlev gördükleri söylenebilir. Alan araştırması süresince gerçekleştirilen görüşmelerde de İranlı göçmenlerin, bilgi paylaşımı amacıyla kurdukları sosyal medya gruplarından çeşitli konularda bilgi edinmek amacıyla yararlandıkları tespit edilmiştir. Kiralık ev ve eşyalar, ev arkadaşı arayışları, iş ilanları ve daha pek çok konuyla ilgili yapılan paylaşımlar, Yalova'daki İranlı göçmenlerin sosyal medya ağları üzerinden bilgiye daha hızlı ve kolay şekilde erişmelerini sağlamaktadır. Sosyal medya grupları üzerinden yapılan bu bilgi paylaşımları, ilişki ağlarının bilgi sağlama işlevinin adeta farklı bir formatı niteliğindedir. Bu gruplar aracılığıyla yapılan paylaşımlar ile İranlı göçmenler farklı konularda bilgi edinebilmekte ve böylelikle, göçmenlerin kullandıkları bu sosyal medya paylaşım grupları da bir bilgi rezervi olarak işlev görebilmektedir. Herhangi bir konuda bilgi almak amacıyla ilişki ağlarına başvuran ve ağı bilgi sağlama işlevinden yararlanan İranlı göçmenlerin, ilişki ağlarının sosyal medyadaki yansıması niteliğindeki bu gruplardan da bilgi almak amacıyla yararlandıkları tespit edilmiştir.

“Ben çok görüşmüyorum da mesela bizim bi grup var telegramda, yani orda iş konusu, her şey... Bin kişi falan şey var (katılımcı). Onlar da konuşuyorlar bi şey lazımsa satmak matmak, ev, iş falan orda bulabilirsin” (G11).

İran'dan göç eden göçmenlerin göç etme nedenlerine, daha sonrasında Türkiye'yi ve Yalova'ya tercih etmelerinde etkili olan nedenlere ve Yalova'ya ulaştıktan sonra sahip oldukları ilişki ağlarından ne ölçüde ve hangi alanlarda yararlandıklarına ilişkin bulgulara yer verilmesinden sonra; tam olarak bu noktada tartışılması gereken bir diğer önemli nokta ise İranlı göçmenlerin Yalova'daki günlük hayatlarında diğer İranlılarla olan ilişki ve bağlantılarıyla ilgilidir. İranlı göçmenlerin, özellikle de barınma, iş bulma ve bilgi edinme gibi konularda ihtiyaç duydukları desteği karşılamak adına sahip

oldukları ilişki ağlarına başvurmuş ve bu ağ bağlantıları aracılığıyla kendilerine sağlanan fırsatlardan yararlanmış olduklarına ilişkin bulgular göz önünde bulundurulduğunda, Yalova'daki İranlı göçmenlerin tam bir topluluk görünümüne sahip oldukları ve kendi aralarında yoğun bir etkileşim halinin olduğu beklenebilir. Ancak bu noktada alan araştırmasından elde edilen bulgular, durumun tam olarak bu şekilde olmadığı yönündedir. Diğer bir deyişle, özellikle de yeni göçmenlere farklı noktalarda destek ve imkân sağlama konusunda İranlı göçmenlerin ilişki ağları daha güçlü bir yapıya sahipken, günlük hayattaki genel ilişki ve bağlantılarda ise bu ağ yapısı çok daha zayıf bir düzeyde kalmaktadır. Bu bağlamda ise İranlı göçmenler, gündelik hayatlarındaki genel ilişkilerinde bu ağın içerisine fazla dahil olmamakta ve birbirleri ile daha zayıf ve yüzeysel ilişkiler geliştirmektedirler. Bu noktada, görüşülenlerin Yalova'daki diğer İranlılarla olan ilişki ve iletişimlerine yönelik ifadeleri de bu yöndedir:

“Çok kısıtlıdır. Ama birkaç tane arkadaşım var samimi” (G9).

“Valla 2-3 tane arkadaşım var ya, onlarla takılıyorum. Fazla değil” (G11).

“Valla çok nadir arkadaşlarımız var, sadece bunlar (...) Çok çok az. Ya, toplam belki 10 kişi olmuyoruz yani” (G14).

Tam olarak bu noktada LGBTİ+ İranlılara ise ayrı bir parantez açılmasında fayda vardır. Alanda yapılan gözlemlere göre Yalova'daki LGBTİ+ İranlıların, genel anlamda bir İranlı ağı içerisinde yer almalarından ziyade, daha çok kendi içlerine dönük bir ilişki ağına sahip olduklarına ifade edilebilir. Bu bağlamda LGBTİ+ İranlılar için “İranlı” kimliğinden ziyade “LGBTİ+” ya da “LGBTİ+ İranlı” kimliğinin daha önemli ve ön planda olmasından ötürü; İranlı LGBTİ+ göçmenlerin, LGBTİ+ olmayan diğer İranlılarla olan ilişki ve iletişimleri oldukça kısıtlı bir düzeyde kalmakta ve daha çok kendi içlerine dönük ilişki ağları içerisinde sıkı ilişkiler geliştirmektedirler. Görüşülenler arasındaki LGBTİ+ bireylerin bu konuya ilişkin düşünceleri ve ifadelerinin de alandaki gözlemleri doğrular nitelikte olduğu söylenebilir:

“Mesela ben A\*\*\*’yı (aynı iş yerinde çalıştığı bir arkadaşımı kastediyor) eğer dışarda görsem ben hiçbi zaman onla tanışmazdım” (G6).

“Aslında benim için fark etmez, hani LGBT olup olmaması hiç önemli değil. Herkes insandır. Mesela S\*\*\*\* değil (LGBTİ+ olmayan bir arkadaşımı kastediyor), ama onla iyi. Ama genelde LGBT’lerle takılmayı tercih ederim” (G7).

“Sadece böyle buradaki olan İranlılar arasında LGBT bireylerin ya da LGBT camianın kişiler birlikte iletişimdelere. Geri kalan insanlarla çok fazla iletişim kuramıyoruz çünkü zaten onlar tarafından da ayrımcılığa maruz kalıyoruz. Kötü sözler, küfürdür, işte ne bileyim farklı davranışlarda bulunuyorlar. O yüzden iletişim onlarla biraz daha böyle geride kalıyor. (...) Ben açıkçası kendi ülkemde çok zorluk yaşadığım için, okulda üniversitede falan... Pek iletişimde değildim. Sadece hani dediğim gibi o kendi grubumuz içerisinde” (G2).

LGBTİ+ İranlıların, LGBTİ+ olmayan diğer İranlılara karşı daha kapalı bir konumda olmalarında ve daha çok kendi içlerine dönük bağlantılar geliştirmelerinde LGBTİ+ bireylere yönelik dışlayıcı ve ötekileştirici söylem ve davranışların hedef toplumlarda da devam etmesinin yanında, LGBTİ+ bireylerin genel anlamda ‘dışarıya’ ve dışarıdan gelebilecek risk ve tehlikelere karşı daha örgütlü ve güçlü bir yapıda bulunmak istemelerinin de etkisi vardır. LGBTİ+ bireyler haricindeki diğer İranlılara bakıldığında ise LGBTİ+ bireylerde olduğu kadar kendi içlerinde örgütlü bir yapıya ve sıkı ilişki ve bağlantılara sahip olmadıkları söylenebilir. Ancak LGBTİ+ göçmenlerde olduğu kadar dışarıya karşı bir kapalılık durumu da söz konusu değildir. Bu noktada ise daha çok zayıf ve yüzeysel ilişki ve etkileşimler söz konusudur.

Gerek alanda yapılan gözlemler gerekse de görüşülenlerden elde edilen bilgiler doğrultusunda Yalova'daki İranlı göçmenlerin birbirleriyle olan ilişki ve iletişimlerine son tahlilde genel bir çerçeveden bakıldığında; bu bireyler arasında herhangi bir genel problem ya da güvensizlik olmasa da belirgin bir samimiyet ve yoğun ilişkilerin de söz konusu olmadığı söylenebilir. Bu bağlamda İranlı göçmenlerin,

Yalova'daki yaşantılarında daha çok kendi yakın çevrelerindeki birtakım akraba ya da arkadaşları ile yoğun ilişkiler geliştirdikleri; diğer bir deyişle, çoğunlukla kendi yakın çevrelerindeki kişilerden oluşan sınırlı ilişki ağları içerisinde kaldıkları ve bu sınırlı çevrenin dışına çıkma ve bu çevrenin dışında kalan Yalova'daki diğer İranlılarla yeni ilişki ve bağlantılar geliştirmeyi ise tercih etmedikleri ve dahası, bu konuda pek de istekli olmadıkları bulgulanmıştır. Başka bir ifadeyle, Yalova'daki İranlı göçmenlerin kendi yakın akraba ve arkadaşlardan oluşan ve aynı zamanda kendilerine ev bulma, iş bulma, bilgi alma gibi konularda da destek sağlamış olan ağ bağlantıları daha güçlü bir yapıya sahipken; bu sınırlı akraba ve arkadaş çevresinin dışında kalan diğer İranlılarla olan bağlantılar ise daha zayıf kalmaktadır. Bu doğrultuda ise İranlı göçmenlerin, Yalova'daki yaşantılarında birbirleriyle daha az etkileşim içerisinde oldukları ve görece daha zayıf ilişkiler geliştirdikleri anlaşılmıştır.

### Sonuç ve Tartışma

1980'li yılların başı, Türkiye'nin uluslararası göç hareketleriyle olan ilişkisinde adeta bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde Türkiye'nin yakın coğrafyasında bulunan bazı ülkelerde yaşanan birtakım politik gelişmeler, çatışmalar ve savaşlar, Türkiye'nin pek çok farklı kökenden azımsanmayacak sayıda göçmen ve sığınmacıyla karşılaşmasına yol açmıştır. Bu dönemle birlikte Türkiye'nin en çok göç aldığı ülkelerden biri de İran olmuştur. Dahası, İran'daki rejim değişikliği sonrası başlamış olan göç hareketleriyle birlikte Türkiye'ye göç ederek buraya yerleşen ya da Türkiye'de geçici bir süre kalan ve Türkiye'yi transit geçiş amacıyla kullanarak üçüncü bir ülkeye yönelen pek çok İranlı öncü göçmenin Türkiye'deki varlıkları ve bu göçmenlerin kullanmış oldukları göç güzergahları, kendilerinden sonra İran'dan ayrılanlar için de bir temel oluşturmuştur. Bu doğrultuda ise 1980'li yıllarda başlamış olan İran'dan Türkiye'ye yönelik göç hareketleri bir süreklilik niteliği kazanmıştır. Bu bağlamda da İran'dan ayrılacak olan bireyler açısından Türkiye ilk seçeneklerden biri olarak öne çıkmakta ve pek çok İranlının yolu da Türkiye'ye düşmektedir. Bu çalışmanın ilgi odağını da İran'dan Türkiye'ye yönelik göçler ve İranlı göçmenler oluşturmuş ve daha özeldir ise İranlı göçmenlerin ilişki ağlarına odaklanılmıştır. Bu doğrultuda ise ilişki ağı kuramı üzerinden İranlı göçmenlerin göç kararı almalarında, hedef bağlamlarını belirlemelerinde ve yeni bağlamlarına yerleştikten sonra burada yeni bir hayata başlama süreçlerinde ve günlük yaşantılarında sahip oldukları ilişki ağlarının nasıl ve ne ölçüde etkili olduğu ele alınmıştır. Bu kapsamda ise Yalova özelinde gerçekleştirilen alan araştırmasında 14 İranlı göçmen ile yapılan derinlemesine görüşmeler ve gözlemler aracılığıyla araştırmanın bulguları elde edilmiştir.

Bu noktada ilk olarak İranlı göçmenlerin göç kararı almalarına ilişkin bir tartışma yapılacak olursa, araştırmanın örnekleminde yer alan göçmenlerin göç kararı almalarında çeşitli nedenlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu göçmenlerin göç etme kararı almalarında sahip oldukları ilişki ağlarının ne derece etkili olduğuna bakıldığında ise ilişki ağlarının etkisinin görece zayıf kaldığı ve bu noktada daha çok yapısal faktörlerin rol oynadığı anlaşılmıştır. İran'daki siyasi ve toplumsal yapı göz önüne alındığında; farklı birtakım kimliklere, yönelimlere, inançlara ve yaşam biçimlerine yönelik ötekileştirici tutum ve baskılar ve tüm bunların sonucunda ise daha güvenli ve refah bir yaşam arayışı, İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarına esas olarak etki etmiştir. İlişki ağlarının göç etme kararı alınmasına direkt olarak etki eden birincil faktör olmasının ise yalnızca 2 İranlı göçmen açısından söz konusu olduğu saptanmıştır. Başka bir ifadeyle, İranlı göçmenlerin göç etme kararı almalarında öncelikli etkiye İran'daki yapısal koşulların sahip olduğu, ilişki ağlarının ise bu noktada belirgin bir etmen olarak öne çıkmadığı anlaşılmıştır. Bu veriler ışığında ise göçmenler arasındaki ilişki ağlarına ilişkin olarak bu ağ bağlantılarının başlı başına bir göç etme nedeni olmaktan ziyade, daha çok göçü kolaylaştırıcı ve teşvik edici rolü itibarıyla öne çıkabileceği söylenebilir.

Ağ kuramına ilişkin tartışma kısmında da değinildiği gibi ilişki ağlarının göç sürecinde etkili olduğu noktalardan biri de hedef bağlamın belirlenmesine yöneliktir. Göç hareketlerinin ortaya çıkmasında ilk olarak birtakım yapısal faktörler etkili rol oynasa da belirli varış alanlarının seçilmesinde ise ilişki ağlarının görece bir avantaj olarak devreye girdiği de tartışılmaktadır.<sup>49</sup> Bu doğrultuda araştırma

<sup>49</sup> Koser 1997, 600.



kapsamında İranlı göçmenlerin Türkiye'yi ve Yalova'yı tercih etmelerinde sahip oldukları ilişki ağlarının ne ölçüde etkili olduğu da ele alınmıştır. Bu noktada ise İranlı göçmenlerin Türkiye'ye ve özellikle de Yalova'ya yönelmeyi tercih etmelerinde ilişki ağlarının göç kararı almaları ile karşılaştırıldığında daha fazla etkili olmuş olduğu anlaşılmıştır. İlk olarak İranlı göçmenlerin Türkiye'ye yönelmeyi tercih etme nedenlerine bakıldığında kültürel ve dilsel açıdan benzerlik, coğrafi yakınlık, tanıdık kişilerin varlığı, çevredeki diğer ülkelere kıyasla Türkiye'nin görece daha iyi bir konumda olması ve gelişmiş ülkelere daha kolay vize alabilme gibi nedenler ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında ise İranlılarla ilgili yapılmış diğer çalışmalarda da Türkiye'nin tercih edilmesine ilişkin olarak vurgulanan coğrafi ve kültürel yakınlık,<sup>50</sup> geçmiş yıllarda Türkiye'yi transit olarak kullanmış olan tanıdıkların göç yolları ve halihazırda bulunan mevcut ilişki ağları<sup>51</sup> ve İran'ın politik gerilim içinde olduğu ve bu yüzden de İran vatandaşlarının kolay vize alamadığı ülkelerden Türkiye'ye başvuru yaptıktan sonra kabul almalarının daha yüksek ihtimalli olacağı düşüncesi<sup>52</sup> gibi nedenlerle benzer bulgulara ulaşılmış olduğu söylenebilir. Bu noktada İranlı göçmenlerin Türkiye'yi tercih etmelerine ilişki ağları temelinden bakıldığında, göçmenlerin sahip oldukları ağların Türkiye'yi tercih etmelerine yönelik etkisinin göç etme kararı almaları konusunda olduğundan daha fazla olduğu bulgulanmıştır. İranlı göçmenlerin Türkiye'yi tercih etmelerinde farklı birtakım nedenlerin öne çıkmış olmasıyla birlikte; çoğu göçmen açısından Türkiye'nin tercih edilmesi konusunda yalnızca tek bir belirgin nedenden ziyade birden çok neden etkili olmuştur. Bu noktada Türkiye'deki ilişki ağlarının varlığı sebebiyle Türkiye'ye göç etme kararı alanlar haricinde de Türkiye'de tanıdıkları olduğu için Türkiye'ye gelmeyi tercih ettiğini belirten göçmenler olmuştur. Bunun yanında, Türkiye'de sahip olduğu ilişki ağlarını Türkiye'yi tercih etmesine ilişkin tek neden olarak belirtmemiş olsa da Türkiye'deki tanıdıkların varlığını diğer bazı nedenlerle birlikte değerlendirerek Türkiye'yi tercih etmiş olduğunu belirtenler de olmuştur. Böylelikle de ilişki ağları, Türkiye'nin tercih edilmesine ilişkin tek başına bir neden olarak öne sürülmediği durumlarda başka nedenlerin yanına eklenmiş ya da diğer bazı nedenler Türkiye'deki ilişki ağlarının varlığına artı olarak eklenmiştir. Ancak sonuç itibarıyla, Türkiye'deki ilişki ağlarının varlığı; ister tek başına bir neden olarak isterse de diğer nedenlerle birlikte belirtilmiş olsun, İranlı göçmenlerin göç etme kararı almaları ile karşılaştırıldığında Türkiye'nin tercih edilmesi noktasında daha etkili bir neden olarak öne çıkmıştır.

Türkiye'nin tercih edilmesine ilişkin olarak daha fazla neden söz konusu iken Yalova'nın tercih edilme nedenleri ise buna göre daha sınırlıdır. Bu noktada İstanbul'a yakınlığı sebebiyle Yalova'ya gelmek istemiş ve özel bir neden olmaksızın kendi istekleri dışında Birleşmiş Milletler tarafından Yalova'ya gönderilmiş olan bazı görüşülenler varken, Yalova'nın tercih edilmesi konusunda en etkili ve belirgin nedenin İranlı göçmenlerin Yalova'daki bağlantıları; diğer bir deyişle Yalova'daki ilişki ağları olduğu ortaya çıkmıştır. Dahası, Türkiye'nin tercih edilmesi konusunda ilişki ağlarını tek neden olarak öne sürmeyen ve ilişki ağlarıyla birlikte başka nedenleri de Türkiye'nin tercih edilmesine ilişkin olarak ifade eden göçmenler olmuşken, Yalova'nın tercih edilmesinde ise ilişki ağları daha net biçimde öne çıkmış; diğer bir deyişle, başka nedenlere eklenmeden, kendi başına asıl neden olarak İranlı göçmenlerin tercihlerinde etkili olmuştur. Sonuç itibarıyla de İranlı göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağlarının, Yalova'nın tercih edilmesi noktasında Türkiye'nin tercih edilmesinde olduğundan daha fazla etkili bir rol oynamış olduğu ortaya çıkmıştır.

İranlı göçmenlerin Yalova'yı tercih etmelerindeki en etkili faktör olarak kentteki ilişki ağlarının öne çıkmış olması, İranlı göçmenlerin sahip oldukları ağ bağlantılarından çeşitli biçimlerde faydalanmış oldukları hakkında da ipucu verir niteliktedir. Göçmenlerin hedef bağlamalarını belirlerken tanıdıklarının olup olmasını göz önünde bulundurarak karar almalarının oldukça rasyonel bir hareket olduğu söylenebilir. Zira göçmenlerin çoğu, sahip oldukları ilişki ağlarının yeni toplumlarında kendilerine pek çok açıdan destek ve güvence olacağını düşünerek hareket etmektedirler. Tam olarak bu noktada ilişki ağı kuramı da ilişki ağlarının göçmenler açısından göçün yaratabileceği risk ve maliyetleri azaltıcı bir

<sup>50</sup> Danış, Perouse ve Taraghi 2006, 119.

<sup>51</sup> Akçapar 2010, 173.

<sup>52</sup> Akis-Kalaylıoğlu 2016, 111.

işlev gördüğünü ve bu yönüyle de göçmenlere pek çok açıdan destek ve fayda sağladığını vurgulamaktadır. Bu araştırma özelinden bakıldığında ağın risk ve maliyetleri azaltıcı işlevine ve yine ağın sağladığı avantaj ve desteklere ilişkin ifade edilen olguların belli bir kısmının İranlı göçmenler açısından da geçerli olduğu ortaya çıkmıştır. İranlı göçmenlerin, ilişki ağ ve bağlantılarının varlığını göz önünde bulundurarak geldikleri Yalova'da, sahip oldukları bu ağlardan ve ağın kendilerine sağladığı imkanlardan çeşitli biçimlerde faydalandıkları anlaşılmış ve bu noktada ise özellikle barınma, iş bulma ve bilgi edinme gibi durumlarda ağ bağlantılarını devreye sokarak bunlardan yararlandıkları tespit edilmiştir. Sonuç itibarıyla bakıldığında, İranlı göçmenlerin ilişki ağlarını devreye sokma ve bu ağlardan ve ağın sağladığı imkanlardan faydalanma konusunda oldukça başarılı oldukları söylenebilir. Ancak İranlı göçmenlerin günlük hayatlarında Yalova'daki diğer İranlılarla olan ilişki ve etkileşimleri incelendiğinde ise ilişki ağlarının çok daha zayıf bir görünüme sahip olduğu ortaya çıkmıştır.

Göçmenlerin sahip oldukları ilişki ağları, yeni bağlamlarında örgütlenmelerine ve bir topluluk oluşturmalarına imkan tanır<sup>53</sup> ve böylelikle de kendi topluluklarını oluşturduktan sonra, sosyal ve ekonomik düzeyde altyapılarını geliştirerek kendi dernek, kafe, ibadethane ve diğer çeşitli birtakım yapıları inşa edebilmelerini sağlar.<sup>54</sup> Ancak, ağ kuramında vurgulanan bu noktaların, Yalova'daki İranlı göçmenlerin durumu ile karşılaştırıldığında ortaya benzer sonuçların çıkmadığı görülmektedir. Bu noktada ise İranlı göçmenlerin Yalova bağlamında genel anlamda bir topluluk görünümüne sahip olmadıkları ve günlük hayatlarında birbirleriyle olan ilişki ve etkileşimlerinin de görece zayıf kaldığı sonucuna ulaşılmıştır. İranlı göçmenlerin belirgin bir topluluk görünümüne sahip olmadıkları ve birbirlerine karşı zayıf ilişkiler geliştirdikleri literatürdeki diğer bazı çalışmalarda da ortaya konmuştur. Bu bağlamda, Danış ve diğerleri<sup>55</sup> tarafından İstanbul'da gerçekleştirilmiş bir araştırmada İranlıların diasporik bir topluluktan ziyade bölünmüş bir topluluk görünümüne sahip oldukları ve bununla birlikte birbirlerine güvenmedikleri yönünde bulgulara ulaşılmışken; Akçapar,<sup>56</sup> İranlı göçmenler arasındaki birtakım yalan, istismar, sadakatsizlik ve yanlış yönlendirmeler sebebiyle grup üyeleri arasında güven eksikliği olduğunu ve bu nedenle de göçmenler arasındaki bağların zayıf olduğunu; Akis-Kalaylıoğlu<sup>57</sup> ise çalışmasında Ankara'daki kayıtlı ve kayıtsız göçmenlerin birbirleriyle temaslarının olmadığını ve dahası bu iki grubun temasa girmekten özellikle kaçındıklarını vurgulamıştır. Bu çalışma özelinden bakıldığında da Yalova'daki İranlı göçmenler arasında samimi ve yoğun ilişki ve etkileşimlerin söz konusu olmadığı; bununla birlikte, birbirleriyle temas etmekten kaçınmalar da samimi ilişkiler geliştirme konusunda da pek istekli olmadıkları göze çarpmaktadır.

Yalova'daki İranlı göçmenlerin Yalova'ya ulaştıklarında içerisine dahil oldukları ve gerekli durumlarda da desteğine başvurdukları ilişki ağları çoğunlukla yakın çevrelerdeki aile ve/ya arkadaş temelli ağlardır. Bu sınırlı çevreyi aşan nitelikte; çoğu İranlı'yı kapsayan, genel anlamda bir ilişki ağının varlığı ve bu bağlamda da bir topluluk görünümü söz konusu değildir. Bu noktada İranlı göçmenler çoğunlukla kendi yakın çevrelerdeki bireylerden oluşan sınırlı ilişki ağları içerisinde kalarak, bu sınırlı ağın dışında kalan diğer İranlılarla belirgin düzeyde bir ilişki ve etkileşim içerisine girmeyi tercih etmemektedirler. Bu açıdan bakıldığında ise Yalova'daki İranlı göçmenlerin kendi yakın çevrelerdeki birtakım tanıdıkları dışındaki diğer İranlılarla olan ilişkilerinin oldukça yüzeysel kaldığı ve bu bağlamda da genel anlamda bir örgütlülük halinden ziyade, zayıf ilişki ve bağlantıların yansımaları niteliğinde bir kopukluk görünümü ortaya çıkmaktadır. Birbirlerine karşı zayıf bağlantılar geliştirmeleri ve sınırlı etkileşimlere sahip olmaları; Yalova'daki İranlı göçmenlerin yoğun örgütlülük hali içerisindeki bir topluluk görünümüne sahip olmalarının hem bir nedeni hem de sonucudur.

<sup>53</sup> Ihlamur-Öner 2018, 310.

<sup>54</sup> Castles ve Miller 2008, 38.

<sup>55</sup> Danış vd. 2006.

<sup>56</sup> Akçapar 2010.

<sup>57</sup> Akis-Kalaylıoğlu 2014.

## KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Adıgüzel, Y. (2020). *Göç Sosyolojisi* (4. Baskı). Ankara: Nobel.
- Akçapar, Ş. K. (2010). Re-Thinking Migrants' Networks and Social Capital: A Case Study of Iranians in Turkey. *International Migration*, 48(2), 161-196.
- Akis-Kalaylıoğlu, Y. (2014). Uluslararası Göç Bağlamında Bourdieu'nun Kavramları: Ankara'da Yaşayan İranlılar Örneği. *İdealkent*, 5(14), 182-205.
- Akis-Kalaylıoğlu, Y. (2016). *Transforming Constraints into Strategies: The Role of Different Forms of Capital in the Statu Passage of Documented Iranian Migrants in Ankara, Turkey*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Castles, S. ve Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. Bülent Uğur Bal ve İbrahim Akbulut (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Çağlayan, S. (2006). Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, 17, 67-91.
- Danış, D. (2004). Yeni Göç Hareketleri ve Türkiye. *Birikim*, 184(1-2).
- Danış, D., Perouse, J. F. ve Taraghi, C. (2006). *Integration in Limbo: İraçlı, Afghan, Maghrebi and Iranian Migrants in Istanbul*. MiReKoc Research Projects, 2005-2006, İstanbul.
- Danış, D. (2010). İstanbul'daki İraklı Göçmenlerin Parçalı Eklemlenme Sürecinde Toplumsal Ağlar. Barbara Pusch ve Tomas Wilkoszewski (Ed.), *Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Yaşamlar-Bireysel Koşullar içinde* (s. 191-224). İstanbul: Kitap.
- Deniz, O. (2009). Mülteci Hareketleri Açısından Van Kentinin Durumu ve Kentteki Mültecilerin Demografik Profili. *Doğu Coğrafya*, 14(22), 187-204.
- Deniz, O. (2011). 1990 Sonrasında Türkiye'ye Yönelen Sığınma Hareketleri ve Etkileri. TÜCAUM VI. Ulusal Coğrafya Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 93-102, Ankara.
- Deniz, T. (2014). Uluslararası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 18(1), 175-204.
- Faist, T. (2003). Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanlar. Azat Zana Gündoğan ve Can Nacar (Çev.). Ankara: Bağlam.
- Gold, S. J. (2006). *Migrant Networks: A Summary and Critique of Relational Approaches to International Migration*. Mary Romero and Eric Margolis (Ed.), *The Blackwell Companion to Social Inequalities* (257-285). Blackwell Publishing.
- Hagan, J. M. (1998). Social Networks, Gender and Immigrant Incorporation: Resources and Constraints. *American Sociological Review*, 63(1), 55-67.
- Ihlamur-Öner, S. G. (2018). Ulus-Ötesi Göç Sürecinde Dini Ağlar ve Örgütler. S. Gülfer Ihlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (Ed.), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar* (4. Baskı) içinde (s. 309-333). İstanbul: İletişim.

- IOM (2003). World Migration Report 2003. International Organization for Migration (IOM). Geneva.
- İçduygu, A. (2010). Türkiye'de Uluslararası Göçün Siyasal Arka planı: Küreselleşen Dünyada "Ulus-Devleti İnşa Etmek ve Korumak". Barbara Pusch ve Tomas Wilkoszewski (Ed.), Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Yaşamlar-Bireysel Koşullar içinde (s. 17-40). İstanbul: Kitap.
- İçduygu, A. ve Aksel, D. (2012). Türkiye'de Düzensiz Göç. Uluslararası Göç Örgütü Türkiye, Ankara.
- İçduygu, A., Erder, S. ve Gençkaya, Ö. F. (2014). Türkiye'nin Uluslararası Göç Politikaları, 1923-2023: Ulus-Devlet Oluşumundan Ulus-Ötesi Dönüşümlere. MiReKoc Proje Raporları 1/2014, İstanbul.
- Kara, P. ve Korkut, R. (2010). Türkiye'de Göç, İltica ve Mülteciler. Türk İdare Dergisi, 467(1), 153-162.
- Karakuş Yetkin, M. (2017). Sığınmacıların Günlük Yaşam Deneyimleri, Temel Sorunları ve Sorunlarla Baş Etme Stratejileri: Eskişehir Örneği. (Yayımlanmamış doktora tezi). Anadolu Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Khosrokhavar, F. ve Roy, O. (2000). İran: Bir Devrimin Tükenişi. İsmail Yerguz (Çev.). İstanbul: Metis.
- Korjan, M. (2011). Kastamonu'daki İranlı Sığınmacılara Dair Etnografik Bir İnceleme. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Koser, K. (1997). Social Networks and the Asylum Cycle: The Case of Iranians in the Netherlands. International Migration Review, 31(3), 591-611.
- Koser, K. (2007). International Migration: A Very Short Introduction. Oxford University Press.
- Kümbetoğlu, B. (2018). Göç Çalışmalarında "Nasıl" Sorusu. S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (Ed.), Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar (4. Baskı) içinde (s. 49-85). İstanbul: İletişim.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A. ve Taylor, J. E. (2014). Uluslararası Göç Kuramlarının Bir Değerlendirmesi. Göç Dergisi, 1(1), 11-46.
- Özgür, N. (2018). Modern Türkiye'nin Zorunlu Göçmenleri: Muhacirler, İskanlılar, Mübadiller, İslamlar, Soydaşlar, "G" Gurubu, Mülteciler, "Tekne Mültecileri". S. Gülfer İhlamur-Öner ve N. Aslı Şirin Öner (Ed.), Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar (4. Baskı) içinde (s. 199-216). İstanbul: İletişim.
- Tilly, C. (2007). Trust Networks in Transnational Migration. Sociological Forum, 22(1), 3-24.
- Vertovec, S. (2002). Transnational Networks and Skilled Labour Migration. Transnational Communities Programme Working Papers, WPTC-02-02.

## Klasik Dönem Osmanlı Matematiğinde Hindî Hesaba Giriş: *Mürşidü'l- Muhâsibîn* Örneği

*Introduction to Hindu Reckoning in the Traditional Period of Ottomans: Murshid el-Muhasibin*

*Araştırma Makalesi – Research Article*

**Tuba OĞUZ CEYHAN**

[z.tuba.oguz@gmail.com](mailto:z.tuba.oguz@gmail.com)

ORCID Numarası | ORCID Number: 0000-0002-0506-8990

### Öz

“Sayı saymak” anlamında Arapça’da mastar olarak kullanılan “hesap”, eski çağ uygarlıklarından itibaren farklı simgelerle vücuda gelerek, farklı sistemler çerçevesinde işlenmiştir. Ancak ortaçağ, çağdaş dünyada kullanılan aritmetik anlayışının prensiplerine yön vermiş olması bakımından en güçlü etkiyi yapmış, doğu ve batıdaki uygarlıkların benimsedikleri hesap geleneklerinde belirleyici olmuştur. Osmanlılar dönemine gelindiğinde ise devlet teşkilatının temellerinin oluşmasının ardından, hesap adına son derece canlı bir döneme girildiğinden ötürü, kaleme alınan metinlerde ‘hesap’ın farklı türlerine rastlanmıştır. Fakat, genel hesap kitaplarının dilinin Türkçe’ye dönüştüğü klasik dönemde, kâtiplerin (muhasibecilerin) ağırlığı görülmekte ve kâğıt ve kalemin de yaygın olduğu bu zaman diliminde, kâtipler tarafından telif edilen metinlerde farklı hesap türleri arasında Hindî hesabın esas alındığı anlaşılmaktadır. Bu metinler aslında temel aritmetikten ibaret olamamakla beraber sayılar teorisini canlandıracak bir hesap anlayışını da yansıtmamaktadır. Ancak, Kâtip Alaeddin Yusuf’un *Mürşidü'l-Muhasibîn* isimli Türkçe eserinin ‘mukaddime (giriş)’si; Hint hesabıyla ilgili ana kavramları, ilkeleri ve birlik-çokluk gibi felsefi bahisleri içerdiğinden ötürü, eseri önemli bir seviyeye taşımış olup Osmanlılarda Hindî hesabı temsil eden en iyi eserlerden biri haline getirmiştir. Çalışmamızda *Mürşidü'l-Muhasibîn*’in temayüz ettiği ve Hindî hesaba giriş mahiyetindeki ‘mukaddime’ bölümü merkeze alınarak, Hindî hesabın Osmanlılardaki temelleri üzerinde durulmuştur. Böylece, metnin Osmanlı klasik dönem matematiğindeki yeri ortaya çıkarılmaya çalışılarak, muhtemel kaynakları ve etkisine dair noktalara ışık tutulmaya gayret edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı, Matematik, Hindî Hesap, Kâtip Alaeddin Yusuf, *Mürşid el- Muhasibin*

### Abstract

Counting numbers has appeared in different systems operating within different symbols since ancient civilizations. However, the Middle Ages had the strongest effect in terms of guiding the principles of the modern arithmetic and determined the calculus traditions adopted by civilizations in the east or west. When it comes to the period of Ottomans, after the formation of the foundations of the state, different types of calculus are encountered in the texts because of the revival regarding the calculus. But it is understood that the texts written by bookkeepers were based on Hindu reckoning among different calculus traditions in the period when paper and pen were common. So it is seen that bookkeepers had a big role in these mathematical texts which is written in Turkish. These texts do not consist of basic arithmetic nor do they reflect a calculation that can revive the number theory. However, the section of “mukaddime (introduction)” of Clerk Alaeddin Yusuf’s Turkish text named *Murshid el-Muhasibin* makes the text one of the best books representing Hindu reckoning in the Ottomans, because of the contents about main concepts and principles of Hindu reckoning and also philosophical discussions such as unity-plurality.

In our study, it is focused on the foundation of Hindu reckoning in the Ottomans in the centre of the section of “mukaddime” which makes *Murshid el-Muhasibin* distinguished. Thus, it was tried to clear the possible sources and effects of the text by revealing the place of it in Ottoman traditional period.

**Key words:** Ottoman, Mathematics, Hindu Reckoning, Clerk Alaeddin Yusuf, *Murshid el-Muhasibin*.

### Giriş

İlk uygarlıklardan itibaren günlük gereksinimleri karşılamada, öngörülebilir bir hayatın idamesinde ve sorunların çözümünde öne çıkan 'hesap', büyük ölçekte siyasi organizasyonların da işleyişine yön vermede en etkili araçlardan biri olmuştur. Hatta iz bırakan uygarlıklar, şöhretlerini 'hesap'ın bu yönüne borçlu olup burada en aktif rolü üstlenenler 'kâtip' veya 'hâsip' sınıfları olarak bilinmektedir. Böylece 'hesap', uzun vadede teorik ve pratik matematiği biçimlendirmenin yanı sıra, 'kâtip' ve 'hâsip' sınıflarının eliyle idari ve sosyal alandaki düzenlemeleri de temsil etmiştir. Özellikle Roma ve Osmanlı gibi büyük imparatorluklarda merkezî otoritenin her yerde hissettirilmesi zorunluluğu, bu imparatorluklarda genel anlamda matematik bilimlerin, özel anlamda da matematiğin uygulamalı yönünün temel motivasyon kaynağı olmuştur.

Ortaçağ İslam Dünyası matematiğini devralan Osmanlılar, buradaki Hindî, sittinî veyahut hevâî (zihin) gibi 'hesap'ın farklı türlerini benimsemekte zorlanmamışlardır. Fakat yazı malzemesi arayışının çoktan terkedildiği ve okuma yazma oranının nispeten artış gösterdiği klasik dönemde, ehl-i kalemin matematikte de söz sahibi olduğu ve muhasebecilere (kâtiplere) hitap etmek üzere telif ettiği metinlerde Hindî hesabı esas aldığı bilinmektedir.<sup>1</sup>

Ana hatlarıyla aritmetik, cebir ve geometrinin uygulamalı konuları irdelenen ve genellikle Türkçe yazılan bu pratik kitaplarda 'sayı' tanımı ve bununla ilgili en temel tartışmalar bile mevcut değildir. Ancak Kâtip Alaadin Yusuf ile *Mürşidü'l-Muhâsibîn* isimli Türkçe eseri, söz konusu bu eserlerle benzer içeriğe sahip olmakla beraber, 'mukaddime (giriş)'indeki değerlendirmelerden ötürü, farklı konumda yer almakta ve bu gerekçe ile de çalışmamıza konu olmaktadır. Hint hesabı ile ilgili ana bölümlerin hemen öncesinde teorik düzeyde anlatılan ve felsefî bahislere entegre edilerek sunulan bilgiler, Osmanlılarda Hindî hesabın temellerinin anlaşılması için isabetli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, dibace ve mukaddimenin transkripsiyonlu metni üzerinden, müellifin verdiği malumat, gerekçeleriyle ifade edilmek suretiyle analiz edilecektir.

Çalışmamızda öncelikle hesap ve Hindî hesap türüyle ilgili tarihsel arka plandan bahsedilecek ve Osmanlılarda Hindî hesaba dair bir çerçeve çizilecektir. Ardından *Mürşidü'l-Muhâsibîn* ve incelenen metin kısaca tanıtılacaktır. Metnin ayrıntılı çözümlemesi ise makalenin üçüncü bölümünde mevcuttur. Böylece Kâtip Alaadin Yusuf'un matematiksel kavramlar ve tanımlarla ilişkisi üzerinden, özel anlamda muhasebecilerin matematik anlayışlarına ve genel anlamda klasik dönem Osmanlı Hint hesabına dair sorular bir nebze daha aydınlatılmaya çalışılacaktır.

## 1. Tarihçe

### 1.1. 'Hesap'ın Geleneği ve Hindî Hesabın Yeri

Sayıları, rakam yerine geçen sembollerle ifade eden Mısırlılar onluk, Mezopotamyalılar ise altmışlık, ancak konumsal (taban ilkesi) çerçevede ifade etmiştir.<sup>2</sup> Sayı saymada genellikle on parmak kullanıldığından ötürü "on" sayısının kriter olarak belirlenmesi hesap sistemlerinde bir gelenek oluşturmuştur.<sup>3</sup> Ayrıca rakam sistemindeki güçlü bir gelenek ise alfabelerden seçilmek suretiyle rakamları simgeleştirme gayretidir. Bu yöndeki en eski girişimler Yahudiler veyahut Yunanlılara aittir.<sup>4</sup>

Hesap bilimini, teorik (aritmetika) ve pratik (logistika) olmak üzere iki türe ayıran<sup>5</sup> Eski Yunan uygarlığında da onluk bir sayma sistemi mevcut olup birden dokuza kadar olan düğümler birler, ondan doksana kadar olan düğümler onlar, yüzden dokuz yüze kadar olan düğümler yüzler olmak üzere, bunlara alfabeden birer harf tahsis edilmek suretiyle alfabe rakam sistemi kullanılmıştır.<sup>6</sup> İslam Dünyası'na geldiğinde ise, Yunan harfleri yerine Arap harfleri konulup M.S. 7. asırda bir tür alfabe

<sup>1</sup> Fazlıoğlu 2010, 177-178.

<sup>2</sup> Süveysi 1998, 242.

<sup>3</sup> Gökdoğan 2009, 212-213; Ifrah 1995, 114.

<sup>4</sup> Ifrah 1995, 17.

<sup>5</sup> Salih Zeki 2003, 45.

<sup>6</sup> Salih Zeki 2003, 2-4.

numaralama sistemi kurularak ‘hesab-ı cümel’ denilen bir hesap türü oluşturulmuştur. Ancak Hint rakamlarının yayılması ve sıfır ile dokuz rakam üzerine kurulmuş olan ondalık rakamlama sistemiyle konumsal hesabın üstünlüğünün fark edilmesi üzerine cümel hesabı, hesap-ı sittinî (altmış tabanlı hesap) çerçevesinde astronomi hesaplarına tahsis edilmiştir.<sup>7</sup>

Esasında sayma eyleminin kökleri oldukça geriye gitmesine rağmen, ‘konum tahsis etme (taban)’ ilkesi sadece birkaç uygarlıkta mevcuttur. İlk kez M.Ö. 2000’li yıllarda Babilli bilginlerde ortaya çıkan bu yaklaşım, M.S. 3. asır itibarıyla Mayalarda da görülmüş, ancak bunun hiç şüphesiz en etkili merhalesini M.S. 5. asırda Hint uygarlığı teşkil etmiştir. Konum ilkesinin dizgeli hale getirilmesi ardından ‘sıfır’ da zorunlu bir kavram olarak çıkagelmiştir.<sup>8</sup> Zaten menşei ne olursa olsun, sıfırın kullanılmadığı bir evrede Hint rakam sistemi de diğer antik uygarlıkların sistemlerinden daha elverişli değildir.<sup>9</sup>

İslam Dünyası, Hint matematiği ile ilk defa, Abbasi Halifesi Mansur döneminde Hindistan’dan Bağdat’a gelen elçilik heyetinin (M.S. 770) beraberinde getirdiği *Sidhanta* adlı kitabın Muhammed b. İbrahim el-Fezarî tarafından Arapça’ya tercüme edilmesi ile tanışmıştır.<sup>10</sup> Hint rakamları ile sıfırın kullanımı üzerine kurulmuş olan ve günümüzde kullanılmakta olan ondalık konumsal hesap sistemini, İslam Dünyası matematikçileri haklı olarak Hint hesabı adıyla dillerine aktarmışlardır.<sup>11</sup> Doğu’da Hindî hesaba mahsus ilk kitap, Harezmi’nin (ölümü 9. asır) *Kitabu fi’l-Hisabı Hindî* isimli eseri olup eser ayrıca, on ikinci asrın meşhur matematikçisi Fibonacci’nin eserine kaynak teşkil ederek Latinler arasında da konumsal ondalık rakamlama sisteminin yayılmasına vasıta olmuştur.<sup>12</sup>

Ancak kâğıdın değerli olmasından ötürü (özellikle Batı İslam Dünyasında), işlemlerin ince bir kum, tebeşir veya toz tabakası üstünde yapılması Hindî hesabı, aynı zamanda hesap-ı taht ve’t-turab (taht ve toprak hesabı) veya hesap-ı gubar (toz hesabı) olarak öne çıkarmıştır. Hintlilerden, önce Doğu’ya sonra Batı’ya geçen on tabanlı konumsal hesaba Doğu İslam Dünyası hesap-ı Hindî, Batı İslam Dünyası ise hesap-ı gubarî demiş olup bu iki deyim, kökeni yine Hint uygarlığı olan aynı hesap usulünün iki farklı isminden ibarettir.<sup>13</sup> Hatta Batı’da Harezmi’nin etkisiyle Hindî hesabı benimseyenlerin Latince eserlerde abaküsçü olarak anılması, işlemleri hesap tahtası üzerinde icra etmelerinden ötürüdür.<sup>14</sup>

Tüm bunların ötesinde, Hindî hesap, bilinen nicelikler üzerinde olduğu gibi, bilinmeyen nicelikler üzerinde de uygulandığı için çift yanlış yolu, orantılı dördü ve cebir yöntemlerini kapsayacak şekilde genişlemiştir. Burada da kalmamış, geometrik temsillere sayı tahsis edilmeye başlandığı için Harezmi’den itibaren Hindî hesaplara ilgili kitaplara, mesaha (ölçüm) bölümü de ilave edilmiş hatta miras paylaşımı yani feraiz ilmi de bu hesabın bir parçası haline gelmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca Hindî hesap çerçevesinde İslam Dünyası, ondalık kesirlerin keşfi, binom açılımı ve kök alma işlemlerinin ilkelerinin ortaya konulması gibi aritmetiğe belli başlı katkılarda bulunmuştur.<sup>16</sup>

## 1.2. Rakam Sistemleri ve Hint Rakamları

Ortaçağ İslam Dünyası’nda Hindî hesap çerçevesinde, Hint rakamları adıyla Doğu’da ve gubar rakamları adıyla Batı’da kullanılan iki çeşit rakam sistemi mevcuttur. Günümüzde çağdaş dünyada kullanılan rakam şekilleri de gubar rakamlarının güncellenmiş halidir.<sup>17</sup> Doğu rakamları olarak bilinegelmiş olan Hint rakamları ile Batı İslam Dünyası’ndaki gubar rakamları arasındaki farklılık ve uyumsuzluk başlangıçta beş, altı, yedi ve sekiz sayılarına mahsus iken zamanla bu uyumsuzluk Hint

<sup>7</sup> Salih Zeki 2003, 47,110.

<sup>8</sup> Ifrah 1995, 18.

<sup>9</sup> Smith, Karpinski 1911, 37.

<sup>10</sup> Süveysi 1998, 260-261. Bağdat’ta geliştirilen zihin hesabı (hevai hesap) ise İslam uygarlığında hesabın başka bir kolu sayılıp, kimi zaman elin parmakları, kimi zaman da diğer özel kurullarla zihnen yapılan işlem teknikleri bütünüdür. Bkz., Süveysi 1998, 243; Salih Zeki 2003, 52-54.

<sup>11</sup> Salih Zeki 2003, 113-114.

<sup>12</sup> Salih Zeki 2003, 47-48, 111-114.

<sup>13</sup> Salih Zeki 2003, 47-53.

<sup>14</sup> Süveysi 1998, 243.

<sup>15</sup> Salih Zeki 2003, 54-57.

<sup>16</sup> Süveysi 1998, 261.

<sup>17</sup> Salih Zeki 2003, 67-68.

rakam şekillerinin çok çeşitli olmasından dolayı iki, üç, dört ve sıfırda da kendini göstermiştir.<sup>18</sup> Sıfırın gerek yuvarlak sembol gerekse de nokta sembolüyle karşılanması da yine Hint geleneklerindeki çeşitliğe bağlanmıştır.<sup>19</sup> İslam Dünyası'nda ve Osmanlılarda bu iki şekil de benimsenmiştir.<sup>20</sup>

Avrupalılar arasında kullanılmış olan ve Arap Rakamları adı verilen şekillerin Hindistan'da M.S. 5. asrın sonuna doğru ortaya çıktığı kabul edilse de, bunları içeren en eski yazma nüshalar sekizinci yüzyıla aittir.<sup>21</sup> Ancak Biruni'ye göre Hintlilerde harf rakam sistemine benzer türden sistemler mevcut olup İslam dünyası bu türlerden en iyisini benimsemiş ve matematikte rakamları sadece sembolik değere sahip işaretler şeklinde kabul edip kullanmışlardır.<sup>22</sup>

Konuyla ilgili bahisler detaylandırılabilir. Romen rakamları ve hatta Osmanlılarda maliye memurlarının kullandığı siyakat rakamları ise konumsal olmayan en meşhur rakam sistemleri arasındadır.<sup>23</sup> Yalnız klasik dönemde Kâtip Çelebi'nin bu bağlamda tasnif ve tanımları dikkat çekicidir. Hindî hesabı, 'mutlak anlamda sayılara delalet eden rakamların biçimlerinin ve hesaba dair işlemlerin keyfiyetinin ilmi' olarak tarif eden Kâtip Çelebi'ye göre, her milletin 'birlik'lere delalet eden farklı rakamları vardır: Hindî, Rumî, Magribî, Efrecî, Nücumî, Siyakî gibi. İşte bu Hindî hesapta işlemler Kâtip Çelebi'ye göre "birliklere" delalet eden rakamlardan Hindî rakamlar ekseninde cereyan etmektedir.<sup>24</sup>

### 1.3. Osmanlıların Klasik Döneminde Hindî Hesap ve Sayılara Bakış

Osmanlı medreselerinde okutulan en meşhur eserlerin aslında Osmanlılardan önce veya Osmanlı topraklarının dışında yazıldığı görülmektedir. Hesab-ı Hindî alanında da ilk ve ana kaynaklar Meraga matematik ekolü (14. asırda Nizamuddin en-Nisaburî), daha sonra ise Mağrib-Mısır (15. asırda Kalasadî ve ibn Haim) ve Semerkant ekolüne (15. asırda Cemşid Kaşi gibi) mensup bilgilerin eserleridir.<sup>25</sup>

Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) *Risaletü Muhammediye fi'l- Hisâb* isimli eseri, Osmanlı resmi hesap geleneğinin Hindî hesap olmasına katkı sağlamış<sup>26</sup> ve medreselerde orta seviyeli temel ders kitabı olarak okutulmuştur. Daha üst seviye için ise Cemşid Kaşi'nin (ö. 1429) *Miftâhu'l-Hisâb*'i ile İranlı Bahauddin Amulî'nin (ö. 1622) *Hulasatü'l-Hisâb*'inin Ramazan el-Cezerî (ö. 1665?) ve Abdürrahim Maraşî (ö. 1736) tarafından yapılmış şerhleri tercih edilmiştir. (Fazlıoğlu, 1998; s. 264) Bunun haricinde, 16. asırda Zekeriya el-Ensarî ve Abdülali el-Bircendî gibi isimlerin Nizamuddin en-Nisaburî ve ibn Haim'in eserlerine yaptıkları şerhler de Hindî hesap alanında Osmanlı medreselerinde kullanılan ana kaynaklardan bazıları olmuştur.<sup>27</sup>

Fatih Sultan Mehmed dönemi matematikçilerinden Hayrettin İbrahim b. Halil'in *Miftâh-ı Künûz-ı Erbâb-ı Kalem ve Misbâh Rumûz-ı Ashâb-ı Rakam* isimli eseri ile başlayan muhasebe matematiği hareketi, Hacı Atmaca'nın *Mecma'u'l-Kavâ'id* isimli eseri ile rağbet bulmuş, 16. asırda Matrakçı Nasuh'un *Umdetü'l-Hisâb*'i ve Bursalı Yusuf b. Kemal'in *Câmi'u'l-Hisâb*'i gibi eserleri ile olgun bir düzeye gelmiştir.<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi hem muhasebe kalemlerinde uygulanan muhasebe aritmetiği hem de medreselerde okutulan temel aritmetik, Hindî hesabı esas aldığından, Osmanlı matematiği resmi olarak Hindî hesap üzerine kuruludur. Hindî hesabın bu derece yaygınlaşmasının sebebi muhtemelen klasik dönemde eğitim kurumları sayesinde okuma yazma oranının belli bir seviye gelmesi ve kâğıt-kalem kullanımının artmasıdır. Hatta Osmanlılarda, bu hesap türünün icrası sırasında kullanılan tahta, kum toprak gibi araçlar yerini kâğıt ve kaleme bıraktığından, bu hesap 'hesab-ı kalem' olarak da anılmıştır.<sup>29</sup> Hesab-ı

<sup>18</sup> Salih Zeki 2003, 102.

<sup>19</sup> Salih Zeki 2003, 80-81; Kahya 1999, 116-119.

<sup>20</sup> Salih Zeki 2003, 119-120.

<sup>21</sup> Salih Zeki 2003, 43-44. Kitabelerden verilen örnekler için bkz. Kahya 1999, 119.

<sup>22</sup> Süveysi 1998, 260-261.

<sup>23</sup> Gökdoğan 2009, 212-213.

<sup>24</sup> Süveysi 1998, 262; Kâtip Çelebi 1310, 663.

<sup>25</sup> Fazlıoğlu 1998, 262.

<sup>26</sup> Fazlıoğlu 1998, 247.

<sup>27</sup> Fazlıoğlu 1998, 262-263.

<sup>28</sup> İhsanoğlu, Şeşen ve İzgi 1999, 33, 29, 46, 70, 100.

<sup>29</sup> Fazlıoğlu 1998, 262-265.



kalem süreci, Osmanlılarda uygulamalı bir matematik anlayışını beslemekle kalmamış aynı zamanda genel anlamda Osmanlı matematiğine fonksiyonel bir özellik kazandırmıştır. Sayıların felsefi dayanaklarından uzaklaştırılarak ‘pür’ nicelikler olarak görülmeye başlandığı bu süreçte, matematik bir ‘alet’ ve bir ‘dil’ olarak benimsenmiştir.<sup>30</sup>

Osmanlılarda, Hindî hesaplara ilgili yazılan eserlerde öncelikle dokuz rakam ve sıfır tanıtılarak, on tabanlı konumsallık fikri etrafında rakamlarla sayıların gösterimi anlatılmıştır. Daha sonra, pozitif tam sayılarda dört temel aritmetik işlem incelenmiştir. Ardından üs ve kök kavramı ele alınarak, tam ve yaklaşık kök hesapları işlenmiştir. Tam sayılarla ilgili söz konusu olan bu aşamalar, kesirli sayılar için de uygulanmıştır.<sup>31</sup>

Etkileri Osmanlılarda da görülen sayıların özelliklerine dair incelemeler ise antik uygarlıkların çoğunda, sayılar ve nesnelere arasında kurulan sembolik bağlar çerçevesinde gerçekleşmiş olup M. Ö. 6. asırda Pitagorcular, bazı sayıları ayrıcalıklı kılmak ve onlara anlam yüklemek suretiyle, bu hususla ilgilenmiş olan ilk ekoldür.<sup>32</sup> Ancak, eski Yunan uygarlığı matematiğinde ve İslam Dünyası matematiğinin klasik safhasında, doğal sayılarla ilgili en önemli teorik problemlerden biri ‘1’ sayısının tanımıdır. Yani ‘1’in kavram ve nicelik açılarından anlamının irdelenmesi, matematikçilerin daima ön plana çıkardığı bir husus olmuştur.<sup>33</sup>

Ortaçağ İslam Dünyası matematikçileri, Helenistik Çağ’ın meşhur matematikçisi Öklit’in (M.Ö. 3. asır) eserlerini Arapça’ya tercüme ederken Öklit’in sayıya dair “Sayı, iki tarafında bulunan sayıların toplamının yarısıdır.” şeklindeki tanımını benimsemişlerdir. Dolayısıyla sadece tek tarafı olmasından ötürü (ki o da ‘iki’dir) ‘bir’ sayı olarak ele alınmamış, ‘arttırma’ yolu ile tüm sayıların kendisinden elde edildiği ilk unsur kabul edilmiştir.<sup>34</sup> Böylece, “Sayı, birliklerden kurulu çokluktur.” anlayışı, temellerini işte bu Grek matematikçilerden alacak şekilde Yunan uygarlığı ve Ortaçağ İslam Dünyası matematiğinde iz bırakmıştır. Bu izi takip edenlerden bilhassa İhvan-ı Safa ve temsilcileri, sayı veyahut şekil gibi her türlü matematiksel yapıların aynı olduğunu yani uzayda yer kapladığını kabul etmiş ve Osmanlıların da bu konudaki bazı kaynaklarını beslemiştir.<sup>35</sup>

İslam Dünyası’nın bazı matematikçileri ise, yukarıdaki tanımı “bir’e uygulayarak “bir’i de sayı kümesine ilave etmişlerdir. Böylece “ $1 = (0+2) : 2$ ” eşitliğiyle doğal sayılar kümesi tamamlanmıştır.<sup>36</sup> Özellikle Ali Kuşçu’nun temsil ettiği 15. asır Semerkant matematik ekolü matematiksel yapıları zihni olarak kabul ettiğinden ötürü, Osmanlılarda farklı yaklaşımların yankı bulmasını sağlamıştır. Ali Kuşçu’nun *Risaletü Muhammediye* isimli eseri, “1 dâhil sayılabilen her şey sayıdır.”, “Kaç sorusuna cevap olarak verilen her şey sayıdır.” ifadeleri ile sayı anlayışında ciddi bir dönüşüm sağlamıştır.<sup>37</sup> Magribi’nin *Tuhfetü’l-A’ad’*’ında (M. 1591), mağrib kökenli kitaplarda, 1’in sayıdan kabul edilmediği nakledilse de aritmetiksel ‘1’ ile cebirsel ‘1’in farklı olduğu, aritmetikte sayı kabul edilmeyen ‘1’in cebirde sayı olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>38</sup>

Bahauddin Amuli’nin Osmanlı medreselerinde meşhur olmuş olan *Hulasatü’l-Hisâb* isimli matematik kitabının mukaddimesinde ise ‘1’ matematiksel yolla elde edilmeye çalışılmıştır. Fakat Amuli, ‘1’in sayı olarak alınmayacağını belirterek, bu duruma, cismin atomlardan meydana gelmesine rağmen, atomun cisim olmaması örneğini verir.<sup>39</sup>

Görüldüğü gibi Osmanlılarda süresiz niceliği takip eden genel hesap kitaplarının mukaddimleri, sayıya dair yaklaşımların görülebilmesi açısından zengin içeriklere sahiptir. Hatta sürekli nicelik, süresiz nicelik, zaman, bir, birlik ve diğer kavramlar genel hesap kitaplarında işlenmekle beraber, felsefi kelamla ilgili kaleme alınan metinlerde de sözü edilen bu kavramlar felsefi ve matematiksel olarak çözümlenmiştir. Bu bağlamda İbn Sina’nın *eş-Şifa*’sının aritmetik bölümünün yanı sıra Sabit ibn

<sup>30</sup> Fazlıoğlu 2010, 173.

<sup>31</sup> Fazlıoğlu 1998, 249, 254.

<sup>32</sup> Gökdoğan 2009, 212-213.

<sup>33</sup> Fazlıoğlu 1998, 253.

<sup>34</sup> Süveysi 1998, 243.

<sup>35</sup> Fazlıoğlu 1998, 252-253.

<sup>36</sup> Süveysi 1998, 243.

<sup>37</sup> Fazlıoğlu 1998, 253.

<sup>38</sup> Fazlıoğlu 1998, 253; Gökdoğan 2009, 661.

<sup>39</sup> Fazlıoğlu 1998, 253.

Kurre ve Kemaleddin Farisi gibi matematikçilerin konuyla ilgili bağımsız eserleri de Osmanlılarda göz önüne alınmıştır. Ayrıca sayıların özelliklerine mahsus kitaplar da Osmanlılarda mevcuttur. Klasik sayılar teorisini ilgilendiren bu eserler sınırlı sayıda olsa da 17. ve 18. asırlarda Şebremellisi ve Münecim Baş Ahmed Dede gibi isimlerden ‘aritmetikî’ veyahut ‘havâssu'l-adâd’ konulu kitaplar günümüze ulaşmıştır.<sup>40</sup>

## 2. Eser, Metin ve Müellif ile İlgili Açıklamalar

*Mürşidü'l- Muhasibin* (*Muhasebecilerin Rehberi*) isimli eserin müellifi Alaeddin Yusuf, hayatı hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmayan bir matematikçidir. Sadece, eserin Hacı Ahmed Paşa nüshasında müellif, ‘Alaeddin Katibu Divanı İbrahim Paşa’ olarak geçmektedir. Bu yüzden Kâtip Alaeddin Yusuf’un Kanuni’nin sadrazamı Maktul İbrahim Paşa’nın divanında çalıştığı düşünülmektedir. Eser, 1511’de telif edilmiş olup, eserin günümüze müellif nüshası da dâhil olmak üzere dört nüshası ulaşmıştır.<sup>41</sup> Çalışmamızda, eserin mukaddimesi konu edinilmiş ve müellif nüshası<sup>42</sup> ve Yusuf Ağa koleksiyonu nüshası<sup>43</sup> yardımıyla incelenmiştir.<sup>44</sup>

### 2.1. Eserin İçeriği ve Genel Özelliği

*Mürşidü'l-Muhâsibin*, Hindî hesaplara ilgili mevcut kurallar çerçevesinde o döneme dek ulaşılan seviyenin orta düzeyde bir dökümüdür. Tam sayılar ve kesirli sayılarla ilgili iki alt bölümden oluşan eserin ilk makalesindeki kesir anlayışı, birim kesir anlayışına dayanır.

Müellif, mukaddimedede,<sup>45</sup> hesap ilmini “bilinmeyen sayıların herhangi birine dair bilgisi yardımıyla, bu sayıların çeşitli ilkelere göre elde edilmesinin yöntemleri” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca bilinen niceliklerle hesabı ‘çarpma’, ‘bölme’ ve ‘orantı’ olmak üzere üç kısımda ve bilinmeyen nicelikleri eserin ikinci ve son makalesinde ‘orantılı dört sayı’, ‘çift yanlı’ ve ‘cebir’ yöntemi olmak üzere üç kısımda incelediğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Zaten tam sayılar ve kesirli sayılarla ilgili temel işlemlerin, orantının veya kök almanın anlatıldığı ilk makale<sup>47</sup> hesabın temelleri ikinci makale<sup>48</sup> hesabın dalları olarak kabul edilmiştir. Bu serimleme aslında müellife mahsustur. Mesela Taşköprüzade’nin riyazî ilimler tasnifine bakıldığında, temel olan hesap ilmi altında görülen on bir dalda Hindî hesap olduğu gibi cebir de, çift yanlı olduğu gibi feraiz de, hevai hesap olduğu gibi sayıların havassı da görülmektedir.<sup>49</sup>

Eserde sayılar ve işlemlerin sözel ifadeleri, misalleri ile analitik olarak sunulmuştur. Soru ve çözümü biter bitmez çözüm, metin içerisinde “sureti budur” denilerek Hindî rakamlarla temsil edilmek üzere tekrar edilir. Hatime<sup>50</sup> denilen sonuç kısmında da çözümlü problemler işlenmektedir. Genel itibarıyla, *Mürşidü'l-Muhâsibin* ‘Hindî hesaba dair kurallar hakkında her şey’ biçiminde tarif edilecek türden bir eser olup Ali Kuşçu’nun fikirlerine atıf yapılması ve teorik tartışmalara yer vermesi itibarıyla 15. asır Semerkant matematik ekolüne bağlanmaktadır. (Fazlıoğlu, 2010, s. 170)

### 2.2. Metinle İlgili Açıklamalar

Metin hesabın tanımı, konusu ve kapsamı, sayının tanımı, başlangıcı ve söylenişi, basamakların tarifi, rakamların biçimine dair öne sürülen açıklamalar ve tartışmalardan ibarettir. Müellifin matematiğe

<sup>40</sup> Fazlıoğlu 1998, 252-253.

<sup>41</sup> İhsanoğlu vd., 1999, 46.

<sup>42</sup> Berlin, nr. 2398. Harekeli nesihle 9 satır olarak yazılmış olup, 120 yapaktır. (H. 916/M. 1511) Staatsbibliothek Zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Ms. or. Oct. 2398.

<sup>43</sup> Nesihle yazılan Süleymaniye Yusuf Ağa nr. 309/2 nüshası 22 satırla 31 yapaktır. (istinsahı H.12. /M.18. asır).

<sup>44</sup> Çorum nr. 3076’da kayıtlı bulunan nüsha da müellif hattı ile yazılmış olmakla birlikte mukaddimeyi içermemektedir (H.917/M.1512). Kırık divani hatla yazılan Hacı Ahmed Paşa nr. 296 nüshası sondan eksik olup, 15 satırla 27 yapaktır.

<sup>45</sup> *Mürşidü'l-Muhâsibin*, Berlin Ms. or. Oct nr. 2398, varak no: 4a-10a; Yusuf Ağa nr. 309/2, varak no: 26a-27b.

<sup>46</sup> Yusuf Ağa nüshası, varak no: 26a-27b.

<sup>47</sup> Yusuf Ağa nüshası, varak no: 27b-39b.

<sup>48</sup> Yusuf Ağa nüshası, varak no: 39b-45a.

<sup>49</sup> İzgi 1997, 188.

<sup>50</sup> Yusuf Ağa nüshası, varak no: 45a-55b.

verdiği önem dibacenin ‘besmele-hamdele-salvele’sine<sup>51</sup> dahi yansımıştır. Aşağıdaki satırlarda da görüleceği gibi Kâtip Alaeddin Yusuf burada benzerlerinden farklı olarak, bir matematik kitabı ortaya koymanın ötesinde, evrene bakış açısındaki matematikselliği de sergilemek istiyor gibi görünmektedir:

“Elhamdü lillâhî'l-ferdî's-samed. El-münezzeh ani'z-zevci ve'l-aded, ellezî ya'lemu Mikâ'ile'l-bihârî ve'l-enhâr, ve mesâkîle'l-cibâlî ve'l-eşcârî ve'l-ahcârî'l-müberrâ ani'n-noksân ve'z-zevâl, el-mu'arrâ ani'l-hulûlî ve'l-intikal ve'l-ittisâl ve'l-infisâl.<sup>52</sup> Ve eşhedü en lâ ilâhe illallâhü vahdehü lâ şerîke leh. Âlimü'l-gaybî ve'ş-şehâdetî ve hüve'l-kebîru'l-müte'âl. Ve eşhedü enne muhammeden abdühü ve resülühü nebiyyen sâdîkan fi'l-makâl. Ve rasülen mahmûdü'l-fi'âli mardıyyü'l-hısâl. Sallallâhü aleyhi ve alâ âlihî ve sahbihî hayru sahbîn ve âl. Ve ba'de.”<sup>53</sup>

Pratik matematiğe (aritmetik) karşılık gelen ‘logistika’ya fazla önem vermeyen Yunan Uygarlığı’nın aksine, İslam Dünyası’nda ‘logistika’ temel aritmetik işlemlerini ve sayıların sayısal karşılıklarını aşmış gibi görünmektedir. Gerek zihin hesabı gerek sittini hesap gerekse de Hindî hesabın logistikanın altına girmesi mümkün olsa da matematikçiler bunları zaman zaman teorik çerçeve içinde ele almayı başarmışlardır. Pratik hesaba verilebilecek en iyi örnekler, ispatları verilmeksizin işlemlerin teknikleri üzerinde durulan ve Osmanlı muhasebe kalemindeki kâtiplerinin kullandığı muhasebe matematiği eserleridir. Mutlak sayının özelliklerini (teklik çiftlik gibi) araştıran ve günümüzde sayılar teorisine karşılık gelen aritmetika ise sürekli nicelik ve süreksiz nicelik olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Sürekli niceliği temel alan Öklitçi gelenek (Nasreddin Tusi - ibn Sertak- Kadızade-i Rumî), İslam dünyası matematikçileri tarafından ‘ilm-i aded’ olarak isimlendirilmiştir. Süreksiz niceliği esas alan Pitagorasçı gelenek ise İslam dünyası matematikçileri tarafından ‘aritmetiki’ olarak bilinmektedir. Bununla beraber, Hindî hesapta, zihin hesabında ve muhasebe hesabında kullanılan nicelik anlayışı, süreksiz niceliğin anlayışının pratik kullanımınıdır.<sup>54</sup> Eserin dibacesi ve mukaddimesi ise Kâtip Alaeddin Yusuf’un logistika sınırlarını aşma çabalarını ve aritmetikada olduğu gibi ‘sayı’nın bilgisine de değer verildiğini göstermektedir. Müellif, dibacenin ilk cümleleri ile okuyucuya matematik tarihindeki nicelik ayrımlarını (türlerini) hatırlatmak suretiyle hesabın ‘aritmetika’ türünün süreksiz niceliğini esas alan ‘aritmetiki’ alt türünden ilham almaktadır.<sup>55</sup>

Bunun ardından müellif, hesap ilminin yüceliğini açıklamak için kimi zaman ayet-i kerimelerden kimi zaman ise kendine has üslûbuna benzetmelerden destek almaktadır.<sup>56</sup> Özellikle müellifin yaşadığı çağ itibarıyla büyük ölçüde kurumsallaşmış bir ‘Osmanlı Devleti’ karşımızda olduğundan ve ‘devlet’ kavramı en büyük tüzel kişilik olarak önem kazandığından ötürü, hesap ilmi, müellif için ‘devlet’ mesabesinde saygınlık arz etmektedir. Bu durumda, diğer ilimler ne kadar gerekli olursa olsun ikincil düzeyde yani müellife göre ‘vezir’ mertebesinde kalabilir. Bununla beraber, hesap ilminin içeriğine dair bazı zorlukların olduğuna dikkat çeken müellif, bu zorlukları aşanların asırlardan beri eserler ortaya koyduklarını ancak bu eserler genellikle Arapça ve Farsça olduğundan ötürü Türk dilinde bir esere ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu bağlamda, Kâtip Alaeddin Yusuf, farklı dillerdeki böyle eserlerden çeviri yapmak suretiyle, ‘giriş (mukaddime)’, ‘iki bölüm (makale)’ ve bir ‘sonuç (hatime)’tan oluşan *Mürşidü'l-Muhâsibîn* isimli Türkçe eserini kaleme aldığını aşağıdaki satırlarda belirtir:

“Bilgil ki ulûm-ı riyâzînin eşrefi ‘inde ülü’l-elbâb ve li-ta’lemü adede’s-sinîne ve’l-hisâb<sup>57</sup> muktezâsınca ilm-i hesâbdır. Hatta ba’zı ulemâ cemî’u’l-ulûm ke’l-vezîr ve ilmü’l-hesâb ke’l-meliki

<sup>51</sup> Berlin, Ms. or. Oct. 2398, varak no: 1b-2a, Yusuf Ağa nüshası, varak no: 25b-26a.

<sup>52</sup> Hulul: Allah’ın yarattıklarına intikal etmesi ilkesi. Bkz. Yavuz 1998, 342.

<sup>53</sup> Süreklilik (ittisâl) ve ayrıklık (infisâl) arz etmeyen veyahut sıfatlarının varlıklara geçmesi mümkün olmayan (hulul ve intikal), tüm varlıklardan soyutlanmış, kendisine noksan veyahut kusur ilâştirilemeyen, kimseye muhtaç olmayan, çift olmaktan ve Mikail (a. s)’nın (doğadaki) dağlar, ağaçlar, taşlar ile sağladığı çokluktan uzak olduğu bilinen yegâne ilaha hamd olsun. Akılın ötesindeki alemler de ziyadesiyle bilen, ortağı olmayan, biricik, büyük ve yüce Allah’tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim. Ahlakından ve davranışlarından Allah’ın razı olduğu ve övdüğü Hz. Muhammed’in sözünde sadık bir nebi olarak, O’nun kulu ve resulü olduğuna şahitlik ederim. Allahu Teala’nın salatı Hz. Muhammed’e, kıymetli ailesine ve ashabının üzerine olsun.

<sup>54</sup> Fazlıoğlu 1998, 252.

<sup>55</sup> Bu sınıflandırma tüm müellifler için birebir aynı değildir. Mesela, Aristoteles’in yaptığı gibi riyazi ilimleri hendese, heyet, aded ve musika olmak üzere dörde ayıran Taşköprüzade için aded ilmi, aritmetikaya karşılık gelmektedir. Ancak, Hindî hesap, cebir, çift yanlış, hevai hesap, feraiz, sayıların havassı gibi alt türlerin tamamı ilm-i adedin türlerine girmektedir. Bkz. İzgi 1997, 193-197.

<sup>56</sup> Arapça ibarelerle ilgili yardımcı olan ve konuyla ilgili görüşlerini paylaşan Dr. Öğr. Üye. Elif Baga’ya teşekkürlerimi sunarım.

<sup>57</sup> Yunus Suresi 5. Ayet’teki “Yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye” anlamına gelen ifade seçilmiştir.

*mâ halâ ilmü'd-dîn*<sup>58</sup> deyü nakletmişlerdir. İmdi bu takdirce bu ilimde dahi fazilet var idüğü a'yenü mine's-şems ve ebyenü mine'l-ems olup, ebnâ-yı cinsinden nice kimesneler bu ilme şurû' etdikde, gâlib-i zan oldur ki bu ilmin müşkilatı ba'zına inâyet-i hakla feth olup ba'zına olmamışdır. Anunçün ki bu ilimde vâki' olan kitapların kimi Arabî ve kimi Farisîdir ki mütekaddimîn ve müteahhîrîn her biri dekâyik derc etmişlerdir ve vilâyet-i Rum'da ekser isti'mâl olan lisân hod Türkîdir, pes bu Türkî dilde dahi bir hoş risâle olmak fi zamâninâ hâzâ matlûb ve mergûb oldığı ecilden ulemâ-i selef ve nübelâ-i halef resâ'ilinde vâki' olan müşkilâta nazar olunub, şol nesnelere ki gerekli ve mu'teberdir bi-tarîki ahsen ve eshel intihâb ve terceme olundu. Ve bu risâleye *Mürşidü'l-Muhâsibîn* deyü isim konulub, **mukaddime** ve iki **makale** ve **hatime** üzerine cem' olundu. Ammâ bu ilme tâlib ve râgıb olan zât-ı şerîfîn ve unsur-ı latîfîn dîde-i pür-nûrî bu elif ve ye menzilesinde olan muhtasara dahi vâki' olursa, mes'ûldür ki bu risâleyi inşâ ü tercüme iden ed'af-ı ıbâd-ı rabbül-âlemîn **Kâtib Alâeddin** fakîri dahi hayır du'âdan unutmaya".<sup>59</sup>

### 3. Metnin Çözümlemesi

Müellif, 'mukaddime'nin ilk satırlarında, hesap ilmini, bilinen niceliklerle yapılan hesap ve bilinmeyen niceliklerle yapılan hesap olmak üzere gruplamış, ardından da her iki gruptaki işlemleri tanıtmıştır. Hemen ardından ise müellif, hesap ilminin tanımını yapıp, konusunun sayı olduğunu söyleyerek, bunu sayılarla ilgili vereceği diğer bilgilerle irtibatlandırmaktadır:

"A'dâdun ta'rîfi ve suveri ve ukûdî ve merâtibi beyânındadır. Bilgil ki ilm-i **hisâb** iki nevi'dir. Birine *hisâb-ı ma'lûm* ve birine *hisâb-ı mechûl* derler. Ve bunların dahi her biri üçer kısımdır ki **hisâb-ı ma'lûm**, *darb* ve *kısmet* ve *nisbet*dir. **Hisâb-ı mechûl**, *erba'a-i a'dâd-ı mütênâsibe* ve *hatâ'eyn* dir ve *cebr ü mukâbele*dir. Ve bu ilim, bir ilimdir ki a'dâd-ı mechûlenin her kangısı olursa ana mahsûs ma'lûmâtдан, kânûn üzere istihrâcının tarîkin bildirir. Pes bu takdirce bu ilmin mevzû'ı **aded** vâki' olur."<sup>60</sup>

Ardından müellif, sayılar özellikle de 'bir' sayısı söz konusu olduğunda, bazı ekollerin 'bir'in sayı ve sayıların ilki olduğuna işaret ettiklerinden bahsetmiştir. Müellifi buna sevk eden ise İslam Dünyası matematik geleneğinin hatta onun da kökenlerinin, yani Pitagoras ve Aristoteles'in ilkeleridir. Matematik tarihinde sayı tanımı yapılırken, tüm sayıların birliklerden meydana geldiği ve bu manada 'bir'in özel bir konumunun olduğu (mahiyetçe farklılığı) görülmektedir. Bu durumda, özel bir konumda ve sayıların ilkesi olan 'bir', aynı anda hem sayıların ilkesi hem de sayı olamayacağı için sayı kabul edilmemiştir. Hatta, 'bir' ilkesel anlamda, sürekli niceliğin mebdesi olarak İbn Sina ve takipçilerinde de benimsenmiş ve bu durumda sayıların ilki 'iki' olmuştur.<sup>61</sup> Zaten kendisi ile çarpma ve bölme işlemi yapıldığında herhangi bir değişiklik olmamasının belirtilmesi de değişimin ardındaki değişmeyen ilke arayışına matuftur:

"Ammâ hukemânın kimisi *vâhid* adedendir ve evvel-i aded oldur ve kimi adedden değıldür, evvel-i aded ikidir deyü ihtilâf etmişlerdir. Zira *el-aded hüve mâ yete'ellefü mine'l-vâhidât* ve *l-aded nisf-*

<sup>58</sup> "Dinî ilimler hariç tutulduğunda, geride kalan ilimlerin hepsi vezir gibi olur, ancak hesap ilmi melik yani hükümdar gibidir." anlamını vermek mümkündür. Benzer şekilde, Osmanlılarda, hesabın temel ilimlerden olduğu, tüm ilimler ona muhtaç olsa da, hesabın başka ilimlere muhtaç olmadığı belirtilen anonim eserler de mevcuttur. Bkz. İzgi 1997, 191.

<sup>59</sup> Bil ki seneler adedi ve hesabın bilinmesi için, akıl sahipleri katında matematiksel ilimlerin en şerefli hesap ilmidir. Hatta bazı bilginler, "Dini ilimler hariç tutulduğunda, ilimlerin hepsi vezir gibi ve hesap ilmi de hükümdar gibidir." diye söylemişlerdir. Buna göre, bu hesap ilminde çeşitli erdemler olduğu, güneşten bile daha açık ve tam şu ândan daha yakın ve belirgin olup; bu ilmin zorlukları Allah'ın yardımıyla, hesap ilmine başlayan meslektaşların bazılarında giderilip, bazılarında devam etmiştir. Bundan dolayı, bu ilimle ilgili kitapların bazıları Arapça ve bazıları Farsça olup, hicri yılların gerek başlarındaki ve gerekse de ilerleyen zamanlarındaki bilginlerin hepsi (matematik adına) detaylı ve dakiklik arz eden bilgiler ortaya koymuşlardır. Anadolu'da, genellikle, kullanılan dil Türkçedir. Zamanımızda da Türk dilinde bir risale arzu edildiğinden ve ilgi gördüğünden ötürü, evvelki bilginler ve onların yerine gelen zeki ve erdemli bilginlerin risalelerindeki zorluklara bakıldığında, gerekli ve geçerli hususlardan en güzeli ve en kolay seçilerek, Arapça ve Farsça kitaplardan tercüme yapılması tercih edilmiştir. *Mürşidü'l-Muhâsibîn* olarak isimlendirilen bu risale, **mukaddime** ve iki **makale** ve **hatime** üzerine telif edilmiştir. Ama bu ilme ilgi gösteren itibarlı kişiler, böyle detaylı unsurların temellerinin ve kıymetlerinin a'dan z'ye bulunduğu bu kısa (özet) kitaba başvurduklarında, tercüme yapmak suretiyle bir risale ortaya koyan, alemlerin rabbi olan Allah'ın en zayıf ve fakir kulu **Kâtib Alâeddin**'i hayırla yad etmeyi unutmazın.

<sup>60</sup> Sayıların tanımı, biçimleri ve basamakları hakkındadır. Bil ki hesap ilmi, 'malum hesap' ve 'mechul hesap' olmak üzere iki çeşittir. Ve bunların ikisi de üçer kısımdır: 'malum hesap', 'çarpma', 'bölme' ve 'orantı'dan ve 'mechul hesap' 'orantılı dört sayı', 'çift yanlış yolu' ve 'cebir ve mukabele'den oluşmaktadır. Bu ilim, bilinmeyen sayıların herhangi birine dair bilgisi yardımıyla, bu sayıların çeşitli ilkelere göre elde edilmesinin yöntemlerini bildirir. Yani bu ilmin konusu sayıdır.

<sup>61</sup> İbn Sina 2017, 84,85,110; Demirci 2015, 27.

ı mecmû'-ı hâşîye muktazâsınca vâhid adedden olmaz. Ve **Fisagoris** kavli üzere vâhid adedden olmadığı bî misl olduğundandır. Anun çün ki her gâh kendi misline darb veya kısmet etseler tağyir vaz' etmez. Ammâ bu hâlet sayır a'dâdda vâki' olsa dürlü dürlü sûretler bağlar."<sup>62</sup>

'Bir' ve diğer sayıların durumu aşağıdaki satırlarda da devam etmektedir. Müellif, önce tam sayı sonra da kesirli herhangi bir sayı ile yapılan çarpma veyahut bölme işleminde, işleme giren terimlerle aynı sonuca varılamayacağını söyleyerek, evvelki paragraftaki son cümleleri daha da vurgulamıştır. Müellif ayrıca, her ne kadar doğrudan bir benzetmeden kaçınmak istediğini belirtse de Farabi ve İbn Sina ile sistemleşen 'sudur teorisi' ile ilişki kurmak suretiyle, 'bir' ve 'tanrı' arasındaki paralellığe dikkat çekmiştir. Tıpkı, alemin tanrıdan çıkmasına rağmen tanrının alemden hariç kalması gibi, sayıların da 'bir'den türetilmesine rağmen, 'bir'in sayı olmadığı görüşünün oldukça yaygın olduğunu izah etmeye çalışmıştır.

"Meselâ ol aded ki sıhâhdan ola, misline veya âhar adede darb etseler ziyâde ve kısmet etseler naks olmaktadır. Ammâ kûsûrdan olsa darbdâ naks ve kısmetde ziyâde olmaktadır. Ve vâhid adedden olmadığı münâfi değildir. Cemi'-i a' dâdın aslı ve mebbe'i ve merci'i ve muhîti olduğuna, nitekim bilâ teşbîh mebbe'-i âlem, âlemin mübdi'i ve merci'i ve muhîti iken âlemden hâricdür dirler."<sup>63</sup>

Müellif, yukarıdaki paragrafta çizilen çerçevenin dışına çıkarak, sayılara dair kendi görüş ve tercihlerini aşağıdaki satırlarda kısaca şöyle belirtmiştir: "Sayı, saymaya dâhil olandır ve bu durumda 'bir' ve 'bir'den türeyen tüm sayılar sayma işlemine dahil oldukları için sayıdır." Halbuki klasik aritmetik anlayışında derin izler bırakmış olan Aristoteles'e göre "Sayı, birim ile ölçülebilen çokluktur." yani birim, sayının oluştuğu ilk bileşendir ve Aristoteles özellikle birimin sayı olmadığını belirtir. Bundan ötürü, birimin sayı değil saymayı olanaklı kılan öge olduğunu ve varoluş bakımından birimin sayıdan önce geldiğini vurgular. Esasında Aristoteles, 'birim', 'bir' ve 'birlik' anlamında kullanılan terimler arasında belirgin herhangi bir ayırım yapmaz. Ama ona göre, "Bir olmak bölünemez olmaktır." ve "Birimin bölünemez oluşu, her varlık türünün ilk ögesinin bölünemez olmasıdır."<sup>64</sup> *Elementler* isimli eserinde "Birim, kendisi aracılığıyla var olan her şeydir." ve "Sayı, birimlerden oluşan büyüklüktür." tanımlarını yapan Öklit'in ifadeleriyle bu anlayış pekişmiş<sup>65</sup> ve İbn Sina ile de İslam Dünyası'nda şu yaklaşımlar ile yerleşmiştir: "Birlik, herşeyin illetidir.", "Birliğin sayı olmayışının nedeni, onda bölünmenin olmayışındır.", "1 sayının ilkesidir." ve "Sayı, 'bir'lerin birleşmesinden oluşan şeydir."<sup>66</sup>

Kâtip Alaeddin Yusuf'un tanımı ise *Risaletü Muhammediye* isimli eserinde "1 dâhil sayılabilen her şey sayıdır" tanımını yapan Ali Kuşçu'nun ifadeleriyle<sup>67</sup> uyum içinde olduğu için asırların sayı anlayışından keskin bir şekilde ayrılan Ali Kuşçu ve ekolüne Kâtip Alaeddin Yusuf'u da bağlamak yerinde olur. Bunun haricinde, 'vahdet (birlik)' soyut bir kavramdır. 'Vahdet' herhangi bir nesneye bağlı olarak düşünüldüğünde ise o nesne zihni değil fizikî olup, artık sayılan bir varlıktır. Kâtip Alaeddin Yusuf, "vahid(bir)den 'vahdet(birlik)' murad edenler" demekle, meşşailerin aritmetik anlayışını takip edenleri kastetmektedir. Vahdet (birlik), varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna olup, vahdetle vâhid arasındaki ilişki varlık mevcut arasındaki ilişkiye benzer.<sup>68</sup> İslâm dünyasındaki başlıca filozoflarına göre çokluğun bilinmesi de bölünmez ve birlik arz eden kavramlarla mümkündür ki çokluğun var oluşunu açıklama girişimleri içinde en dikkat çekici olanı sudûr teorisidir.<sup>69</sup> Ayrıca, vahdetin özsel değil de arazi bir tabiata sahip olduğunu söylemek mümkündür. Vahdeti izleyen ve ondan oluşan sayılar için de bu

<sup>62</sup> Felsefecilerin bazılarına göre, 'bir' sayı olarak kabul edilir ve sayıların ilkidir. Bazılarına göre ise 'bir' sayı olarak kabul edilmediğinden, sayıların başlangıcı 'iki'dir. Çünkü sayı, 'bir'lerden oluşan niceliktir. Aynı zamanda sayı, yanındaki niceliklerin toplamının yarısı olarak kabul edildiği gerekçesiyle, 'bir' sayı olamaz. Pisagor'un görüşü; 'bir' farklı kabul edildiğinden ötürü, 'bir'in sayı olmadığı yönündedir. Çünkü, 'bir', her ne zaman kendisiyle çarpıldığında veya kendisine bölündüğünde, herhangi bir değişiklik olmaz. Ama bu durum diğer sayılarda olursa çeşitli şekiller ortaya çıkar.

<sup>63</sup> Meselâ, herhangi bir tam sayı kendisiyle veya bir başka sayı ile çarpılsa, kendisinden fazla miktar; kendisine veya bir başka sayıya bölünse, kendisinden eksik miktar elde edilir. Fakat, bu sayı kesirli ise, çarpma işlemi söz konusu olduğunda, kendisinden eksik miktar; bölme işlemi söz konusu olduğunda, kendisinden fazla miktar elde edilir. 'Bir'in sayı olmadığı, aykırı bir görüş olmamıştır. Tüm sayıların aslı olup, tüm sayıların içermiş olduğu ve geriye doğru kendinden türediği kaynaştır. Tenzih etmek gerekir ki alemin ilkesi, yaratıcısı, kendisinden türediği ve kuşatıcısı da alemin dışındadır.

<sup>64</sup> Güven 2017, 388-389.

<sup>65</sup> Güven 2016, 54.

<sup>66</sup> İbn Sina 2017, 85, 108, 109; Topdemir 2009, 94.

<sup>67</sup> Fazlıoğlu 1998, 253.

<sup>68</sup> Durusoy 2012, 430.

<sup>69</sup> Durusoy 2002, 311.

sonuç geçerlidir.<sup>70</sup> Çünkü, ‘bir’, cevher, ‘birlik’ arazdır. Birliklerden meydana gelen sayı da arazdır.<sup>71</sup> Zaten Aristoteles bile, sayıyı arke olarak kabul etmiyor oluşu ile Pitagorculardan ayrılmaktadır.<sup>72</sup> Sayıların nesnelere ilişkin bir araz olduğu bu şekilde anlam kazanmaktadır ki<sup>73</sup> bu durumda genel olarak meşşâî ekol ile herhangi bir tartışma yapılması, müellife göre hiç de uygun değildir. Çünkü müellif, felsefecilerin matematikçilerden farklı yöntem, yaklaşım ve kurallara sahip olduğunun bilincindedir. Yani realiteye ulaşma çabasında farklı yol ve yöntemler mevcut olduğu göz önüne alınmalıdır.

“Lâkin hak budur ki ol dahi adedden ola. Zira *el-adedü mâ yedhulü fi'l- addi ve'l-vâhid ve mâ yete'ellefü minhu diyenler muhakkıklardır*. Ammâ ol kavm ki vâhidden vahdet murâd idinürler, anlara münâkaşa câyiz değüldür. Ammâ istilâhları ile tekellüm olunsa olur. Vaktâ ki vahdete nesne ârız olsa ana vâhid dirler. Lâkin aded ârız olıcak ana ma'dûd dirler. Vahdetin hod sıfatı budur. *El-vahdetü hiye's-sıfatü'l-leti izâ urazat li'ş-şey'i kâne gayra munkasimin ma'ahâ.*”<sup>74</sup>

Sayıların hangi durumda ‘tam sayı’ ve hangi durumda ‘kesir’ belirteceğini aşağıdaki satırlarda bir örnek üzerinden kısaca anlatan müellif, sayılarla ilgili yoğun tartışma ve bahislerin ardından, bayağı kesirleri terimleriyle tanıtmayı göz ardı etmemiştir.

“İmdi eğer vâhid ve eğer andan te'lif olanlar vaktâ ki mutlak olsa yani kendüden ziyâde bir cümleye muzâf olmasa ana *sahîh* dirler ve eğer olursa ana *kesr* dirler. Ve muzâfun ileyh olan adede *mahrec* dirler. İki den bir gibi ki buna nısf ve ikiye mahrec dirler.”<sup>75</sup>

Müellif, rakamlar için tercih edilen şekilleri aşağıdaki satırlarla tanıtmaktadır. Müellif sayıları analiz ederken ise bunları, ‘yalın’ ve “mürekkep sayılar” olarak belirttiği ‘birleşik’ olmak üzere ikiye ayırarak düşünmüştür. ‘Düğüm’ kavramını açıklaması da bu iki durumun her birine dair örnek vermesiyle mümkün olmuştur. Müellifin “akd” dediği ‘düğüm’, aslında günümüzde ‘sayı değeri’ olarak öğretilen, rakamların sayıda bulunduğu basamağa bağlı olmadan gösterdiği değere benzemektedir. Bir basamaklı sayıların rakamlarının basamak değeri ile sayı değeri aynıdır. Müellif bunu, “yedinin akdi yine yedidir” diyerek örneklendirmiştir. Bu durum aslında, sonundaki sıfır(lar) ihmal edildiğinde bir basamaklı hale dönüşen çok basamaklı sayılar<sup>76</sup> için de geçerli olduğundan ötürü, müellif yedi yüzün, yedi binin ve yetmiş binin dahi düğümlerinin yedi olduğunu söylemektedir. Bunun haricinde, günümüzde sayı değeri bulunurken, sayıda bulunan rakamların toplanmasına benzer şekilde, 987654321 sayısının düğümü  $1+2+3+4+5+6+7+8+9=45$  ve  $4+5=9$  olarak elde edilmiştir:

“Ve suver-i a'dâd için hukemâ-i Hind dokuz şekil ihtiyâr etmişlerdir ki ol eşkâl<sup>77</sup> bunlardır: 1 2 3 4 5 6 7 8 9. Ve dükeli a'dâdın ukûdî bu suver-i nühgânenin isimleridir. Meselâ yedinin akdi yine yedidir. Yetmişin dahi yedidir ki mertebeye-i evvelde anın ismi oldur. Ve yedi yüzün, yedi binün ve yetmiş binün dahi oldur. Ve [kıs] alâ hâzâ. Fe ammâ a'dâd-ı mürekkebede meselâ bu suver-i nühgânenin her birinde mertebeye-i tibâr olunursa, bu cümle dokuz bin sekiz yüz yetmiş altı kere yüz bin dahi elli dört bin üç yüz yirmi bir olur. İmdi eğer bu cümlenin akdi murâd olunsa, her birinin süreti cem' oluna ki kırk beş olur. Kırk beş dahi cem' olıcak dokuz olur ki bu, suver-i nühgânenin<sup>78</sup> akdidir.”<sup>79</sup>

<sup>70</sup> Durusoy 2012, 430.

<sup>71</sup> İbn Sina 2017, 97.

<sup>72</sup> Güven 2017, 385-386.

<sup>73</sup> İbn Sina, 2017, 85.

<sup>74</sup> Fakat gerçek şu ki ‘bir’, sayıdır. Sayı, saymaya dahil olandır ve ‘bir’ ile ‘bir’den meydana gelenler de sayıdır. Konuyu etraflıca inceleyenler de buna hak verir. Ama ‘bir’lerden ‘birlik’e ulaşma çabasında olan ekolle tartışma yapılması doğru olmasa da bu ekolün terimlerinin kullanılmayacağı anlamına gelmez. Birlik herhangi bir nesneye iliştiğinde ona ‘bir’ diye işaret edilir. Ama, nesneye sayı iliştiğinde, nesneye sayılan denir. Birliğin özelliği ise şudur: Birlik, sıfat olarak arız olduğu, yani iliştiği şeyi kendisiyle birlikte bölünmez/parçasız yapan şeydir.

<sup>75</sup> O halde, ‘bir’ ve ondan oluşanlar mutlak olur, yani kendisinden başka bir terime eklenme söz konusu olmazsa, ona tam sayı denir. Eğer kendisinden başka bir terime eklenme söz konusu olursa, ona kesir denir. Bu durumda eklenen sayıya, payda denir. Örnek: İki den bir (1/2) Yani aslında burada “bir”in değeri “yarım” olup, buradaki ‘iki’ye payda denir.

<sup>76</sup> Müellif tam olarak belirtme de bu sayılar da klasik dönem matematğinde ‘yalın sayılar’ olarak kabul edilir.

<sup>77</sup> Özgün metindeki şekiller: ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

<sup>78</sup> Dokuz tane rakama atanan dokuz tane şekil.

<sup>79</sup> Sayılar için Hintli filozoflar şu dokuz şekli seçmişlerdir: 1 2 3 4 5 6 7 8 9

O halde sayıların düğümü bu dokuz şeklin ismidir. Mesela, yedinin düğümü yedidir. Yetmişin de yedidir çünkü ilk basamakta olsaydı onun ismi yedi olurdu. Hatta bu, yedi yüz, yedi bin ve yetmiş bin için de geçerlidir. Diğerleri de buna göre kıyas edilir. Birleşik sayılar söz konusu olduğunda, yani bu dokuz şekil basamak değeri ile düşünülürse, dokuz yüz seksen yedi milyon altı

Aslında, Arapların cahiliye döneminden beri sayı sistemleri onluk sistem olmuştur. 1'den 10'a kadar olan sayıların karşılıkları için yapılan isimlendirmenin yanı sıra 100 ve 1000'e mahsus kelimeler de tahsis edildiğinden, sayılar on iki kelimeyle ifade edilmiştir. Binden yukarı basamaklar da, yani milyon, milyar, trilyon gibi, 'bin bin' veya 'bin bin bin'<sup>80</sup> olarak isimlendirilmiştir. M.S. 8. asırda ondalık konumsal sayı sistemine dayalı Hint sayı sistemi, Araplar arasında yayılmaya başladığı zaman çok kolay benimsenmiştir. Hatta, Hintliler tüm basamakları çeşitli isimlerle karşıladıkları halde İslam Dünyası'nda sayılar birler, onlar, yüzler gibi devreden üç basamağa bölünmek ve binden itibaren de bu isimler tekrar edilmek suretiyle, kendi içinde bir sisteme evrilmiştir. Bu sistemde her basamak ise dokuz düğümü içermektedir. Bunlardan birler düğümleri birbirinden birer birer, onlar düğümleri onar onar, yüzler düğümleri yüzer yüzer ve binler düğümleri biner biner ve on binler düğümleri on biner on biner vb. artarak devam etmektedir.<sup>81</sup> Klasik dönem Osmanlı matematiğinde bu gelenek takip edilmekle beraber, bazı farklı usulleri de görmek mümkün olmuştur. Magribî'nin *Tuhfetü'l-A'dad*'ında, söz konusu bu üç haneli ardışık devreye uygulanarak okuma yöntemi yerine, Anadolu hesap uzmanlarının getirdiği beşer haneli bir devreye, yani 'yük' yöntemine göre okuma usulü tanıtılmıştır.<sup>82</sup> Ancak müellif, aşağıda da görüleceği gibi, her üç basamakta söz konusu devrelere ayırmak suretiyle sayıları okumayı tercih etmiştir:

“Ve a'dâdın merâtibinin haddi ve hasrı yokdur. Lâkin usülü üçdür: Evvelkisine *âhâd*, ikincisine *aşerât*, üçüncüsüne *mi'ât* dirler. Ve her üç mertebeye bir *devr* dirler. Ammâ devr-i sâniye ibtidâ idicek, anun âhâdına *ulûf* dirler. Ve devr-i devr-i sâlisin âhâdına *ulûf ulûf* derler. Şöyle ki bir tevâlî her bir devrin evveline bir *ulûf ziyâde* idüb, ikincisin ve üçüncüsün dahi mukayyed ulûfla ve hem devr-i evvelin isimleri ile zikir iderler. Nitekim devr-i sâninin ikincisine *aşerât ulûf* dirler. Ve üçüncüsüne *mi'ât ulûf* dirler. Vaktâ ki zikir olan suver-i hânenin birisi zikir olan merâtibin birinde vâki' olsa, ol sûretin ve ol menzilin isimleri bile zikir olmayınca ol sûretin kemmiyeti ma'lûm olmaz. Meselâ yedinin sûreti *aşerât* mertebesinde olsa, *yedi kere on* ve *yedi on* demek olurdu. Ammâ bu ta'bîr tabiata mülâyim olmamağın, iki on'a *yirmi*, üç on'a *otuz* ve yedi on'a *yetmiş* ve dokuz on'a *doksan* deyü isimler ihtiyâr idüb, ikinci merâtibe suver-i nühgânesini bu vechile ta'bîr etdiler.”<sup>83</sup>

Yukarıdaki paragrafta '7' örneği üzerinden anlatılmaya başlanan rakamların bulunduğu basamağa göre farklı sayıya denk geleceği ilkesi ve bunların okunma biçimleri, müellifin aşağıdaki son satırlarında, çok basamaklı sayılar örneğinden devam etmiştir. Bu yüzden, öncelikle boş basamakları temsil eden sıfırın şekline ve konumlarına dikkat çekilerek sayıların nasıl gösterildiği ortaya konulmuştur. Hint uygarlığının M.S. 3. asır gibi kadim dönemlerinde dahi, sıfır yerine 'hiçlik' anlamına gelen sembollerle karşılaşılmaktadır. Ayrıca bu uygarlık, M.S. 7. asır itibarıyla, sıfırın nicelik yüküğünü gösterdiğinin ve bunun da sıfırın gerçek bir ifadesi olduğunun farkında olmuştur. Örneğin, M.S. 9. asırda, sayılarda sıfır yerine yuvarlak sembollerin kullanıldığı, kitabelerden ve paleografik kayıtlardan anlaşılmaktadır.<sup>84</sup>

“Zirâ ba'zı merâtibde bu isimler gereklidir ki *yedi on kere bin* deyince bir de *yetmiş bin* derler. Fe ammâ yetmiş bini bir yere yazmak dileseler, hıfz-ı merâtib için bir küçük dâyire ihtiyâr etmişlerdir ki ana *sıfır* derler. Sûreti dahi budur: 0 Pes yetmiş binün mâdûnunda vâki' olan merâtibin her biri için yani mertebe-i ulûf ve mertebe-i mi'ât ve mertebe-i aşerât ve mertebe-i âhâd için birer sıfır yazmak gerek, tâ ki yedinin sûreti *aşerât ulûf* mertebesinde idüğü ma'lûm ola, sûreti dahi budur: 7000. İmdi a'dâdun husûsunda vâki' olan kelimâtın haddi ve hasrı yokdur. Anları beyân etmeğe bu muhtasar, mütehammil değüldür. Ammâ şol kimesnede tab'-ı selîm zihn-i müstakîm olup, bu ilimden dahi hazzı ola, bu muhtasarın içinde olanları onat vechile bildikden sonra ol mutavvel

yüz elli dört bin üç yüz yirmi bir terimi oluşur. Bu terimin düğümü istendiğinde, her bir şekil toplanarak, kırk beş bulunur. Kırkın düğümüne beş eklendiğinde dokuz olur ki söz konusu bu dokuz şeklin düğümüdür.

<sup>80</sup> 'elfu elf' veya 'elfu elfi elf'

<sup>81</sup> Salih Zeki 2003, 116-117.

<sup>82</sup> Gökdoğan, 2009, 661.

<sup>83</sup> Sayıların basamaklarının sonu ve sınırı yoktur. Fakat temeli üçtür: İlkine "birler", ikincisine "onlar", üçüncüsüne "yüzler" denir. Her üç basamağa "bir devir" denir. Ama ikinci devre başladığında onun ilk basamağı aslında "binler" basamağı olur. Üçüncü devrenin "bir"lerine "binler binler" denir. Ardışık her devrin ilkine eklenerek ikinci ve üçüncüye bağlanan bu binliklerle böylece ilk devirlerin de isimleri anılmış olur. İkinci devrin ikincisine "on binler" ve üçüncüsüne "yüz binler" denir. Söz konusu dokuz şekilden biri konumsal olur da bunlar şekil ve basamak isimleriyle anılmaz ise, o şeklin niceliği bilinmez. Örneğin, yedinin şekli, onlar basamağında olsa, hem "yedi kere on" hem de "yedi on" demek mümkün olurdu. Ama bu ifadeler, söyleyişe uygun olmadığından, iki on için "yirmi", üç on için "otuz", yedi on için "yetmiş" ve dokuz on için "doksan" diye isimler tercih edilmiştir. İşte bu şekillerden biri iki basamaklı hale geldiğinde böyle ifade edilmektedir.

<sup>84</sup> Kahya 1999, 118; Smith, Karpinski 1911, 52,53.

kitaplarda olan müşkilât, inâyeti-i hakla ana feth olduğunda hiç şübhe yokdur. Vallâhü a'lemü bi's-savâb.”<sup>85</sup>

### Sonuç

Ortaçağ İslam Dünyasındaki Hindî hesap geleneğinin bir devamı gibi görülmesi mümkün olan *Mürşidü'l-Muhâsibîn*, her ne kadar bir kâtip tarafından muhasebecilere rehber olması amacıyla yazılmış olsa da, metin üslub ve içerik bakımından, sadece maliye teşkilatındaki memurları değil, Hindî hesapla meşgul olan herkesi bilgilendirmeyi hedeflemektedir. Metinde felsefî yöntemleri takip edenlerin başvurduğu kavramların (ittisal, infisal, vahdet vs.) matematiksel niceliklere yöneltilmesi, hem meşşâîler gibi felsefeciler ve matematikçiler arasındaki cepheleşmeden 16. asırdaki matematik metinlerinin nasiplendiğini göstermekte hem de müellifin doğayı matematiksel karakterdeki kavrayışını açığa çıkararak bu cephelerdeki tarafını belli etmesini sağlamaktadır.

Müellif dibaceden sonra, sayının tanımı ve '1'in sayı olup olmamasına dair tartışmaları eserin mukaddimesine taşımıştır. Müellifin buradaki tercihi ve birlik- çokluk kavramlarına dair tutumu, onu sayıya dair felsefî bir perspektiften uzaklaştırarak hesabın sadece işlevsel alanı içinde sınırlandırmıştır. Bu da onun Yunanî tarzda bir aritmetiği aşma çabalarını ve Ali Kuşçu ve ekolünün aritmetikteki çizgisini takip ettiğini göstermektedir. Yani müellifin matematiksel yapıları zihni ve ilişkisel bağlamda kavrayışı, hem Osmanlılarda uygulamalı bir matematik anlayışını beslemiş hem de klasik dönem Osmanlı Hint hesabının karakteristik özelliklerine yön vermiştir.

Mukaddimedeki bu satırları, Hint rakamlarının şekline, sayılar ve bunların söylenişine ve basamaklarla ilgili terimlere dair temel bilgiler takip eder. Müellif her ne kadar bunları kısa, öz ve ana hatları ile açıklamış olduğunu belirtse de eser bu yönüyle bile muhasebeciler tarafından yazılan ve muhasebeciler arasında dolaşımda olan kitaplar arasında nadir bulunan bir örnek olup Hindî hesaba giriş adına olgun bir düzeydedir. Müellif, yeri geldiği zaman örnekler vermekten geri durmamış, mümkün ifade biçimlerinden en isabetli olanlarına işaret etmek suretiyle eserin ana bölümleri ve çözümlü problemlerindeki işlemlerine zemin oluşturmuştur. Böylece sadece eğitim kurumlarında okutulduğu bilinen matematik eserlerinde değil, maliye memurlarının kaleme aldığı eserlerde de Hindî hesabın temellerinin son derece sağlam atıldığı anlaşılabilir ve bu surette Hindî hesabın klasik dönem Osmanlı matematiğinde özümsemişi belirginlik kazanmaktadır.

<sup>85</sup> Bazı basamaklarda şu iki isim de geçerlidir “Yedi on kere bin” veya “yetmiş bin” denir. Herhangi bir ‘yetmiş bin’ yazılırken, basamaklarıyla kaydedilmesi için küçük bir daire (işareti) tercih edilir. Buna da sıfır denilir ve şekli böyledir: 0. Yetmiş binin aşığındaki basamakların her biri için, yani binler, yüzler, onlar ve birler basamağı için birer sıfır yazmak gerekir. Böylece ‘yedi’ nin on binler basamağında olduğu belirginlik kazanır. Şekli böyledir: 70000. O halde, sayılarla ilgili kelimelerin sınırı ve sonu yoktur. Tüm bunları açıklamak, bu özet risaleyi aşar. Ama herhangi biri, tüm samimiyetiyle bu ilme zihnen ve kalben kendini adar ise bu özet risaleyi en iyi şekilde kavradıktan sonra, daha detaylı kitaplarda olan zor meseleleri Allah’ın yardımıyla çözecektir. Doğruyu en iyi bilen Allah’tır.



## KAYNAKÇA

- Demirci, M. F. (2015). İbn Sina'da Nicelikler ve Sayı. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(3), 21-41.
- Durusoy, A. (2012). Vahdet. *İslam Ansiklopedisi*, C. 42, İstanbul: TDV yayınları, s. 430-431.
- \_\_\_\_\_. (2002). Kesret. *İslam Ansiklopedisi*, C. 25, İstanbul: TDV yayınları, s. 310-311.
- Fazlıoğlu, İ. (1998). Osmanlılarda Hesap. *İslam Ansiklopedisi*. C. 17, İstanbul: TDV yayınları, s. 244-257.
- \_\_\_\_\_. (1998). Osmanlılarda Hesâb-ı Hindî, *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV yayınları, s. 262-265.
- \_\_\_\_\_. (2010). Devlet'in Hesabını Tutmak: Osmanlı Muhasebe Matematiğinin Teknik İçeriği Üzerine, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 17, 165-178.
- Gökdoğan, M. D. (2009). İstanbul'un Cazibesine Kapılan Bir Matematikçi: Magribî, 7. *Uluslararası Türk Kültürü Kongresi: Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul, Bildiriler II*. C. 2, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, s. 660-682.
- \_\_\_\_\_. (2009). Sayı, *İslam Ansiklopedisi*, C. 36, İstanbul: TDV yayınları, s. 212-213.
- Güven, Ö. (2017). Aristoteles'in Sayı Anlayışı, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 34, 383-394.
- \_\_\_\_\_. (2016). Platon'da Sayının Temellendirilmesi, *Felsefe Arkivi*, 43, 51-61.
- Ifrah, G. (1995). *Rakamları Evrensel Tarihi*: C. 1. Kurtuluş Dinçer (Çev.), Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- İbn Sina (2017). *Kitabü'ş-Şifa, Metafizik*. Ekrem Demirli, Ömer Türker (Haz.), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İhsanoğlu, E., Şeşen, R., İzgi, C. (1999). *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*: C. 1. İstanbul: İrcica Yayınları.
- İzgi, C. (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kahya, E. (1999). *Hint'te Bilim*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kâtip Alaeddin Yusuf. *Mürşidü'l-Muhâsibîn*. Berlin Ms.or. Oct. 2398; Çorum 3076; Hacı Ahmed Paşa 296; Yusuf Ağa 309/2.
- Kâtip Çelebi (1310). *Keşfü'z-Zünûn*. II. Dersaadet: Alem Matbaası.
- Salih Zeki (2003). *Asâr-ı Bâkiye*: C. 2. Melek Dosay Gökdoğan (Haz.), Ankara: Babil Yayıncılık.
- Smith, D. E., Karpinski L. C. (1911). *The Hindu-Arabic Numerals*. Boston: Boston and London Ginn and Company Publishers.
- Süveysi, M. (1998), Hesap. *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV yayınları, s. 242-244.
- \_\_\_\_\_. (1998). Hesâb-ı Hindî, *İslam Ansiklopedisi*, C. 17, İstanbul: TDV yayınları, s. 260-262.
- Topdemir, H. G. (2009). *İbn Sina ve Bilim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1998). Hulul, *İslam Ansiklopedisi*, C. 18, İstanbul: TDV yayınları, s. 341-344.