



TJASAD

— Türk Ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi —
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Editör

Dr. Tahir ÇELİKBAĞ

Editör Yardımcıları

Dr. Chingiz BAGIROV

Arş. Gör. Ferhat ÇETİNKAYA

Uzm. Feride KIZILDAĞ

Yıl/Year: 8 Sayı/Number: 31



TİDSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Editör

Dr. Tahir ÇELİKBAĞ

Editör Yardımcıları

Dr. Chingiz BAGIROV

Ar. Gör. Ferhat ÇETİNKAYA

Uzm. Feride KIZILDAĞ

TİDSAD (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies) uluslararası hakemli bir dergi olup yılda 4 kez yayınlanır. **TİDSAD** (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies) Dergisi, sosyal bilimlerin her alanından yazı yayınlayan bir dergidir. Bu çerçevede özgün bilimsel makaleler, çeviriler, çeviri-yazılar, röportajlar, kitap, makale, sempozyum, panel ve bilimsel etkinlik tanıtma çalışmaları ile nekroloji metinleri yayınlar. Ayrıca, sunulduğu yer, toplantı ve tarihin kaydedilmesi ile başka bir yerde yayınlanmamış olması şartıyla sempozyum bildirileri de yayınlanabilir. Ancak bu yayın etkinliğinden kaynaklanması muhtemel herhangi bir sorunun sorumluluğu yazara aittir. Yayınlanması için **TİDSAD** (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies) Dergisi'ne gönderilen yazıların basım ve yayın hakları dergiye devredilmiş olur. Bu yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın bir başka yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

TİDSAD (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies), yayınlamış olduğu metinleri çeşitli mecralarda yayınlatabilir. **TİDSAD** (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies)'a gönderilmiş yazılardan kaynaklanması muhtemel herhangi bir yasal, hukuksal, ekonomik ve etik sorumluluk, söz konusu yazı yayınlanmış olsa bile yazarlarına aittir. Dergi herhangi bir yükümlülük kabul etmez. **TİDSAD** (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies)'ın yayın dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce, Almanca, Fransızca vb. dillerden gelen yazılar da değerlendirmeye tabi tutulur ve hakemler tarafından yayımlanması uygun görüldüğü takdirde yayınlanır.

www.tidsad.com / editortidsad@gmail.com

ISSN: 2149-083X Yıl/Year: 8 / Sayı/Number: 31 Aralık/December 2021

27.12.2021

DERGİ YÖNETİMİ/JOURNAL ADMINISTRATION

Editör/Editor

Dr. Tahir ÇELİKBAĞ

Editör Yardımcıları/Subeditors

Dr. Chingiz BAGIROV

Ar. Gör. Ferhat ÇETİNKAYA

Uzm. Feride KIZILDAĞ

Alan Editörleri/Section Editors

Arap Dili ve Edebiyatı: Dr. Mehmet Hakkı Suçin, Gazi Üniversitesi

Arkeoloji: Dr. Ergün Laflı, Dokuz Eylül Üniversitesi

Avrasya Çalışmaları: Dr. İhsan Çomak, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi

Beden Eğitimi: Dr. Ahmet Atalay, Ardahan Üniversitesi

Coğrafya: Dr. Süleyman Sönmez, Balıkesir Üniversitesi

Çağdaş Türk Lehçeleri: Dr. Fatma Açık, Gazi Üniversitesi

Çocuk Gelişimi ve Okul Öncesi Eğitim: Dr. Arzu Özyürek, Karabük Üniversitesi

Dil Bilim: Dr. Sonel Bosnalı, Namık Kemal Üniversitesi

Din Tarihi: Dr. Hasan Ocak, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme ABD: Dr. Alptürk Akçöltekin, Ardahan Üniversitesi

Eğitim Programları ve Öğretim ABD: Dr. Erdal Bay, Gaziantep Üniversitesi

Eğitim Teknolojileri: Dr. Çelebi Uluyol, Gazi Üniversitesi

Eğitim Yönetimi, Teftişi Plan.ve Eko.ABD: Dr. Bayram Özer, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Felsefe: Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi

Fen Bilgisi Öğretmenliği: Dr. Ela Ayşe Köksal, Niğde Üniversitesi

Güzel Sanatlar: Dr. Nebat Yağız, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Geleneksel Türk Sanatları: Dr. Seyhan Mercan Kalaycı

Halk Bilimi: Dr. Mualla Murat, İstanbul Aydın Üniversitesi

İktisat: Dr. Mehmet Karagül, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

İlahiyat: Dr. Eyup Şimşek, Atatürk Üniversitesi

Dinler Tarihi: Dr. Hüsamettin Karataş, Fırat Üniversitesi

İletişim: Dr. Serdar Öztürk, Gazi Üniversitesi

İslami İlimler: Dr. Bekir Tatlı, Çukurova Üniversitesi

İslam Tarihi ve Sanatı: Dr. Mehmet Tıraşçı, Cumhuriyet Üniversitesi.

İşletme: Dr. Alptekin Erkollar, Marmara Üniversitesi

Karşılaştırmalı Edebiyat: Dr. Elmas Şahin, Çağ Üniversitesi
Matematik Öğretmenliği: Dr. Cemil İnan, Dicle Üniversitesi
Moda Tasarımı: Dr. Emine Koca, Gazi Üniversitesi
Müzik Bilimi: Dr. Abdullah Akat, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Plastik Sanatlar: Dr. Arif Aziz, Azerbaycan Devlet İncesanat Üniversitesi
Psikoloji: Dr. Yücel Öksüz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık ABD: Dr. Murat Yıldız, Cumhuriyet Üniversitesi
Resim-İş Öğretmenliği: Dr. Fatih Başbuğ, Akdeniz Üniversitesi
Sanat Tarihi: Dr. Ela Taş, Sakarya Üniversitesi
Sınıf Öğretmenliği: Dr. Mehmet Akif Sözer, Gazi Üniversitesi
Sinema ve Televizyon Sanat Dalı: Dr. Hakan Aytekin, Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilgiler Öğretmenliği: Dr. Mustafa Şeker, Yıldız Teknik Üniversitesi
Sosyal Hizmet Bölümü: Dr. Yusuf Genç, Sakarya Üniversitesi
Sosyoloji: Dr. Özgür Sarı, Aksaray Üniversitesi
Sürekli Eğitim Yaklaşımları: Dr. Fatma Nevra Seggie, Boğaziçi Üniversitesi
Tarih: Dr. Mehmet Kaya, Niğde Üniversitesi
Turizm İşletmeciliği: Dr. Cenk Murat Koçoğlu, Karabük Üniversitesi
Türk Dili ve Edebiyatı: Dr. Kemal Timur, Dicle Üniversitesi
Uygulamalı Bilimler: Dr. Sibel Kılıç, Marmara Üniversitesi
Yabancılar Türkçe Öğretimi: Dr. Hülya Pilancı, Anadolu Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet Atan, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi
Prof. Dr. Alptekin Erkollar, Klagenfurt Üniversitesi, Austria
Prof. Dr. Arif Aziz, Azerbaycan Devlet İncesanat Üniversitesi
Prof. Dr. Arslan Topakkaya, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Aytekin Can, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Azize Hassan, Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Belkıs Gürsoy, İstanbul Aydın Üniversitesi
Prof. Dr. Cemile Hasanzade, Azerbaycan Devlet İlimler Akademisi
Prof. Dr. Enver Aydoğan, Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ercan Ekmekçioğlu, Mevlana Üniversitesi
Prof. Dr. Ergün Laflı, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Erol Çil, Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Enver Töre, Artvin Çoruh Üniversitesi

Prof. Dr. Fikret Turan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam, Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Harun Yıldız, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Elmas, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. İlter Turan, İstanbul Bilgi Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal Timur, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. M. Hanifi Aslan, Hasan Kalyoncu Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin Halis, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Musa Yıldız, Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi

Prof. Dr. Natig Aliev, Azərbaycan Devlet Rəssamlıq Akademisi

Prof. Dr. Necat Birinci, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Recai Karahan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi

Prof. Dr. Selahattin Yıldız, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Selami Bakırcı, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Selami Sezgin, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Serdar Öztürk, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman Cem Şaktanlı, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Turgut Hacı Zeyrek, Karadeniz Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Zakir Avşar, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Zeynel Özlü, Gaziantep Üniversitesi

YAYIN KURULU/PUBLICATION BOARD

Prof. Dr. Ali Osman Alakuş, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi, Dicle Üniversitesi

Prof. Dr. Necip Fazıl Duru, Ordu Üniversitesi

Prof. Dr. Özcan Bayrak, Fırat Üniversitesi

Prof. Dr. Mutlu Deveci, Fırat Üniversitesi

Doç. Dr. Abdullah Taşkesen, Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Arzu Özyürek, Karabük Üniversitesi

Doç. Dr. Barış Taş, Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Başaran Gençdoğan, Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Bülent Sönmez, Dicle Üniversitesi

Doç. Dr. Chingiz Bağirov, Azərbaycan Devlet İncə Sanat Üniversitesi

Doç. Dr. Engin Çetin, Çukurova Üniversitesi

Doç. Dr. Erdem Uçar, Gediz Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Başbuğ, Akdeniz Üniversitesi
Doç. Dr. Fikret Karapınar, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Gencel Önkal, Maltepe Üniversitesi
Doç. Dr. Gökhan Duman, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Gülay Karşıcı, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Hakkı Suçin, Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Halil İbrahim Sağlam, Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Halil İbrahim Şahin, Balıkesir Üniversitesi
Doç. Dr. Kamil Uslu, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. M. Özlem Parer, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali Çakmak, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Arif Özerbaş, Gazi Üniversitesi
Doç. Dr. Nesrin Tan, Galatasaray Üniversitesi
Doç. Dr. Nuran Öztürk, Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Sabah Balta, Yaşar Üniversitesi
Doç. Dr. Sibel Kılıç, Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Murat Sunkar, Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Uğur Özgöker, Arel Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulsamet Özmen, Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yüksel, Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Bahram Hasanov, Bülent Ecevit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Celal Aslan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fagani Beyler, Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih İmat, Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Ünal, Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Yıldırım, Bartın Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Harun Çelik, Kırıkkale Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Nadir Özdemir, Bülent Ecevit Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mikail Tel, Fırat Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat Toksarı, Niğde Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Yılar, Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Said Alpagut Şenel, Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serap Mungan Ay, Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Somayyeh Radmard, İstanbul Aydın Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Şirvan Kalsın, Çağ Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Ziya Sümbüllü, Erzurum Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Turan Sinan, Fırat Üniversitesi
Öğr. Üyesi Celal Aslan, Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. İnci Bilgin TEKİN - De Montfort Üniversitesi - İngiltere
Prof. Dr. Alptekin Erkollar, Klagenfurt Üniversitesi, Avusturya
Prof. Dr. Cemile Hasanzade, Azerbaycan Devlet İlimler Akademisi Azerbaycan
Prof. Dr. Arif Aziz, Azerbaycan Devlet İncəsənət Üniversitesi Azerbaycan
Dr. Faruk Öztürk, Bişkek – Kırgızistan
Tarık Duran - Belgrad Üniversitesi - Sırbistan
Prof. Dr. Natig Aliev, Azerbaycan Devlet Ressamlık Akademisi Azerbaycan
Doç. Dr. Chingiz Bağirov, Azerbaycan Devlet İnce Sanat Üniversitesi Azerbaycan
Assoc. Prof. Dr. Usame Abdulrahman Abdulaleem, Helwan University-Mısır
Assoc. Prof. Dr. Resul Özavşar, Yarmouk University-Ürdün
Dr. Menent Shukrieva-Shumen Üniversitesi-Bulgaristan
Dr. Guzaliya Khazieva-Tataristan Bilimler Akademisi-Rusya
Dr. Elbrus Veliyev-Nahçıvan Devlet Üniversitesi-Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Alireza Zadeghan-Tebriz Üniversitesi-İran
Dr. Öğr. Üyesi Fatima Hocin-Üsküp Blaje Koneski Filoloji Fakültesi-Makedonya
Doç. Dr. Kulzhanova Bakytgul-Kazakistan Milli Üniversitesi-Kazakistan
Dr. Suzana Canhasi-Piriştine Üniversitesi-Kosova
Dr. Öğr. Üyesi Alireza Zadeghan-Tebriz Üniversitesi-İran
Assoc. Prof. Dr. Liailia Ihsanovna Mingazova - Kazan Federal Üniversitesi
Assoc. Prof. Dr. Kulzhanova Bakytgul- Kazakistan Milli Üniversitesi-Kazakistan
Dr. Alireza Zadeghan - Tebriz Üniversitesi-İran
Dr. Fatima Hocin - Üsküp Blaje Koneski Filoloji Fakültesi-Makedonya
Assoc. Prof. Dr. Liailia Ihsanovna Mingazova - Kazan Federal Üniversitesi-Rusya
Assoc. Prof. Dr. Kulzhanova Bakytgul- Kazakistan Milli Üniversitesi-Kazakistan

Yabancı Dil Uzmanları/Editors for Foreign Language

Dr. Lütfiye Cengizhan, Trakya Üniversitesi

Okt. Soykan Uysal, Selçuk Üniversitesi

İndeks Sorumlusu/Principal of Indexing

Gürdal Çetinkaya, Dokuz Eylül Üniversitesi

Okt. Enser Yılmaz, Siirt Üniversitesi

Grafik Tasarım/Design

Öğr. Bülent POLAT Milli Eğitim Bakanlığı

Tarandığı İndeksler/Indexing

SOBİAD (Sosyal Bilimler Atıf Dizini)

RESERARCH BİBLE

TEİ (Türk Eğitim İndeksi)

İSAM (İslami Araştırmalar Merkezi)

SIS (Scientific Indexing Services)

ASI (Advanced Science Index)

Microsoft Academic

Worldcat



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

İÇİNDEKİLER/ TABLE OF CONTENTS

Yıl/Year: 8, Sayı/Number: 31, Aralık/December 2021

Sultan OKUMUŞOĞLU (1-10)

Mobbing ve Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri

Mobbing and Dark Triad Personality Traits

Asım ÇOBAN-Pakize TAMUSTA (11-30)

**Sosyal Bilgiler Dersinde Coğrafya ile İlgili Kavramların Öğretiminde Model
Küre Kullanımının Önemi**

*The Importance of the Use of the Model Sphere in Teaching Geography-Related
Concepts in Social Studies Course*

Murat KAHYAOĞLU-Tolga MERİÇBEY-Tuba BÜYÜKBEŞE (31-45)

**Covid 19 Korkusunun İnfaz Koruma Memurlarının Çalışma Performansına
Etkisinde İş Stresinin Aracılık Rolü**

*The Mediation Role of Business Stress in the Effect of the Fear of Covid 19 on
the Work Performance of Execution Protection Officers*

Fatma ŞAHAN GÜNEY (46-61)

Türkçede Bazı Mekân Adları ile Onlara Kaynaklık Eden Eski Kavramlar

Some Places Names in Turkish and the Old Concepts as Their Sources

Safiye YAĞCI-Çağhan ADAR (62-80)

19. Yüzyıl Türk Müziği Kadın Bestekârlar Üzerine Bir İnceleme

A Research on 19th Century Turkish Music Female Composers

Osman ORAL (81-103)

Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr'da Teolojik Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman

The Problem Theological Obskurantism and True Faith in Al-Maturidi and Qâdi Abd Al-Jabbâr

Cihad CİHAN (104-118)

Türk Kam (Şaman) ve Kadın Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması

The Use of Bird Feather in Turkish Kam (Shaman) and Women's Headgear

D. Tülay ÖZKUL-Ferhunde KÜÇÜKŞEN ÖNER (119-132)

Erzurum Kentinde Heykel ve Çevre İlişkisi Üzerine Bir Deneme

An Experiment on the Relationship of Sculpture and Environment in the City of Erzurum

M. Ayça ÖNAL (133-141)

Flüt Eğitiminde Korrepetisyon Çalgısı Olarak Gitar Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

An Investigation on the Use of the Guitar as a Correpetition Instrument in Flute Education

Birnaz ER CENGİZ (142-161)

Sivas İli Zara İlçesi Dokuma Kültüründe Kullanılan Sembolik Motiflerin El Örgü Ürünlerine Yansıması

Reflections of Symbolic Motifs Used in Weaving Culture on Hand Knitting Products of Sivas-Zara District

Salih DEMİRBİLEK (162-171)

İbn Battûta'ya Göre XIV. Yüzyılda Altınordu Devleti'nde Kadınların Toplumdaki Saygınlığı

According to Ibn Battuta, the Prestige of Women in Society in the Altınordu State in the XIV Century

Esra YILMAZ-Erhan ÖZDEN (172-186)

Osmanlı'da Mûsikî Eğitimi ve Gınânın Usûlü Tedrîsi Adlı Eserin İncelenmesi

Analysis of the Work titled Ginâ'nin Usûlü Tedrisi

Bayram BİLİR (187-203)

Orhun Yazıtlarının Transkripsiyon Farklılıkları

Transcription Differences of Orhun Instructions

Nagehan VURGUN (204-213)

Hârezmşah Alâeddin Muhammed Döneminde Abbâsî Halifeliği ile İlişkiler

Relations with the Abbasid Caliphate in the Period of Hârezmshah Alâeddin Muhammad

Murat ÇETİN (214-225)

Türklerde Demir, Demirci ve Anadolu'da Sıcak Demirciliğin Problemleri

Iron, Blacksmith in Turks and Problems of Hot Blacksmithing in Anatolia

Mustafa IŞIK (226-241)

Hadis / Sünnette "Serbest Bölge": İbn Hibban'ın (ö.354/965) el-Tekâsîm'i
Özelinde

"Free Zone" in Hadith / Sunnah: Special of Ibn Hibban's (d.354/965) Al-Tekâsam

Sema ORUÇ (242-252)

Özdemir Asaf'ın Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım

An Ecocritical Approach to Özdemir Asaf's Poems

Sinan ÇAYA (253-273)

1402-Ankara Savaşı ve Seğirdimleri (Unutulan Bir Aydından Katkılarla)

1402-Ankara War and Its Repercussions (With Contributions from a Forgotten Intellectual)



TİDSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Editörden

TİDSAD (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies) dergisinin otuz birinci sayısını yayınlamış bulunmaktayız.

Yayın hayatına uluslararası bir dergi olarak başlayan **TİDSAD** (Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of Turk & Islam World Social Studies), sosyal ve beşeri bilimler alanındaki bilimsel çalışmalara yer vermektedir. **TİDSAD** olarak amacımız uluslararası bir boyutta nitelikli yayınlar sunarak bilim dünyasına hizmet etmektir. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar neticesinde derginin otuz birinci sayısında 18 makale yer almaktadır.

Derginin bugünlere gelmesinde başta emeği geçen dergi yönetimine, desteklerini veren danışma ve yayın kurulundaki değerli akademisyenlere teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu süreçte görüş ve önerilerinizle bizleri en mükemmele ulaştırma noktasında yönlendirmenizi bekler, saygılar sunarım.

Editör

Dr. Tahir ÇELİKBAĞ



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Mobbing ve Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri

Mobbing and Dark Triad Personality Traits

Sultan OKUMUŞOĞLU*



Geliş/Submitted: 21.11.2021
Kabul/Accepted: 23.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Okumuşoğlu, S. (2021). Mobbing ve Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 1-10.

Okumuşoğlu, S. (2021). Mobbing and Dark Triad Personality Traits. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 1-10.

Makale Türü:

Değerlendirme (Derleme)

Article Information:

Review Article

doi 10.29228/TIDSAD.54694

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Doç. Dr., Lefke Avrupa Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Lefke 99728, KKTC. ORCID: 0000-0001-6155-2325.e-mail: ssehitoglu@eul.edu.tr



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Mobbing ve Karanlık Üçlü Kişilik Özellikleri ¹

Mobbing and Dark Triad Personality Traits

Doç. Dr. Sultan OKUMUŞOĞLU

Öz: Bu makalede ilgili literatür aracılığıyla dünya çapında küresel bir olgu olan “işyeri şiddeti” diğer bir ifadeyle “mobbing” konusunun önemine işaret edilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, ilgili literatür aracılığıyla, mobbing uygulamak ile karanlık üçlü kişilik özelliklerine sahip olma arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması hedeflenmiştir. Çeşitli biçimlerde gerçekleşebilen işyeri şiddeti, hedefteki kişinin yaşam kalitesini, sağlığını, iş verimini ve genel iyi olma halini olumsuz etkilemektedir. Mobbingin hedefteki kişide psikolojik, fizyolojik ve sosyal sorunların gelişmesine yol açabilen önemli bir insan hakkı ihlali, etik bir ihlal olduğu açıktır. Mobbingin varlığı, farklı biçimleri ve etkileri konusunda farkındalığın artırılmasının önemi anlaşılmalıdır. Ayrıca, önleyici müdahale planlamalarına ve gelecek araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Her türlü şiddeti meşrulaştıran ve artmasına yol açan tutumların değiştirilmesi çalışmalarından başlayarak birçok önleyici müdahale planları geliştirilmeli ve uygulanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Mobbing, karanlık üçlü, psikopati, makyavelizm, narsisizm.

Abstract: In this article pointing out the importance of “mobbing” in other words “workplace violence” which is a global problem has been aimed. Also clarification of the relationship between conducting mobbing and having dark triad personality traits via related literature has been targeted. The workplace violence which could be conducted in many different forms could affect the targeted individual's life quality, health, work efficiency, and general wellbeing negatively. It is obvious that mobbing is an important ethic and human right violation which could leads to development of serious psychological, physiological and social problems. The importance of creating awareness regarding existence, various ways and effects of mobbing must be understood. Besides, the need for future intervention plans and research is obvious. By starting with changing the attitudes which leads to justification and increase of every kind of violence, lots of intervention plans to prevent mobbing must be developed and conducted.

Keywords: Mobbing, Dark Triad, Psychopathy, Machiavellianism, Narcissism.

¹ “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

Giriş

Mobbing'in zaman zaman "işyerinde psikolojik şiddet" şeklinde ifadelerle alanyazında yer aldığı görülse de çoğunlukla birçok farklı dilde (Türkçe dahil) işyeri şiddeti ifadeleri yerine "mobbing" sözcüğünün yaygın bir terim olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu makalede de mobbing terimi kullanılacaktır. Bu olgu hakkında çoğunluğun hem fikir olduğu diğer bir konu da mobbing olgusunun iş yerinde gerçekleşen şiddetle ilgili bir durum oluşudur (Tınaz, Bayram, Ergin, 2008; Warshaw, 2006).

Dünya genelinde birçok çalışmada mobbinge uğramanın insan sağlığına, genel iyilik haline olumsuz etkilerinin ya da gerçekten önlenemez bir problem olup olmadığının araştırılıp tartışılmakta olduğu görülmekte ve mobbingin oldukça yaygın bir şiddet türü olarak ifade edildiği dikkat çekmektedir (örn. Klein, ve Bentolila, 2019; International Labour Organization [ILO], 2012; Milczarek ve ark., 2010; ILO, 2004; Khalef, 2003). İnsan hakları temelinde düşünülebildiği zaman, her türlü şiddetin tanınması ve önlenmesi çabalarının önemli olduğu açıktır.

İlginç olan diğer bir konu da mobbingi önleme hedefiyle kurulmuş olan kimi kuruluşların içinde dahi mobbing vakalarının yaşanabiliyor olmasıdır. Ayrıca dünya üzerindeki neredeyse tüm kuruluşların kendi içindeki mobbing vakalarını önleme söyleminin eksik olmadığı görülmektedir. Buna rağmen mobbingin henüz önlenemediği de diğer bir gerçektir. Fiziksel bir saldırı kadar gözle görülür ve kolayca tespit edilir olmayışı saptanmasını ve dolayısıyla önlenmesini zorlaştırmaktadır.

Psikolojik şiddetin formal tanımı göz önüne alındığı zaman, herhangi bir diğer bireyin psikolojik bütünlüğüne zarar veren ve kasıtlı olarak gerçekleştirilen, niyet edilmiş olan her türlü davranışı kapsadığı anlaşılmaktadır (Council of Europe, 2011). Psikolojik şiddet - ki mobbing genellikle bu formda gerçekleşmektedir- fiziksel şiddet gibi kolayca fark edilemeyen bir şiddet türü olsa da, psikolojik şiddetin de en az fiziksel olan şiddet kadar hatta bazen daha da fazla etkili olabildiği, hedeflenen kişiye çok ciddi zararlar verebildiği açıktır.

Kimi çalışmalarda (örn. Bowling, Beehr, Bennett, ve Watson, 2010) mobbingin hedefindeki kişinin sahip olduğu kimi kişilik özelliklerinin araştırılmasına yönelik makalelerin ele alınarak incelendiği görülmektedir. Ancak bu çalışmalarda sözü edilen mobbinge uğramış kişilerde örneğin düşük özgüven görülmesinin mobbinge uğramalarının nedeni mi sonucu mu olduğunun belirlenemeyeceğine işaret edildiğine de vurgu yapılmaktadır.

Mobbingin hedefi olan kişinin uğradığı bu şiddetin sonucu olarak özgüveninde azalma olması, ruh hali değişiklikleri, tutum ve davranış değişiklikleri yaşamalarının uğradığı şiddetin sonuçları olarak değerlendirilmesi pekala mümkündür.

Literatürde psikolojik şiddet, hedef kişide ortaya çıkan çeşitli psikopatolojilerle (örneğin TSSB, Depresyon) ilişkilendirilmektedir. Mobbinge uğradıktan sonra terapi almak için başvurmak zorunda kalan kişilerin yaşantılarının nasıl olumsuz etkilendiğine dikkat çekilmektedir (örn. Tambur ve Vadi, 2009)

Diğer yandan, zaman zaman mobbinge -diğer bir ifadeyle iş yerinde şiddete- uğrayan kişinin bile aslında şiddete maruz kaldığının tam olarak farkına varamadığı da görülmektedir.

Psikolojik şiddet diye bir şeyin varlığından haberdar olanlar dahi bunun birçok farklı biçimde gerçekleşebileceğinden habersiz olabilmektedir. Genellikle bu kişiler sözlü istismarın, psikolojik şiddetin bağırıp-çağırma, aşağılama, isim takma gibi davranışlardan oluştuğunu var sayarlar ve dolayısıyla eğer fiziksel olmayan psikolojik istismara, mobbinge uğrarlar ise bunu fark edeceklerini düşünürler. Evet, mobbingde bunlar vardır. Ancak aslında bundan daha fazlası vardır. Mobbing yapanlar bazen sözel şiddetin daha açık biçimleri olan kimi yöntemleri kullanırken bazen de daha sinsi metotları kullanmaktadırlar. Bazen de sözü edilen metotların çeşitli kombinasyonlarını kullanabilmektedirler. Örneğin, mobbing yapan çeşitli yollarla bunu gerçekleştirirken; hedefindeki kişiyi sürekli eleştiriye maruz bırakır, aslında yapılmamış hataların yapıldığını ileri sürer, önemsiz hataları olağandışı biçimde büyütüp gündeme getirir, ya da hedefteki kişinin fikirlerini azımsar. Bir işin yapılmasını isterken o işle ilgili gerekli bilgileri (ya da çok önemli bir bilgi parçasığını) esirger, böylece hedefteki bireyin iş arkadaşlarının aklında da o kişinin işini yeterli biçimde yapmadığı algısı oluşturmaya çalışır. Zaman zaman mobbing yapan kişi uygulamalarını daha da ileri götürür; hedefindeki kişinin neredeyse kendi yeterliğinden, algısından, hafızasından kuşku duymasına yol açacak şekilde kasıtlı olarak yanlış bilgi ve geribildirim verir (Dåderman, ve Ragnestål-Impola, 2019; Nielsen ve Einarsen, 2018; ILO, 2012).

Literatürde mobbingin türlü biçimlerini ustaca uygulayan kişilerin belirli kişilik özellikleri olabileceği konusu gündeme gelmiştir ve bu yönde araştırmalar giderek artmıştır (örn. Dåderman, ve Ragnestål-Impola, 2019). Bu araştırmalara göre, mobbing yapanlarda karanlık üçlü kişilik özelliklerinin (Dark triad personality traits) öne çıktığı görülmektedir. Karanlık üçlü kişilik özellikleri bilindiği gibi psikopati, narsissizm, Makyavelizm kişilik özelliklerini içermektedir (Zhao, Zhang ve Xu, 2016; Egan, Hughes, Palmer, 2015; Paulhus ve Williams, 2002). Bu kişilik özelliklerinin ayrıca yozlaşmayla ilişkilendirilmeleri de (Egan, Hughes, Palmer, 2015) ayrıca düşündürücüdür.

Sözü edilen bu karanlık üçlü kişilik özelliklerinin üçü de, şiddetle bağlantısı açıkça görülen saldırganlıkla ilişkilendirilmektedirler (Baughman ve ark., 2012).

Kurumlardaki üst düzey yöneticilerin «karanlık üçlü kişilik özelliklerine» sahip olması ile o kurumdaki mobbing uygulamalarının fazlalığı arasında korelasyon olduğu çeşitli çalışmalarla gösterilmiştir (örn. Baughman ve ark., 2012; Boddy, 2011).

Karanlık üçlüyü oluşturan kişilik özellikleri kimi ortak paydalara sahiptir ve bunlar;

Diğer insanlara merhamet duymamak,

Manipülatif olmak,

Acımasız olmak gibi olumsuz özelliklerdir (Paulhus, 2014).

Karanlık Üçlü Kişilik Özelliklerinin Gözden Geçirilmesi

Aşağıda karanlık üçlü kişilik özellikleri olarak tanımlanan narsisizm, psikopati ve Makyavelizm kişilik özelliklerine sahip kişilerin özelliklerinden daha ayrıntılı biçimde söz edilecektir. Tabii ki «Karanlık Üçlü» kişilik özelliklerinden söz ederken *subklinik*, diğer bir ifadeyle klinik dışı narsisizm, psikopati ve Makyavelizm kişilik özelliklerinden söz edildiği akılda tutulmalıdır (Paulhus ve Williams, 2002).

Makyavelizm Karanlık Üçlü Kişilik Özelliği

Makyavelizm kişilik özelliğine sahip olanlar, stratejik planlar yapan, bunları dikkatle uygulayan, çıkar temelli koalisyonlar oluşturabilen, görünürde iyi bir ün edinebilen ancak iş arkadaşlarını kısacası diğer insanları kendi yararına kullanmaktan kaçınmayan, her şekilde kendi hedeflerine -genellikle daha fazla güç, kontrol ve para elde etmekle ilgili hedefler- ulaşmaya odaklı kişilerdir. Bu hedeflere ulaşırken yalan söylemeye, etik dışı akla gelebilecek herşeyi yapmaya hazırdırlar. Ayrıca tüm bunları yaparken açıkça öfke göstermemeyi başarabilen, manipülatif kişiler olmaları ayrıca vurgulanmak suretiyle tarif edilebilecek kişilerdir (Djeriouat ve Tremoliere, 2014).

Narsisizm Karanlık Üçlü Kişilik Özelliği

Narsist kişilik özelliği olan bireyler ise, şişirilmiş bir kendilik algısı olan, ilişkilerinde daima kendini merkeze koyan, bencilce davranan, empati yoksunu, kendi çıkarları için diğer insanları kullanan kişilerdir. Ayrıca özgüvenini sürdürmede başkalarının takdirine gereksinim duyan, sürekli onay ihtiyacı içinde olan ve duygusal düzensizliklerle mücadele eden kişilerdir (Ronningstam ve Weinberg, 2013; Jones ve Paulhus, 2011).

Bu kişilerin kimi zaman fonksiyonel tepkisellik veya hızla olaya girebilme benzeri ilk bakışta iyi özellik gibi görünen ancak aslında diğer insanları manipüle etmelerine yarayacak becerilere sahip olmaları ayrıca dikkat çekmektedir (Ronningstam ve Weinberg, 2013; Jones ve Paulhus, 2011).

Narsist kişilik özelliği gösteren kişilerin manipülasyon, merhametsizlik, empati eksikliği gibi özellikleri, Makyavelizm ve psikopati şeklindeki karanlık kişilik özelliklerini gösterenler ile paylaştıkları görülmektedir (Dåderman ve Ragnestål-Impola, 2019).

Diğer yandan, Narsist özellik gösterenlerin diğerleri kadar (Makyavelizm ve psikopati şeklindeki karanlık kişilik özelliklerini gösterenler kadar) kötü olmayabilecekleri şeklinde bir görüş de ileri sürülmektedir (Dåderman ve Ragnestål-Impola, 2019).

Şöyle ki, aslında narsist kişilik özelliği gösterenlerin gerçekten daha iyi oldukları için değil de daha çok kendilerine odaklanıyor olmaları nedeniyle -eğer işlerine yarayacaksa insanlara zarar verebilecekleri- ancak Makyavelizm ve psikopati özelliği yüksek olanlar kadar işyeri şiddeti ile uğraşmayabilecekleri de ileri sürülmektedir. Diğer iki kişilik özelliğindeki gibi sadece kötülük olsun diye ve sadece yapabiliyorlar diye kötülük yapan kişilikler olması şeklinde farkın altı çizilmektedir (Dåderman ve Ragnestål-Impola, 2019).

Psikopati Karanlık Üçlü Kişilik Özelliği

Psikopati kişilik özelliği olan kişiler; merhametsizce davranmaya eğilimli, vicdanı olmayan, sıkı ya da yüzeysel duygulara sahip, davranışları kronik biçimde dengesiz ve tutarsız, asla suçluluk ya da empati hissedemeyen kişiler olarak tarif edilmektedirler (Boddy, 2011).

“Kurumsal psikopat” tanımı ise bir kurumda yüksek konuma tırmanmış yıkıcı ve etik olmayan davranışlara sahip kişiler için kullanılmaktadır. Kimi çalışmalarda “kurumsal psikopati” ile diğer bir ifadeyle yönetici kadroların psikopatisi ile o kurumda çalışanların mobbing deneyimleri arasında %90’ ın üzerinde yüksek korelasyon ilişkisi bildirilmiştir (örn. Boddy, 2011).

Kurumsal psikopatlar onları daha da tehlikeli kılacak biçimde hem neredeyse klinik psikopat tanısına yakın özellikleri taşımaktadırlar, hem de Makyavelizmdeki eksikliklerden kimilerini (Makyavelizm'in empati, merhamet ve vicdan eksikliği gibi özelliklerini) paylaşan kişilikler olarak tarif edilmektedirler. Aslında bu da sözü edilen iki karanlık kişilik tipinin çokça kesişen özellikleri paylaştığına dikkat çekmektedir ve zaten bu durum literatürdeki kimi çalışmalarda açıkça vurgulanmıştır (örn. Murris, Merckelbach, Otgaar ve Meijer, 2017).

Diğer yandan her ne kadar psikopatinin işlevsel olmayan tepkisellik yönüne vurgu yapan kimi çalışmalar varsa da (örn. Jones ve Paulhus, 2014) aslında bunun tüm psikopati özelliği taşıyan kişiler için geçerli olmayabileceğine işaret eden çalışmalar da vardır (Dåderman ve Kristiansson, 2004). Dolayısıyla bu kişilerin işlevsel davranışlarla yüksek mevkilere tırmanmalarının mümkün olduğu ve güce ulaştıkça daha da fazla şiddet uygulayabilir oldukları anlaşılmaktadır.

Bütün bunlar işlevsel psikopati özelliğindeki kişilerin çok daha fazla zarar verici olabilmek ve yükselebilmek potansiyeli taşıdıklarına dikkat çekmektedir.

Ayrıca, psikopati kişilik özelliğine sahip bireyler ile Makyavelizm kişilik özelliğine sahip olanların şiddetin kimi kombinasyonlarını ustaca karıştırdıkları, daha sinsî, daha zor tespit edilebilir mobbing uygulamaları yapma «becerisi» gösterebildikleri dikkat çekmektedir (Dåderman ve Ragnestål-Impola, 2019).

Mobbingin hedefteki kişinin iş güvencesini bozduğu, daha sık hastalık izni almak zorunda kalacağı biçimde çeşitli olumsuz etkiler yarattığı, işi terk etme niyetinin oluşmasına yol açtığı, işle bağlantılı sosyalleşmelerin dışına itilerek izole olmasına yol açtığı, iyi olma halini, yanısıra iş doyumunu, öz güvenini ve iş yapma hevesini önemli ölçüde azalttığı birçok çalışmada bildirilmektedir (örn; Glambek ve ark., 2018; Nielsen ve Einarsen 2018; Theorell ve ark., 2015; Verkuil ve ark., 2015; Nielsen ve Einarsen, 2012).

Mobbingin hedefteki kişiye verdiği zararlar göz önüne alındığı zaman, ciddiyetle üzerine eğilmesi gereken bir şiddet davranışı olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Tartışma ve Öneriler

Literatür incelendiğinde, karanlık üçlü kişilik özelliklerine sahip olmakla mobbing uygulama, diğer insanlara zarar verebilme ve buna aldırmamaya yol açan kişilik özelliklerine sahip olmanın birbiriyle ilişkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır (örn. Dåderman, ve Ragnestål-Impola, 2019; Zhao, Zhang ve Xu, 2016; Baughman ve ark., 2012; Boddy, 2011). Karanlık üçlü kişilik özellikleri arasında olan Makyavelizm, psikopati ve narsisizmin saldırganlıkla özellikle ilişkilendirilmesi (örn. Baughman ve ark., 2012) ve ayrıca karanlık üçlü kişilik özelliklerinin manipülatif olmak, acımasız olmak ve diğer insanlara merhamet duymamak gibi özellikleri ortak payda olarak paylaşıyor olması (Paulhus, 2014), ayrıca yozlaşmayla ilişkilendirilmesi de (Egan, Hughes, Palmer, 2015) tabii ki bununla tutarlı bulgulardır.

Kimi zaman mobbing gibi görünen davranışları gerçekleştiren kişinin arka planda kalan ve manipülasyonla bunların yapılmasını sağlayan (karanlık üçlü kişilik özelliklerine sahip) bir diğer kişinin etkisiyle hareket etmesi de söz konusu olabilmektedir. Bu düşünlüğünde, iş ortamında açık iletişimin bu gibi manipülatif etkilerle ortaya çıkabilen do-

laylı mobbinge ilişkin bir önleme önerisi olabileceği akla gelmektedir.

Ayrıca, güç elde bulunduran pozisyonlardaki bireylerin kişilik özelliklerinin görevlendirme öncesinde göz önüne alınması da faydalı bir mobbing önleme yolu olarak düşünülebilir. Bunun mobbingi önlemeyi hedefleyen tüm kuruluşlara önerilebilecek olan bir önceden önleme yolu olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Diğer yandan, şiddetin algılanması ve tanımlanmasının, toplumların, kurumların ve bireylerin kültürel değerleri üzerinde şekillendiği açıktır. Toplum, birey ve kurumlarda şiddeti meşrulaştırıcı normlara izin verildiğinde, bu normlarla biçimlenen ve bunları da besleyen bir kısır döngü oluşturan kimi tutumlar adeta beslenip büyütülmektedirler.

Şiddeti meşrulaştırma diğer bir deyişle haklı çıkarma normlarının varlığı söz konusu olduğunda, şiddet hem şiddeti uygulayan kişinin, hem de kurbanın gözünde meşrulaştırılmaktadır. Dolayısıyla haklı çıkaran tutumların varlığında kimi zaman şiddete uğrayanın dahi -zararlı sonuçlarını yaşasa bile- gerçeği anlayamaması söz konusu olabilmektedir (Sidanius, Pratto, Van Laar ve Levin, 2004; Kağıtçıbaşı, 2000; Cüceloğlu, 1999).

Diğer yandan literatürde (Sidanius ve Pratto, 1999; Sibley ve Duckitt, 2009) şiddetin herhangi bir türünü haklı çıkarma tutumlarının kişinin sosyal baskınlık yönelimleriyle de ilişkili olduğuna işaret edilmektedir.

Kişi diğer bireyi neredeyse insan değil, en azından dengi değil, adeta aynı insan haklarına sahip değil gibi düşünebildikçe şiddetin daha kolay uygulanır ve daha çok haklı çıkarılır olduğu ifade edilmektedir (Okumuşoğlu, 2017; 2016). Böylesi bir iklim sürdükçe, mobbing dâhil her türlü şiddetin sürüp gitmesine zemin hazırlanacağı açıktır.

Özellikle karanlık üçlü kişilik özelliği taşıyan ve gücü elinde bulunduran mevkilere gelmiş '*kurumsal psikopatların*' kendini diğer insanlardan daha önemli görebilmesi, egoistlik ve merhametsizliğin yanı sıra hileyle yönlendirme ve sinsilik '*becerileri*' düşünüldüğünde mobbingin böylesi bir sistemde -şiddeti haklı çıkarma kültürünün ve tutumlarının ortadan kaldırılamadığı bir sistemde- ne kadar ileriye taşınabileceği anlaşılmaktadır.

Yaygın olan meşrulaştırıcı tutumların her konudaki şiddette olduğu gibi işyeri şiddetinin sürüp gitmesine etkisinin göz önüne alınmasının, bu konuda müdahaleler ve gelecek araştırmalar planlanmasının önemli olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gücü elinde bulunduran kadroların seçiminde kimi kişilik özelliklerine dikkat edilmesinin yanı sıra, diğer bir önleme önerisi olarak, meşrulaştırma tutumlarını değiştirme hedefli bir işyeri kültürü ve önleyici farkındalık yaratma konusunda çeşitli müdahalelerin planlanması konusu değerlendirilmelidir.

Okumuşoğlu' nun (2016) vurguladığı gibi "Şiddetin azaltılabilmesi için, şiddeti bir biçimde beslememeyi sağlayacak koşulların sağlanmasına ihtiyaç vardır". İnsanların eşitlikçi olmayan, çeşitli gizli ya da açık biçimlerde ayrımcılık içeren tutumlarının olumlu yönde değiştirilmesine yönelik müdahale planlarına duyulan ihtiyaç önceliklidir. Diğer bir ifadeyle mobbing dahil her türlü şiddetin önleyici müdahalelerinin başarılı olabilmesi için öncelikle norm ve tutum değişikliklerini hedefleyen müdahale planlarına ihtiyaç olduğu söylenebilir.

Böylece karanlık üçlü kişilik özelliklerine sahip olup da gücü elinde tutan mevkiler-

deki kişilerin mobbing uygulamasının o kadar da kolay olmadığı bir iklimin sağlanması umulabilecektir.

Sonuç olarak mobbingin hedefteki kişide psikolojik, fizyolojik ve sosyal sorunların gelişmesine yol açabilen önemli bir insan hakkı ihlali, etik bir ihlal olduğu açık bir gerçek olduğuna göre, mobbingin varlığı, farklı biçimleri ve etkileri konusunda farkındalığın artırılmasının belki de en önemli önleyici müdahalelerden biri olduğunun anlaşılması büyük önem taşımaktadır.

KAYNAKLAR

- Baughman, H. M., Dearing, S., Giammarco, E., & Vernon, P. A. (2012). Relationships between bullying behaviours and the Dark Triad: A study with adults. *Personality and Individual Differences*, 52(5), 571-575.
- Boddy, C.R. (2011). The Corporate Psychopaths Theory of the Global Financial Crisis. *Journal of Business Ethics*, 102, 255-259. 10.1007/s10551-011-0810-4.
- Bowling, N.A., Beehr, T.A., Bennett, M.M., & Watson, C.P. (2010) Target personality and workplace victimization: A prospective analysis. *Work and Stress*, 24(2), 140-158.
- Council of Europe (2011). *Council of Europe Convention on preventing and combating violence against women and domestic violence*. (Istanbul, 11.V.2011). Council of Europe Treaty Series - No. 210. Retrieved from <https://rm.coe.int/168008482e>
- Cüceloğlu, D. (1999). *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dåderman, A., & Kristiansson, M., (2004). Psychopathy-related personality traits in male juvenile delinquents: An application of a person-oriented approach. *International Journal of Law and Psychiatry*, 27, 45-64. 10.1016/j.ijlp.2003.12.006.
- Dåderman, A. M., & Ragnestål-Impola, C. (2019). Workplace bullies, not their victims, score high on the Dark Triad and Extraversion, and low on Agreeableness and Honesty-Humility. *Heliyon*, 5(10), e02609. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2019.e02609>
- Djeriouat, H., & Tremoliere, B. (2014). The Dark Triad of personality and utilitarian moral judgment: The mediating role of Honesty/Humility and Harm/Care. *Pers. Individ. Dif*, 67, 11-16. doi: 10.1016/j.paid.2013.12.026
- Egan, V., Hughes, N. & Palmer, E. (2015). Moral disengagement, the dark triad, and unethical consumer attitudes. *Personality and Individual Differences*. 76. 0.1016/j.paid.2014.11.054.
- Glabek M., Skogstad A., & Einarsen S. (2018). Workplace bullying, the development of job insecurity and the role of laissez-faire leadership: A two-wave moderated mediation study. *Work Stress*, 32, 297-312.
- ILO (2012). *SOLVE: Integrating Health Promotion into Workplace OSH Policies*. Geneva, 2nd edition by the International Labour Office. https://www.ilo.org/global/topics/safety-and-health-at-work/resources-library/training/WCMS_178397/lang--en/index.htm
- ILO (2004). *ILO code of practice: Work-related violence in services sectors and measures to*

- combat this phenomenon*. Geneva: International Labour Office.
- Jones, D. N., & Paulhus, D. L. (2014). Introducing the Short Dark Triad (SD3): A brief measure of dark personality traits. *Assessment*, 21(1), 28–41. <https://doi.org/10.1177/1073191113514105>
- Jones, D. N., & Paulhus, D. L. (2011). The role of impulsivity in the Dark Triad of personality. *Personality and Individual Differences*, 51(5), 679–682. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2011.04.011>
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). *Yeni insan ve insanlar*. İstanbul: Evrim yayınevi.
- Khalef, A. (2003). Is work-related violence inevitable? Geneva, Bureau for Workers' Activities of the International Labour Organization, in: *Labour Education* 2003/4, 133.
- Klein, J. & Bentolila, A. (2019). Principals bully teachers at schools: Causes, examples, and consequences. *International Journal of Leadership in Education*, 22(6), 651-669.
- Milczarek, M. and European Agency for Safety and Health at Work (2010). Work-related violence and Harassment: a European Pictures. Luxembourg, European Risk Observatory Report, European Agency for Safety and Health at Work.
- Murris, P., Merckelbach, H., Otgaar, H., & Meijer, E. (2017). The malevolent side of human nature: A meta-analysis and critical review of the literature on the dark triad (narcissism, Machiavellianism, and psychopathy). *Perspect. Psycholog. Sci.*, 12, 183-204.
- Nielsen, M., & Einarsen, S.V. (2012). Outcomes of workplace bullying: A meta-analytic review. *Work Stress*. 26, 309-332.
- Nielsen M., & Einarsen S.V. (2018). What we know, what we do not know, and what we should and could have known about workplace bullying: An overview of the literature and agenda for future research. *Aggression & Violent Behav.*, 42, 71-83.
- Okumuşoğlu, S. (2017). Sosyal baskınlık yöneliminin kişilik özellikleriyle ilişkisi. *Ulakbilge*, 5, 12, 881-895.
- Okumuşoğlu, S. (2016). *Üniversite öğrencilerinin kadına yönelik evlilik içi şiddete ve şiddetin meşrulaştırılmasına ilişkin tutumları*, (s. 443-452). İçinde Ş. Uluşan ve S. Kayhan (Ed.) *Türk Dünyasında Kadın Algısı*. Ankara, Celal Bayar Üniversitesi Atatürk İlke ve İlkeleri Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Paulhus, D. L. (2014). Toward a taxonomy of dark personalities. *Current Directions in Psychological Science*, 23(6), 421–426. <https://doi.org/10.1177/0963721414547737>
- Paulhus, D. L., & Williams, K. M. (2002). The Dark Triad of personality: Narcissism, Machiavellianism and psychopathy. *Journal of Research in Personality*, 36(6), 556–563. [https://doi.org/10.1016/S0092-6566\(02\)00505-6](https://doi.org/10.1016/S0092-6566(02)00505-6)
- Ronningstam, Elsa & Weinberg, Igor. (2013). Narcissistic Personality Disorder: Progress in Recognition and Treatment. Focus: The Journal of Life-Long Learning in Psychiatry. 11. 167-177. 10.1176/appi.focus.11.2.167.
- Tınaz, P., Bayram, F. ve Ergin, H.(2008). *Çalışma Psikolojisi ve Hukuki Boyutlarıyla İşyerinde Psikolojik Taciz (mobbing)*. İstanbul: Beta Yayınevi.

- Sibley, C., & Duckitt, J. (2009). The ideological legitimization of the status quo: Longitudinal tests of a social dominance model. *Political Psychology*, 31(1), 109-137
- Sidanius, J. & Pratto, F. (1999). *Social dominance theory: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidanius, J., Pratto, F., Van Laar, C., & Levin, S. (2004). Social Dominance Theory: Its Agenda and Method. *Political Psychology*, 25(6), 845-880.
- Tambur, M., & Vadi, M. (2009). Bullying at work: Research in Estonia using the Negative Acts Questionnaire Revised (NAO-R). *Review of International Comparative Management*, 10(4), 791-805.
- Theorell, T., Hammarström, A., Aronsson, G., Träskman, B. L., Grape, T., & Hogstedt, C. (2015). A systematic review including meta-analysis of work environment and depressive symptoms. *BMC Public Health*, 15, 738. doi.org/10.1186/s12889-015-1954-4
- Warshaw, L. J. (2006). *Violence in the Workplace*. Geneva, in the 4th edition of the International Labour Organization's Encyclopaedia of Occupational Health and Safety.
- Verkuil B., Atasayi S., & Molendijk M.L. (2015). Workplace bullying and mental health: A meta-analysis on cross-sectional and longitudinal data. *PLoS One*. 2015;10(8)
- Zhao, H., Zhang, H., & Xu, Y. (2016). Does the Dark Triad of Personality Predict Corrupt Intention? The mediating role of belief in good luck. *Frontiers in psychology*, 7, 608.doi.org/ 10. 3389/ fpsyg.20 16.00608



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Sosyal Bilgiler Dersinde Coğrafya ile İlgili Kavramların Öğretiminde Model Küre Kullanımının Önemi

The Importance of the Use of the Model Sphere in Teaching Geography-Related Concepts in Social Studies Course

Asım ÇOBAN*

Pakize TAMUSTA**



Geliş/Submitted: 29.10.2021

Kabul/Accepted: 09.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Çoban, A. ve Tamusta, P. (2021). Sosyal Bilgiler Dersinde Coğrafya ile İlgili Kavramların Öğretiminde Model Küre Kullanımının Önemi. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 11-30.

Çoban, A. & Tamusta, P. (2021). The Importance of the Use of the Model Sphere in Teaching Geography-Related Concepts in Social Studies Course. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 11-30.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54012

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, asim.coban@amasya.edu.tr 

**Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, pakize.tamusta05@gmail.com 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Sosyal Bilgiler Dersinde Coğrafya ile İlgili Kavramların Öğretiminde Model Küre Kullanımının Önemi ¹

*The Importance of the Use of the Model Sphere in Teaching
Geography-Related Concepts in Social Studies Course*

Prof. Dr. Asım ÇOBAN

Pakize TAMUSTA

Öz: Sosyal Bilgiler dersi kapsamında yer alan coğrafya kavramlarının öğretilmesinde model küre kullanımının önemini ortaya koymayı hedefleyen çalışma literatür taraması yöntemiyle yapılmıştır. Çalışma 3 ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde sosyal bilgilerde kavram öğretimiyle ve model küre kullanımıyla alakalı birçok nicel, nitel ve karma çalışmalar belirli kriterler dâhilinde incelenmiştir. Konuyla ilgili yapılan tez çalışmaları bilgisayar destekli tarama yöntemi kullanılarak incelenmiş ve tezlere ‘Ulusal Tez Merkezi’ aracılığı ile ulaşılmıştır. İkinci bölümde ise elde edilen bulgular not edilmiştir. En son bölümde ise elde edilen bulgularla ilgili çeşitli yorumlamalar ve analizler yapılmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre sosyal bilgiler ders müfredatında yer alan tarih, coğrafya, vatandaşlık vb. konuları içerdiği için oldukça kavram olarak oldukça zengin olan bir disiplin olduğu ve bunları öğretiminde öncelikle öğretmenlerin kavram öğretimine yönelmeleri gerektiği belirlenmiştir. Kavram öğretiminin ezbere dayalı öğretimin önüne geçtiği ve öğrenmenin kalıcılığını artırdığı tespit edilmiştir. Sosyal bilgiler dersinin kavramları incelendiğinde daha çok soyut kavramları içerdiği görülmüştür. Soyut kavramlarının öğreniminde ilkökul öğrencileri zorluk yaşamaktadırlar. Kavram öğretimiyle öğrencilerin zihnindeki soyut kavramları somutlaştırdığı gözlenmiştir. Sosyal bilgilerde kalıcılığı artıran bir önemli unsur da materyal kullanımı olduğu tespit edilmiştir. Özellikle coğrafya ile ilgili kavramları öğretirken model küre kullanımının çok faydalı olduğu ortaya konulmuştur. Derslerinde model küre ve harita kullanan öğretmenlerin, öğrencilerin dikkatini daha çabuk topladıklarını ve öğrencilerin ilgilerinin dağılmadığını gözlemlemişlerdir. Küreler gerçeğe en yakın materyallerdir. Öğrencilerin derslere olan katılımlarını artırarak aktif öğrenmeye destek olur. Bir önemli özelliği ise derslerin eğlenceli hale gelmesine katkı sağlar.

Anahtar Kelimeler: Sosyal bilgiler, kavram öğretimi, küre kullanımı.

¹ “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir. Sorumlu Yazar: Asım ÇOBAN

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article. Corresponding Author: Asım ÇOBAN

Abstract: The study aiming to reveal the importance of using model spheres in teaching geography concepts within the scope of Social Studies course was conducted with the method of literature review. The study consists of 3 main parts. In the first part, many quantitative, qualitative and mixed studies related to concept teaching and the use of model spheres in social studies were examined within certain criteria. Thesis studies on the subject have been examined using the computer-aided scanning method and the theses have been accessed through the "National Thesis Center". In the second part, the findings obtained were noted. In the last part, various interpretations and analyzes were made about the findings obtained. According to the results of the research, history, geography, citizenship etc. in the social studies course curriculum. It was determined that it is a very rich discipline because it includes subjects and that teachers should focus primarily on teaching concepts in teaching them. It has been determined that concept teaching prevents rote learning and increases the permanence of learning. When the concepts of the social studies course were examined, it was seen that it mostly included abstract concepts. Primary school students have difficulties in learning abstract concepts. It was observed that students concretized abstract concepts in their minds with concept teaching. It has been determined that an important factor that increases the permanence in social studies is the use of material. It has been demonstrated that the use of a model globe is very useful, especially when teaching concepts related to geography. They observed that teachers who used model spheres and maps in their lessons gathered students' attention more quickly and students were not distracted. Spheres are the material closest to reality. It supports active learning by increasing students' participation in classes. Another important feature is that it contributes to the fun of lessons.

Keywords: Social studies, concept teaching, model sphere usage.

Giriş

Sosyal bilgiler disiplini, sosyal bir varlık olan insanın geçmişi, günü ve geleceği ile bağ kurmalarında yol gösteren ve insanın sosyalleşmesine katkı sağlayan bir bilimsel disiplindir. İnsanlığın tarihsel süreçleri arasında bağ kurarken aynı zamanda bireyin çevresi ile etkileşimine ve vatandaşlık özelliklerine sahip olmasına da katkıda bulunur. Birey olmasının yanında toplumun bir parçası olmasına da yardımcı olur (Öztürk, 2006). İnsan faaliyetleri ve toplumsal ilişkilerin çok hızlı bir şekilde değiştiği günümüzde Sosyal bilgiler programlarının çağın gereklerine uygun olarak hazırlanması ve zaman içinde sürekli güncellenmesi büyük önem taşımaktadır. Bunun sonucu olarak da öğrenciler bu programı kolaylıkla hayatlarına ve çevrelerine uygulayabilmeli ve Sosyal Bilgiler Programı öğrencilere gerekli becerileri kazandırabilmelidir (Paykoç, 1991: Öztürk, 2006: Sönmez 1998: Wiles & Bondi.1993: Savaş, 1999).

Etkin vatandaşlık için sosyal bilgiler anlayışın savunucularından Sosyal Bilgiler Ulusal Konseyi (NCSS) sosyal bilgileri şu şekilde tanımlamıştır: "Sosyal bilgiler, vatandaşlık yeterliliklerini kazandırmak için sanat, edebiyat ve sosyal bilimlerin disiplinler arası bir yaklaşımla birleştirilmesinden oluşan bir çalışma alanıdır. Okul programı içinde Sosyal Bilgiler, antropoloji, arkeoloji, ekonomi, coğrafya, tarih, hukuk, felsefe, siyasal bilimler, psikoloji, din, sosyoloji ve sanat, edebiyat, matematik ve doğa bilimlerinden uygun ve ilgili içeriklerden süzülen sistematik ve eşgüdümlü bir çalışma alanı sağlar. Sosyal bilgilerin temel amacı, birbirlerine bağımlı, global bir dünyada, kültürel farklılıkları olan demokratik

bir toplumun vatandaşları olarak kamu yararına bilgiye dayalı, mantıklı kararlar verebilme yeteneği geliştirmek için genç insanlara yardımcı olmaktır (NCSS, 1993, s.3).”

Sosyal bilgilerin içeriğinde birçok disiplinin bulunduğu alanı çok geniş olan bir programdır. Bu geniş alan, içerisinde yoğun bir şekilde kavram barındırmaktadır. Bu açıdan sosyal bilgilerde kavram öğretimi değer kazanmıştır. Özellikle coğrafya ile ilgili konular soyut kavramlar içermektedir. Soyut kavramların öğrenimi zor olduğu için somutlaştırılarak anlatılmaya ve öğretilmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu uygulamayı gerçekleştirmenin birinci yolu kavram öğretimidir. Kavram öğretimi materyallerle desteklendiğinde, öğrenmede ki kalıcılığını artırır. Bu materyallerden gerçeğe en yakın olanı “kürelerdir. Bu açıdan “model küreler” soyut bilgilerin somutlaştırılmasında, eğitime en büyük desteği olan materyallerdendir. Buna yönelik olarak derslerde model küre ve harita kullanımı artırılmalı ve sınıflarda araç-gereç olarak daha çok bulundurulmalıdır.

1.1. Sosyal Bilgiler Programı Özel Amaçları

1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu’nda ifade edilen Türk Millî Eğitimi’nin Genel Amaçları ve Temel İlkelerine uygun olarak şöyle ifade edilmektedir:

Sosyal Bilgiler Dersi Öğretim Programı ile öğrencilerin;

1. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak vatanını ve milletini seven, haklarını bilen ve kullanan, sorumluluklarını yerine getiren, millî bilince sahip birer vatandaş olarak yetiştirmeleri,
2. Atatürk ilke ve inkılaplarının, Türkiye Cumhuriyeti’nin sosyal, kültürel ve ekonomik kalkınmasındaki yerini kavrayıp demokratik, laik, millî ve çağdaş değerleri yaşatmaya istekli olmaları,
3. Hukuk kurallarının herkes için bağlayıcı olduğunu, tüm kişi ve kuruluşların yasalar önünde eşit olduğunu gerekçeleriyle bilmeleri,
4. Türk kültürünü ve tarihini oluşturan temel öge ve süreçleri kavrayarak millî bilincin oluşmasını sağlayan kültürel mirasın korunması ve geliştirilmesi gerektiğini kabul etmeleri,
5. Yaşadığı çevre ile dünyanın genel coğrafi özelliklerini tanıyarak insan ile çevre arasındaki etkileşimi açıklamaları ve mekânı algılama becerilerini geliştirmeleri,
6. Doğal çevrenin ve kaynakların sınırlılığının farkına varıp çevre duyarlılığı içerisinde doğal kaynakları korumaya çalışmaları ve sürdürülebilir bir çevre anlayışına sahip olmaları,
7. Doğru ve güvenilir bilgiye ulaşma yollarını bilen bireyler olarak eleştirel düşünme becerisine sahip olmaları,
8. Ekonominin temel kavramlarını anlayarak kalkınmada ve uluslararası ekonomik ilişkilerde millî ekonominin yerini kavramaları,
9. Çalışmanın toplumsal yaşamdaki önemine ve her mesleğin gerekli ve saygın olduğuna inanmaları,
10. Farklı dönem ve mekânlara ait tarihsel kanıtları sorgulayarak insanlar,

nesneler, olaylar ve olgular arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemeleri, değişim ve sürekliliği algılamaları,

11. Bilim ve teknolojinin gelişim sürecini ve toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini kavrayarak bilgi ve iletişim teknolojilerini bilinçli kullanmaları,

12. Bilimsel düşünmeyi temel alarak bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve üretmede bilimsel ahlakı gözetmeleri,

13. Toplumsal ilişkileri düzenlemek ve karşılaştığı sorunları çözmek için temel iletişim becerileri ile sosyal bilimlerin temel kavram ve yöntemlerini kullanabilmeleri,

14. Katılımın önemine inanmaları, kişisel ve toplumsal sorunların çözümü için görüşler belirtmeleri,

15. İnsan hakları, ulusal egemenlik, demokrasi, laiklik, cumhuriyet kavramlarının tarihsel süreçlerini ve günümüz Türkiye'si üzerindeki etkilerini kavrayarak yaşamını demokratik kurallara göre düzenlemeleri,

16. Millî, manevi değerleri ile evrensel değerleri benimseyerek erdemli insan olmanın önemini ve yollarını bilmeleri,

17. Ülkesini ve dünyayı ilgilendiren konulara duyarlılık göstermeleri,

18. Özgür birer birey olarak fiziksel, duygusal özelliklerinin; ilgi, istek ve yeteneklerinin farkına varması amaçlanmaktadır.

Sosyal Bilgiler Dersi Temel Becerileri olarak ise: araştırma, çevre okuryazarlığı, değişim ve sürekliliği algılayabilme, dijital okuryazarlık, eleştirel düşünme, empati yapabilme, finans okuryazarlığı, girişimci olma, gözlem yapabilme, harita ve hukuk okuryazarlığı becerisi kazanma, iyi iletişim kurabilme, iş birliği yapabilme, medya okuryazarlığı, yenilikçi düşünme, problem çözebilme, karar verebilme, Türkçeyi düzgün ve etkin kullanabilme, mekanı algılayabilme ve zamanı verimli kullanma gibi becerilerin kazandırılması amaçlanmıştır. Esasen Sosyal Bilgiler dersleri sosyal bir varlık olan insanın istendik toplumsal tutum ve davranışlarının şekillenmesinde birincil etkenlerin başında gelmektedir.

Yöntem

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın yöntemi, çalışmanın amacı, problem cümlesi, çalışmanın sınırlılıkları ve varsayımlarına yer verilecektir. Yöntem, özneyi doğruya en kısa yoldan götüren zihinsel ve dirik işlemsel süreçleri olarak tanımlanabilir (Sönmez, 2014.). Bu araştırma nitel araştırma olarak gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırmada kullanılan doküman analizi gibi veri toplama teknikleri kullanılmıştır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde (2020) "belge" kelimesiyle karşılık bulan, Oxford sözlüğünde (2020) ise bir şeyin kanıtı, bir şey hakkında bilgi veren resmi bir kağıt, kitap veya elektronik nitelikli bir dosya olarak tanımlanmaktadır. Doküman analizi kavramını Türkçe olarak söylemek gerekirse "belge incelemesi" demek doğru olacaktır (Kıral: 2020, 173).

Doküman analizi, yazılı belgelerin içeriğini titizlikle ve sistematik olarak analiz

etmek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir (Wach, 2013). Doküman analizi, yazılı, görsel malzemenin toplanıp incelenmesidir. Sosyal bilgiler dersinde coğrafya kavramlarının öğretiminde model küre kullanımıyla ilgili betimsel bir çalışma gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Amaç, çalışmanın hangi bağlamda yürüyeceğinin ve özellikle süregelen çalışmalardan sentez yoluyla hangi boşlukların doldurulmak üzere hedef alındığının gösterilmesidir (Koroğlu, 2015.). Bu çalışmanın amacı: Sosyal bilgiler dersinde coğrafya kavramlarının öğrencilere öğretme sürecinde model küre kullanımının eğitimdeki etkisini araştırmaktır.

Araştırmanın önemi ise yapılan araştırma sonucunda etkin öğrenme-öğretme sürecine istenilen ölçekte katkı sağlayıp, sağlamadığının ortaya konulmasıdır.

Bu çalışmada Sosyal bilgiler dersinde, özellikle de coğrafi kavramların öğretiminde model küre kullanımının önemini ortaya konulması hedeflenmiştir. Çalışmadan elde edilen sonuçların etkin öğrenme-öğretme sürecine katkı sağlaması ve bu konuda yapılacak lisansüstü çalışmalara katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Problem Cümlesi

Bir araştırma konusunda belirlenen hedef varmayı kolaylaştıran en önemli yaklaşım, çalışma konusundaki problem cümlesinin isabetli bir şekilde tespit edilmesidir. Bir araştırmanın temelini problem cümlesi oluşturur; çünkü tüm işlemler ona göre yapılır (Sönmez, 2014, s.271). Çalışmanın problem cümlesi şöyledir: “Sosyal bilgiler dersinde coğrafya ile ilgili kavramların öğretiminde model küre kullanımının önemi nedir?”

Alt Problemler

1. Sosyal bilgiler dersinde coğrafya ile ilgili kavramların öğretiminin önemi nedir?
2. Küre nedir? Kullanım alanları nelerdir?
3. Sosyal bilgiler dersinde küre kullanımının önemi nedir?

Sınırlılıklar

Araştırmanın nerede, hangi kurumda, kimler üzerinde ne zaman ve hangi değişkenlerle yapılacağını yazıldığı kısımdır. Bunlar araştırmanın sınırını belirler. Eğer yazılmazsa, araştırmaya içinden çıkılmayacak kadar genişler, ya da çok daralır (Sönmez, 2014.).

1. Araştırma 2020-2021 öğretim yılı ile sınırlıdır.
2. Araştırma kullanılan tezler ve makaleler ile sınırlıdır.

Sayıtlar (Varsayımlar)

Bilimsel araştırmalarda doğruluğu kabul edilen, kanıtlanamayan; fakat akla uygun temel önermelere sayıtlı denir (Sönmez, 2014.). Bu çalışmada da ölçme aracıyla elde edilen verilerin doğru olduğu ve katılımcıların araştırmaya objektif bir yaklaşımla katılım

sağladıkları varsayılmıştır.

Tanımlar

Sosyal Bilgiler: İlköğretim programlarında bulunan Coğrafya, Tarih ve Yurttaşlık Bilgisi ile Sosyal Bilim dalları olan Antropoloji, Sosyoloji, Felsefe, Psikoloji, Ekonomi gibi disiplinlerin ilköğretimde uygun bir şekilde bir araya getirildiği konular bütünüdür (Kısakürek, 1998).

Eğitim: Bireyin davranışında, kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istenilen yönde değişimler meydana getirme sürecidir (Ertürk, 1972, s.12).

Öğretim Materyali: Öğretim materyalleri, eğitim yaşantısında eğitimciler tarafından farklı eğitim ortamlarında öğrencilere iletilen araç-gereçlerdir. Bu araç-gereçler öğrencilerin daha fazla duyu organına hitap edecek çeşitlilikteki eğitim ortamlarıdır (Kaya, 2005, s. 26; akt. Aküzüm, 2013.).

Kavram: İnsan zihninde anamlanan, farklı obje ve olguların değişebilen ortak özelliklerini temsil eden bir bilgi formudur (Yel, 2012; Ülgen, 2001).

Kavram Öğretimi: Bir konu alanına ilişkin kavramların bilinmesi ile bu kavramlar arasındaki ilişkiler yeni öğrenilecek ya da öğretilecek konulara temel oluşturmaktır.

Küre: coğrafya konuları içerisinde yerin şekli, hareketleri, boyutları, eksen eğikliği, enlem, boylam, paralel, meridyen gibi konulardaki soyut ifadeleri somut hale getirmek için gerekli ve önemli olan bir araçtır (Güngördü, 2006: 368).

İlköğretim: Zorunlu eğitim çağındaki (6-14 yaş grubu) öğrencilere bir takım temel bilgi ve beceri kazandırılarak onları hayata ve bir sonraki eğitim kurumlarına hazırlayan bir eğitim evresidir (Erden, 1998).

Sosyal Bilgiler ve Kavram Öğretimi

Sosyal bilgiler, bireyin toplumda kendine bir yer edinebilmesi amacıyla insanın çevreyle olan etkileşimini farklı zaman bağlarında inceleyen, sosyal bilimler disiplinlerinden seçilmiş bilgilere dayalı olan ve birlikte öğretim anlayışına dayalı olarak kurgulanmış bir ilköğretim programıdır (MEB, 2005). Toplum, gündem, çağ her gün değişiklik göstermektedir. Ders programları, eğitim sistemleri de aynı ölçüde değişikliklere ve çağa ayak uydurmaya çalışmaktadır. Sosyal bilgiler programı oldukça güncel bilgileri içeren ve içeriğinde değişiklikler yapılmadığı takdirde çağın gerisinde kalınabilecek bir programdır. Dersin içeriği ve öğretmenleri her dönem kendini yenileyebilmelidir.

Yeni öğretim programında gelişen eğitim sistemlerine ayak uydurabilmek amacıyla kavramlara daha fazla yer vermiştir. Anlamlı ve kalıcı öğrenmeyi sağlamak için uygun yöntem ve teknikler haricinde bir de kavramların ve kavramlar arası ilişkilerin ortaya konulması gerekmektedir. Bilgiye giden yol kavramlardan geçmektedir. Kavramlar bilimselliği ve kalıcılığı artıran unsurlardır. Kavram, İnsan zihninde anamlanan, farklı obje ve olguların değişebilen ortak özelliklerini temsil eden bir bilgi formudur (Yel, 2012; Ülgen, 2001).

Kavramlar bakımından oldukça zengin bir bilimsel disiplin olan Sosyal bilgiler

derslerinde kavram öğretimi oldukça önemlidir. Sosyal Bilgiler derslerinde, özellikle de coğrafya konularında kavram öğretiminde genel olarak sunuş (geleneksel) ve buluş (modern) olarak bilinen öğretim yöntemleri daha çok kullanılmaktadır. Geleneksel (sunuş yoluyla) kavram öğretimi:

- ✓ Önce kavramın tespiti
- ✓ Kavram tanımının yapılması
- ✓ Kavramı diğer kavramlardan ayıran ve farklılıklarını oluşturan niteliklerinin açıklanması
- ✓ Kavramla ilişkili özellikle de güncel ve yakın çevreden örneklendirme yoluna gidilmesi.

Bu yöntemin öğrenmede ve öğretmede etkisi çok azdır. Nedeni ise kavramların sözel olarak tanımlarının tam olarak yapılamaması veya farklı tanımlamaların bulunmasıdır.

Etkili öğrenme-öğretme sürecinde kavram öğretimiyle ilgili yeni uygulamalar üzerinde durulmakta, farklı yöntemler geliştirilmektedir. Öğrenciye kavramı en iyi anlatan örnek verilmektedir ve buradan hareketle de genellemelere gidilmektedir. İlköğretim düzeyindeki çocuklarda deneyimlerden yola çıkarak genellemelere gitme etkili olmaktadır. Günümüzde daha etkin olarak uygulanan modern (buluş yoluyla) öğrenme modeli J.S. Bruner tarafından geliştirilmiştir. Bu yöntemde öğrenci bilgileri, kendi deneyimleriyle, bizzat eyleme dönüştürerek ve bireysel yaşamına tatbik ederek ve içinde bulunduğu ortamla ilişkilendirerek öğrenir. Buluş yoluyla öğrenmenin her aşamasında etkin ve kalıcı kavram öğretimi vardır.

Öğrencilerin sosyal bilgiler ile ilgili ilkeleri öğrenebilmesi ve toplumsal problemleri çözebilmesi için temel kavramları çok iyi kazanması gerekmektedir (Erden, Tarihsiz; 49).

Kavram Öğretiminin Faydaları

- ✓ Kavram öğretiminin, öğrencilerin derslerindeki başarıları üzerinde olumlu etkileri vardır. Kavramların kavranması; ilerideki konuların daha iyi anlaşılmasına sebep olur ve öğrenilen kavramlar diğer derslerde de etkili olabilmektedir.
- ✓ Kavram öğretimi yoluyla öğrenen öğrenciler, öğrendiklerini daha kolay hatırlarlar. Öğrenilen kavramların iletişim üzerinde olumlu etkileri vardır.
- ✓ Eğitim ve öğretimde istenilen önemli bir konu öğretimin kişiselleşmesidir. Kavram öğretimi buna imkân sağlar.
- ✓ Kavram öğretimi karşılaştırma yaparak gerçek öğrenmeleri sağlar ve yanlış algılamaları ortadan kaldırır.
- ✓ Kavram öğrenimi karmaşık olan konuları somut hale getirerek daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.
- ✓ Kavram öğretimi ile hatırlamanın ötesine geçilerek, problem çözme ve akıl yürütme gibi üst düzey düşünme becerileri gelişmiş olur.

Sosyal bilgiler dersleri kapsamında doğru öğretilmesi hedeflenen kavramların farklı sınıf düzeylerine göre dağılımına bakıldığında:

4. Sınıf Sosyal Bilgiler dersi öğrenme alanlarında: 91
5. Sınıf Sosyal Bilgiler dersi öğrenme alanlarında: 121
6. Sınıf Sosyal Bilgiler dersi öğrenme alanlarında: 124
7. Sınıf Sosyal Bilgiler ders öğrenme alanlarında ise: 121

kavramın bulunduğu görülmektedir. Sosyal bilgiler dersinde toplamda 457 adet kavram bulunmaktadır. Ortaokullarda sınıf düzeyi arttıkça, öğrenme alanlarında yer alan coğrafya konularının kapsamı da genişlemektedir. Sınıf düzeylerine göre ünite adları değişebildiği gibi konu alanında da daha ayrıntılı bir nitelik kazanabilmektedir. 6.sınıf öğrenme alanlarında "Coğrafya ve dünyamız ile Türkiye"; 7.sınıftaki "Türkiye'nin Coğrafi Bölgeleri ve yurdumuzun komşuları" üniteleri özellikle temel coğrafya konularından oluşmaktadır.

Sosyal Bilgiler Dersinde Coğrafya Kavramlarının Öğretimi

İlköğretimde coğrafya eğitimi, sosyal bilgiler dersleri kapsamında ilköğretim 4.sınıftan başlayıp, ortaokul 7.sınıfa kadar devam eden bir süreçte verilmektedir. Orta dereceli okullarda ise müstakil ayrı bir ders olarak verilmektedir. Coğrafya bir mekân bilimi olarak yeryüzünde bulunan ve yeryüzünü ilgilendiren coğrafi olgu ve olayları tanıtmak ve açıklamak için sık sık kavramların çok sık olarak kullanıldığı bir bilimsel disiplindir. Kavramların doğru kullanılması ve istenildiği şekilde anlaşılması eğitimin etkili olmasına katkı sağlamaktadır. Coğrafyadaki kavramların önemli bir kısmı soyut olduğundan dolayı, öğrenciler öğrenirken ve kalıcı hale getirirken zorluk yaşamaktadırlar.

Türkiye’de uygulanan coğrafya eğitim sisteminde kavram öğretimine yeterince yer verilmediği gözlenmiştir (Kolukısa, 2002: 24). Sistemlere bakıldığında ezberciliğin ön plana çıktığı ve geleneksel eğitimin uygulandığı gözlemlenmiştir. Ezbercilik ve kısa süreli öğrenmeler, öğrenmede en son istenen öğrenmelerdir. Eğitimin amacı kalıcı öğrenmeleri sağlamaktır. Burada eğitimcilere büyük görevler düşmektedir.

Eğitimcilerin derslerini anlatırken daha çok öğretim yöntem ve tekniklerine yönelmeleri gerekmektedir. Ders esnasında kullanılan harita, küre gibi eğitsel materyaller kullanmak, öğrencilerde öğrendiği bilginin kalıcılığını artıran yöntemlerdendir. Bu somut materyaller anlatılan konuları görselleştirir ve zihinde daha iyi yerleşmesini sağlar.

6. ve 7. Sınıf düzeyinde okutulan Sosyal Bilgiler derslerinin Öğretim Programında Yer Alan ve yaygın olarak kullanılan Coğrafya Kavramları

- ✓ **Afet:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Afetler, insanları için fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplara sokan, normal yaşantıyı durduran ya da kesintiye uğratan olaylar bütünüdür.
- ✓ **Beşeri Ortam:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Beşeri ortam, insanlar tarafından oluşturulan doğal olmayan her türlü şeye denir.
- ✓ **Bölge:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Bölge, sınırları belir-

lenmiş toprak parçasıdır.

✓ **Coğrafi Konum:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Coğrafi konum, herhangi bir noktanın, dünya üzerinde bulunduğu yerinin ortaya konulmasıdır.

✓ **Çevre:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Çevre, bir yeri ya da bir şeyi dört bir yandan kuşatan yakın yerlerdir.

✓ **Çevre Kirliliği:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Çevre kirliliği, çevreye ya da doğaya zarar veren her şeye çevre kirliliği denmektedir.

✓ **Doğal Kaynaklar:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Doğal kaynak, oluşumunda insan etkisinin olmadığı doğal ortam içerisinde kendiliğinde oluşan zenginliklerdir.

✓ **Doğal Ortam:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Doğal ortam, canlı veya cansız varlıkların yaşadığı alandır.

✓ **Ekvator:** Bu kavram giriş ve geliştirme düzeyindedir. Ekvator, kutup noktalarından eşit uzaklıkta yer alan ve kuzey-güney yönünde dünyayı iki eşit yarımküreye bölen en büyük çemberdir.

✓ **Enerji:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Enerji, iş yapabilme yeteneğidir.

✓ **Göç:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Göç; çeşitli sosyal, ekonomik, idari vb. sorunlardan dolayı insanların aile veya toplum olarak bulundukları bölgeden veya ülkeden ayrılmasıdır.

✓ **Harita:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Harita, dünyanın tamamının veya herhangi bir parçasının tam tepeden bakış dikkate alınarak belirli bir oran dâhilinde küçültülerek düzlem üzerine aktarılmasıdır.

✓ **İklim:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Bir yerde uzun süre gözlenen meteorolojik olayların ortalamasıdır.

✓ **İskân:** Bu kavram giriş ve geliştirme düzeyindedir. İskân, kelime manası olarak yerleşmedir.

✓ **Keşif:** Bu kavram geliştirme düzeyindedir. Keşif, bilinmeyen bir şeyi ortaya çıkarmadır.

✓ **Kıta:** Bu kavram geliştirme düzeyindedir. Kıta, dünyada geniş alan kaplayan ve birbirlerinden genellikle okyanuslarla ayrılan karasal alanlardır.

✓ **Kutup:** Bu kavram giriş ve gelişme düzeyindedir. Kutup, yerküreyi ikiye ayıran ekvator dairesine en uzak olan kuzey ve güney olarak ikiye ayrılan noktadır.

✓ **Küresel Sorun:** Bu kavram giriş ve gelişme düzeyindedir. Küresel sorun, dünya üzerindeki herkesi ilgilendiren sorunlardır. (Küresel ısınma gibi)

✓ **Nüfus:** Bu kavram geliştirme pekiştirme düzeyindedir. Nüfus; bir ülkede, bölgede veya yerde yaşayan insanların tümüdür.

✓ **Okyanus:** Bu kavram giriş ve geliştirme düzeyindedir. Okyanus, anakaraları birbirinden ayıran büyük denizdir.

✓ **Ölçek:** Bu kavram geliştirme düzeyindedir. Ölçek, bir yerin haritadaki uzunluğu ile gerçek uzunluğunun birbirine olan oranıdır.

✓ **Sanayi:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Sanayi, teknolojik üretim faktörlerinin kullanılarak seri ve ekonomik mal üretme faaliyetlerinin genel adıdır.

✓ **Şehirleşme:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Şehirleşme, kırsal kesimlere yapalı sanayi ve iş gücü yatırımlarıyla bu alanlarda yapılan değişikliklere denir.

✓ **Turizm:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Turizm, bir yeri görmek, eğlenmek, dinlenmek amacıyla yerli ve yabancı ziyaretçilerin yaptığı gezilerdir.

✓ **Ulaşım:** Bu kavram geliştirme ve pekiştirme düzeyindedir. Ulaşım, bir yerleşim yerinden, başka bir yerleşim yerine gitmedir.

✓ **Yerleşme:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Yerleşme, İnsanların oturduğu ve faydalandığı bölgedir.

✓ **Yön:** Bu kavram pekiştirme düzeyindedir. Yön, bir yere gitmek için izlenecek istikamettir.

Sosyal bilgiler dersinde kullanılan 6.ve 7.sınıf kavramları bunlardır. Bu kavramların öğretimi, dersin doğru öğrenilmesi ve kalıcılığı için önemlidir.

Sosyal Bilgiler Dersinde Model Küre Kullanımı

Model küreler coğrafyanın konuları içerisinde daha çok yerin şekli, hareketleri, boyutları, eksen eğikliği, enlem, boylam, paralel, meridyen gibi konulardaki soyut ifadeleri somut hale getirmek için gerekli ve önemli olan bir araçtır (Güngördü, 2006: 368).

Model kürelerin gösterdiği unsurlar:

- ✓ Ülkelerin siyasi sınırları
- ✓ Okyanus akıntılarının dağılışı
- ✓ Yer şekillerini
- ✓ Önemli şehirler merkezlerini
- ✓ Hava ulaşım hatlarını
- ✓ Uluslararası deniz taşımacılığı ana güzergâhlarını gösteren 3 boyutlu materyallerdir.

Küre üzerindeki renkler yardımıyla yükselti ve okyanuslardaki derinliklerin hangi bölgelerde arttığı ve hangi bölgelerde azaldığı rahatlıkla anlaşılır. Fiziki ve beşeri dağılımların gösterilmesi, model kürelerle daha net ve daha anlaşılır olmaktadır.

Model küreler coğrafya dersinde kullanılan materyallerdendir. Coğrafya dersi içeriğinde soyut kavramlar barındıran bir derstir. Bundan dolayı eğitimde çeşitli materyaller kullanılarak soyut olan kavramlar somutlaştırılmaya çalışılır. Örneğin paralel ve meridyenleri öğretmek isteyen bir eğitici, bu kavramların sadece kelime manasını

söyleyip, teorik olarak tanımını yaptığında etkili öğrenmenin gerçekleşmeyip, öğrenilen bilginin hızlı bir şekilde unutulmasına sebep olmaktadır. Bunun yerine eğitiminin, kavramları küre üzerinde göstermesi hem öğrencinin dikkatini çeker, hem de öğrencide bilginin daha uzun süre kalıcılığını artırır.

Model kürelerin kullanılabileceği konular:

- ✓ Yerin şekli ve boyutları
- ✓ Enlem
- ✓ Boylam
- ✓ Paralel
- ✓ Meridyen
- ✓ Yerin ekseni
- ✓ Yarıçapı
- ✓ Kutup noktaları
- ✓ Ekseni çevresindeki günlük hareketi
- ✓ Güneş çevresindeki yıllık hareketi
- ✓ Kara ve deniz dağılışı
- ✓ Okyanus akıntıları
- ✓ Sürekli rüzgârlar
- ✓ Devamlı basınç kuşakları
- ✓ Dünyadaki ana iklim kuşakları

gibi konular etkili bir şekilde işlenebilmektedir. Özellikle soyut coğrafya konularının daha kolay anlaşılması için somutlaştırılma sürecinde model küreler oldukça işlevsel olup, gerekli ve önemli bir öğrenme aracıdır.

Model Küre Çeşitleri

Eğitimde kullanılan birçok model küre şekilleri vardır. Bunlar eğitim kademlerine göre değişiklik göstermektedir.

Basit Küreler

Basit küreler, içeriğinde ayrıntıyı en az barındıran küre çeşididir. Kullanım alanı eğitime yeni başlayanlardır. Gösterdiği unsurlar ise daha çok ülkelerin başkentleri, kara ve deniz dağılışı, okyanuslar ve denizlerdir. Çok karmaşık olmayan, göz yormayan ve kolay öğrenimi sağlayan materyallerdir.

Orta Düzey Küreler

Sosyal bilgiler dersinde yoğun olarak kullanılan materyallerdir orta düzey küreler. Düzeyi, 4. 5.ve 6.sınıflara uygundur. Basit kürelere göre içeriği daha geniştir. Fakat gelişmiş kürelere göre ayrıntısı daha azdır.

Gelişmiş Küreler

Gelişmiş küreler, içeriğinde çok fazla ayrıntı barındıran kürelerdir. İlköğretim düzeyindeki çocuklarda kullanılması doğru değildir. Bu küreler, içeriğinde çok sayıda ülke, şekil, bölge vb. unsurlar barındırır. Ortaöğretim ve üst kademlerinde kullanılması uygundur.

Küre Kullanmanın Avantajları

Model küreler, öğrencilerin farklı alanların coğrafi konumunu daha iyi kavramalarına yardımcı olur. Öğrenciler model küreler üzerinde kara parçalarını, deniz ve okyanusları somut bir biçimde görür ve kolaylıkla karşılaştırma yapma imkânı bulur. Öğrenciler küreler üzerinde yaşadıkları ülkeyi, ülkenin coğrafi konumunu ve dünya üzerindeki yerini doğru ve kolay bir biçimde tespit edebilir.

Küre üzerindeki değişik alanlar özgürce görülebilir. Küreler dönebilen açılarla değiştirilebilen materyallerdir. Bu yüzden kullanımı da eğlencelidir. Küreler ile hayali olan, görsellik kazanmış olur. Kürelerin üzeri işaretlenebilir ve silinebilirdir. Bu yönüyle eğitimi dokunsallaştırır.

Model küreler kıtaların, okyanusların ve denizlerin dağılışını, aralarındaki mesafeyi ve yer şekillerini belli bir oranda küçültülerek gerçeğe en yakın bir şekilde gösterilebilme özelliğine sahiptir. Dünyanın kendine has şeklinden dolayı düzlem üzerine aktarılmasında gerçekleşen gerçek değerlerdeki bozulmalar kürelerde korunabilmektedir. Hatasız harita yapımı mümkün değilken, model küre yapımı mümkün olabilmektedir.

Öğrenciler model küreyi materyal olarak kullandıklarında dünyanın günlük ve yıllık hareketini daha kolay kavrayabilmekte, eksen eğikliğinin değişmediğini ve eksen eğikliğinin sonuçlarını daha kolay kavrayabilmektedir. Coğrafya öğretiminde kullanılan model küreler sayesinde öğrenciler dünyanın kendi eksenini etrafındaki hareketi sırasında, ekvatordaki dönüş hızının kutuplardan hızlı olduğunu daha kolay anlarlar (Güngördü, 2006).

Model küreler üzerinden öğrenim almış bir öğrenci, coğrafi soruları doğru cevaplamaktadır. Kürelerden bilgi üretebilmektedir. Ekonomik aktiviteleri kürelere bakarak yorumlayabilmektedir.

Küreler üzerinde yoğunlaşan öğrenciler ülkelerin konumlarını ve isimlerini daha iyi öğrenmektedir. Küreler üzerindeki yönler sayesinde bazı işaretlerin ne anlama geldiği öğrenilebilmektedir. Doğal kaynaklar ve akıntılar tespit edilebilmektedir. Dünya üzerindeki devamlı basınç merkezleri, buna bağlı olarak ta sürekli rüzgârlar ve etki alanları daha doğru ve kalıcı bir biçimde öğrenilebilmektedir. Yine dünyadaki ana iklim kuşakları, ana toprak kuşakları, doğal bitki topluluklarının yayılış sahaları daha kolay öğrenilmekte, öğrenilen bilgi daha kolay hatırlanmaktadır.

Etkili öğrenme-öğretme sürecinde eğitsel materyal kullanmanın sağladığı kolay ve kalıcı Sembollerin anlaşılması öğrenmeye Sosyal Bilgiler derslerinde yer alan coğrafya konularının öğretiminde model küre kullanımının da birçok faydası bulunmaktadır. Model küre kullanımı derse motivasyonu artırdığı gibi, öğrencilerin eğlenerek öğrenmelerine de katkı sağlayan önemli bir öğrenme materyalidir. Öğrenciler soyut olan bazı coğrafi

kavramların küre ve haritalar sayesinde somutlaştırılmasıyla daha kolay ve kalıcı bilgiye ulaşma imkânı bulacaklardır.

Küre Kullanma Becerisi

Öğrenme-öğretme sürecinde gerek harita gerekse model küre kullanımı becerileri ile ilgili olarak farklı kaynaklarda benzer değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir.

McClure (1992: 101) ise harita ve küre kullanım becerilerini şöyle sıralamıştır:

- ✓ Alansal perspektifin geliştirilmesi
- ✓ Yönün anlaşılması
- ✓ Uzaklığın anlaşılması
- ✓ Yerin belirlenmesi
- ✓ Harita ölçeği
- ✓ Yeryüzü şekillerinin anlaşılması
- ✓ Haritanın yorumlanması

Özellikle model küre kullanımında coğrafi kavramlar ve onların doğru yorumlanabilmesi çok önemlidir. Bunlardan bazıları semboller, konum, yön bulma, ölçek ve uzaklık, karşılaştırma ve çıkarım yapmadır. Harita ve küre kullanımında öncelikle semboller öğretilir ve anlaşılır. Daha sonra alansal perspektif geliştirilir.

Haritalar üzerindeki okların hangi yönü gösterdiği anlaşılır. Konumlar arasındaki uzaklıklar belirginleşir. Ölçeğin ne olduğu somut bir şekilde anlaşılır. Yeryüzündeki şekillerin neyi ifade ettiği anlaşılır. En sonunda bu özellikler bilinerek haritalar ve küreler yorumlanır.

Model Kürelerin Özellikleri

Model küreler üzerindeki mesafeler bellidir ve aradaki mesafeler ölçülebilir. Model kürelerin üzerindeki yönler ve arazi değerleri korunmaktadır. Ayrıca haritaya nazaran model kürelerdeki bozulma oranı çok azdır. Model kürelerde açı, uzunluk ve alan değerleri yanında yön genel olarak eksiksiz olarak gösterilebilmektedir.

Model kürelerin taşınması ve saklanması güçtür. Üretimleri haritalara kıyasla daha pahalıdır. Model kürelerin baskı ve çoğaltma imkânı bulunmamaktadır. Bundan dolayı da eğitim ortamlarında haritalardan daha az bulunmaktadır.

Model küreler haritalar gibi içeriğinde çok fazla ayrıntı bulundurmazlar ve haritalara göre daha büyük ve hantallardır.

Model kürelerin özellikle okyanus akıntıları, sürekli rüzgâr yönleri, devamlı basınç merkezlerinin yanında, ekvator, eksen, kutup noktaları, enlem, boylam, meridyen ve paralel gibi soyut kavramların daha kolay anlaşılması ve açıklanmasında önemli bir yeri vardır.

İlköğretim kademelerindeki çocuklara model küreler; yakınlık, uzaklık, büyüklük, küçüklük, kuzey, güney, doğu, batı gibi tanımların kavratılmasına yardımcı olur.

Öğrencilerin model küreler üzerindeki hususları bilmeleri kendi toplum ve ülkelerinin, dünya ile olan bağlantısını anlaması açısından da önemlidir (Gardner, Demirtas ve Doğanay, 1997).

Model küreler eğitim ortamlarında daha az kullanılan materyallerdir. Sınıflardaki küreler de öğretmenlerin izni olmadan kullanılmaz. Bu durum eğitim ortamlarında istenmeyen bir durumdur.

Model küreler ile hem dersler eğlenceli hale gelir ve küreler öğrencinin derste dikkatini toplamaya yardımcı olmaktadır. Küreler, öğrenilen şeylerin kalıcılığını sağlamada çok etkili olan materyallerdir.

Sosyal Bilgiler Dersinde Küre Kullanımının Önemi

Güngördü (2006: 368) küre için, coğrafya konuları içerisinde yerin şekli, hareketleri, boyutları, eksen eğikliği, enlem, boylam, meridyen, paralel gibi konulardaki soyut ifadeleri somut hale getirmek için gerekli ve önemli olan bir araç ifadesini kullanmıştır.

Sosyal bilgiler programı; coğrafya konularını da içeriğinde barındıran bir disiplindir. Coğrafya kavramlarının temelini öğrenildiği ders sosyal bilgiler dersidir. Bundan dolayı ilköğretim çocuklarına sosyal bilgiler dersi verilirken, bazı coğrafi kelimelerin doğru kavratılması gerekmektedir ve bilgiler kalıcı olmalıdır.

Bilgilerin kalıcılığı için yapılması gerekenlerden biri, eğitimcilerin derslerinde gerekli ve etkili olan materyalleri kullanmasıdır. Coğrafya eğitimi için en çok kullanılan ve tercih edilen materyaller: haritalar ve kürelerdir.

Kürelerle eğitim dokunaksallaşır ve somutlaşır. Küreler hayali kavramların zihinde oturmasına yardımcı olur. Küre kullanmadan anlatılan soyut coğrafi kavramların zihinde kalıcılığı çok azdır. Kısa bir süre sonunda, ilköğretim çocuklarının ezberlediği bilgiler hafızalarından silinecektir.

Küreleri gören, dokunan ve küreyi yakından tanıma imkanı bulan çocuklar dünya ile ilgili bazı kavramları daha çabuk kavrarlar. İleride ayrı bir disiplin olarak coğrafya dersi ile karşılaştığında zorlanmaz ve kalıcı bir biçimde kazanılmış olan bilgilerini ilerletmekte, ezber yapan akranlarına nazaran daha başarılı olacaktır.

Küreler görsel bir araç-gereçtir. Küreler, ilköğretim seviyesindeki öğrencilerin hem oyalanmasını sağlar, hem de eğlenerek öğrenmesini sağlar. İlköğretimde, coğrafya öğreniminde küre kullanımının en uygun olduğu ders sosyal bilgiler dersidir. Sosyal bilgiler dersinde, dünya ile ilgili anlatılabilecek bazı konular (örneğin: paralel, meridyen, ülkelerin konumları...), küre ile daha somut hale getirilip anlatılabilmektedir.

Küre ile öğrenen çocuklar, coğrafyayı ve dünyayı daha kolay anlar. Öğrenciler değişik bakış açıları kazanır. Küre üzerinde değişik alanlar özgürce görülebilir. Kürelerin açıları değiştirilebilir.

Harita ve küre birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. Bu nedenle beceriler içerisinde, harita ve küre kullanım becerisi olarak ortak bir kullanım bulunmaktadır. Detaylı anlatımlarda harita kullanılmaktadır. Küreler, derslerde öğrencilerin dikkatini haritalardan daha çok çekmektedir.

Kürelerin, öğrencilerin dikkatini çekmesinden dolayı eğitim öğretim kademelerinde haritalardan önce kullanılması gerekmektedir. Kürelerin haritalara göre anlaşılabilirliği daha kolaydır. Küreler, haritalara göre daha görseldir.

Haritalar iki boyutludur. Küreler ise üç boyutludur. Bu açıdan ilköğretim çağındaki çocuklar küreyi daha iyi anlarlar. Haritalara baktığında öğrenciler kafa karışıklığına düşmektedir. Çünkü dünya üzerindeki şekillerin nasıl kâğıda aktarıldığıyla ilgili durum öğrencilerde karmaşaya sebep olmaktadır.

Küre üzerinde denizler, karalar, enlem-boylam çizgileri gibi şekiller yer almaktadır. Bunların öğrenimini kolaylaştırmak için öğrencilere küre üzerine tebeşirle veya silinebilir kalemle işaretleme yapmalarına imkân sağlanmalıdır.

Küreler içeriğinde pek çok bilgiyi barındırmaktadır. Bu bilgiler, sosyal bilgiler dersindeki coğrafi kavramların temelidir. Öğrenciler, dünyanın hareketlerini küre üzerine bakarak öğrenebilirler. Örneğin: Öğretmen küreyi yukarı kaldırıp: “Bu bizim üzerinde yaşadığımız gezegenimizin şeklidir” der ve devamında öğrencilere küre üzerindeki yaşadığı ülkeyi göstermelerini sağlayabilir. Bu gibi sınıf içi uygulamalarla öğrencilerin dikkatini çekerek, bu tarz uygulamalı öğrenme-öğretme sürecinde öğrencilerin küreye dokunma ve küreyi inceleme fırsatı elde etmeleri sağlanabilmektedir.

Küre İle İşlenebilecek Ders Örnekleri

Örnek: 1

Düzey: 5. Sınıf

Ders: Sosyal Bilgiler Dersi

Öğrenme Alanları: Küresel Bağlantılar

Ünite: Hepimizin dünyası

Kazanım: Çeşitli ülkelerde bulunan ortak miras öğelerine örnekler verir.

1. Aşama: Öğrencilere ortak miras öğelerinin neler olduğu ve bunların bulunduğu yerler söylenir.

2. Aşama: Örneğin: Pizza Kulesi, Piramitler, Eyfel Kulesi, Taç Mahal, Özgürlük Anıtı, Kremlin Sarayı, Çin Seddi, Orhun Anıtlarının yerleri küre üzerinde öğretmen tarafından gösterilir.

3. Aşama: Daha sonra küre üzerindeki ülkelere, ortak miras öğelerinin fotoğrafları yapıştırılır.

4. Aşama: Karışık yapıştırılan bu fotoğrafları öğrenciler tarafından düzenlenmesini ve doğru yerlere takılması istenir.

5. Aşama: Öğrencilerle birlikte öğretmen, ortak miras öğelerini ve bulunduğu yerleri tekrar eder.

Örnek 2

Öğrencilerin, dersten sıkıldığı zamanlarda ya da dersin dikkat çekme bölümünde sınıfça küre üzerinde ülke bulmaca oyunu oynatılabilir. Öğretmen ya da öğrenciler bir ülke söyler, seçilen öğrenci de küre üzerinden o ülkeyi bulmaya çalışır. En sonunda ise söylenen ülkeyi en kısa zamanda bulan öğrenciye ödül verilebilir.

Örnek 3

Dünyanın kendi eksenini etrafındaki hareketi ve bu hareketin sonuçları küre ile öğretilebilir. Dünyanın hareketleri küre üzerinde öğretilen en önemli konulardan biridir. Öğrencilerin bunu başka türlü kavramaları çok zordur.

1. Aşama: Dünyanın kendi eksenini etrafında batıdan doğuya doğru hareket ettiği, bu günlük hareketinin sonucunda gece-gündüz oluştuğu kolaylıkla anlatılır.

2. Aşama: Bunu anlatmak için fener ve küreyle örnek bir uygulama yapılabilir. Örneğin; sınıfın ışıkları kapatılır ve her küre başındaki öğrencilerden birinin eline bir fener verilerek, bu feneri küre üzerine tutmaları istenir. Bu sırada da küre batıdan doğuya doğru (saatin tersi yönünde) hareket ettirilir.

3. Aşama: Öğretmen kürenin kuzey ve güney kutup noktalarından tutarak dünyanın batıdan doğuya doğru sürekli kendi etrafında döndüğünü açıklar. Bir nokta işaret edilerek, bu noktaya fener ışığının eğik gelmesinden yola çıkılarak güneş ışınlarının da aynı şekilde geldiği belirlenir. Işıkların eğik geldiğinde bu zaman diliminin sabah olduğu, fener tam karşıdan tutularak güneş ışınlarının giderek yükseldiği ve tam tepe noktasına geldiğinde ise zamanın öğle olduğu, fener daha da batıya hareket ettirilip, tekrar ışığın eğik gelmeye başladığına dikkat çekilerek de bu vaktin akşam olduğu vurgulanır. Işığa göre gölgede kalan alanların ise geceyi yaşamakta olduğu somut olarak ortaya konulabilmektedir.

Çeşitli uygulamalarda ve etkinliklerde küre kullanılabilir. Uygulamalar öğrencilerin dikkatini çekecek ve dersteki aktivitelerini arttıracaktır. Yaparak-öğrenerek öğrenen öğrencilerdeki bilgiler daha kalıcı olmaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Sosyal bilgiler dersi, içeriğinde çok fazla kavram barındırmaktadır. Bu kavramlar yeni gelen nesillere öğretildiğinde ve özümsettirildiğinde, geleceğimiz konusunda maddi, manevi ve milli konularda farkındalığın artmasına katkıda bulunan gençler yetiştirilecektir. Gelecek nesillerin bilgi birikimiyle donanımlı olarak yetişmelerini sağlamak için sosyal bilgiler dersinin temelde iyi kavratılması gerekmektedir.

Sosyal bilgiler dersi içeriğinde barındırdığı kelimeler dolayısıyla soyut bir programdır. İlköğretim öğrencileri, böyle dersleri öğrenirken zihinlerine oturtmakta zorluk yaşamaktadırlar. Öğrencilerin paraleller ve meridyenler gibi soyut unsurları, görmediği şehirleri, okyanusları vb. kavramları öğrenirken zorluk yaşadıkları bilinmekte olup, bu türlü zorlukları ortadan kaldırmak için de öğretmenlerin derslerini işlerken materyallerden etkin olarak yararlanmaları büyük önem taşımaktadır.

Sosyal bilgiler programı içerisinde tarih, coğrafya, ekonomi, siyaset, antropoloji,

sosyoloji, sosyal psikoloji, vatandaşlık, felsefe, iletişim, arkeoloji gibi birçok disiplin barındıran bir derstir. Böylesine içeriğinde bilimsel disiplinler açısından zenginlik barındıran bir dersin, yeni nesillere en güzel şekilde aktarılması büyük önem arz etmektedir.

Soyut konuların öğretilmesinde yapılan en büyük hata öğrencilere kavramları ezberletmektir. Ezberlenen kavramlar, kısa süre sonra unutulmaktadır. Bunun önüne geçmek için kavram ve genelleme odaklı öğrenim yapmak gerekmektedir. Kavram öğretimi, iletişimin basitleşmesine ve kolaylaşmasına yardımcı olur. Ezbere öğrenim hatırlamaya dayalıdır. Kavram öğretimi ile üst düzey düşünme becerileri kazandırılmış olur. Bilginin kalıcılığı artırılmış olur.

Kavram öğretimi sürecinde materyaller, çok önemli öğrenme araçlarıdır. Materyaller soyut olan bilgiler ve kavramları somutlaştırarak eğitime katkı sağlamaktadır. Coğrafya kavramlarını öğretirken kullanılan materyallerden biri haritalar ve model kürelerdir. Özellikle paralel, meridyen, enlem ve boylam gibi soyut kavramların somutlaştırılması için materyal olarak model kürelerin kullanımı zorunluluk oluşturmaktadır. Başta iklim kuşakları, iklim kuşaklarına paralel olarak uzanan doğal bitki kuşakları, dünyanın günlük hareketine bağlı olarak zaman kavramının küresel dağılışı ancak model küre üzerinde anlaşılabilir olmakta, kalıcı öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır.

Kürelerin öğrenme-öğretme sürecinde mutlaka kullanılması gereken konulardan birisi de dünyanın hareketleri konusudur. Dünyanın gerek günlük, gerekse yıllık hareketinin konu olarak ele alındığı öğrenme alanının her safhasında birincil materyal tereddütsüz model küreler olmalıdır. Hem konunun daha kolay anlaşılması, hem de kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesinde model kürelerin kullanılması konuyu somutlaştıracak ve etkili öğrenmeye malzeme oluşturacaktır.

Materyaller içinde model küreler, coğrafya için oldukça önemlidir. Öğretmenler derslerinde model küreleri kullanarak öğrencilerin derse olan dikkatini toparlayabilirler. Küreler şekil olarak dikkat çeken ve ilgi gösterilen bir materyaldir. Bu yüzden öğretmenlere, derslerinde coğrafya ile ilgili konuları işlerken bazı kavramlarda model küreleri kullanmaları gerektiği önerilmektedir.

Küreler gerçeğe en yakın olan materyallerdir. Öğrenciler dokunabilir, üzerine işaretleme yapabilir ve silebilirler. Öğretmenler, öğrencilerin model kürelere dokunup, onlarla oynanmasına izin vermelidir. Kürelerle temasta bulunmak ve onlarla oynamak eğitimin daha eğlenceli hale gelmesine yardımcı olmaktadır.

Oyun, öğrenciler için her zaman cazip bir aktivitedir. Küreler üzerinde oynanan ülke bulmaca gibi oyunlarla öğrencilerin derse olan katılımları artırılmalıdır. Öğrenciler iş-aktivite ile derslerini öğrenmiş olur, bu da istenilen bilginin kalıcılığını artırmış olacaktır.

İlköğretim düzeyindeki çocuklara coğrafya ile ilgili kavramlar anlatılırken, model kürelere daha çok yer verilmelidir. Ülkemizde genel olarak model kürelerin bir okulda bir ya da iki tane bulunduğu, bunlarında çoğu zaman sınıflara götürülmediği bilinen bir gerçektir. Küre kullanımı öğretmenin izni ile kullanılmakta, öğretmen tarafından getirilmekte ve götürülmektedir. Çoğu öğrenci öğrenim hayatı boyunca bu kürelere dokunmadan, bilmeden öğrenimini tamamlamaktadır. Öğrencilerin küre ile teması daha

çok sağlanmalı ve eğitimde kürelere daha çok yer verilmelidir. Gerekirse her sınıf ortamında bir model kürenin devamlı olarak bulundurulması sağlanmalıdır.

Sadece okul ortamlarında değil, evlerde de model küreler olmalıdır. İlk ve orta dereceli okullarda öğrenim görmekte olan çocukların çalışma odalarının duvarlarında mutlaka bir dünya, bir de Türkiye haritası bulundurulmalı, çalışma masasında da model küreye yer verilmelidir. Öğrencilerin çalışma odalarına harita ve model küre kazandırılması için çeşitli faaliyetler yapılmalı ve toplumsal dayanışma teşvik edilmelidir.

KAYNAKÇA

- Erden, M. (1998). *Eğitimde Program Değerlendirme*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Erden, M. (Tarihsiz). *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. Ankara: Alkım Yayınları.
- Ertürk, S. (1972). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını.
- Gardner, W., Demirtas, A. ve Doğanay, A. (1997). *İlköğretim Sosyal Bilgiler Öğretimi. Kaynak Üniteler. Öğretmen Eğitimi Dizisi*. Ankara: MEGEP.
- Güngördü, E. (2002). *Coğrafyada Öğretim Yöntemleri, İlkeler ve Uygulamalar*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Güngördü, E. (2006). *Coğrafya Öğretim Yöntemleri ve Çağdaş Öğretim Yaklaşımları* (2. baskı). Ankara: Asil Yayınları.
- Kıral, B. (2020). Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 170-189.
- Kısakürek, M. A. (1988). *Sosyal Bilgiler Öğretiminin Niteliği, Kapsamı ve Amaçları. Sosyal Bilgiler Öğretimi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kolukısa, E. A. (2002). Coğrafya Eğitim Programlarının Temel Bilgiler ve Terimlerin Verilmesinde Karşılaşılan Bazı Güçlükler ve Bunlara Yönelik Çözüm Önerileri. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 10(2), 359-365.
- McClure, R. W. (1992). A Conceptual Model For Map Skills Curriculum Development Based Upon A Cognitive Field Theory Philosophy, Oklahoma State University (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Oklahoma.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2005). *İlköğretim Sosyal Bilgiler Dersi 4-5. ve 6-7. Sınıflar Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- NCSS (National Council for the Social Studies). (1993). Position statement: A vision of powerful teaching and learning in the social studies: Building social understanding and civic efficacy. *Social Education* 57(5), 213-23.
- Oxford Sözlüğü. (2020). <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/> 17.08.2021 tarihinde erişilmiştir.
- Öztürk, C. (2006). Sosyal bilgiler: Toplumsal Yaşama Disiplinler Arası Bir Bakış C. Öztürk (Editör), *Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi* (s. 22-49). Ankara: Pegem A Yayıncılık.

- Paykoç, F. (1991). *Tarih öğretimi*. Eskişehir: A. Ü. A.Ö.F. Yay.
- Sönmez, V. ve Alacapınar, F. G. (2014). *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Anı Yayıncılık.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. (2020). <https://sozluk.gov.tr/17.08.2021> tarihinde erişilmiştir.
- Ülgen, G. (2001). *Kavram Geliştirme ve Uygulamalar* (3.Baskı). Ankara: Pegem A Yayınları.
- Wach, E. (2013). Learning about qualitative document analysis. opendocs.ids.ac.uk
- Yel, S. (2012). Kavram geliştirme ve öğretimi. Bulunduğu eser: Öztürk, C.(Ed.) *Sosyal Bilgiler Öğretimi* (3.Baskı) (ss. 111-143) Ankara: Pegem Akademi.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Covid 19 Korkusunun İnfaz Koruma Memurlarının Çalışma Performansına Etkisinde İş Stresinin Aracılık Rolü

The Mediation Role of Business Stress in the Effect of the Fear of Covid 19 on the Work Performance of Execution Protection Officers

Murat KAHYAOĞLU*
Tolga MERİÇBEY**
Tuba BÜYÜKBEŞE***



Geliş/Submitted: 14.11.2021
Kabul/Accepted: 24.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Kahyaoğlu, M., Meriçbey, T. ve Büyükbeşe, T. (2021). Covid 19 Korkusunun İnfaz Koruma Memurlarının Çalışma Performansına Etkisinde İş Stresinin Aracılık Rolü. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 31-45.

Kahyaoğlu, M., Meriçbey, T., & Büyükbeşe, T. (2021). The Mediation Role of Business Stress in the Effect of the Fear of Covid 19 on the Work Performance of Execution Protection Officers. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 31-45.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54198

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Hasan Kalyoncu Üniversitesi, murat.kahyaoglu@std.hku.edu.tr 

**Öğr. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, tolgaistan@gmail.com 

***Prof. Dr., Hasan Kalyoncu Üniversitesi, tuba.buyukbese@hku.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Covid 19 Korkusunun İnfaz Koruma Memurlarının Çalışma Performansına Etkisinde İş Stresinin Aracılık Rolü ¹

The Mediation Role of Business Stress in the Effect of the Fear of Covid 19 on the Work Performance of Execution Protection Officers

Murat KAHYAOĞLU

Öğr. Gör. Tolga MERİÇBEY

Prof. Dr. Tuba BÜYÜKBEŞE

Öz: Çin'in Wuhan eyaletinde ortaya çıkan koronavirüsün kısa sürede büyük bir pandemiye dönüştüğü bu süreçten, özellikle insanlarla temas oranının yüksek olduğu bazı meslek grupları daha fazla etkilenmiştir. Bu araştırma da salgınla mücadelede meslek grupları içerisinde insan etkileşiminin yoğun olduğu ve çalışma sürelerinin bu dönemde oldukça arttığı düşünülen, diğer meslek gruplarına göre hem toplumun huzuru hem de bulundukları kurumların güvenlik ve sağlık şartlarının iyileşmesi adına fazla çaba göstermesi gereken ceza infaz kurumlarında çalışan infaz koruma memurları üzerinde yapılmıştır. Araştırmada infaz koruma memurlarının Covid 19 korku düzeyleri ve bu korkunun çalışma performansına etkisinde iş streslerinin aracılık etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Bu kapsamda İstanbul bölgesinde faaliyet gösteren ceza infaz kurumlarında çalışan infaz koruma memurlarından anket yolu ile veri toplanmış ve elde edilen veriler SPSS 22 paket programı ile faktör, korelasyon ve regresyon gibi çeşitli analizler kullanılarak analiz edilmiştir. Sonuçlar incelendiğinde infaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korkusunun çalışma performansına etkisinde iş stres düzeylerinin aracılık etkisine sahip olmadığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Covid 19 korkusu, iş stresi, çalışan performansı.

Abstract: Some occupational groups, especially those with a high rate of contact with people, have been more affected by this process, where the coronavirus emerging in Wuhan province of China turned into a huge pandemic in a short time. This research is also on prison guards working in penal institutions, who are thought to have intense human interaction among professional

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma Hasan Kalyoncu Üniversitesi Etik Kurulu'nun 12.11.201 tarih ve 5091 sayılı izni çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Sorumlu Yazar: Murat KAHYAOĞLU

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. This study was prepared with the approval of Hasan Kalyoncu University Ethics Committee. Corresponding Author: Murat KAHYAOĞLU

groups in the fight against the epidemic and whose working hours are thought to have increased considerably during this period, and who need to make more effort to improve both the peace of the society and the hygiene and safety conditions of their institutions compared to other occupational groups. has been made. In the study, it was investigated whether the work stresses had a mediating effect on determining the Covid 19 fear levels of the warders and the effect of this fear on their work performance. In this context, data was collected from the prison guards working in penal institutions operating in the Istanbul region through a questionnaire and the obtained data was analyzed with various methods using the SPSS 22 package program. When the results were examined, it was concluded that job stress levels did not have a mediating effect on the effect of the fear of Covid 19 perceived by the warders on their work performance.

Keywords: Covid 19 fear, work stress, employee performance.

GİRİŞ

Covid 19 salgınının tüm dünyayı sarsıcı bir şekilde etkisi altına aldığı bir dönemden geçtiğimiz bugünlerde özellikle bazı meslek gruplarının bu süreçten daha fazla etkilendiğini söylemek doğru olacaktır. Araştırmada bunu göz önünde bulundurarak Covid 19 korkusunun infaz koruma memurlarının yaşadığı stres düzeylerini belirlemek ve bu stresin performanslarına etkisinde aracılık rolünün olup olmadığını belirlemek için bir araştırma tasarımı yapıldı. Covid 19 hastalığı özellikle insandan insana bulaşan bir virüsten kaynaklı olduğu ve ceza infaz kurumlarının da belki de sağlık kurumlarından sonra insan etkileşiminin en yoğun olduğu çalışma alanlarından birisi olduğundan, araştırmamızın konusu olmuştur. Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkan virüs kısa zamanda diğer ülkeler ile beraber Mart 2020'den itibaren Türkiye'de de görülmeye başladı. Ülke yönetimleri çok hızlı bir şekilde insan ve toplum hayatına doğrudan etki eden birçok kararlar aldılar. Bunun başında özellikle eğitim, sağlık ve güvenlik gibi alanlarda alınan izolasyona yönelik tedbirler gelmektedir. Alınan bu tedbirler kapsamında birçok kurumun mesai saatlerinde ve çalışma koşullarında değişikliğe gidildi. Hem değişen bu şartlar hem de Covid 19 korkusu ve endişesi çalışanların iş ve sosyal yaşantılarını çeşitli düzeylerde etkiledi. Bulaşın oldukça kolay olduğu Covid 19 virüsünün yayılması ile beraber insanların hastalanması evlerde karantinaya alınması ve kimi hastaların solunum yetmezliğinden ölümüne sebebiyet vermesi toplumu tedirgin etmiş ve insanlar birbirlerinden kaçır hale gelmiştir. Korku ve endişenin insanı belirli bir düzeyden sonra olumsuz yönde etkilediği düşünüldüğünde çalışanların kurumlarında yani iş yerlerinde yaşadığı stresin artması ve performanslarının etkilenmemesi kaçınılmazdır.

Araştırmada önce korku ve Covid 19 pandemisine dair teorik bilgiler verildikten sonra iş stresi ve çalışan performansı kavramları hakkında literatür taraması yapılarak gerekli tanımlar ve aralarındaki ilişkiler açıklanmıştır. Ardından araştırma metodolojisine ilişkin bilgi verilmiştir. İnfaz koruma memurlarının salgın dönemlerinde Covid 19 korku seviyelerini belirlemek, belirlenen bu korkunun iş ortamında yaşadıkları stres ve performansla ilişkisini belirlemeye yönelik yapılan alan çalışması analiz sonuçlarının yer aldığı bulgular kısmını sonuç ve değerlendirme takip etmektedir. Araştırma konusunun henüz yeni olması ve çıkabilecek olumsuz sonuçların giderilmesi noktasında çalışma hem aka-

demik camianın çalışmasına hem de ilgili politika üreten kurumların yapacakları iyileştirme çalışmalarına katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Covid 19 Korkusu

TDK korkuyu bir tehlike veya tehlike düşüncesi karşısında duyulan kaygı, üzüntü şeklinde tanımlarken, Furedi (2001: 8) korkuyu, beklenmedik ve öngörülemeyen durumlarla karşılaşıldığında insan zihninin korku objesine yoğunlaşmasını sağlayan bir mekanizma olarak tanımlamaktadır. Ayrıca korku nesnel bir tehdit karşısında ortaya çıkarken kaygı belirsizlik durumunda ortaya çıkmaktadır. Korkmak, kaygı ve endişe duymak, insanın yaşamı boyunca karşılaşılabileceği ve şiddetin boyutunun yüksekliği kimi zaman insana istemediği boyutlarda zarar verebileceği insani bir reflektir. Korkular, kaygılar ve endişeler bireysel olduğu kadar toplumsal olarak da karşımıza çıkmaktadır. Her toplumun kendine has ortak duyguları bazı olay ya da olgulara karşı farklı şekillerde gelişebilir. Bazen de bu korkular endişeler tüm dünyayı etkisi altına alabilmektedir. Literatürde korkunun çok eskiden değişik şekillerde işlendiği görülmüştür. Geçmişteki bireysel riskler küreselleşmenin etkisiyle toplumsal bir boyut kazanmış ve tüm dünyayı etkileyen, tedirgin eden tehditlere dönüşmüştür. Bu bağlamda insanlık, tarihin her döneminde ani ve beklenmedik durumlar karşısında korku, endişe ve huzursuzluk duygusuna sebep olan gerilimli duygu durumunu (Halsey, 1998:42) değişen boyutlarda yaşamıştır.

Covid-19 enfeksiyonu ateş, yorgunluk, kuru öksürük, solunum semptomları, nefes darlığı ile karakterize olan ve ağır vakalarda ise ağır akut solunum yolu enfeksiyonu, pnömoni, böbrek yetmezliği ve ölümlere sebep olabilen dünyanın son yıllarda karşılaştığı en büyük tehditlerden birisidir (WHO 2020). Covid-19 2019'un sonlarında Çin'den başlayarak bütün dünyaya yayıldı ve hayatı her yönüyle belirgin şekilde etkiledi. Türkiye'deki ilk vaka, 11 Mart 2020'de ilgili bakanlık tarafından kamuoyuna bilgilendirildi. Bu tarih aynı zamanda Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından pandemi olarak ilan edildiği tarihtir. Arkasından hızlı bir COVID-19 süreci hayatımızı yönlendirmeye başladı. Devletler değişik kararlar alarak vatandaşlarını korumaya çalıştı. Hastalığın yeni ve tedavisinin henüz tam olarak bilinmemesinden ötürü insanların bireysel düzeyde kendi kendilerine kararlar alması neredeyse imkânsız hale gelmiş bu da insanların iş ve yaşam dünyasında çeşitli psikolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Salgın hastalıklar, özellikle de Covid-19 gibi tedavisine ilişkin henüz kesin bilginin olmadığı pandemiler, taşıdığı belirsizlik nedeniyle toplumların korku, kaygı ve endişe düzeylerini yükseltmektedir. Yaşanan korku ve stresin nedeni hastalığın ilk kez karşılaşılan olağanüstü bir duruma verdiği olağan tepkiler olarak açıklanabilir (Sümer, 2020). Salgının bir virüs yolu ile en fazla insanların birbirleri ile yakın teması sonucunda yayılması nedeniyle insan etkileşiminin fazla olduğu hastaneler, toplu ulaşım araçları, cezaevleri ve okullar gibi yerlerde alınan tedbirlerin etkileri daha yüksek düzeyde hissedilmiştir.

İş Stresi

Stres kavramı ilk kez 17. yüzyılda fizikçi Robert Hook tarafından elastiki nesne ve ona uygulanan dış güç arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere kullanılmıştır. İlk zamanlar mühendislik daha sonra fizik, psikoloji, biyoloji ve yönetim bilimleri alanında stres kavramı ile ilgili çalışmalar yapılmıştır (Koçer, 2015: 47). Ancak Selye (1956), bugünkü anlamda

stresi ilk tanımlayan kişidir. Hans Selye stresi, “Organizmanın her türlü değişmeye karşı özel olmayan tepkisi” olarak tanımlamıştır (Pehlivan, 2000: 7). Stres; bireyin farklı kişiler üzerinde değişik etkileri olan, endişe, üzüntü, gerilim ve baskıya yol açan duyguları yaşamasıdır (Ivanvewich ve Mattason, 1996: 648). Iwancevich, Gibson ve Donelly’in geliştirdiği ve günümüzde en çok kullanılan tanıma göre stres, bireysel farklar ve psikolojik süreçler yoluyla gösterilen uyumsal bir davranış olup, kişi üzerinde aşırı psikolojik ve fiziksel baskılar yapan herhangi bir dış ve iç hareket, durum veya olayın organizmaya yansıyan sonucudur (Okutan ve Tengilimoğlu, 2002: 17). Kişi ve çevrenin etkileşimi sonucunda oluşan stres, insanı harekete geçirir. Stres altında kişi için bir tehlike söz konusudur ve önemli olan bu tehlikenin derecesidir. Diğer taraftan stres, organizmanın tümünü etkiler ve stres normal olarak kontrol edilebilir bir tepki değildir (Soysal, 2009: 19). Stres bir yandan birey üzerinde olumsuz etkiye sahip bir uyaran olarak tanımlanmakta ve bu uyaran aynı zamanda birer stres kaynağı olarak ifade edilmekte; diğer yandan ise, bireyin bu tarz stres kaynaklarına verdiği bir tepki olarak ele alınmakta ve genellikle çalışanın iş ile ilgili yaşadığı gerginlik, endişe, hayal kırıklığı ve sıkıntı hissi olarak tanımlanmaktadır (Griffin vd., 2010: 242). Stresin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki boyutu vardır. Belli bir seviyeye kadar stres bireye olumlu anlamda etki eder. Belli bir seviyeye kadar kabul edilebilir olan bu stres, kişiyi motive eder, kişinin amaçlarına ulaşması için teşvik edici bir rol oynar (Gök, 2009: 431). Ancak belli bir seviyeyi aşarak kişiyi rahatsız edici boyutlara taşıyan stres, olumsuz stres olarak adlandırılır. Olumsuz stres kişiye aşırı bir yük bindirerek, sorunun aşılamayacak gibi algılanmasına neden olur (Altıntaş, 2003: 10). Kişi olumsuz strese karşı hem fiziksel hem de psikolojik olarak tepkiler verir. Fazla iş stresi fiziksel olarak kalp damar hastalıklarına, sindirim ve solunum sistemi rahatsızlıklarına, uyku bozukluklarına, alerjilere, baş ağrısına, kilo alımı veya kaybına, strese bağlı boyun ağrılarına neden olabilmektedir (Gillespie vd., 2001: 58).

Literatürde iş stresi kavramı ise bazı yazarlar tarafından farklı kavramlarla ifade edilmektedir. Bu kavramlardan bazıları, “mesleki stres”, “çalışma stresi”, “endüstriyel stres”, “örgütsel stres”, “iş baskısı” ve “iş gerilimi” olarak sıralanabilir (Tutar, 2000: 238). İnsanlar, işlerinin gereklilikleri zihinsel ve fiziksel kaynaklarını aştığında ve tehdit edici hatta zararlı olarak algılandığında, işlerinde stres yaşarlar. İşten kaynaklanan stres sadece işteki performansı kötüleştirmekle kalmayıp aynı zamanda genel olarak sağlık durumunu ve refahı da olumsuz yönde etkileyebilir (Şahin, M. & Bedük, A :2019). Yaş, cinsiyet, eğitim, medeni durum, çalışma saatleri, bireyin kişiliği, aile yapısı, yaşam standartları, ekonomik durumu, özel hayatta veya iş hayatında hayal kırıklığı yaşama gibi etkenler birer bireysel stres kaynağıdır (Yavuz ve Doğan, 2019: 44). Örgütsel stres kaynakları olaraksa aşırı veya az iş yükü, rol çatışması ve rol belirsizliği, iş ortamı, değişen çalışma saatleri ve örgütteki kişiler arası ilişkiler sayılabilmektedir (Aksoylu, 2019: 230). Ayrıca pandemi sürecinde insanların evden kolay kolay dışarıya bile çıkamadığı bir süreçte görevleri başında çalışması gereken infaz koruma memurlarının da işleri hem sağlık hem de güvenlik boyutu ile Sharma vd. (2012)’nin de ifade ettiği strese yol açabilen tehlike düzeyi yüksek işler olarak görülebilir.

Sonuç itibarıyla ortaya çıkan stres durumu hem bireyleri hem de örgütleri değişik düzeylerde etkilemektedir. Bireyde belirli ölçüde olumlu etkilere sahip olan stres düzeyi arttığında oluşan stres sonucunda bireylerde, saldırganlık, telaş ve uykusuzluk gibi olum-

suzluklar meydana getirmektedir (Gökgöz 2013; Eroğlu 2007: 467). Bu bireyler ise örgütte çeşitli problemlerle karşılaşınca agresif davranarak veya şiddete başvurarak tepkisini göstermektedir (Gürgeç vd. 2003: 75). Ayrıca giderek artan stresten etkilenen çalışanların iş performansının neredeyse dibe vurmasından, işten ayrılmaya ve hatta çok ciddi sağlık problemlerine varacak kadar çeşitli olumsuz yansımalar görülmektedir. Hindle (1998: 10) ise, aşırı ve devam eden stresin iş organizasyonlarına etkilerini hizmet ve ürün kalitesinde düşüşü, yüksek personel devri, artan devamsızlık oranı, olumsuz firma imaj ve soğuk örgüt iklimi olarak sıralamaktadır

Çalışan Performansı

Performans kavramı daha çok Sanayi Devriminden sonra üzerinde durulan bir konu olmuştur. Fransızca kökenli olan Performans sözcüğünün dilimizdeki karşılığı edimdir. Fakat dilimizde edim kelimesi yerine performans kelimesi daha sık kullanılmaktadır (Fırat Çorbacıoğlu, 2018: 43). Performans kavramı ile ilgili geçmişten günümüze birçok tanımlama yapılmıştır. Bunlardan birisi, ulaşılması hedeflenen amaçları gerçekleştirmedeki etkinlik ve verimliliklerdir. Başka bir tanıma göre ise, bir bireyin kendi gereksinimlerini karşılayabilmesi için işletme içerisindeki görev ve sorumluluklarını yerine getirirken harcadığı emek ve zamandır (Tınaz, 2005: 77). Mathis ve Jackson (2002: 56) ise çalışanların işletmeye yapmış oldukları katkıyı çalışan performansı olarak tanımlamışlardır. Çalışan performansı en genel tanımı ile çalışanın işlerini yapabilme derecesidir (Vosloban, 2012: 661). Günümüzde kuruluşların amaçlarının gerçekleştirilmesi, çalışanların motivasyonlarının yükseltilmesi, verimliliğin artırılması, etkinliğin ve başarı düzeyinin belirlenmesinde performans ile ilgili konuların önemli bir stratejiye dönüştüğü ifade edilmektedir (Çukurçayır ve Eroğlu 2005: 132). Literatür incelendiği zaman çalışan performansı ile ilgili de çok fazla tanımlama yapıldığı tespit edilmiştir. Yapılan bu tanımların ortak noktası performansın, bireysel beklenti ve işletmenin hedefi arasındaki ilişki sonucu oluştuğudur (Tutar ve Altınöz, 2014: 202).

İşletmeler için performansın ölçütleri üretilen mal ve hizmetin çeşidine göre farklılık göstermektedir. Söz gelimi kimi örgütlerde kalite ve müşteri odaklılık ön planda tutulurken kimilerinde ise üretim miktarı, ekonomiklik, etkinlik ve karlılık seviyesi dikkate alınmaktadır (Köseoğlu 2005: 213). Her örgüt genel olarak en az maliyetle en yüksek verimlilikle çalışmayı hayal etmektedir. Ancak bu her zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü tüm masraflar ve maliyetler ekonomiklik kriterine dahil edilerek hesaplanamamaktadır (Erdumlu 1991: 324). Çalışanların en yüksek verimlilikte performans gösterebilmesi ise hem bireysel hem de örgütsel birtakım unsurların istenilen durum ve şartlara bağlı olmasını gerektirmektedir. Örgütsel olarak bunun en önemli unsurlarından birisi işyerindeki stres düzeyini mümkün olduğu kadar en düşük seviyelere indirebilmekten geçer.

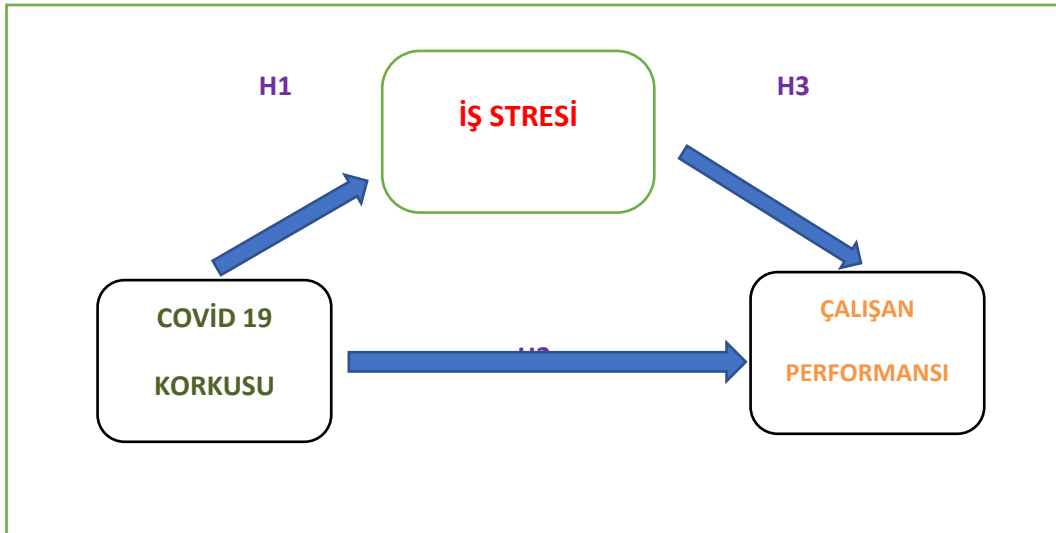
Covid 19-İş Stresi- Çalışan Performansı İlişkisi

Salgın sürecinde her bakımdan olumsuz etkilenen toplum paydaşlarının huzuru ve güvenliğini sağlamaya yardımcı olan en önemli kurumlardan olan ceza infaz kurumlarının hedeflerine ulaşabilmeleri çalışan performanslarının yüksek olmasına bağlıdır. Kurum çalışanların performansı konusunda öncelikle dikkat edilmesi gereken unsur olan çalışan sağlığı ile ilgili çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Çünkü fiziksel ve psikolojik olarak rahatsız olan çalışan yalnızca kendi performansını değil diğer çalışanların da sağlıklarını

ve performanslarını olumsuz olarak etkileyebilmektedir. Stres yaşayan çalışandaki korku ve kaygı hali bir süre sonra fiziksel ya da ruhsal sorunlara dönüşecek ve çalışanın performansını düşürmesinin yanında yapılan işin de kalitesizliği ve iş kazalarına da neden olabilecektir (Yılmaz, G., Y. Günay, G, 2020). Çalışanlar işletme içerisinde birtakım nedenlere bağlı olarak stres yaşamakta ve bu stres de doğrudan çalışan performansını etkileyerek performans düzeyinin düşmesine yol açabilmektedir (Koçoğlu, 2007: 26-27). Belirli düzeyde stres ile performans arttırılabilmektedir. Fakat bu noktada önemli olan stresin dozunu ayarlayabilmektir. Yeterli dozdaki stres düzeyi ile ise verimlilik ve performans artırımı sağlanmaktadır (Özdevecioğlu vd., 2003: 131).

ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

İnfaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korkusunun işyerindeki sergiledikleri performansa etkisinde iş stresinin aracılık rolünün belirlenmesine yönelik bu araştırmada, öncelikle örneklem ve ölçekler hakkında bilgiler verilmiştir. Ardından örneklem-lerden elde edilen veriler ışığında ortaya çıkan modele ilişkin analizler yapılmıştır. Bu kapsamda ilk olarak değişkenlerin durumuna göre keşfedici ve doğrulayıcı faktör analizleri yapılmıştır. Daha sonra değişkenler arası korelasyonlar tespit edilmiştir. Ardından da oluşturulan modele ilişkin yapısal eşitlik modeli ile modele ait uyum iyiliği testleri yapılmıştır. Bu testler yapılırken değişkenler arası regresyon analiz sonuçları ve hipotez test sonuçları da ortaya konmuştur. Ayrıca aracılık etkisini belirlemek üzere hiyerarşik regresyon analizi de yapılmıştır. Yapılan bütün bu analizler sonucunda elde edilen sonuçlar mevcut literatür ile karşılaştırılarak politika yapıcılar, idareciler ve araştırmacılara önerilerde bulunulmuştur. Kuramlardan ve görgül çalışmalardan faydalanılarak oluşturulan hipotezler çerçevesinde oluşturulan araştırma modeli Şekil 1’ de sunulmuştur.



Araştırmanın Örneklemi

Araştırma evrenini ülkemizde bulunan ceza infaz kurumlarında çalışan infaz koruma memurları oluşturmaktadır. Covid 19 pandemisinin yoğun olduğu dönemde gerçekleşen bu araştırmada özellikle tüm evrene ulaşmanın zor olması nedeniyle bu çalışmada kümeleme örnekleme yöntemi kullanılarak tesadüfî seçilen İstanbul bölgesinde faaliyet

gösteren ceza infaz kurumlarında infaz koruma memurlarından verilen anket formlarını doldurmaları istenmiştir. Bu kapsamda geri dönüşü gerçekleşen anket sayısı 421 olmuştur. Ankete katılanların demografik özelliklerine baktığımızda katılanların %7,4'ü (n=31) kadın, %92,6'sı (n=390) erkek, %82,9'u (n=349) evli, %17,1'i (n=72) bekdir. Eğitim durumları incelendiğinde %5'i (n=21) lise, %90,3'ü (n=380) lisans, %4,8'i (n=20) lisansüstü bir eğitim derecesine sahiptir. Çalışanların yaş aralığı incelendiğinde en yüksek yüzde; 26-30 yaş aralığında %38 (n=160), en düşük yüzdeye sahip aralık ise %3,8 (n=16) ile 20-25 yaş aralığı olarak ortaya çıkmıştır. Katılımcıların %26,4'ünün (n=111) hiç çocuğu yokken, %43,5'i (n=183) tek çocuğa, %26,4'ü (n=111) iki çocuğa, %3,8'i (n=16) üç çocuğa sahiptir. Ayrıca çalışma süreleri incelendiğinde ise 0-5 yıl arası çalışma süresine sahip çalışanlar %12,1'ini (n=51), 6-10 yıl arası çalışma süresine sahip olanlar %51,5'ini (n=217), 11-15 yıl arası çalışma süresine sahip olanlar %25,4'ünü (n=107), 16-20 yıl arası çalışma süresi olanlar %10,2'sini (n=43) ve son olarak 21 ve üzeri çalışma süresine sahip olanlar ise %0,7'sini (n=3) olarak bulunmuştur.

Araştırmanın Ölçekleri

Covid 19 korkusunun infaz koruma memurlarının performansları ile ilişkisinde iş stresinin etkisi üzerine yaptığımız çalışmada kullanılan ölçeklerle ilgili bilgiler şu şekildedir. Araştırmada tasarlanan model ve hipotezleri test etmek amacıyla çeşitli değişkenler kullanılarak analiz yapılmıştır. Analizi yapmak için modeldeki değişkenlerin ölçülmesinde kullanılan bütün ölçüm araçlarının araştırmada kullanılan tüm ölçeklere ilişkin yapılan güvenilirlik ve geçerlilik çalışmalarına ilişkin sonuçlar, her ölçekle ilgili bölümün sonunda verilmiştir.

Tüm ölçeklerin KMO değerleri .60 üstünde ve Bartlett's test anlamlı olarak belirlendiğinden veri sayısının faktör analizi için yeterli olduğu belirlenmiştir. Ölçeklerin Cronbach alfa güvenilirlik katsayıları, keşfedici faktör analizleri, korelasyon ve hiyerarşik regresyon analizi SPSS 22.0 paket programı ile doğrulayıcı faktör analizleri ve uyum iyiliği analizleri AMOS 6.0 programı ile analiz edilmiştir.

Covid-19 Korkusu Ölçeği: Bireylerin Kovid-19 kaynaklı korku düzeylerinin ölçülmesi için Ahorsu ve arkadaşları (2020) tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğin öğeleri korku üzerindeki mevcut ölçeklerin kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmesi, uzman değerlendirmeleri ve katılımcı görüşmeleri temel alınarak oluşturulmuştur. Ölçek tek faktörlü yapıdadır ve beşli Likert tipinde (1 = Kesinlikle katılmıyorum; 5 = Kesinlikle katılıyorum) yedi maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılığı 0,82 ve test tekrar test güvenilirliği 0,72 olarak bulunmuştur. Ölçekten alınan yüksek puan, Kovid-19 korkusunun yüksek olduğunu göstermektedir.

Türkiye de Covid 19 Korku ölçeğinin güvenilirlik ve geçerlilik çalışması Nefise Ladikli vd. tarafından yapılmış. Yapılan keşfedici faktör analizinde, Kaiser-Meyer-Olkin katsayısı (KMO=0,87) ve Bartlett Küresellik Testi veri setinin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir. Doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen faktör sayısının sınanması ve faktör yapısının örneklem için uygunluğunun belirlenmesi için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda tek faktörlü yapının çalışma örneklemini için uygunluğu görülmüştür. Standardize edilmiş faktör yükleri 0,61-0,75 arasındadır. Ayrıca Kovid-19 Korkusu Ölçeğinin güvenilirliğinin incelenmesinde Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı 0,86

olarak bulunmuştur.

Bu çalışmada SPSS 22.0 paket programı ile yapılan keşfedici faktör analizi sonucunda ölçeğin tek faktörlü yapısına uyum sağladığı toplam varyansın %79,285 olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucunda 7 maddelik ölçeğin faktör yüklerinin ,744 ile ,887 aralığında olduğu anlaşılmıştır. KMO analiz sonucu ,637 ve Barlett testi $p=0.000$ olarak anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve ölçeğin tek faktörlü yapısına uyum sağladığı görülmüştür. Yapılan güvenilirlik analizi sonucunda 7 maddelik Covid Korku Ölçeğinin güvenilirlik kat sayısı ,620 olarak kabul edilebilir düzeyde çıkmıştır.

İş Stresi Ölçeği: İş stresini ölçmek için Demiral vd.(2007) tarafından güvenilirliği ve geçerliliği yapılmış olan İşveç İş Yükü-Kontrol-Destek Anketi kullanılmıştır. 17 maddeden oluşan anket formundan 3 madde analiz sonuçlarına göre faktör yükleri düşük çıktığından çıkarılmış ve 14 maddelik ölçek kabul edilmiştir. Ölçeğin Cronbach Alfa tutarlılık kat sayıları 0,51 ile 0,72 arasında değişmektedir. Bartlett testi $p<0,001$ ve Kaiser- Meyer-Olkin(KMO) katsayısı 0,70 olarak saptanmıştır.

Bu çalışmada SPSS 22.0 paket programı ile yapılan keşfedici faktör analizi sonucunda ölçeğin tek faktörlü yapısına uyum sağladığı toplam varyansın %77,321 olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonunda 14 maddelik ölçeğin faktör yüklerinin ,518 ile ,870 aralığında olduğu anlaşılmıştır. KMO analiz sonucu ,698 ve Barlett testi $p=0.000$ olarak anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda İş Stres Ölçeğinin güvenilirlik kat sayısı ,751 olarak kabul edilebilir seviyede çıkmıştır.

Çalışan Performansı Ölçeği: Çalışanların iş performansının ölçülmesinde; önce Kirkman ve Rosen (1999), daha sonra ise Sigler ve Pearson (2000) tarafından kullanılan iş performansı ölçeği kullanılmıştır. 4 sorudan oluşan ölçeğin güvenilirlik katsayısı her iki çalışmada da 0.70'in üstündedir. Türkiye'de Çöl (2008) tarafından akademisyenler üzerinde uygulanan ölçeğin güvenilirlik katsayısı 0,82 olarak tespit edilmiştir. Araştırmada cevaplar 5'li Likert ölçeği ile alınmıştır (1=Kesinlikle katılmıyorum, 5=Kesinlikle katılıyorum). SPSS 22 ve AMOS (6.0) paket programı kullanılarak yapılan analiz sonuçlarına göre ölçeğin tek faktörlü yapıya sahip olduğu keşfedici faktör analizi ile doğrulanmış ve varyansın %87,582 olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucunda ölçeğin faktör yüklerinin ,874 ile ,971 aralığında olduğu anlaşılmıştır. KMO analiz sonucu ,831 ve Barlett testi $p<0.000$ olarak anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin yapı geçerliliğini test amacıyla yapılan doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve ölçeğin dört maddelik tek faktörlü yapısına uyum sağladığı görülmüştür. Yapılan güvenilirlik analizi sonucunda, çalışan performansına ait Cronbach Alfa katsayısı 0.952 olarak bulunmuştur.

BULGULAR

Yapılan araştırma sonucunda ortaya çıkan veriler dahilinde SPSS 22 ve Amos program ile çeşitli analizler yapılmıştır. Analizler kapsamında, öncelikle infaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korkusu, iş stresi ve çalışma performanslarına yönelik elde edilen verilerin ortalamaları, standart sapmaları ve aralarındaki korelasyonlar incelenmiştir. Daha sonraki aşamalarda ise kurulan hipotezleri test etmek ve mevcut ilişkileri neden-

sellik boyutu ile incelemek üzere değişkenler arası regresyon analizleri ve aracılık rolünü belirlemek amacıyla hiyerarşik regresyon analizleri yapılmıştır.

Analiz neticesinde elde edilen verilere ait ortalamalar, standart sapmalar ve korelasyon değerleri tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Verilere ilişkin Ortalama, Standart Sapma ve Korelasyon Değerleri

Değişkenler	ORT.	S.S.	1	2	3
Covid 19 Korkusu	3.43	.367	-(.62)		
İş Stresi	3.64	.367	-.011	-(.75)	
Çalışan Performansı	4.38	.469	.119*	-.144**	-(.95)

*p<.05

**p<.01

Tablo 1’de gösterilen çoklu korelasyon analizi sonuçları göz önünde bulundurulduğunda araştırmaya konu olan değişkenler arasında anlamlı ilişkiler bulunduğu bulgular ortaya çıkmıştır. Elde edilen bu bulgular incelendiğinde algılanan Covid 19 korkusu ile iş stresi arasında ($p>.05$) anlamlı bir ilişki görülmezken, çalışan performansı ile arasında ($= .119$, $p<.05$) pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki görülmüştür. Ayrıca iş stresi’nin çalışan performansı ile arasında ($= -.144$, $p<.01$) negatif yönlü ve anlamlı bir ilişkisinin olduğu ortaya konmuştur. Bu sonuçlara göre Covid 19 korkusu ile iş stresi arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken, Covid 19 korkusu arttıkça çalışan performansının arttığı ve iş stresi arttıkça çalışan performansının düştüğü görülmüştür.

Kurulan hipotezlerin ve modelin test edilmesi amacı ile SPSS 22 paket programı kullanılmıştır. İstanbul bölgesinde bulunan ceza infaz kurumlarında infaz koruma memuru olarak çalışanların algıladıkları Covid 19 korkusunun, iş streslerine ve çalışma performanslarına etkisini ve nedenini belirlemek için 421 kişiden anket yoluyla veri elde edilmiştir. Algıladıkları korku ile çalışma performansı arasındaki ilişkide iş stresinin aracılık rolünü belirlemek için Baron ve Kenny’in önerdiği dört aşamalı hiyerarşik regresyon analizi yaklaşımı çerçevesinde çeşitli regresyon analizleri uygulanmıştır. Kurulan modelin regresyon analizine ait sonuçlar Tablo-4’de gösterilmiştir.

Tablo-2 Regresyon Analizleri Sonuçları (N=421)

Adımlar	Regresyon Katsayıları			Modelin İstatistikleri
	B	SH	β	
1nci Adım				$R^2=.014$;
Bsızd: Covid 19 Korkusu	.151	.062	.119*	$F(1,419)=5.982$;
BlıD: Çalışan Performansı				$p<.05$
2nci Adım				$R^2= .000$;
Bsızd: Covid 19 Korkusu	-.011	.049	-.011	$F(1,419) =.051$;
BlıD: İş Stresi				$p>.05$

3ncü Adım				R ² = .021
BsızD: İş Stresi	-.185	.062	-.144**	F(1,419)=8.920;
BlıD: Çalışan Performansı				p<.01
4.üncü Adım				R ² =.035;
BsızD1: Covid 19 Korkusu	.149	.061	.117*	F (2,105) =7.479;
BsızD2: İş Stresi	-.183	.061	-.143**	p<.01
BlıD: Çalışan Performansı				

Not: Bsız: Bağımsız Değişken, BlıD: Bağımlı Değişken *p<.05, ** p<.01

Regresyon analizi sonuçlarına göre; birinci adımda algılanan Covid 19 korkusunun çalışan performansı üzerinde pozitif yönlü anlamlı bir etkisinin ($\beta=.119$, $p<.05$) olduğu, ikinci adımda algılanan korkunun aracı değişken iş stresi üzerinde herhangi bir etkisinin ($\beta=-.011$, $p>.05$) bulunmadığı, üçüncü adımda iş stresinin çalışan performansına negatif yönlü ve anlamlı bir etkisinin ($\beta=-.144$, $p<.01$) olduğunu görülmüştür. Dördüncü adımda ise infaz koruma memurlarının algıladıkları korku ile aracı değişken iş stres düzeyleri birlikte ananalize girmiş ve çalışan performansına etkisine bakılmıştır.Çıkan sonuca göre iş stresinin performansa negatif yönlü ve anlamlı bir etkisinin ($\beta=-.143$, $p<.01$) olduğu; Covid 19 korkusunun performans üzerinde etkisinin ($\beta=.117$, $p<.05$) pozitif yönlü ve anlamlı olduğu bulunmuştur.Başka bir ifade ile yapılan hiyerarşik regresyon analizlerine göre ikinci adımda Covid 19 korkusu ile aracı değişken iş stresi arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığından; aracılık rolünün gerekli şartları sağlanamamıştır.Dolayısı ile korkunun iş stresini arttıracak ve buna bağlı olarak performansa etkisinde aracılık edeceği sonucuna ulaşılamamıştır.

Yapılan analizlerle hipotezlere ilişkin sonuçlar Tablo 3’de verilmiştir.

Tablo-3: Hipotez Sonuçları

	HİPOTEZ	SONUÇ
H1	Covid Korkusu – Çalışan Performansı	RED
H2	Covid Korkusu- İş Stresi	RED
H3	İş Stresi- Çalışan Parformansı	KABUL
H4	Covid Korkusu- İş Stresi(Aracılık)- Çalışan Performansı	RED

SONUÇ VE TARTIŞMA

Bu çalışma önemli ölçüde pandemi tedbirlerinin alındığı bir dönemde İstanbul bölgesi özelinde faaliyet gösteren ceza infaz kurumlarında görevli çalışanların bu dönemde yaşadıkları covid 19 endişe düzeylerini belirleyerek performanslarına etkisinde iş stresinin aracılık rolünün bulunup bulunmadığı üzerine yapılmıştır. Analizleri yapabilmek adına çalışanlardan bir anket formunu doldurmaları istenmiş ve doldurulan formlardan gerekli veri seti oluşturularak SPSS 22 paket program ile veriler analiz edilmiş ve çeşitli bulgulara ulaşılmıştır.

Pandeminin yoğun bir şekilde hissedildiği bir süreçte gerçekleştirilen araştırma so-

nuçlarına değişkenler özelinde bakıldığında ceza infaz kurumlarında çalışan infaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korku düzeylerinin ortalaması 3,43 gibi bir değer çıkmıştır. Bu da çalışanların korkuyu ortalamanın üstü bir düzeyde hissettiklerini göstermiştir. Benzer şekilde aracılık rolünü test ettiğimiz çalışanların iş stresi ortalamaları 3,64 olarak bulunmuş ve bu ortalama göre infaz koruma memurlarının algıladıkları stres düzeyleri de beklendiği gibi yüksek çıkmıştır. Fakat beklenilenin aksine son olarak bağımlı değişken olan çalışma performansı ortalaması ise 4,38 olarak bulunmuştur. Bu ortalama ise infaz koruma memurlarının bu dönemde çok yüksek seviyede bir performans gösterdiklerini göstermiştir. Ortalamalar birlikte değerlendirildiğinde yüksek korku ve yüksek iş stresi altında bulunan infaz koruma memurlarının performans değerlerinin yüksek olması çeşitli parametlerden kaynaklanmış olabileceğini göstermiştir. Literatürde yoğun iş temposu ve belirsizlik gibi nedenlerin strese neden olduğu ve yüksek stresin iş performansını düşürdüğü ifade edilmektedir (Baytar 2010: 84; Tuten ve Neidermeyer 2004, 27; Gökgez 2013). Her ne kadar performansı olumsuz yönde etkilediği şeklinde çok sayıda çalışma bulunsada, yüksek performans göstermelerindeki asıl nedeninin çalışanın performansını kendisinin değerlendirmesi olsa da salgın döneminde çalışanların işlerini kaybetme korkusu, mesleklerine bağlılık, işlerini devam ettirmeleri gerekliliğini vicdani bir sorumluluk olarak hissetmeleri veya daha başka sebeplerden kaynaklanabileceği düşünülmektedir.

Araştırma modeliyle beraber ortaya koyulan hipotez sonuçlarına göre dört hipotezden sadece biri kabul edilirken üçü reddedilmiştir. H1 hipotezi olarak ortaya konan infaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korkusu çalışma performanslarını negatif ve anlamlı bir şekilde etkiler hipotezi reddedilmiştir. H2 hipotezi yani algılanan Covid 19 korkusunun iş stresini pozitif ve anlamlı bir şekilde etkiler şeklinde kurulan hipotez reddedilmiştir. H3 hipotezi çalışanların algıladıkları iş stresleri çalışma performansını negatif yönlü ve anlamlı bir şekilde etkiler hipotezi ise kabul edilmiştir. Son olarak aracılık rolünü değerlendirdiğimiz H4 hipotezi olan infaz koruma memurlarının algıladıkları Covid 19 korkusunun çalışma performansına etkisinde iş stresinin aracılık rolü vardır şeklinde kurulan hipotez reddedilmiştir. Hipotez sonuçları değerlendirildiğinde Covid 19 korkusunun beklenilenin tam tersine çalışma performansını pozitif yönde etkilediği görülmüştür. Covid 19 korkusu ile stres arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. İş stresi ile performans arasında ise literatürde Yılmaz ve Günay,2020, Uğan vd,2018’de benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Herhangi bir aracılık rolü ise ortaya konmamıştır.

Pandemi döneminde insanların içinde bulundukları ruh hali ve toplumun yapısı son derece karmaşık bir haldeydi. Çalışanlar bir taraftan kendi sağlıklarını ve aile sağlıklarını korumaya çalışırken bir taraftan da devlete ve topluma karşı vazifelerini yerine getirme mücadelesini vermek zorunda kalmışlardır. Çalışanın hem korkması hem stres düzeyinin yükselmiş olması performanslarında kayıplara yol açacağı düşünülürken örgütüne olan bağlılığının yüksek olması ya da başka bir seçeneklerinin olmaması gibi bir zorunluluktan ötürü tam tersine performanslarında bir artışa neden olmuştur. Çıkan bu sonuçların sebeplerinin çalışanların içinde bulundukları psikolojik ya da sosyal yapısının daha detaylı bir araştırma ile analiz edildiğinde tam olarak ortaya konulabileceği düşünülmektedir. Araştırmanın ülkenin sadece bir bölgesindeki ceza infaz kurumlarındaki çalışanlar üzerinde yapılmış olması araştırmanın sınıridir. Farklı bölgelerde ve farklı sektörlerde çalışanlar

üzerinde de yapılacak araştırmalarda farklı sonuçlara ulaşılabilir. Bu çalışmanın araştırma bulguları kullanılarak çalışanların pandemi şartları altında yaşadıkları stres ve endişe düzeylerini azaltmaya bununla beraber iş performanslarını pozitif olarak daha da artırmaya yönelik olarak hem akademik hem de operasyonel anlamda yöneticilerin başka yapacağı çalışmalara önemli katkılar sunacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahorsu, D. K., Lin, C. Y., Imani, V., Saffari, M., Griffiths, M. D., & Pakpour, A. H. (2020) The Fear of COVID- 19 Scale: development and initial validation. *International Journal of Mental Health and Addiction*, 1. <https://doi.org/10.1007/s11469-020-00270-8>
- Aksoylu, S. (2019). Muhasebe Meslek Mensuplarında Strese Neden Olan Faktörler Üzerine Bir Araştırma: Kayseri İli Örneği. *Muhasebe Bilim Dünyası Dergisi*, 1 (21), 228-245.
- Altıntaş, E., (2003). Stres Yönetimi. İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Baytar, Ö. (2010). İş Yaşamında Stresin İş gören Performansı Üzerindeki Etkileri (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çukurçayır, M. A. ve Eroğlu, H. T. (2005). Yerel Yönetimler ve Performans Denetimi. (Edt. H. Özgür-ve M. Kösecik). *Yerel Yönetimler Üzerine Güncel Yazılar I*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Demiral, Y., Ünal, B., Kılıç, B., Soysal, A., Bilgin, A. C., Uçku, R. ve Theorell, T. (2007). İş Stresi Ölçeğinin İzmir Konak Belediyesi'nde çalışan erkek işçilerde geçerlik ve güvenilirliğinin incelenmesi. *Toplum Hekimliği Bülteni*, 26(1), 11-18.
- Erdumlu, G. (1991). Kamu Yönetiminde Performans Ölçülmesi. *G.Ü. İİBF Dergisi*, 7(1-2).
- Fırat Çorbacıoğlu, F. (2018). İşyerinde Mobbingin Çalışan Performansına Etkisi Üzerine Bir Araştırma, Ufuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı, İnsan Kaynakları Yönetimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Furedi, F., ve Yıldırım, B. (2001). *Korku kültürü: Risk almamanın riskleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gillespie, N., and Walsh, M., Winefield, A., and Stough, C., (2001). "Occupational Stress in Universities: Staff Perceptions of the Causes, Consequences and Moderators of Stress". *An International Journal of Work, Health & Organisations*, 15(1), 53-72.
- Gök, S. (2009). Çalışanlar İçin Verimlilik Anahtarı: Stres Yönetimi, Marmara Üniversitesi. *İ.İ.B.F. Dergisi*, 27(2), 429-448.
- Gökgöz, H. (2013). Stresin Çalışanların Performansı Üzerine Etkisi: Öğretim Elemanları Üzerine Bir Araştırma (Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Griffin, M. L., Hogan, N. L., Lambert, E. G., Tucker-Gail, K. A. & Baker, D. N. (2010). "Job Involvement, Job Stress, Job Satisfaction, and Organizational Commitment and the Burnout of Correctional Staff". *Criminal Justice and Behavior*, 37 (2), 239-255.

- Gürgen, H. (2003). *Halkla İlişkiler ve İletişim* (1. Baskı). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Gürbüz, S. ve Şahin, F. (2018). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri* (5. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Halsey William D., (1998). *Macmillan contemporary dictionary* (1.b.). ABC Tanıtım Basımevi.
- Hindle, T. (1998). *Reducing Stress*. London: Dorling Kindersley.
- Ivancewich, J.M., M. T. Mattason (1996); *Organizational Stres and Management*, Irwin Pub.
- Koçer, C. (2015). Kariyer Yönetimi-İş Stresi İlişkisi ve İmalat Sektöründe Bir Araştırma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme ABD, Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.
- Koçoğlu, M. (2007). İşletmelerde Presenteeism Sorunu ve İnsan Kaynakları Yönetimi Çerçevesinde Mücadele Yöntemleri, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme ABD, İnsan Kaynakları Yönetimi Programı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Köseoğlu, Ö. (2005). Belediyelerde Performans Yönetimi. *Türk İdare Dergisi*, 447, 211-234.
- Ladikli, N., Bahadır, E., Yumuşak, F. N., Akkuzu, H., Karaman, G. ve Türkkan, Z. (2020). Covid-19 Korkusu Ölçeği'nin Türkçe güvenirlik ve geçerlik çalışması. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 71-80.
- Mathis, R.L., and Jackson, J.H. (2010). *Human Resource Management, South-Western Cengage Learning*. USA.
- Memiş Doğan, M., Düzel, B. (2020). Covid-19 özelinde korku-kaygı düzeyleri. *Turkish Studies*, 15(4), 739-752. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44678>
- Okutan, M. ve Tengilimoğlu, D. (2002). İş Ortamında Stres ve Stresle Başa Çıkma Yöntemleri: Bir Alan Uygulaması. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 4(3), 15-42.
- Özdevecioğlu, M., Bulut, A.E., Tekçe, E.A., Çirli, Y., Gemici, T., Tozal, M. ve Doğan, Y. (2003). Kadın ve Erkek Yöneticilerin Yönetimi Altındaki Personelin Motivasyon, Stres ve Tatmini Farklılıklarını Belirlemeye Yönelik Bir Araştırma. *Celal Bayar Üniversitesi İ.İ.B.F. Yönetim ve Ekonomi Dergisi*, 10(2), 125-138.
- Pehlivan, İ., (2000). *İş Yaşamında Stres*, Pegem Yayınları, Ankara.
- Soysal, A., (2009). İş Yaşamında Stres. *Çimento İşveren Dergisi*, 2(1), 17-40.
- Sharma, S., Sharma, J.A. and Devi, A. (2012). Role Stress Among Banking Sector Employees: A Logit Approach. *The IUP Journal of Organizational Behavior*, 11(3), 41-63.
- Şahin, M. ve Bedük, A. (2019). Çalışanlarda İş Stresi ve Tükenmişlik İlişkisi: Bankacılık Örneği. *International Social Sciences Studies Journal*, 5(31), 1448-1458.
- Tekin, B ve Deniz, B. (2019). Muhasebe Meslek Mensuplarının İş Stresi, İş Performansı ve İş Tatmini Düzeyleri Üzerinde Kontrol Odağı Etkili Bir Faktör Mü? *Muhasebe ve Finansman Dergisi*, 84, 65-94.

- Tınaz, P. (2005). *Çalışma Yaşamından Örnek Olaylar*. İstanbul: Beta Yayım.
- Tutar, H., (2000). *Kriz ve Stres Ortamında Yönetim*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Uğan, Ç -Karakaya, F- Nayır, Y. (2018), Psikolojik Sermayenin İşgören Performansı ve İş Stresine Etkisi. 2.Uluslararası 12. Ulusal Sağlık ve Hastane İdaresi Kongresi
- Vosloban, R. I. (2012). The Influence of the Employee's Performance on The Company's Growth- A Managerial Perspective. *Procedia Economics and Finance*, 3, 660-665.
- Yavuz, N. ve Doğan, A. (2019). İş Stresinin İş- Yaşam Dengesi Üzerindeki Etkisinin Esnek Çalışma Bağlamında Test Edilmesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(35), 41-62.
- Yılmaz, G., Y. Günay, G. (2020). Presenteeism ve İş Stresinin Çalışan Performansına Etkisi: Tekstil Sektöründe Bir Uygulama. *Social Sciences Research Journal*, 9 (1), 91-106.
- WHO (2020). Situation report- 78 Coronavirus disease 2019 (COVID-19) 7 April 2020 <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/situation-reports/> (Erişim Tarihi 20.11.2020)



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Türkçede Bazı Mek n Adları ile Onlara
Kaynaklık Eden Eski Kavramlar**

**Some Places Names in Turkish and the Old
Concepts as Their Sources**

Fatma şAHAN GÜNEY*



Geliş/Submitted: 09.11.2021

Kabul/Accepted: 20.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

şahan Güney, F. (2021). Türkçede Bazı Mek n Adları ile Onlara Kaynaklık Eden Eski Kavramlar. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 46-61.

şahan Güney, F. (2021). Some Places Names in Turkish and the Old Concepts as Their Sources. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 46-61.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54128

**This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.**

*Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman  niversitesi, fsahan2003@yahoo.com 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Türkçede Bazı Mek n Adları ile Onlara Kaynaklık Eden Eski Kavramlar ¹

Some Places Names in Turkish and the Old Concepts as Their Sources

Doç. Dr. Fatma şAHAN GÜNEY

 z: Bu çalışmanın genel amacı, “her dilin kendine özgü bir anlam yapısı vardır” görüşünden hareketle, Türkçenin dış dünyadaki gerçekliği kavrayış yolu, gerçek dünyadaki varlık, nesne, devinim, olay, olgu, durum, biçim ve nitelikleri soyutlayıp kavramlaştırarak dil ara dünyasına katma yollarından bazılarını anlamak ve belirlemektir. Çalışmamızda, bu sorunun bir parçası olarak, Türkçede bazı mek n, yerleşim yeri, barınak (hayvan ve insanlar için) vb. kavramlaştırılırken hangi anlam ilişkilerine başvurulduğu ve hangi temel kavramların kullanıldığı incelenecektir. Bu sözcük ailesinden bazı örnekler seçilerek bunlara kaynaklık ettiğini d ş nd ğ m z temel ve ilksel kavramlarla aralarındaki ilişki ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, kavramlaştırma, mek n adları, şehir, kale,  it, ağıl.

Abstract: Departing from the view that “every language has its own semantic structure”, the overall aim of this study is to identify and understand the ways by which Turkic conceptualizes the real world and some of the ways through which the entities, objects, movements, situations, shapes and qualities are conceptualized and are incorporated into the linguistic world of Turkic. As part of this problem, we are going to examine which semantic relations were traced and what basic concepts are utilized in order to name certain entities like place, settlement, shelter (both for humans and animals). We are going to choose some spatial terms from the related family of words and examine the semantic relations between them and the old and basic concepts which we think as their source.

Keywords: Turkic, conceptualization, spatial terms, city, citadel, fence, encampment.

¹ “COPE-Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu  alışma için herhangi bir  ıkar  atışması bildirilmemiştir. Bu makalenin daha önceki bir versiyonu 19-22 Aralık 2012 tarihlerinde Pamukkale  niversitesinde ger ekleştirilen 5.Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu’nda bildiri olarak sunulmuştur. Bu  alışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. An earlier version of this article was presented as a paper at the 5th International World Language Turkish Symposium held at Pamukkale University on 19-22 December 2012. Ethics committee approval is not required for this article.

Giriş

Wakhan vadisinde, Ak Cılga'da bir kamp yeri²

Dil dünyanın söze dönüştürülmesi olayıdır. Bazılarına göre insanlar bir dil-ara dünyasında yaşarlar ve dünyayı dil yoluyla algırlarlar³. Dil, bir göstergeler sistemidir (Saussure 2001, Trier 1973, Ullmann 1957, Lyons 1968 vd.) ve dilin doğası gereği, dile ait bir dizi gösterge “nedensizdir”. Yani varlık ile adı arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Örneğin biz, taşa neden *taş*, göze neden *göz* dendiğini bilmeden bu kavramları kullanırız. Ancak dilin bir dizi kavramı da kendisine kaynaklık eden kavramla benzerlik ya da komşuluk ilişkisi sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak da bazı kavramlar, dilde zaten var olan eski kavramların adlarını birleştirmek (bileşik sözcükler), onlara ekler getirmek (örn. *göz-lük*) ya da çekimleyerek yeni sözcükler türetmek (örn. Arapçada *cihaz* - *techizat*) suretiyle nedenli göstergeler oluşturulur. Nedenli göstergeler oluşturmada dillerin tuttuğu bir başka kavramlaştırma yolu da mevcut sözcüklere “eğretileme” (metaphor) ve “bitişiklik/komşuluk” (metonymie) yoluyla yeni anlamlar (yan anlam) kazandırılmasıdır (örn. *dil* sözcüğünün temel ve yan anlamları). Bir süre sonra, çeşitli tarihî sebepler yüzünden, bazı kavramlar arasındaki bu nedenlilik ilişkisi de unutulur ve yeniden, bir zamanlar nedenli sayılan gösteren-gösterilen ilişkisi, nedensiz bir hâl alır.

Dille gerçeklik ve dille kültür arasındaki ilişki de dile özgü bir anlatım yolu biçimi olarak karşımıza çıkar. Dillerin yasaları ve kavramlaştırmada tuttuğu anlatım yolları arasında paralellikler olabileceği gibi (örn. Ar. *karar* “olma, durma” → *ikrar* “söz”; İng. *state* / *stop* “olma, olma şartları; bulunma, durma” → *statement* “sözlü ifade, anlatım”; GTü. *tokta-* “durmak” → *toktam* “anlatım, dilekçe”) (Karaağaç 2012: 566) dilin bir kültür ögesi olarak

² Afganistan’ın, kuzey-doğusunda, Bedaḥşān vilayetinde, Pamir dağlarının Wakhan geçidinde kurulmuş olan Ak Cılga adlı Kırgız kamp yeri: yurtlar, keçi ve koyunları soğuktan ve geceleri kurtlardan koruyan ağallar. Foto: Kış 1970/1971 (Kaynak: <http://www.akg-images.co.uk/archive/-2UMDHU3TJQU0.html>).

³ Bu ve benzer görüşler Wilhelm von Humboldt (örn. bkz. Akarsu 1999), Leo Weisgerber (1962), Sapir (1921 ve 1949) ve Whorf’un (1956) ilgili çalışmalarında farklı biçimlerde ifade edilmiştir.

konuşanlarının hangi tarih ve coğrafyada kimlerin komşuluğunda yaşadığı; onların her türlü iktisadi ve sosyal hareketleri, ürettiği ya da başka kültürlerden alarak kendi malı hâline getirdiği her türlü maddi ve manevi kültür unsurları da dillerin doğal olarak kendilerine özgü bir şekil alması ve belli bir dili konuşan insan topluluğunun kendi dillerine özgü anlatım yolları geliştirmesi; kısacası dillerin farklılaşmaları sonucunu doğurur. Bu nedenle, kimilerine göre dil yoluyla o dili konuşanların kültürel geçmişinin izleri sürülebilir.

Bu makalede, Türkçenin çeşitli kollarında ve çeşitli dönemlerinde karşılaştığımız, insanın kendisinin veya hayvanları barınması için oluşturduğu ya da çeşitli amaçlar için kullanılmak üzere sınırları belirlenmiş her türlü yer, mahal ve mekân türlerinin (örn. yurt, çadır, köy, il, kale, şehir, ağıl, çit, yuva, tarla, bahçe, avlu vb.) adı olmuş bazı sözcüklerle bu sözcüklere kaynaklık ettiğini düşündüğümüz eski kavramlar üzerinde durulacaktır. Makalenin çıkış noktasını Abdulkadir İnan'ın "*Farsça Ark- Erk "Kale", "Citadel"*" başlıklı makalesi oluşturmaktadır. İnan, **ark (erk)** sözünü "kale" anlamına gelen Farsçadan alıntı bir sözcük olarak açıklamayı denemiş, ancak bu terimle ilgili olarak; "...malum olduğu vechile, gerek Hind-Avrupa ve gerek Arî (Hint-İran) dillerinde etimolojisi yoktur; ses bakımından bu kelimeyi Yunanca **ākra** "binanın tepesi, zirve, çatı") ve Latince **arx** kelimelerine yaklaştırmak ve böylece klasik dillerden alınmış bir terim olduğunu kabul etmek mümkündür" (İnan1987: 649) diyerek sözcüğün kaynağını açık uçlu bir soru şeklinde bırakmıştır. Oysa kavramın Türkçede benzer anlamdaki sözcüklerle bir sözcük ailesi oluşturduğu ve benzer yoldan yapılan mekân adlandırmalarıyla yakın ilişki içinde olduğunun anlaşılması bu makalede bir bölümüne yer verdiğimiz mekân türlerinin kavramlaştırılmasına kaynaklık eden daha eski ya da temel kavramları inceleme yolunu açmıştır.

Türkçede Bazı Mekân Adları ve İlgili Kavramlar

İnsanların yaşadığı coğrafyadaki yükselti ve eğimler, girinti ve çıkıntılar gibi tekdüzeliği bozan oluşumlar iz, işaret, bellilik işlevi taşırlar. Eğer civarda bellilik işareti olabilecek doğal oluşumlar yoksa bunlar bazen de insan eliyle işaretlenmek istenen yere konur ya da oluşturulur. Örn. taş heykeller (Tat. **tora taş**), sınır işaretleyicisi olarak kullanılan taş öbekleri (**korug**), taş ya da toprak yığınları (öbek, höbek, öyük, höyük, vb.) bu işaretlerdendir. Bazen coğrafyayı işaretleyen doğal ya da sonradan insan eliyle yapılan öbek ya da yükselti kutsal kabul edilerek dinî ritüellerin yapıldığı yerler olur. Örn. Moğollar arasında kutsal kabul edilen ve bozkırın belli yerlerinde üst üste yığılan taşların oluşturduğu öbekler Mo. **ovoo** (krş. Tür. **oba** "oba") sözüyle karşılanır ve insanların etrafında dönerek dinî ibadetlerini yaptıkları kutsal yerler olarak bugün de ziyaret ettikleri yerlerdir (Togan 2011).

Bu işaretler, dağ, tepe, kayalık, ırmak, ağaç topluluğu gibi, yer belli etmek için kullanılan doğal oluşumlar ya da dikili taşlar, taş öbekleri, yükseltilmiş taş ya da topraktan yapılmış setler, hendek ya da kanal (**arık, karık, ark, hark** vb.) gibi sonradan insan eliyle yapılmış işaretler olabilir. Göçebe toplumlarında, barış zamanında geçilen ve tekrar dönecek olan yolu belli etme, işaretleme; tarım toplumlarında ve belki de aynı zamanda tarımla meşgul olan yarı göçebe hayvancı topluluklarda ise açılan kanallar ve su yolları, yükseltilmiş toprak ve taştan oluşturulmuş setler (**kesik**) ve bentler de çeşitli büyüklükte toprak

parçalarını birbirinden ayırmak⁴ için kullanılabildiği gibi; sulama amaçlı da olabilmektedir.

Türkçe konuşan toplulukların dünya bilgisi arasında, bir yeri sel ve su baskınlarından korumak; savaş durumunda savunmayı kolaylaştırmak için “mekânın, yapının etrafını arka çevirme” pratiğinin de yer aldığı ve uygulandığı bilinmektedir. Kalelerin etrafı çoğu zaman içi suyla doldurulmuş hendek ya da kanallarla çevrilir⁵. İbni Ruştâ; Hazarların, askerî kamp alanlarını, etrafına kazılan arklar yoluyla; Gardizi, al Marwazi ve Bakri çitle çevirmek suretiyle; diğer İslâmî kaynaklar da askerî kamp alanlarının, arabaları yan yana dizerek halka şekline getirmek suretiyle savunulabilir hâle getirildiğini yazmaktadır (Polgar 2005: 197). Askerî karargâhların etrafını hendekle çevirerek, kenarlarına yığılan toprak setlerle yükseltme pratiğinin ise Hazarların yanı sıra, Bizanslılar, Romalılar, Farslar ve Araplar tarafından da uygulandığı çeşitli tarihi kaynaklarca zikredilmiştir (Polgar 2005: 199, 200 ve 202).

Ülke sınırlarında, savunma hatlarında savunma amaçlı açılan hendekler ve toprak yığılarak yapılan setlerin yanı sıra, bu hatlardaki kritik noktalara kurulan kasaba ve yerleşim yerlerinin etrafları da hendeklerle çevrilmiştir. Hazar, Volga Bulgar ve Rus’ kasabalarının ve yerleşim yerlerinin etrafının hendeklerle çevrilmiş olduğu arkeolojik kazılarla ortaya konmuştur (Polgar 2005: 201). Tüm bunlara ek olarak, Türk toplulukları arasında hangi sıklıkta ve ne kadar yaygın olduğu bu noktada tam bir açıklığa kavuşturulamamış olmakla birlikte, yağmur ve sel sularının içeriye girmesini önlemek için “çadırların etrafını hendekle çevirme” pratiğinin Anadolu’daki göçerler arasında son zamanlara kadar kullanılageldiği tespit edilmiştir (Eröz 1991: 105).

⁴ Örneğin, **evlek** sözcüğü için Türkiye Türkçesine ait halk ağızlarında şu anlamlar tespit edilmiştir: “tarlaya tohum ekmek için saban iziyle bölünen kısımlardan her biri; bahçelerde sebze vb. şeyleri dikmek için ayrılan parçalardan her biri; bahçe ve tarlalarda açılan su yolu; suyun toprağı oyduğu yer; öküzlerin bir defada süreceği toprak parçası (Derleme Sözlüğü C 5). **Evlek** sözcüğünün “bahçe ve tarlalarda açılan su yolu; suyun toprağı oyduğu yer” anlamları ilk anlamları olmalıdır. Öte yandan, Türkiye Türkçesinde **yiv** sözcüğü için “iz, işaret, bir yüzey üzerindeki ince oluk vb.” bilinen diğer anlamları yanında Anadolu ağızlarında “kıyı; iki tarla arasındaki boş alan; girinti, yarık” anlamları da tespit edilmiştir (Derleme Sözlüğü C 11). Yine Anadolu ağızlarında **yivek** “dağdaki çukur”, **yivlim**, **yivlen** “dağlar arasındaki çukur, vadi” anlamlarına gelmektedir (Derleme Sözlüğü C 11). **Evlek** sözcüğünün **yiv**, **yivek**, **yivlim**, **yivlen** sözcükleriyle anlam ilişkisi içinde olduğu açıktır. Caluson da, Kuzey-doğu Türkçelerinde **yig** (Alt., Bar., Leb., Tel.), **çik** (Koib., Sag., Shor., Khak.), **tig** (Tuv.) ve Kuzey-Orta Türk lehçelerinde **jik** (Kırg.) “iki şey, örn. iki dağ arasındaki boşluk” sözcüklerini Osm. ve Az. **yiv** “çizik, bir yüzey üzerinde açılmış ince oluk” sözcüğüyle birleştirmiştir (Clauson 1972: 911). Codex Cumanicus’ta ise **iv** sözcüğü “ölü için yapılmış ev” anlamıyla tespit edilmiştir (Kuun 1880: XXXIX). Kanımızca Eski Türkçeden başlayarak yazılı kaynaklarda tespit edilmeye başlanan **ev** “yalnız bir ailenin oturacağı şekilde yapılmış yapı; konut” sözcüğü ile **yiv** ve **evlek** sözcükleri arasında bitişiklik (metonimi) ilişkisine dayalı bir anlam ilgisi söz konusudur. **iv**, **yiv** sözcükleri hem basit yapılı hem de anlamca daha eski kavramlar olarak, görece daha yeni bir kavram olan ve içinde insanların yaşadığı bir barınak türünün adı olan **ev** sözcüğüne kaynaklık etmiş olmalıdır. “Yurt, çadır” anlamları, **ev** (Clauson 1972: 3’de **e:v**) sözcüğünün Türkçenin çeşitli kollarında karşımıza çıkan genel anlamlarıdır (Clauson 1972: 3). Bugüne kadar bu ilişkilendirmeden söz eden herhangi bir kaynağa rastlamadık.

⁵ Krş. Osm. **or (oru)** “kale, kale burcu; hendek” (Tarama Sözlüğü C 5), **or** (Türk. ve halk ağızı) “düşman saldırısına karşı koymak için düzenlenmiş yer, önü hendekli toprak tabya, hendek. **or beyi**: istihkâm muhafızı (Ayverdi 2010).

Göktürklerde olduğu gibi Uygurlar arasında da Kağan otağının savaş ve barış zamanlarında toprakla hafifçe yükseltilmiş daire şeklindeki alanlar üzerine kurulduğu belirlenmiştir⁶ (Karcavbay 1992: 51). Aynı Türk topluluklarında, kağan otağının etrafının *çıtla* (çit) çevrildiği Göktürk ve Uygur döneminden kalan kitabelerden tespit edilebilmektedir. Örneğin, Uygurca Tes anıtı: *“Kasar korug kontı çıt tiktig örugin yarattı, yayladı.”* /Tesp4/ -Sağlam kale kondı “çıt” yaptı / ona / örgesini / han sarayını / dikti, yayladı, konakladı.” Ancak burada, Karcavbay, “çıt” sözünü “Kağan otağının etrafını çevirmek için dikilen çit” olarak değil de “otağın üzerine konduğu hafifçe yükseltilmiş tepe” anlamında yorumlamıştır. Öte yandan, daha Hunlar zamanında ve Hazarlar arasında da askerlerin yanlarında getirdikleri mızraklarla kondukları yerde kağan otağının etrafını Göktürk ve Uygurlarda görüldüğü gibi çevirip savunulur hale getirdikleri eski kaynaklarda tespit edilmiştir. Bazen de bu çitler toprakla yükseltilmiş setler üzerine sağlamca dikilmek ve üstlerine askerlerin taşıdığı kalkanlar asılmak suretiyle daha da sağlamlaştırılmıştır (Polgar 2005: 198-199).

Türkçede gerek insan gerekse onlara bağlı olan hayvanların yaşam alanlarını, yer ve mahalleri, ortak yaşanılan yerleri, barınma ya da çeşitli faaliyet alanlarını belli etmede o coğrafyada kendiliğinden var olan doğal oluşumlardan, yani doğal set ve engellerden, sınırlardan yararlanıldığı bilinmektedir. İşte gerek insan ve gerekse onlara bağlı olarak yaşamalarını sürdüren hayvan topluluklarının çeşitli türden yaşam alanlarıyla, barınak ve korunaklarına ilişkin kavramların önemli bir kısmına, Türkçe konuşan toplulukların yaşadığı coğrafyada çeşitli yeryüzü şekillerinin ve rölyeferin oluşturduğu doğal ya da sonradan insan eliyle yapılan “engel, sınır, bariyer ve setler ile bazen de bunların yapımında kullanılan malzemenin” adı olan sözcüklerin kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

“Eski bilgi-yeni bilgi ilişkilendirmesi” (Karaağaç 20012) ve “yeni bilgiyi önceki bilgilerinden yola çıkarak tanımla” prensibinin doğal bir sonucu ve temel anlam-yan anlam ilişkisi olarak açıklayabileceğimiz kavramsal ilişkiler, üst anlam taşıyan mekân, mahal ve yer kavramları, tarihsel süreçte sözcüğe eklenen ve yan anlam olarak beliren yeni kavramlardır. Bu makalenin tezini ise, bu çalışmaya örnek olarak seçtiğimiz bir grup yer, mahal ve mekân adlarının, Türkçede hem tarihsel hem de kavramsal olarak ilk ve daha eski olduğunu düşündüğümüz somut temel kavramlardan tarihsel süreçte ortaya çıkan yan anlamlar olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. Ayrıca, üzerinde durduğumuz yer, mahal ve mekân kavramlarıyla bu kavramlara kaynaklık ettiğini düşündüğümüz temel kavramlar arasında metonümiye yani her iki kavramın işaret ettiği varlık kategorisi arasındaki “bitişiklik” ilişkisine dayanan bir anlam ilişkisi olduğu görüşünde olduğumuzu da belirtmeliyiz.

Türkçede, sonradan, insan eliyle yapılan ya da oluşturulan yer, mahal ve mekânlara işaret eden kavramların yanı sıra küçük veya büyük topluluklar halinde yaşamak, hayatını sürdürmek, geçimini sağlamak ve gerektiğinde savunmak üzere yurt tuttuğu yaşam alanlarının isimlerine kaynaklık eden kavramlar ortak özellikler gösterir. Söz konusu yer, mahal ve mekân isimlerine kaynaklık eden kavramların belli başlıları arasında şunları sayabi-

⁶ Karcavbay (1992: 51)’e göre, “kazıda toprağın tabakaları ve toprak altından çıkan yarı yanmış kemik, ağaç kömürü ve yanmış toprağa istinaden aşağıdaki sonucu çıkarmak mümkündür: İnsanlar ilk önce, araştırma sonucu seçtikleri yeri Şamanizm prensiplerine göre ateş yakıp tütsüledikten ve tamamen temizledikten sonra, üzerine toprak atmışlardır. O tepenin üstünde, yine ateş yakıp tütsüledikten sonra, toprak atmışlar, daire şeklinde oturup, ateş yakıp tütsüleyerek büyüklüğü 1.50 cm. olunca, toprak tepenin dışını, tamamen çamurla sıvamışlardır.”

liriz: “bölmek, ayırmak”, “etrafını çevirmek, ihata etmek, sınırlarını belli etmek”; “birikmek, toplanmak, yığılmak; biriktirmek, toplamak, yığmak”; “set, engel, bariyer”; “taş, toprak yığını, öbeği”; “sınır, kenar, kıyı, çevre, çeper, vb.”; “çukur, hendek, su yolu, ark vb.”; “engel yapmak üzere dikilmiş taş, ağaç ya da örülmüş dal, kamış vb.”; “ağaç topluluğu, orman”; “dağ, tepe, tümsek vb.”.

Yukarıda saydığımız temel kavramlar arasında, Türkçede “bölmek”, “ayırmak” gibi temel kavramların kaynaklık ettiğini düşündüğümüz bazı mekân adları arasında şunları sayabiliriz: örn. **balık** “şehir” krş. “kazmak, eşmek” kavramlarıyla ilgili eylem ve mekân isimleri: Çağ. **balgamak** “kazmak, işmek (eşmek), hüfer etmek (çukur kazmak) — Graben, ausgraben” (Kunos 1902: 55); Mo. **balgad**; Halh. Mo. **balgas** “şehir, kasaba; yıkıntılar” (Gülensoy 2011).

“Çevrelemek”, “etrafını çevirmek”, “sınırlarını belli etmek” gibi temel kavramların da Türkçede bazı mekân isimlerine kaynaklık ettiğini görüyoruz:

○ Çağ. **çebir** “çöp, saz ve çalıdan urulmuş⁷ havlu⁸, çit, kenar, havale” (Kunos 1902: 41); **çeper** “çit, sebze bahçesi”, **çeperlemek** “çitten duvar çekmek”; **çeperlik** “çeper yapmaya elverişli çalı, diken, tahta gibi şeyler”; **çepir** “su kuyusu” (Derleme Sözlüğü C 3).

○ Çağ. **çerge** “göçme çadırı, alcak⁹, otau¹⁰” (Kunos 1902) (krş. ET **tegre**); Osm. **çergelenmek** (**çergelenmek**) “insan ve hayvanlar çepeçevre bir halka meydana getirmek.” (Tarama Sözlüğü C 2); Az. **cärgä** “sıra, dizi” (ADİL C 1) (←**tegre**¹¹, **çerge**, sözcüklerinden metatez yoluyla)

○ An. Ağ. **eyrek** “üstü kapalı ağıl”; **eğrek**, **eğrik** “hayvanların yazın ögle sıcaklığında toplanıp dinlendikleri yer” (Derleme Sözlüğü C 5).

○ GTü. **koru-** /**koru**, An. Ağ. **koruh**, **korugan**, **koruk**, **koruluk** “otunu biçmek için korunan tarla”, **koruh** “yerine göre hudut gösteren taş yığınları” (Derleme Sözlüğü C 8); Az. **qoruğ** “1. Doğal hayatı korumak için koruma altına alınmış yer, orman, 2. Ekilmiş yerler (ekin, tarla, bostan, otlak vs.), 3. Bekçi, nöbetçi” (ADİL C 3); Krş. GTü. **kurgan**.

Bir yeri çevreleyen, ihata etmede “sınır” işlevi gören yeryüzü şekilleri ile doğal veya sonradan açılan çukur, hendek, kanal, temel vb. kavramlar ile bir yeri ya da mekânı geri kalan coğrafyadan, bölgeden ayıran ve bu ayrılmış yeri çevreleyen, ihata eden, bölen nes-

⁷ Kunos’un sözlüğünde ilgili maddenin çevirisinde kullanılan *urulmuş* “vurulmuş” sözü Türkiye Türkçesinde “yapılmış, çatılmış” olarak anlaşılmalıdır. Tanımda kullanılan *urulmuş* sözcüğü burada aynen korundu.

⁸ Çağdaş Türkiye Türkçesinde “avlu” anlamında kullanılmıştır.

⁹ Çağdaş Türkiye Türkçesinde “alaçık” anlamında kullanılmıştır.

¹⁰ “otag” anlamındaki sözcüğün Kunos’un sözlüğündeki *otau* yazımı olduğu gibi bırakılmıştır.

¹¹ Sözcük eski Türkçe döneminden itibaren yazılı kaynaklarda tespit edilmiştir. Sözcüğün Proto-Türkçedeki yeniden kurulumu ve bazı Türk lehçelerindeki tespitleri şöyledir: PTürk. ***Tegre** surroundings (окружение, окрыга): OTürk. *tegre* (OUygh.); Karakh. *tegre* (MK); MTürk. *tegre* ‘side’ (Pav. C.); Uzb. *tegra*; Chuv. *tavra*; Yak. *dieri* ‘to, towards’; Dolg. *dieri* ‘to, towards’ (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003: 1410).

ne, su yolu, kanal, hendek, ırmak vb. adlarına dayanan bazı Türkçe mekân adları arasında sunlar yer alır:

○ GTü. **ark** “su kanalı” → **erk** “hükümdar kalesi”¹²; Çağ. **erk**, **erek**¹³ “seraj”¹⁴, kala, hisar, kasr. — Schloss, Burg” (Kunos 1902: 64); Osm. **äräk** “iç kale, bâlâ hisar” (Şemsettin Sami 1989: 90). Krş. Tat. **iräk**: “esk. kremlin”; Tat. **iräk**: “hakanın ordugâhı” (Khakov 1993: 78). Eş kaynaklı diğer sözcükler: Ttü. **ırmak**; Muğ. Ağ. **irim**¹⁵ “bahçelerin arasındaki dar ve derin sokaklar” (Çınar 2010: 9); **ırım** “sokak” (Derleme Sözlüğü C 7); Tat. **ırmaw** “resim çerçevesi, pencere gibi şeylerde iç kısımlardaki ince oluk, yiv” (TTAS); Yen. Uyg. **érik** “arık, kanal”; **érik-oyman**: engebeli, düzgün olmayan yer; **érik-östen** “arık, kanal” (YUTS).

○ Çağ. **arkca**: ağaç ve çöpden mamul bir nevi *alaçuk*, *ağavurka* (Kunos 1902).

○ **ağıl** “hayvan barınağı; ağıl”; Kaz. **awıl** “1. Göçebelik devirdeki birkaç çadır-dan meydana gelen topluluk; 2. Köy (KTS 1984); Krş. An. Ağ. **avla** 1. **ay ağılı**, hale, 2. Bahçelerin etrafına ağaç ve ince dallardan yapılan çit, engel (Derleme Sözlüğü C 1); **ayla** 1. Ayın ve bazı yıldızların dolayındaki ışık çevresi, **ay ağılı**, **ayevi**, hale. 2. Bazı kutsal kişilerin başı etrafında gösterilen ışık çevresi (Türkçe Sözlük 2005).

○ **or** “çukur, hendek” → **or** “kale”; ET. **ordu** (Mo. **orda**) “karargâh, hakanın oturduğu şehir”; **orduğ** “Türk ordu geleneğinde kale içinde suni bir tepe üzerine kurulmuş hükümdarın otağının bulunduğu iç kale”; Yen. Uyg. **ora** “çukur” (YUTS); **or**: (hlk) “hendek” ≤ OT **oru** “şalgam, buğday ve buna benzer şeyleri saklamak için kazılan çukur (DLT); CC: **or** “çukur, hendek” (KLS, 147); Krş. **or-** “delmek, delik açmak” (Tel. /TAS, 77); **oro** “çukur” TS (300); **orda** (Gülensoy 2007: 629): (hlk) ‘şehir’ = ET., OT. **ordu** ‘hakanın oturduğu şehir’ (EUTS, 142; DLT) < ***or** ‘kale’+**da/du**. Moğ. **orda** “saray; hükümet merkezi; Kağanın çadırı” ~**ordu**; **orda** (hlk) “şehir” = ET., OT. **ordu** “hakanın oturduğu şehir” (EUTS, 142; DLT) ≤ ***or** “kale” + **da/du** (Gülensoy 2007). Öner (1993)’e göre **or** sözcüğü Türk yazı dili tarihinde çok eskiden dallanmış ve “yükseklik” kavramına bağlı **or** ~ **tor** ~ **çor** şekillerinden biri olarak daha sonra “yüksek kişi” anlamını kazanmıştır.

○ TTü. **evlek** “tarlaya tohum ekmek için saban iziyle bölünen kısımlardan her biri; bahçelerde sebze vb. şeyleri dikmek için ayrılan parçalardan her biri; bahçe ve tarlalarda açılan su yolu; suyun toprağı oyduğu yer; öküzlerin bir defada süreceği

¹² Ör., Esin (1972: 173)’de çeşitli tarih kaynaklarına dayanılarak not edildiğine göre Merv şehri Selçuklu Çağrı Bey tarafından fethedildiği devirde şehirde iki iç kale vardı. Parthe’lerin Merv’in ortasında kurdukları dört köşe planda “Erk” (hükümdar kalesi) bunlardan biriydi. “Merv’in kadim arıkı Macan, [Merv’deki] Sultan Kalenin ortasından geçmekte idi (1972: 173). Merv şehrinin harabeleri arasında en eski mimarlık kalıntıları Erkkale’de bulunmaktadır. Bazı İslâm kaynaklarına göre bu kalenin ilk bânisi Turan ve İran’ın ortak efsanevi hükümdarı Tahmûrâs (İstahrî, s. 258; Yâkût, V, 113), Kâşgarî’ye göre ise Türk Hakanı Alp Er Tunga’dır (Özgüdenli 2004: 223).

¹³ Ayrıca Çağataycada **cuvun** sözcüğü için, Suleyman Efendi’nin Çağatayca-Osmanlıca sözlüğünde “çay, ırmak” (Alm. Fluss, Bach) karşılıkları yanında “**erig**” karşılığı da verilmiştir (Kunos 1902: 55). **Erig** sözcüğü, sonradan Çağataycada “saray, han sarayı” anlamına gelen ve bu bildirimize kaynaklık eden “**erk/ärk**” sözcüğünün ilişkili olduğu “ark, ırmak” anlamlarına gelen temel kavram olmalıdır.

¹⁴ Çağdaş Türkiye Türkçesinde “saray” anlamında kullanılmıştır.

¹⁵ Krş. Yen. Uyg. **jira** (okun. **cira**) “jeol. sel yarıntısı, dar ve derin vadi, vadi”, **jiri** (okun. **ciri-**) “bir yeri işaretlemek” (Schwarz 1992).

toprak parçası (Derleme Sözlüğü C 5). **Evlek** “bahçe ve tarlalarda açılan su yolu; suyun toprağı oyduğu yer”; **yiv** “iz, işaret, bir yüzey üzerindeki ince oluk vb.”, An. Ağ. “kıyı; iki tarla arasındaki boş alan; girinti, yarık” (Derleme Sözlüğü C 11); **yivek** “dağdaki çukur”, **yivlim, yivlen** “dağlar arasındaki çukur, vadi” (Derleme Sözlüğü C 11); Kuzey-doğu Türkçeleri **yig** (Alt., Bar., Leb., Tel.), **çik** (Koib., Sag., Şor, Khak.), **tig** (Tuv.) ve Kuzey-batı Türk lehçelerinde **jik** (Kırg.) “iki şey, örn. iki dağ arasındaki boşluk”; Osm. ve Az. **yiv** “çizik, bir yüzey üzerinde açılmış ince oluk” (Clauson 1978: 911). Krş. GTü. **ev, ew** (Clauson 1972: ET. **e:v**) “yurt, çadır, ev” (Clauson 1972: 3); **CC iv** “ölü için yapılmış ev” (Kuun 1880: XXXIX).

Bir yeri ya da mekânı, coğrafyanın geri kalanından ayıran ve bu ayrılmış yeri çevreleyen, ihata eden, ayıran, bölen nesne olarak engel, bariyer, duvar, çit vs. oluşturan nesnelere işaret eden kavramlara dayanan yer, mahal ve mekân adları:

○ Tat. **kirtä** “1. Engel, bariyer, çit, 2. Çitle çevrilmiş hayvan barınağı, ağıl”; **bozaw kirtäse** “buzağı ağılı” (TTAS).

○ Tat. **çet, çit** “kenar, kıyı” (Krş. örn. **çit awıl keşese** “yabancı köyden gelen biri”) (TTAS); Çağ. **çit**: “kenar, taraf, divar¹⁶, perde” ; ET. **çit**¹⁷ (veya **çit**) “kağanın konakladığı yer”.

“Bir yerde toplanma, toplama, biriktirme”, “bir yere yığma”, “bir yeri belli etme, o yeri işaretleme” ya da bu amacı taşımak üzere doğal ya da sonradan oluşturulmuş unsurlardan olan “taş ya da toprak yığını, kümesi”, “dikili taş”, “taş anıt, heykel” gibi kavramların da sonradan belirlenen, kurulan ya da oluşturulan yer, mahal ve mekân adlarına kaynaklık ettiğini gözlemleriz:

○ Tür. **oba**, krş. Mo. **ovoo** “kutsal sayılan ve etrafında dönülerek dini ibadet yapılan taş yığını” (Togan 2011).

○ **höyük**, Tat. **öy-** “yığ-, biriktirmek” (TTAS). Krş. **oyuk** “serap, yol işareti”, Oğuzcaya özgü ve **öyük** sözcüğüyle ortak anlamları var. **oyuk** ve **öyük** sözcükleri yabancı bir sözcüğün değiştirilmiş şekilleri olabilir¹⁸. **oyuk** “korkuluk” yalnızca (?) GB, Osmanlıcada yaşıyor. xx¹⁹, An. Ağ. **oyuk/hoyuk** “korkuluk, yer/yol işareti, taş yığını”

¹⁶ Kunos tarafından “duvar” anlamında kullanılan sözcüğün yazımı olduğu gibi korunmuştur.

¹⁷ Krş. User 2009: 158: **çit** (ET): “çit”

k(a)sar kur(i)g : konti : **çit** tikdi örg(i)n : y(a)r(a)tdı : y(a)ylad[i] (Tes G2) [...] b(a)şinta : k(a)sar kur(i)d(i)n : örg(i)n (a)nta it(i)td(i)m. : **çit** (a)nta tokıtdım : yay anta : yayladım : yaka : anta : (ya)k(a)l(a)d(i)m: (ŞU d8)

¹⁸ Clauson’un (1972: 270-271) “oyuk ve öyük sözcükleri yabancı bir sözcüğün değiştirilmiş şekilleri olabilir” cümlesine ilişkin olarak, makalenin değerlendirmesine katkı sunan bir hakem tarafından “bu sözcükler, Eski Türkçe metinlerde düşün- gibi soyut eylemi karşılayan ö- fiilinin daha eski somut anlamlı biçiminden türemiş olmalı. Türkçe; düşün-, öğren- gibi soyut anlamlı eylemleri çoğunlukla belirlemek, işaretlemek, iz koymak anlamlı sözleri soyutlaştırmak yoluyla karşılamaktadır” karşı görüşü dile getirilmiştir. Bu görüşte bahsi geçen **düşün-, öğren-** fiillerinin “belirlemek, iz koymak, işaretlemek” somut anlamlarını taşıyan eski kavramlarla ilişkisi dikkate değer olup, benzer anlam ilişkisi **an** veya **añ** “sınır” şeklinde Türkçenin çeşitli kollarında yaşayan sözcükle yine Türkçenin çeşitli lehçelerinde yaşayan **anla-** fiili arasında da kendini göstermektedir.

¹⁹ Clauson 1972’de, Romen rakamıyla yazılmış sayılar sözcüğün kullanıldığı yüzyıllara işaret etmektedir.

SDD 749, 1098 (**höyük** sözcüğünün de 756, aynı anlamları var). xı, Oğuzca **oyuk** *al xayāl wa'l iram* “serap, ılgım; korkuluk”, *Kaş. I*, 85 (şiir parçası: **oyuk** “iram wa xayāl fi'l mafāza” olarak tercüme edilmiş), *I* 384 (aynı şiir: **ahğ**); **kü:çin oyuk tut-ma:s** “çölde çıkan serabı elle tutamazsın” *I* 81, 21; Çağ. xv, **oyuk** “yol başlarına (ve kenarlarına) işaret olarak dikilen nişan taşı” *San.* 92v. 28; Kıp. xiv **oyuk** “bir şeyi işaretlemek için birbiri üzerine konulmuş taşlar” *İd.* 26; Osm. xiv **oyuk** genellikle Arapça ve Farsça sözlüklerde “korkuluk, heykel, taş yığını” anlamına gelen sözcüklerin tercümesinde” *TTS I* 554, *II* 739, *III* 551, *IV* 616 (Clauson 1972: 270-271). 2 **öyük** “yapay tepe veya taş yığını”. **oyuk** sözcüğüyle ilişkisi yetersiz biçimde tanımlanmış Oğuzca bir sözcük. Yalnızca GB. Osm.’da, **öyük** “yapay tepe, korkuluk” (Şemseddin Sami’ye göre, 231, **oyuk** sözcüğüyle aynı), xx An. Ağ. **öyük, üyük, höyük, hüyük** bu ve SDD 756, 766, 1123-4, 1441’de **öyük** sözcüğü için verilen diğer anlamlarda yaşar. Oğuz xı **öyük** “yapay tepe biçiminde yükseltilmiş herhangi bir toprak parçası” *Kaş. I* 85; Tkm., xııı al-tall **öyük** (Kıp. **tepe**;) *Hou* 6, 16; xiv (Tkm.’ye özgü değil) **öyük** “büyük yapay tepe”, aynı zamanda **ba:s** olarak da adlandırılır (Kıp.?) *İd.* 27, **öyük** Bul.3, 9; Osm. xv **öyük** “yapay tepe” birkaç metinde, özellikle Arapça ve Farsça sözlüklerde bu anlamdaki sözcüklerin tercümesinde ve bir yerde de “korkuluk” (xvi) anlamında *TTS I* 753, *II* 961, *IV* 812 (hepsinde de **üyük** şeklinde) (Clauson 1972: 271, 272).

Mekânda ya da coğrafyada “bellilik” işareti olarak kullanılan oluşumlar ya da sonradan yapılan örn. “dikili taşlar” vs. nesnelere ilişkin kavramların kaynaklık ettiği bazı yer, mahal ve mekân isimleri:

○ Tat. **tura** esk. “şehir, kale”, “satrançta kale figürü”, **turalı** “şehirde yaşayan kimse” (*TTAS*: 170). Krş. Tü. **tura** “temel olarak arkasında siper alınan şey” sözü, hem kalıcı tahkimatlar hem de bir yerden bir yere taşınabilen ve yere sabitlenebilen göğüs siperlikleri için kullanılır. Sözcük pek çok KD’de *R III* 1446 ve Khak.’da “kazıklarla yapılmış set, çit, çitle çevrilmiş köy”, “kasaba” ve hatta “ev” anlamlarıyla sınırlanmıştır. Xak. **tura**: kalkan “arkasında siper alınabilen göğüs siperi, kalkan veya herhangi bir şey” *Kaş. III* 221...xııı (?) Tef. **bustānnuḡ tura:sı** “bahçe duvarı” 312; xiv Muh. al-qal’a “kale” **tu:ra**: Mel. 75, 15; Çağ. xv ff. **tura** “savaşta askerlerin önlerinde tuttıkları ve arkasından savaştıkları insan boyunca kalkan” Vel. 203 (dipnotlar); **tura** “savaş günü ardında askerlerin durup savaşabilecekleri bir savunma duvarı oluşturmak üzere zincir veya mafsallarla birbirine bağlanmış demir çubuklar ve plakalar” *San.* 173r, 16 (Clauson 1972: 531).

Türkçede, mekânın doğal çevre şartları, maddi kültürel dayanakları, mekân türlerine isim verilmesinde önemli rol oynar. Örneğin:

○ “Yurt” kavramında; ili, ülkeyi, şehri başka halkların istilasına, saldırısına karşı korumak için ırmak, dağ, yükseltiler, orman kenarları, ağaç toplulukları gibi doğal engellerin “sınır” olarak kullanıldığı görülür²⁰.

○ Öte yandan “ev, yurt, çadır, ağıl” gibi daha basit ve ilkel barınakların yanı sıra “ev türleri, kale, burç, saray” gibi daha dayanıklı ve sağlam yapıların kurulmasında hem fiziksel bir gereklilik hem de kültürel bir unsur olarak karşımıza çıkan “etrafını hendek, kanal, ark ile çevirme”; yapının bir tarafını (düşman saldırısından ko-

²⁰ Macarcaya Türkçeden geçen sınır savunma sistemleriyle ilgili kavramlar hakkında bkz. (Baski 2007).

runmak amaçlı) ırmak, dağ, sarp kayalık vb. savunulması kolay yere yaslama anlayışının hâkim olduğu kavramlaştırmada tutulan yolda kendisini belli eder.

Türk kültüründe “önemli görülen mekânı, önemsiz, tekin olmayan, hatta düşman görülen coğrafyadan, yerden, toprak parçasından ayırmanın” halk kültüründe ve manevi kültürde de yansımalarını bulabiliriz. Örneğin:

- Anadolu’da, kötü ruhların yaklaşmasının önlenmesi amacıyla evin etrafına nazar boncukları, at nalları, çocuk patikleri, bezden kuklalar vs. asılır.
- Bazı Türk halklarının folklorunda, kapıdan ve eşikten geçmeyle ilgili ritüeller uygulanır. Örn. Kazaklar arasında sabahleyin çadırın (yurdun) dışına ilk kez çıkıldığında, çadırın etrafına çeşitli içecekler saçılır.
- Eski Türklerde Kağanın otağının kurulacağı mekânın bir tepe yapılıp yükseltilerek üzerine ağaç dalları konulup yakılması suretiyle tütsülenip hazırlandığına ilişkin arkeolojik ipuçları tespit edilmiştir (Karcavbay 1992: 51).

“Perifer, kenar” ve “periferde, kenarda kalan yer” anlayışı da Türkçenin bazı lehçelerinde kavramlaştırılmıştır: Örn. Tat. *çit awıl* “yabancı köy, başka köy”, *çit il* “yabancı memleket” (TTAS); Yak. *tia sir* “periferdeki, kenardaki yer” vs. *üze sir / üze doydu* “merkez, merkezdeki yer”, *tia* “kenar, perifer, etraf” (Musayev 1984: 23). Öte yandan, genel anlamda halk kültüründe, kültürel mekânın işaretlenmesinde “bizim” ile “öteki” arasında var olan ikili karşıtlık en temel anlamsal karşıtlıklardan biridir. Bu karşıtlık ise karşılığını, “iyi-kötü”; “uğurlu-uğursuz”, “temiz-pis”; “ölü-canlı”; “insan-insan olmayan”; “yakın-uzak” gibi kavramlarda bulur (Belova 2007). Benzer karşıtlıklar, Anadoluda yaşayan yörükler arasında da görülür. Bir sonraki yıl için çadırın kurulacağı yer seçileceği zaman daha önceki yıllarda çadır kurularak kirletildiği düşünülen yer tercih edilmez; çadır, yakındaki temiz bir yere kurulur: *sala yer - gen yer* “temiz yer - pis yer” (Tuzaş-Horzumlu 2012)²¹; Yak. *tia sir - üzek sir* “merkez - kenar, perifer” (Musayev 1984: 23).

Sonuç

Araştırmamızın sonucunda, Türkçede, insanların sonradan oluşturduğu ya da belirlediği yer, mahal, barınak ve mekânların, kendisinin ve yakınlarının yaşadığı, barındığı, kullandığı, hayvanlarının yaşadığı yerlerin bazılarını adlandırırken “geri kalan, yabancı yer ya da toprak bütününden ayırma”, “belli etme”, “işaret koyma”, “çevreleme”, “sınırını çizme”, “engel, set, bariyer koyma” anlayışı ile ilişkilendirildiklerini ve bunlara şu temel kavramların kaynaklık ettiğini gördük: “ark”, “sınır”, “kenar, kıyı”, “engel, set”, “çukur”, “hendek” vb. Kanımızca, Türkçenin önceki dönemlerinde ve kollarında “kanal, ark” anlamlarına gelen ve yukarıda incelediğimiz *ark*, *arık*, *karık*, *karım*, *hark*, *érik* gibi kökteş sözcükler, Çağ. *erek* (Kunos 1902: 64), Osm. *äräk* “iç kale, bâlâ hisar” (Şemsettin Sami 1989: 90), Tat. *iräk* “kale, kremlin” (Khakov 1993: 78), Özb. *ärk* “(Fars. tar.) “kale, kale-saray; han veya emir sarayının müstahkem kısmı ve buradaki sarayın kendisi” (*UTİL* 1: 54) şekilleriyle “kale, iç kale, kale şehir, saray, hakanın ordugâhı” anlamlarına gelen mekân adına kaynaklık eder. Aynı sözcük ailesine ait olduğunu düşündüğümüz Az. *qarım* sözcüğü için yapılan “Alaçığın (çadırın) içine su girmemesi için etrafında kazılan çukur, ark” (*ADİL* 1: 59) tanımında çadı-

²¹ Araştırmacının bu yayını yanında bildirisini sunduğu sempozyum sırasında kendisiyle yapılan sözlü görüşmede edinilen bilgilerden de faydalanılmıştır.

rı, etrafına açılan çukur ya da hendekle, arkla çevirme anlayışının ve dünya bilgisinin yansıması mevcuttur.

Benzer şekilde, kale, şehir gibi eski toplumlarda yerleşik kültürün şehir yapılanmasına has mekân türlerinin adlarında da arkla, hendekle çevirme, kuşatma; bir set ya da engelle çevirme anlayışının devam ettiği görülmektedir. Örn. Osm. *or, oru* “hendek” (TTS 5: 3004), Kırg. *or* “her türlü kazılmış çukur”, *oroo* “buğday vs. saklamak için kazılmış çukur” (KTKES: 190) sözcükleri Eski Türkçede ve çağdaş Türk lehçelerinden Hakasça dışındaki lehçelerde kullanılmayan *or-* “kaz-, oy-” fiiliyle kökteştir. Bu sözcüklerin kaynağı olan Hakasça *or-* fiili, Eski Türkçe ve bütün çağdaş Türk lehçelerindeki *oy* “çukur” veya *oy-* “çukur kaz-,deş-” sözcüğüne benzer şekilde, konversiyon yoluyla “çukur; ekin vs. koymak için kazılmış çukur” anlamlarını da ifade eder (KTKES: 190). Yukarıda sözünü ettiğimiz Osm., Hak., Kırg. vb. Türk lehçelerinde *or* şekliyle yaşayan sözcüğün, daha sonraları, örn. Osmanlıcada *or, oru* “kale, kale burcu” (TS 5: 3004) olarak semantik farklılaşma gösteren sözcükler ile Türkçenin bazı kollarında “ordugâh; kağan otağı; kağan otağının bulunduğu yer, şehir, saray” anlamlarını karşılayan *ordu* sözcüğünün²² kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Öte yandan, “kalkan, barikat, engel, tahta perde” gibi çeşitli anlamlara gelen *tura* sözcüğü de aynı şekliyle “sağlamlaştırılmış, berkitilmiş mesken (hisar), kale” kavramına kaynaklık eder.

Kısaltmalar ve Eser Kısaltmaları:

ADİL	<i>Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğati</i>
Alt.	Altay Türkçesi
Alm.	Almanca
An. Ağ.	Anadolu Ağızları
Ar.	Arapça
Az.	Azerbaycan Türkçesi
Bar.	Baraba Ağzı
Bul.	<i>Kitāb Bulğati'l-muštāq fi luğati'l-turk wa'l-qifçāq</i>
CC	<i>Codex Cumanicus</i>
Chuv.	Çuvaşça (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Çağ.	Çağatayca
DLT	<i>Dîvānu Lûgātî't-Türk</i>
Dolg.	Dolgan (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Esk. Uyg.	Eski Uygurca
ET	Eski Türkçe
EUTS	<i>Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü</i>
Fars.	Farsça
GB	Güney-Batı Türk Lehçeleri
GTü	Genel Türkçe
Halh. Mo.	Halha Moğolcası
hık	halk ağzı
Hou.	Houtsma, <i>Ein türkischer-arabischer Glossar</i>
İd.	<i>Kitābü'l-idrāk</i>
İng.	İngilizce

²² 1. **ordu:** (**ordo:**) “kağan otağı” ve 2 **ordu:** (**ordo:**) “sıçan vb. hayvanların deliği” olarak aynı madde altında iki ayrı sözcük olarak açıkladığı sözcüklerin ortak kökene sahip olduğu konusunda bildirdiği görüş için bkz. (Clauson 1978: 203).

jeol.	jeoloji terimi
Karakh.	Karahanlı Türkçesi (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Kaş.	Kâşgarî
KB	Kuzey Batı Türk Lehçeleri
KD	Kuzey Doğu Türk Lehçeleri
Kk.	Karakalpık
Khak.	N. A. Baskakov (ed.). (1953) <i>Khakassko-rruskii slovar'</i> . Moscow.
Kıp.	Kıpçak
Kırg.	Kırgız Türkçesi
KLS	<i>Kuman Lehçesi Sözlüğü</i>
KTKES	<i>Kırgız Tilinin Kısaça Etimologik Sözdüğü</i>
KTS	<i>Kazak Türkçesi Sözlüğü</i>
Leb.	Lebed Ağzı
Mel.	Melioranski
MK	Maḥmūd Kâşgarî'nin sözlüğü (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Mo.	Moğolca
MTürk.	Orta Türkçe (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Muğ. Ağ.	Muğla Ağzı
Muh.	ibn Muḥannā
OTürk.	Eski Türkçe (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
OUygh.	Eski Uygur Türkçesi (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Osm.	Osmanlıca
OT	Orta Türkçe
Özb.	Özbek Türkçesi
Pav. C.	<i>Pavet de Courteille</i>
PTürk.	Proto-Türkçe (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
R	W. W. Radloff'un <i>Versuch</i>
Sag.	Sagay Ağzı
San.	<i>Sanglax</i>
SDD	<i>Söz Derleme Dergisi</i> , İstanbul, 1939
Shor.	Şor Türkçesi
tar.	tarihî
TAS	<i>Teleüt Ağzı Sözlüğü</i>
Tat.	Tatar Türkçesi
Tef.	<i>Tefsir</i>
Tel.	Teleüt Ağzı
Tkm.	Türkmen Türkçesi
TS	<i>Tarama Sözlüğü</i>
TTAT	<i>Tatar Teleneñ Añlatmalı Süzlege</i>
TTS	<i>Tanıklariyle Tarama Sözlüğü</i>
Ttü.	Türkiye Türkçesi
Tuv.	<i>Tuvinsko-russkii slovar'</i> (1955). A. A. Pal'mbakh (ed.). Moscow.
Tü.	Türkçe
UTİL	<i>Uzbek Tilining İzohli Luğati</i>
Uzb.	Özbek Türkçesi (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
Vel.	<i>Abuşka</i> = V. de Veliaminof-Zernof (1869). <i>Dictionnaire djagatai-turc</i> . St. Petersburg.
Xak.	Xākānî
Yen. Uyg.	Yeni Uygur Türkçesi
Yak.	Yakutça (Starostin, Dybo ve Mudrak 2003)
YUTS	<i>Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü</i>

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1998). *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Ayverdi, İ. (2011). *Kubbealtı Lugatı: (Asırlar boyu târihi seyri içinde) Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı.
- Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati* (2006). C 1-4. Bakı: Azerbaycan Milli İlimler Akademisi. (=ADİL)
- Baskakov, N. A. (ed.) (1953). *Khakasko-ruskii slovar'*. Moscow. (=Khak.)
- Baski, İ. (2007). Demir Kapılar (Temir Qapig, Vaskapu, Dömörkapu). *Turkish Studies* 2(3): 73-88.
- Belova, O. (2007). The Stereotype of the 'other' in folk culture. *East European Jewish Affairs* 37(3): 335-351.
- Borovkov, A. K. (1963). *Leksika sredneaziatskogo Tefsira XIII-XV vv.*, Moscow. (=Tef.)
- Caferoğlu, A. (haz.) (1931). *Abû Hayyân, Kitâb al-İdrâk li-lisân al-atrâk*. İstanbul. (=İd.)
- Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, London: Oxford Press.
- Çınar, A. A. (2010). *Muğla Karabağlar Yaylası: Tarih, Toplum ve Kültür*. Muğla: Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.
- Derleme Sözlüğü* (1993). C 1-13. 2. Bas. Ankara: TDK Yayınları.
- Eröz, M. (1991). *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Esin, E. (1972). Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri). *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*. 7 (10-11): 135-215.
- Grønbech, K. (1992). *Kuman Lehçesi Sözlüğü*. Çev. Kemal Aytaç. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. 2 c. Ankara: TDK Yayınları.
- Gülensoy, T. (2011). Moğolca ve Türkçede Yaşayan Benzer Sözler Üzerine. *Turkish Studies*, 6(1), 1-25.
- Houtsma, M. Th. (1894). *Ein türkischer-arabischer Glossar*. Leiden. (Hou)
- İnan, A. (1987). Farsça Ark- Erk "Kale, "Citadel". *Makaleler ve İncelemeler*. ss. 649-652.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî (1927). *Mesâlikü'l Memâlik*, nşr. Michaël Jan de Goeje, Leiden.
- Yâkût, el-Hamevî, Şihab ed-Dîn Ebu 'Abdillâh Ya'kub b. 'Abdillâh, M. (1986). *Mücemü'l-büldân*. 7 C. Beyrut.
- Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karaağaç, G. (2005). *Dil, Tarih ve İnsan*, Ankara: Akçağ Yayınları.

- Karcavbay, S. (1992). "Eski Türkçe Runik yazıdaki "çıt" Sözü Hakkında" (Çev.: Talat Tekin) *Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, 26- 27 Eylül 1991 Ankara. *Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları*: 183. *Seminer Kongre Bildirileri Dizisi*: 39. Ankara 1992. ss. 49-54.
- Kaşgarlı Mahmud (1939-1943). *Dîvānu Lûgātî't-Türk* (Çev.: Besim Atalay, *Divānū lûgāt-it-türk* I, II, III ve Dizin. Ankara: TDK Yayınları. (=DLT)
- Kazak Türkçesi Sözlüğü (1984). (Çev.: Oraltay, Hasan, Nuri Yüce vd.). İstanbul: Türk Dün-yası Araştırmaları Vakfı. (KTS)
- İsaev, D. (ed.) (1988). *Kırgız Tilinin Kısaça Etimolojik Sözdüğü*. Frunze: İlim Basması. (=KTKE)
- Khakov, V. Kh. (1993). *Tatar Edebi Télé Tarihi*. Kazan: Kazan Üniversitesi Nâşriyatı.
- Kunos, Ignác, (1902). *Šejx Suleyman Efendi's Çağataj-Osmanisches Wörterbuch*. Budapest: Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.
- Kuun, G.(1880). *Codex Cumanicus*. Budapestini: Scient. Academiae Hung. (=CC)
- Lyons, J. (1968). *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge, UK: Cambridge Univer-sity Press.
- Mahdî Khān Astarābādî, f. 1733-1759. (1960). *Sanglax: a Persian guide to the Turkish lan-guage*, Clauson, Gerard (Haz.), E. J. W. Gibb Memorial, New Series XX, London: Luzac.
- Mahthews, P. H. (2001). *A Short History of Structural Linguistics*. Cambridge, UK: Cambrid-ge University Press.
- Ma'rufov, Z. M. (1981) *Uzbek Tilining İzohli Luğati*, c. 1-2. Moskva: Rus Tili Nâşriyatı. (=UTİL)
- Melioranski, Hiyatu'l-insān wa ḥalbatu'l-lisān. Camālu'l-din ibnu'l-Muhannā. (=Mel.)
- Musayev, K. M. (1984). *Leksikologiya Tyurkskih Yazıkov*. Moskva: Nauka.
- Necipoviç, N. E. (2008). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Çev.: İklil Kurban). Ankara: TDK Ya-yınları. (=YUTS)
- Öner, M. (1993). "Or~Tor~Çor Sözlere Hakkında". *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7: 179-185.
- Özgüdenli, O. G. (2004). Merv. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C 1-44. Ankara: Türk Diyanet Vakfı. C. 29, ss. 221-223.
- Pavet de Courteille M. (1820). *Dictionnaire turc-oriental*. Paris (=Pav. C.)
- Polgar, S. (2005). A Contribution to the History of the Khazar Military Organisation: The Strengthening of the Camp. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 58 (2), 197-204.
- Radloff, W. (1888-1911). *Versuch eines Wörterbuches der türk-Dialecte (Opyt slovarya tyurkskikh narechii)*, 4 vols., St. Petersburg. (=R)
- Ryumina, L. T., N. A. Sırakşeva, Kuçığaşeva. (2000). *Teleüt Ağzı Sözlüğü* (Çev.: Şükrü Haluk Akalın, Çaştengin Turgunbayev). Ankara: TDK Yayınları. (=TAS)

- Sapir, E. (1921). *Language: An Introduction to The Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace & World Inc.
- Sapir, E. (1949). *Culture, Language and Personality: Selected Essays*. Mandelbaum, David G. (ed.). Berkeley: University of California Press.
- Saussure, F. d. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri I*. (Çev.: Berke Vardar). İstanbul: Multilingual yay.
- Schwarz, H. (1992). *An Uyghur-English Dictionary*. Bellingham, Washington: Western Washington University.
- Söz Derleme Dergisi* (1939). İstanbul. (=SDD)
- Starostin, S. A., A. V. D., Mudrak O. A. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Handbuch der Orientalistik Abt. 8, Central Asia. Leiden, Boston: Brill.
- Şemsettin Sami (1989). *Kamus-ı Türki*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tanıklariyle Tarama Sözlüğü: XIII. asırdan günümüze kadar kitablardan toplanmış* (1953-7) Ankara: TDK Yayınları. (=TTS I-IV)
- Tarama Sözlüğü* (1996). C 1-8. Ankara: TDK Yayınları. (=TS)
- Tatar Têlênêñ Añlatmalı Süzlégé* (1977-1981). 3 c. Kazan: Tatar Kitap Nâşriyatı. (=TTAS)
- Trier, J. (1973). *Aufsätze und Vorträge zur wortfeldtheorie*. Anthony van der Lee, Oskar Reichmann (haz.). The Haige, Paris: Mouton.
- Togan, İ. (2011). "Ovoo ve Suyun, Gölün, Dağın Ruhu". *NTV Tarih* 33 (Ekim), s. 106.
- Tuztaş-Horzumlu, A. H. (2012). "Göçer Sarıkeçili Yörüklerinde Dil ve Kültür İlişkisi". *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu - Muğla Üniversitesi, 22-24 Aralık 2011*.
- Önal, M. N. (ed.). *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri, C. II*. Muğla. ss: 741-751.
- Türkçe Sözlük* (2005). 10. Baskı. Ankara: TDK.
- Tuvinsko-russkii slovar'* (1955). A. A. Pal'mbakh (ed.). Moscow. (=Tuv.)
- Ullmann, S. (1957). *The Principles of Semantics*. New York: Philosophical Library.
- User, Hatice Şirin (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Veliaminof-Zernof, V. de (1869). *Dictionnaire djagatai-turc (Abuşka)*. St. Petersburg. (=Vel.)
- Whorf, B. L. (1956). *Language, Thought and Reality*. Carroll, John B. (yayımlayan). Massachussets.
- Weisgerber, L.(1962). *Die sprachliche Gestaltung der Welt*. Düsseldorf: Schwann. Zajaczkowski, A. (haz.) (1938). *Manuel arabe de la langue des Turcs et des Kiptchak (Époque de l'état mamelouk)*. Warsaw. (=Bul.)



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

19. Yüzyıl Türk Müziği Kadın Bestekârlar Üzerine Bir İnceleme

A Research on 19th Century Turkish Music Female Composers

Safiye YAĞCI*
Çağhan ADAR**



Geliş/Submitted: 18.11.2021
Kabul/Accepted: 23.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Yağcı, S. ve Adar, Ç. (2021). 19. Yüzyıl Türk Müziği Kadın Bestekârlar Üzerine Bir İnceleme. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 62-80.

Yağcı, S. & Adar, Ç. (2021). A Research on 19th Century Turkish Music Female Composers. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 62-80.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54663

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, gundoner@aku.edu.tr 

**Doç. Dr., Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, cadar@aku.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

19. Yüzyıl Türk Müziği Kadın Bestekârlar Üzerine Bir İnceleme ¹

A Research on 19th Century Turkish Music Female Composers

Dr. Öğr. Üyesi Safiye YAĞCI

Doç. Dr. Çağhan ADAR

Öz: Sosyal yaşam içinde her alanda olduğu gibi müzik sanatında da gerek icracı gerekse bestekâr olarak yer alan kadın, bazı dönemlerde toplumsal yapının gerekliliklerinden dolayı geri planda kalsa da verimliliğini her dönem sürdürmeyi başarmıştır. Türk müzik tarihine yüzyıllar açısından bakıldığında kadının bu verimliliğini giderek artırdığı görülmektedir. 20. Yüzyıla daha yakın dönemde yaşamış olan Leyla Saz, İhsan Raif Hanım ve Nigâr Galib Ulusoy gibi kadın bestekârların daha çok eser bestelemesi, dönem ilerledikçe kadınların müzikte daha aktif yer aldığı düşüncesini akla getirmektedir. 19. yüzyıl, önceki dönemlere nazaran kadınların özellikle saray ve çevresinde almış oldukları müzik eğitiminin bir neticesi olarak parlak bir dönem olarak görülebilir. Çünkü saray ve çevresi müziğin önemli merkezlerinden birisi olarak görülmektedir. Bu araştırmada yapılan literatür taramasıyla 19. Yüzyılda yaşamış ve eser bestelemiş olan 27 kadın bestekâra yer verilmiştir. Araştırmada yer alan bu kadın bestekârların hayatı, bestelemiş oldukları eserlerde kullandıkları makam, usûl ve form anlayışı çalışmanın içeriğini oluşturmaktadır. Araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturan toplumsal cinsiyet ve Türk Müziğinde kadın konuları ise genel anlamda kadınların müzikteki yerini irdelemeye yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Müzik, Kadın, Bestekâr, 19. Yüzyıl, Toplumsal Cinsiyet.

Abstract: The women who takes place in the art of music as in every field in social life as both a performer and a composer, although they have remained in the background in some periods due to the requirements of the social structure, they have managed to maintain their efficiency in every period. When evaluated at the history of Turkish music in terms of centuries, it is seen that this productivity of women has increased gradually. The fact that female composers such as Leyla Saz, İhsan Raif Hanım and Nigâr Galib Ulusoy, who lived closer to the 20th century, composed more works, brings to mind the idea that women took a more active part in music as the period progressed. Compared to previous periods, the 19th century can be seen as a productive period as a

¹ “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir. Sorumlu Yazar: Safiye YAĞCI

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article. Corresponding Author: Safiye YAĞCI

result of the musical education that women received, especially in the palace and its surroundings. Because the palace and its surroundings are seen as one of the important centers of music. In this research through a literature review, 27 female composers who lived and composed works in the 19th century were included. The life of these female composers in the research, the maqam, rhythm and form understanding they preferred in the works they composed constitute the content of the study. Gender and women in Turkish Music, which constitute the conceptual framework of the research, are generally aimed at examining the place of women in music.

Keywords: Music, Women, Composer, 19th Century, Gender.

Türk Müziği Tarihi

Geçmiş yüzyıllar öncesine dayanan Türk toplumu Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'ya gelinceye kadar birçok kültürel etkileşim ve değişimler geçirmiştir. Bu da kültürel zenginliğimizin en büyük göstergelerindendir. Bu kültürel değişimler ve gelişimler her alanda olduğu gibi müzikal alanda da kendini göstermektedir. "Bir ulusun mûsikî tarihi o ulusun kültür tarihinin, kültür tarihi ise medeniyet tarihinin bir alt dalıdır. Bu bağlantı kurulmadan bir ulusun mûsikî tarihinin anlaşılması düşünülemez" (Ak, 2002: 13). Uçan, bu kültürel zenginliği şu şekilde açıklamaktadır; Türk Müziği, tarihi süreç içerisinde coğrafi-sosyal / kültürel-ekonomik etkileşimler sonucu ortaya çıkan seslerin bütünüdür. Bu evrilen süreç İç Asya'da Hunları'nın müzik kültürleri, Uzakdoğu ve İran (Yakındoğu) müzik kültürleri, Göktürkler döneminden Çin, İran, Bizans, Uygurlar Döneminden Çin, Kore, Japon, İran, Arap ve Hint müzikleri, Karahanlılar Döneminden İran ve Arap müzikleri, Gazneliler döneminde Kuzey Batı Hint müzikleri, Selçuklular döneminden Acem, Arap ve Bizans müzikleri, Osmanlı döneminden Asya, Avrupa, Balkan ve Afrika müzikleri, Anadolu Küçük Asya döneminden Anadolu ve Mezopotamya ve Akdeniz müzikleri, Türkiye Cumhuriyeti döneminden Rus müzikleri ve kültürleriyle yaşadığı çok yönlü, çok uluslu, çok zengin, çeşitli etkileşim ile gerek alınan gerekse de verilenlerle ortaya çıkan bir bütündür (Uçan, 1997: 9-10).

Türk (Anadolu) müziği kültürüne bakıldığında, Orta Asya, İslam, Anadolu eski uygarlıkları, Ortadoğu, Balkanlar, Orta Avrupa, Akdeniz, Batı ve Doğu müzikleri etkileşiminin yansılarını da görebilmek ve duyabilmek mümkündür. Bu kültürlerin etkileşimi ise Türk müziğine, ulusallık özelliğinin yanı sıra zenginlik ve evrensellik özelliği de kazandırmaktadır (Budak, 2000: 230).

Geçmiş İslamiyet öncesine dayanan Türk müzik kültürü Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte altın çağını yaşamaya başlamıştır. Özellikle bestekâr padişahların desteğiyle sarayda tasavvuf ve klasik Türk müziği dediğimiz Türk sanat müziği eğitimleri ile birlikte meşklere artmıştır. Bu dönem müziğimizin en önemli eserlerinin verildiği dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı Dönemi Türk Müzik Kültürü

Yüzyıllar boyu hâkimiyet süren Osmanlı farklı dönemlerde müzik alanında farklı değişimler sergilemiş. Fethettiği bölgelerden aldığı kültür ile bu müziği yüzyıllar boyunca geliştirmeye devam etmiştir. Sarayda yetişen birçok bestekâr, Türk müziğinin en önemli eserlerini besteleyerek Türk müzik kültürüne büyük katkılar sağlamışlardır. "Osmanlı da

musiki hayatının yüzyıllara göre farklılık gösterse de belli bir geleneğe sahip olduğu ve en önemlisi *meşk* sistemi denilen usta-çırak ilişkisinin ön planda olduğu bir yöntemle ilerlemiş olduğunu söylemek mümkün olabilir. Notaya bağlı kalınmayan bir musiki olduğundan dolayı birçok bestekârın eserlerinin günümüze ulaşamadığı düşünülmektedir. Fakat günümüze ulaşan eserlere bakıldığında dönemin musiki yapısındaki sanat incelikleri göz ardı edilmemelidir” (Karlıklı, 2019:91).

Meşk, Osmanlı dönemi musiki yaşantısında hat sanatından ödünç aldığı “yazı örneği”, “yazı alıştırmaları” ya da “yazı karalaması” anlamını taşımaktadır. Meşk hattatın talebesine ders olarak verdiği yazı örneği ya da karalamasıdır. Bu eğitimlerin verildiği yere ise meşkhâne denilmektedir fakat bu terim musiki dışında çok kullanılmamaktadır (Behar, 2012:15). Hat sanatında olduğu gibi musikide de meşk ile taklit ve tekrar yapılmaktadır. Hoca öğrenciye verdiği eseri bölüm bölüm olarak veya tamamı çok kez tekrar ettirilerek sonrasında us’ul vurulup okutularak öğretilirdi (Behar, 2012:16)

Osmanlı döneminde verilen bu eğitimler hem sarayda hem de saray dışında özel meşkhânelerde verilirdi. Bu eğitim ile birçok musikişinas yetişirdi. Bunun dışında devlet tarafından da musiki eğitimleri verilmekteydi. Bu eğitimler Mehterhâne, Enderun gibi kurumlarda verilirken diğer taraftan Mevlevihâneler ve özel meşkhânelerde de eğitimler devam etmekteydi.

Osmanlı Dönemi Musikişinaslar

Osmanlı’nın her döneminde sarayında desteği ile birçok bestekâr, hânende ve sâzen-de yetişmiştir. Türk müziğinde dönem anlayışı Rauf Yekta Bey ile başlamıştır. Ali Rıfat Çağatay, Cinuçen Tanrıkorur, Gültekin Oransay, Ercüment Berker ve Onur Akdoğu gibi ilgili kişiler de dönem yaklaşımında bulunmuştur. Türk Mûsikîsinin yakından incelenmesi için dönemler önemli bir yere sahiptir. Bu konu üzerinde çalışmış kişilerin de farklı bakış açıları ile farklı sonuçlar çıkabileceğinden dolayı her bir bakış açısı kıymetlidir.

1986 yılında Berker tarafından yapılan çalışmada Türk Müziğinin tarihsel gelişim süreci 6 döneme ayrılmıştır.

Bu dönemler şu şekilde sıralanabilir;

Meragalı Abdülkadir’e (1360-1435) kadarki dönem Hazırlık ve Oluşma Dönemi, Meragalı Abdülkadir’den İtri’ye (1640-1712) kadar Klasik Öncesi (Preklasik Dönem) Dönem, İtri’den Hammamizade İsmail Dede Efendi’ye (1778-1846) Klasik Dönem, Hamamizade İsmail Dede Efendi’den Hacı Arif Bey’e (1841-1884) Neo-Klasik Dönem, Hacı Arif Bey’den Hüseyin Sadettin Arel’e (1880-1955) Romantik Dönem ve Hüseyin Sadettin Arel’den günümüze kadar gelen dönem de Reform Dönemi olarak ifade edilmiştir (Ay, 2018: 7).

Bu dönemler bestekârlar yönünden incelendiğinde;

Hazırlık ve oluşum dönemi olarak adlandırılan bu dönem incelendiğinde, mûsikîmizin asıl büyük ismi, Sultan Veled (1226-1312)’le hemen hemen çağdaş olan Safiyüddin Abdülmümin (1225-1294 karşımıza çıkmaktadır. Türk Mûsikîsi kaynaklarında Urmiyeli Safiyüddin, Safiyüddin Abdülmümin Urmevî gibi isimlerle anılan bu büyük nazariyatçının doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Safiyüddin ile Farâbî’nin nazari görüşlerinin

bazı bölümlerine bugün “ölü nazariyeler” gözü ile bakılmaktadır. Farâbî, Safiyüddin ve Meragalı Abdülkâdir’den sonra mûsikîmizde o kadar değişiklik olmuştur ki, bu değişikliklerin eksiksiz ve kronolojik sıralaması bugüne kadar yapılamamıştır. Bununla birlikte Safiyüddin’in eserleri doğu ve batı müzikologlarınca derinlemesine incelenerek yayınlanmış, Türk Mûsikîsinin başlıca kaynağı olmuştur (Özalp, 2000: 313-314).

Klasik öncesi dönemi incelediğimizde; Meragalı Abdülkâdir (1353-1435)’den Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendî (1640-1712)’ye kadar uzanan dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde Klâsik Türk müziğinin temelini oluşturan nazari bilgilere, bestecilik ve teorileşmeye yer verildiği görülmektedir. Bunların dışında dönemin en önemli bestekârlarından birisi de Gazi Giray Han’dır.

Klasik dönemi incelediğimizde, Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendî (1640-1712) dönemin en önemli bestekârı olduğu görülmektedir. Dinî ve din dışı hemen her formda eser veren bestekâr tüm İslâm âlemine mâl olmuş segâh makamındaki Tekbir’i bu dönemde bestelenmiştir (Öztuna, 1987: 82-83). İtrî dışında, Nayi Osman Dede, Zaharya, Tanburi Mustafa Çavuş, Tab’i Mustafa Efendi, Dilhayat Kalfa, Ali Nutki Dede ise dönemin diğer önemli bestekârlarındandır.

Hammâmizâde İsmâîl Dede Efendi ile başlayan bu dönem önemli eserlerinde verildiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde önemli bestekârlardan biri olan dönemin son bestekârı olarak değerlendirilen Hacı Arif Bey şarkı formunu da geliştirmiştir. Padişah bestekârlara örnek ve bu alandaki en önemli bestekârlardan birisi olan III Selim’de bu dönemde yaşamıştır. Dönemin diğer bestekârlarından bazıları ise şunlardır; Numan Ağa, Abdülbaki Nasır Dede, Abdürrahim Künhi Dede, Şakir Ağa, Sultan II. Mahmud, Dellal-zade İsmail Efendi, Haşim Bey, Tanburi Büyük Osman, Zekai Dede, Nikoğos Ağa, Tanburi Ali Efendi, Neyzen Aziz Dede ve Şevki Bey.

Romantik döneme gelindiğinde ise, dönem Hacı Arif Bey ile başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Dönemin önemli bestekârları şu şekilde sıralanabilir;

Kemani Tatyos Efendi, Rahmi Bey, Muallim İsmail Hakkı Bey, Halid Lemi Atlı, Rakım Elkutlu, Rauf Yekta Bey, Tanburi Cemil Bey, Hüseyin Sadeddin Arel, Şerif Muhiddin Targan, Refik Fersan, Sadeddin Kaynak, Münir Nureddin Selçuk, Neveser Kökdeş, Selahaddin Pınar, Reşat Aysu, Alaeddin Yavaşca, Avni Anıl, Bekir Sıtkı Sezgin ve Cinuçen Tanrıkorur sayılabilir.

Osmanlı’nın Kadın Bestekârları

Osmanlı döneminde altın çağını yaşayan Türk müzik kültürü bu dönemde yüzlerce bestekâr yetiştirmiştir. Yetişmiş olan bu bestekarların büyük bir kısmı erkeklerden oluşsa da az sayıda kadın bestekârda yetiştirmiştir. Bu kadın bestekârların günümüze ulaşan ve kültürümüzün en önemli eserlerinin bazılarını bestelediği görülmektedir. “Osmanlı-Türk geleneğinde kadının toplum içerisinde kendini ifadesine ilişkin bazı engelleyici şartlar bulunsada sadece musikide değil birçok sahada ve sanat dalında kendine güçlü bir yer bulduğuna dair çok sayıda kanıt bulunmaktadır” (Çevik ve Kaltakçı, 2011:611).

Kadın bestekârlara ait belirlenebilmiş en eski musiki eseri, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başında Kantemiroğlu tarafından yazılmış Kitab’ül İlmü’l musiki alâ Vechü’l Hurufat adlı eserde bulunan Saba-i Reftar olarak kaydedilmiş saba makamında bir peşrevdir

(Beşiroğlu 2006: 71, Akt. Çevik ve Kaltakçı, 2011:629). Beşiroğlu çalışmasında Osmanlı dönemi kadın bestekârları şu şekilde sıralamaktadır; Reftar Kalfa, Dilhayat Kalfa, Arife Kadriye Sultan, Fehime Sultan, Fatma Nuri Hanım, Ayşe Sultan, Gevheri Sultan (Fatma Osmanoğlu), Leyla Hanım, Neveser Kökdeş, Vecihe Daryal, Fahire Fersan, Faize Ergin (Beşiroğlu, 2018: 139).

Adile Sultan

1826 yılında dünyaya gelen Adile Sultan'ın babası II. Mahmut, ağabeyi I. Abdülmecid, küçük kardeşi Abdülaziz Han'dır. Adile Sultan iyi bir tahsil hayatı görmüş; Arapça, Farsça, edebiyat, tasavvuf, mûsikî ve hat öğrenmiştir. 10. Kuşaktan dedesi olan Kanuni Sultan Süleyman'ın şiirlerini "Divân-ı Muhibbî" adıyla bir kitapta toplayarak yayınlamış fakat kendi eserlerini içinde barındıran "Divân-ı Âdile" adlı eserini yayınlamamıştır. Tasavvufi, dini ve dindışı şiirleri bulunan Âdile Sultan, 1899 yılında vefat etmiştir (Taşan, 2000: 17).

Leyla Saz, hatıralarında Adile Sultan'ın musikişinaslığının yanı sıra; dindar, hayırsever, nazik ve güler yüzlü olmasından ve misafirlerine ve yanında hizmetinde bulunanlara iltifat ettiğinden bahsetmektedir (Demir; 2012: 211).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Gizlice şaha buyur, hâne-i tenhaya buyur	Hicaz Hûmayun	Sofyan	İlahi

Eserin güftesinin ilk mısraından formunun dini musiki formu olduğu tahmin edilmektedir. Âdile Sultan'ın ulaşılabilen Hicaz Hûmayun makamında bir adet eseri bulunmaktadır.

Esmâ Sultan

1778 yılında dünyaya gelen Esmâ Sultan'ın annesi Mihriban Üçüncü Kadı Efendi, babası I. Abdülhamid'dir. Esmâ Sultan, sarayında cariyelerden oluşan bir müzik heyeti kurmuştur ve burada öğrenim gören cariyeler Deli İsmail Dede'den ney dersleri almışlardır. Dede Efendi de dâhil pek çok musikişinası destekleyen Esmâ Sultan'a Dede Efendi'nin mûsikî terimleriyle dolu bir kaside yazdığı bilinmektedir (Çevik ve Kaltakçı; 2011: 632).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Ey âfitab-ı bezm-i nur	Bestenigâr	Aksak	Şarkı

TRT repertuvarına kayıtlı bir eseri bulunan Esmâ Sultan Bestenigâr makamındaki eserini Aksak usulüyle bestelemeyi tercih etmiştir.

Fatma Sultan

1840 yılında dünyaya gelen Fatma Sultan'ın annesi Üçüncü İkbâl Gülcemal Hanım, babası ise Sultan Abdülmecid'dir. 1884 yılında vefat eden Fatma Sultan, hayatının son dört yılını sarayda şarkı bestelemekle geçirmiştir (Taşan, 2000: 59).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Ey padişah-ı dâdger	Rast	Muhammes	Medhiye

TRT repertuvarına bir eseri kayıtlı bulunan Fatma Sultan 19. Yüzyıl kadın bestekârlarından sözlü formda büyük usûl kullanan ve medhiye formunu kullanan tek bestekârdır.

Gülfer Kalfa

Doğum tarihi bilinmeyen Gülfer Kalfa 1825 yılında vefat etmiştir (Taşan, 2000: 86).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
	Ferahzayi		Peşrev
	Ferahzayi		Saz Semaisi

Gülfer Kalfa, Türk Müziğine günümüzde kullanılmayan Ferahzayi makamında saz formunda eserler kazandırmıştır.

Hanende Nâsibe Hanım

Türk Müziği bestekârlarından Nasibin Mehmet Yürü'nün ablası olan Hanende ve üdi Nasibe Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1925 yılında vefat ettiği bazı kaynaklarda belirtilmektedir (Taşan, 2000: 94).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Elmalı'ya vurgunum	Hicaz	Sofyan	Kanto

19. yüzyıl kadın bestekârlarından Hanende Nâsibe Hanım kanto formunda eser besleyen tek kadın bestekârdır.

Hikmet Hanım

Hikmet Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1920 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 97).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Ağlıyorum derdin ile rûz-u şeb	İsfahanek	Sofyan	Şarkı

19. yüzyıl kadın bestekârlarından Hikmet Hanım Türk müziğine İsfahanek makamında bir eser kazandıran tek kadın bestekârdır.

İhsan Raif Hanım

1877 yılında dünyaya gelen İhsan Raif Hanım, "Hececiler" içinde yer alan ilk kadın şairdir. Bestelerinin çoğunun güftesi kendine aittir. Fransızca'yı, piyanoyu, Türk ve Batı müziğine özel hocalardan ders alarak öğrenen İhsan Raif Hanım, 1926 yılında vefat etmiştir (Taşan, 2000: 99).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Uyu da bahtiyar ol	Uşşak		Ninni
Muhabbet bağında kendimden geçtim	Uşşak		Şarkı
Hicab etme benden böyle	Suzinak	Aksak	Şarkı
Bitmiyor âlâm-ı dünya	Suzinak	Sengin Semai	Şarkı
İnfiâl-i tâliim son nefese dek	Suzinak	Curcuna	Şarkı
Bîçâre gönlüm bir şuha mâil	Suzinak	Curcuna	Şarkı
Ruha tesir eder elbet o edalı gülüşün	Suzinak	Curcuna	Şarkı
Seni sevmek seni görmek emeliyle yaşarım	Hicazkâr	Aksak	Şarkı
Bugün bir keyfiyetim var	Bayati	Aksak semai	Şarkı
Nâ-ümidim bakma doktor dilde aşkın yâresi	Şehnaz	Curcuna	Şarkı
Gönlümü teshîr eden hüsn-ü kemâlindir senin	Şehnaz	Curcuna	Şarkı

Billahi yazık şanına ben ahde güvendim	Zengüle	Aksak	Şarkı
Ger, mukadderse bana görmeden ölmek yüzünü	Muhayyerzengüle	Sofyan	Şarkı
Nerdesin sen dîde nihânım	Sipîhr	Aksak	Şarkı
Süzdükçe süzdün çeşm-i siyâhı	Çargâh	Düyek	Şarkı
Bedr-i vechin gizledin ey reşk-i mâh	Çargâh	Aksak	Şarkı
Zahm hicr-i dâr-ı hicr-i yâr ettin dîl-i âvâreyi	Hüseyni	Aksak	Şarkı
Etsin mi âşıkın hem-dem teninle bir safa	Hüseyni	Devr-i hindi	Şarkı
Kimseye etmem şikâyet ağlarım ben halime	Sûzinak	Curcuna	Şarkı

İhsan Raif Hanım'ın bestelemiş olduğu on dokuz eserde makam ve usûl çeşitliliği görünmesine karşın çoğunlukla Sûzinak makamını ve Curcuna usulünü tercih ettiği görülmektedir. Genellikle şarkı formunda eserler bestelediği için küçük Düyek, Aksak, Sengin Semai, Devr-i Hindi, Aksak Semai, Sofyan gibi küçük usulleri kullanmıştır.

Kevser Hanım

Darülelhân'da keman öğretmenliği yapmış olan, sînekemânî ve piyanist olan Kevser Hanım'ın 1880'li yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. Ölüm yılı ise bazı kaynaklarda 1950'li yıllar olarak geçmektedir (Taşan, 2000: 103).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
İçin dostlar cabadan hovardayım babadan	Hicaz	Düyek	Fantezi

Kevser Hanım 19. Yüzyıl kadın bestekârlar arasında fantezi formunda eser besteleyen tek kadın bestekârdır.

Leman Hanım

Leman Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1920 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 106).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Rahm etmedi cânânı elimden ecel aldı	Hicaz	Aksak	Şarkı

Leman Hanım Türk Müziği repertuvarında da en çok bestelenen eserlerin bulunduğu Hicaz makamını kullanmış ve bu makamda bir eser bestelemiştir.

Leyla Saz

1850 yılında dünyaya gelen Leyla Saz, 4 yaşından 11 yaşına kadar Sarayda I.Abdülmecid'in kızının nedimesi olarak yaşamış, tahsil görmüş ve piyano öğrenmiştir. Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca bilen Leyla Saz'ın ilk müzik hocası Nikoğos Ağa'dır. Medenî Aziz Efendi ve Asdik Ağa'nın da öğrencisi olan Leyla Saz Türk Müziğine iki yüzden fazla eser kazandırmış ve bestelediği eserlerin güftelerinin çoğunu da kendi yazmıştır. Köşkünde yangın çıkması sebebiyle pek çok eseri kaybolmuştur. Şiirlerini ise "Solmuş Çiçekler" adıyla 20. Yüzyıl kadın bestekârlarından Laika Karabey yayınlamıştır. Leyla Saz 1936 yılında vefat etmiştir (Taşan, 2000: 108).

Leyla Saz'ın kaleme almış olduğu hatıraları saray çevresi ve harem hayatıyla ilgili

gözleme dayalı bilgilere ulaşılmasını sağlayan önemli bir kaynaktır. Daha önce Fransızca, Çekçe ve Almanca'ya da çevrilen "Hatıralar" Türkiye'de ilk defa Sadi Borak Bey tarafından düzenlenerek 1974 yılında kitap halinde yayınlanmıştır (Demir; 2012: 14-15).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Zevk-i sevda duymadın âşık perestâr olmadın	Hicaz	Ağır Aksak	Şarkı
Hasret-i lûtfunla kalbim durmadan hep çırpınır	Hicaz	Ağır Aksak	Şarkı
Haberin yok mu senin ey dil-i zâr	Hicaz	Curcuna	Şarkı
Esirindir benim gönlüm	Hicaz	Curcuna	Şarkı
Bilirim kalbini cânâ bilerek aldanırım	Hicaz	Aksak	Şarkı
Ey nazlı dilber gönlünce bittim	Hicaz	Sengin Semai	Şarkı
Acep hâl-i dil-i pür ızdıraba âşinâ yok mu	Hicaz	Devr-i Hindi	Şarkı
Yürü ey bî-vefâ hercai güzel	Karcıgar	Düyek	Şarkı
Çeşm-i fettânın yamandır pek yaman	Karcıgar	Curcuna	Şarkı
Gizli sevda çeken bilir âh bu aşkın tadını	Karcıgar	Curcuna	Şarkı
A kız uyanık mısın	Hüseyini	Sofyan	Şarkı
Dest-i felek girdi medet kanıma	Hüseyini	Curcuna	Şarkı
Benzer mi mâha vech-i münirin	Rast	Düyek	Şarkı
Firâkınla perişan oldu hâlim	Rast	Aksak	Şarkı
Mey-i aşka gönül peymâne olsun	Rast	Curcuna	Şarkı
Yaslı gittim şen geldim	Çargâh	Nim sofyan	Marş
Bir gece şu bahçeden bir ses getirmişti sabâ	Mahur	Curcuna	Şarkı
Etmedin asla terahhum	Mahur	Ağır Aksak	Şarkı
Ey sabâh-ı hüsn-ü ânın âfitâb-ı enveri	Hüzzam	Ağır Aksak	Şarkı
Harâb-ı intizâr oldum aman gel	Hüzzam	Curcuna	Şarkı
Ağlayıp da dilharab etme beni	Hüzzam	Katakofti (Müsemmen)	Şarkı
Gönül ölmedinse uyan	Müstear	Aksak	Şarkı
Nerdesin nerde acep gamla bıraktın da beni	Hicazkâr	Aksak	Şarkı
Oh sensiz ne kadar şâd-ü şenim	Hicazkâr	Aksak	Şarkı
Ey bağ-ı hüsnün süseni	Hicazkâr	Türk Aksağı	Şarkı
Hasretle sîneçâk-i garib-ü mükedderim	Hicazkâr	Yürük Semai	Şarkı
Ben sana hasreylemişim gönlümü	Şedaraban	Curcuna	Şarkı

Bu gönül sevmeyecek gayri dedim de kandım	Sûzidil	Ağır Aksak	Şarkı
Durmadan aylar geçer, yıllar geçer	Sûzidil	Ağır Aksak	Şarkı
İhtiyarlık bahsi hiçtir, ölse uslanmaz gönül	Sûzidil	Ağır Aksak	Şarkı
Mâni oluyor halime halimi takrire hicâbım	Sûzidil	Curcuna	Şarkı
Sevdim seni sevmek ne demek anlamadın sen	Sûzidil	Aksak	Şarkı
Asûman ağlar, hem inler	Sûzidil	Ağır Aksak	Şarkı
Cânânımı tasdî edemem her elemimle	Sûzinak	Aksak	Şarkı
Mûnis nazarından dökülen vaade inandım	Sûzinak	Ağır Aksak	Şarkı
Sen nâzenini ey dilpesendim	Sûzinak	Aksak	Şarkı
Ah nasıl kıydı felek bilmem aman	Sûzinak	Aksak	Şarkı
Sen bir bebedsin nazik çiçeksin	Neveser		Şarkı
Dayayıp dest-i hünermendine sevdalı serin	Şehnaz	Aksak	Şarkı
Düşman çok hile kurdu	Nihavend	Nim sofyan	Marş
Nâr-ı aşkın sîne-i mecruhumu sûzan eder	Nihavend	Devr-i hindi	Şarkı
Nazarın fikrime nûr-efşandır	Kürdilihi-cazkâr	Aksak	Şarkı
Çeşmânını göster de gözüm yaşını dindir	Kürdilihi-cazkâr	Aksak	Şarkı
Dilberim terk-i sebâta her zaman âmâdedir	Sul-tanîyegâh	Ağır Aksak	Şarkı
Neşem emelim sen iken ey necm-i ziyâdar	Bestenigâr	Curcuna	Şarkı
Geçen şimdi bu yerden bad-i ömr-i bî kararımdır	Ferahnâk	Aksak	Şarkı
Vicdanı muazzam olan Osmanlılarız biz	Hicazkâr	Nim sofyan	Marş
Duymanın kimse yine kalbî olan feryâdımı	Hüzzam	Ağır Aksak	Şarkı

Leyla Saz'ın Türk Müziği'ne kazandırdığı iki yüzü aşkın eserden günümüze 48 tanesi gelebilmiştir. 19. Yüzyıl Türk Müziği kadın bestekârlarından en çok eser besteleyen kadın bestekârdır. Eserlerinde makam çeşitliliği göze çarpmakla beraber en çok Sûzidil, Sûzinak ve Hicaz makamlarını tercih ettiği görülmektedir. Bestelediği birkaç marşın haricinde eserlerinin şarkı formunda yoğunlaştığı ve dolayısıyla şarkı formunda kullanılan küçük usulleri kullandığı görülmektedir. Leyla Saz'ın diğer kadın bestekârlara nazaran daha çok eser bestelemesi yetiştirdiği ve bulunduğu mûsikîşinas ortamdan ve yaşadığı dönemin 20. Yüzyıla yakın olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Türk Müziğinde kadının daha aktif rol almaya başlaması bu dönemle paralellik göstermektedir.

Mediha Hanım

1925 yılında vefat ettiği tahmin edilen Mediha Hanım'ın doğum tarihi bilinmemektedir. 19. Yüzyılın kadın bestekârlarından Nigâr Galib Ulusoy'un annesidir (Taşan, 2000: 115).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Âyâ nedir bu şeb felekdeki hâl	Evcârâ	?	?
Fatma'nın gözleri akşamdan koyu	Hüseyni	Sengin Semai	?
	Hisar	?	Peşrev
	Hisar	?	Saz Semaisi

Genellikle Türk Müziğindeki kadın bestekârlar sözlü formda eser verirken Mediha Hanım'ın bu formların yanı sıra saz mûsikîsi formunda eserler bestelemesi dikkat çekmektedir. Mediha Hanım ikisi söz mûsikîsi formu ikisi saz mûsikîsi formu olmak üzere Türk Müziği'ne dört eser kazandırmıştır.

Melek Hanım

1920 yılında vefat ettiği tahmin edilen Melek Hanım'ın doğum tarihi bilinmemektedir (Taşan, 2000: 130).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Tâkât getirmez bu felek	Nihavend	Düyek	Şarkı

Melek Hanım'ın Türk Müziği repertuvarında da sık kullanılan bir makam olan Nihavend makamında bir eseri bulunmaktadır.

Menekşe Kalfa

Osmanlılar döneminde sarayda yüksek rütbeli Harem-i Hümayun görevlisi olduğu bazı kaynaklarda belirtilen Menekşe Kalfa'nın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1925 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 131).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Düşmanlara inandım ateşlere katlandım	Nihavend	?	Marş

Osmanlılar döneminde sarayda yetişmiş olan kadın bestekârların marş bestelemeleri sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Menekşe Kalfa da Nihavend makamında bir marşı Türk Müziği repertuvarına kazandırmış 19. Yüzyıl Türk Müziği kadın bestekârlarındandır.

Müfide Kadri Hanım

Bestekârlığının yanı sıra ressamlığı ile de bilinen Müfide Kadri Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1930 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 142).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Aç sîne-i feyyâzını	Evcârâ	?	?

Aynı güfteyle farklı bir bestekâr tarafından bestelenen "Mekteb-i Sultânî" marşı bulunmaktadır. Bundan dolayı eserin güfteyle uyumundan dolayı marş olarak bestelendiği

tahmin edilmektedir. İlk Türk kadın ressamlardan olan Müfide Kadrî Hanım bu eserini kadın bestekârlar tarafından sıklıkla tercih edilmeyen Evcârâ makamında bestelemiştir.

Münevver Hanım

Hayatıyla ilgili bilgiye ulaşılammıştır.

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Ey gözleri cesaretler ateşler saçan asker	?	?	Marş

Mehmet Emin tarafından “Ordu’ya Selam” adıyla yazılan şiir 1915 Çanakkale Şehitleri için yazılmıştır. Münevver Hanım’ın 1915 yılında hâlen yaşadığı ve o dönemde bu marşı bestelediği tahmin edilmektedir.

Nebile Hanım

Doğum tarihi bilinmeyen Nebile Hanım’ın 1925 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir. Nebile Hanım’ın mûsikîşinas bir aileden geldiği bazı kaynaklarda belirtilmektedir. Babası kanunî, kemençeî ve ûdî Âmâ Nâzım Bey, kardeşi ise İstanbul Radyosu kanun sanatçısı Naime İspahî’dir. Santur çalan, Darüttâlîmi Mûsikî ve İstanbul Belediye Konservatuvarında öğretmenlik yapan Nebile Hanım, Neyzen İhsan Aziz Bey’in öğrencisidir (Taşan, 2000: 151).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Dururken gerdeninde milletin zencir-i esaret	?	?	Marş
Abdülhamit Marşı	?	?	Marş

Nigâr Galib Ulusoy

1890 yılında dünyaya gelen Nigâr Hanım’ın annesi bestekâr Mediha Hanım, babası Muallim Naci’dir. 8 yaşında keman ve kanun öğrenmeye başlayan Nigâr Hanım, Behlül Efendi, Leon Hancıyan, Rauf Yekta Bey, Ahmet Irsoy, İsmail Hakkı Bey ve Sedat Öztoprak’tan dersler almıştır. Bazı güfteleri Lemi Atlı tarafından bestelenen Nigâr Hanım’ın bestelediği eserlerinin güftesinin çoğu kendine ait olduğu bilinmektedir. Nigâr Hanım 1966’da vefat etmiştir (Taşan, 2000: 168).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Gonca güllerle gelirsın haclegâh-ı aşkıma	Sultanîyegâh	Semai	Şarkı
Lûtfuna lâıyk görüp	Yegâh	Ağır Aksak	Şarkı
Severim çehreni bir gül diye ben	Rast	Aksak	Şarkı
Visâl-i yâr olmadan başka	Hüzzam	Aksak	Şarkı
Leb-i gülfâmda ey gonca dehen	Hicaz	Curcuna	Şarkı
Gül gamzelerin pembe yüzün neşesi miydi	Yegâh	Curcuna	Şarkı
Gönül kimsesiz kaldı soldu sarardı	Şedaraban	Düyek	Şarkı
Sen durup baktın da sanki can verdin bana	Nihavend	Yürük Semai	Şarkı

Bürünüp bir pembe zâra	Kürdilihi- cazkâr	?	?
Bazı bir kuş olarak		?	Tango
Dilber bakışı gibi		?	Tango
	Kürdilihi- cazkâr	?	Peşrev
	Ferahnâk	?	Saz Se- maisi
	Hicazkâr	Nim Sofyan	Sirto
	Mahur	?	Zeybek

Nigâr Hanım'ın bestelemiş olduğu eserlerinde tango, sirto, zeybek gibi diğer kadın bestekârlar tarafından tercih edilmeyen formlar dikkat çekmektedir. Bunun haricinde yine diğer kadın bestekârların pek tercih etmediği Şedaraban, Yegâh ve Ferahnâk makamlarında da eser bestelemiştir. İhsan Raif Hanım ve Leyla Saz gibi daha çok ve daha çeşitli formlarda eser bestelemesinin onun bulunduğu çevreden ve yaşadığı dönemin 20. Yüzyıla yakın olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Nimet Hanım

Nimet Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1920 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 178).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Altın tasta gül kuruttum	Acemkürdi	Aksak	Şarkı
Adam adam Rabbi	Yegâh'ta Çargâh	?	Marş

Nimet Hanım sözleri Arapça olan bir marş ve Acemkürdi makamında bir eser bestelemiştir. Diğer kadın bestekârlarda olduğu gibi bestelenen eserlerin notaya alınmamasından veya kaybolmuş olmasından dolayı günümüze varsa diğer bestelediklerinin ulaşamamış olması ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Refika Hanım

Hayatı hakkında bilgi edinilememiştir.

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Hep neşeli sevda dolu peymânen olaydım	Karcıgar	Aksak	Şarkı

Refika Hanım'ın Türk Müziğine kazandırdığı Karcıgar makamında Aksak usulünde bir eseri bulunmaktadır.

Sâniye Hanım

Saniye Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1925 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 196).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
	Hisar	Hafif	Peşrev

Sâniye Hanım'ın Mediha Hanım ile ortak bestelemiş olduğu Hisar makamında bir peşrevi bulunmaktadır. Eserin formundan dolayı büyük usûl tercih etmiştir.

Sekine Hanım

Sekine Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1925 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 197).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
	Sûzidil	Aksak Semai	Saz Semaissi

Genellikle söz mûsikîsi formunda eser vermeyi tercih eden kadın bestekârların aksine Sekine Hanım'ın Türk Müziği'ne kazandırdığı Sûzidil makamında bir saz semaisi vardır.

Servet Hanım

Servet Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1925 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 203).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Mânend-i gül bir nev edâ	Sûzinak	Curcuna	Şarkı

Şadiye Barış

Klâsik Türk Müziği bestekârlarından Tanbûri Ali Efendi'nin son öğrencilerinden olan Şadiye Barış 1872 yılında dünyaya gelmiştir. Müziğe 8 yaşında başlayan Şadiye Hanım musikişinas bir aileden gelmektedir. Şanto Efendi, Kemanî Avram, Tanbûri Ali Efendi, Neyzen Aziz Dede, ûdî Sedat Öztoprak, Dürri Turan, Şükrü Şenozan Şadiye Barış'ın musikişinas dostları arasındadır. Barış, 1953 yılında vefat etmiştir (Taşan, 2000: 214).

Tanburî Ali Efendi'nin "ölürsem Şadiye var" cümlesini söyletecek kadar iyi bir müzik birikimine sahip olan Şadiye Hanım'ın pek çok kimsenin bilmediği esere sahip olduğu bazı kaynaklarda belirtilmektedir (Musiki Mecmua 2'den akt., Karlıklı; 2019: 95).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Gül gibi dolaşırsın herkesin ellerinde	Kürdilihicazkâr	Yürük Semai	?

Musikişinas bir aileden gelen ve pek çok bestekârla dostluğu bulunan Şadiye Barış'ın sadece bir eserinin olması eserlerinin notaya alınıp günümüze ulaşmadığı düşüncesini akla getirmektedir.

Şeref Hanım

Hayatı hakkında bilgiye ulaşılammıştır.

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Gamdan beni azâd et	Uşşak	Sofyan	İlahi

Şeref Hanım ilahi formunda eser veren nadir kadın bestekârlar arasındadır. Beste-

diği ilahide de ilahi formunda sıklıkla kullanılan bir makam olan Uşşak makamını ve yine sıklıkla ilahi formunda kullanılan sofyan usulünü kullanmıştır.

Tahsine Hanım

Hayatı hakkında bilgiye ulaşılammıştır.

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Erler demine destur alalım	Rast	Sofyan	İlahi

Tahsine Hanım da Şeref Hanım gibi ilahi formunda eser besteleyen nadir kadın bestekârlardandır.

Tarab-Sâz Kalfa

Tarab-Sâz Kalfa'nın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1825 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 219).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
	Müşkûye	?	Peşrev
	Hâver	?	Saz Semaisi

Tarab-Sâz Kalfa Türk Müziğinde günümüzde de kullanılmayan Müşkûye ve Hâver makamlarında saz mûsikîsi formunda eserler bestelemiştir.

Verd-i Nev Hanım

Verd-i Nev Hanım'ın doğum tarihi bilinmemekle beraber 1920 yılında vefat ettiği tahmin edilmektedir (Taşan, 2000: 231).

Eser Adı	Makam	Usûl	Form
Gördüğüm gün çıkışın	Hicaz	Yürük Aksak	Şarkı

Verd-i Nev Hanım Türk Müziğinde sıklıkla kullanılan Hicaz makamında bir eser bestelemiştir.

SONUÇLAR

Araştırmaya söz konusu olan 19. Yüzyıl Türk Müziği Kadın bestekârları yapılan literatür taraması neticesinde belirlenerek; doğum ve ölüm tarihleri, eserlerinde kullanmış oldukları makam, usûl ve formlar tablo haline getirilmiştir. 19. Yüzyılda eser Klasik Türk Müziğine eser kazandırmış olan 28 kadın bestekâr tespit edilmiştir. Ölüm tarihi 1920 ve 1925 yıllar olarak tahmin edilen ve tabloda ölüm tarihleri "1920? ve 1925?" olarak gösterilen kadın bestekârlar; önceki yıllarda eser kazandırdığı düşüncesinden yola çıkarak tabloya dâhil edilmiştir.

Tablo incelendiğinde 19. Yüzyılda yaşamış kadın bestekârların pek çoğunun bir eser bestelediği görülmektedir. Bu durum dönem şartlarında kadının müzikte ön planda olmaması veya besteledikleri eserlerin notaya alınmayarak günümüze ulaşamaması yönünde değişik düşüncelere yol açmaktadır.

19. yüzyılda yaşamış olan kadın bestekârların eserlerinde tercih ettikleri makamlar

göz önüne alındığında makam çeşitliliği dikkat çekmektedir. Hicaz, Hûmayun, Rast, Bestenigâr, Uşşak, Sûzinak, Hicazkâr, Kürdilihicazkar, Karcıgar, Hüseyini, Çargâh, Hisar, Evcara, Nihavend, Bestenigâr, Sultaniyegâh, Şedaraban, Mahur, Ferahnak, Hûzzam, Yegâh, Müstear, Suzidil, Şedaraban, Hisar, Sipîhr, Evcara, Isfahanek ve Acemkürdi kullanılan makamlar arasında yer almaktadır. Gülfer Kalfa ve Tarab-Sâz Kalfa'nın Ferahzayi, Şâd-kâmı, Müşkûye ve Haver gibi sık kullanılmayan ve günümüzde de unutulmuş makamları tercih ettikleri görülmektedir. Kadın bestekârların yoğunlukla Karcıgar, Hüseyini, Hicaz, Nihavend, Suzidil, Suzinak, Hicazkar, Rast, Uşşak makamlarını tercih ettikleri fakat genel olarak bütün makamları kullandıkları görülmektedir.

19. yüzyılda yaşamış olan kadın bestekârların form anlayışına bakılacak olursa genellikle şarkı formunda ve sözlü formda yoğunlaştıkları, saz mûsikîsi formunda daha az eser verdikleri görülmektedir. Sözlü mûsikî formunda marşlar dikkat çekmektedir ve bestelenen marşların genel itibariyle dönem padişahlarına atfedildiği görülmektedir. Saz mûsikîsi formunda peşrev ve saz semaisi besteleyen kadın bestekârlara nicelik olarak daha az rastlanılmaktadır. İlahi formunda eser besteleyen iki kadın bestekâr mevcuttur. Tango, Zeybek gibi bestelediği değişik formlarla göze çarpan kadın bestekâr Nigâr Galib Ulusoy'un yaşadığı dönemin 20. Yüzyılın ilk yarısına tekabül etmesi bu formların zamanla tercih edilmeye başlamasını açıklar niteliktedir. Yine Kevser Hanım'ın Fantezi formunda bestelemiş olduğu eser de; yaşadığı dönem göz önüne alındığında bestekârların farklı form anlayışına meyyal olduğu doğrultusundadır.

19. yüzyıl Türk Müziği kadın bestekârlarının usûl anlayışı tercih etmiş oldukları formlara göre şekil almış ve şarkı formunda yoğunlaştıkları için çoğunlukla Aksak, Düyek, Ağır Aksak, Curcuna, Devr-i Hindi, Sofyan, Yürük Semai gibi küçük usulleri tercih etmişlerdir. Bunun haricinde Peşrev besteleyen kadın bestekârların büyük usullerden Hafif usulünü tercih ettikleri görülmektedir.

19. yüzyıl Türk Müziği kadın bestekârların eserlerine nicelik açısından bakıldığında İhsan Raif Hanım, Leyla Saz ve Nigâr Galib Ulusoy'un Türk Müziği'ne değişik makam ve formlarda daha çok eser kazandırdığı görülmektedir. Yaşadıkları dönemin 20. Yüzyılın ilk yarısına tekabül etmesi; zaman içerisinde kadının müzikte daha çok yer aldığı düşüncesini oluşturmaktadır.

Genel itibariyle 19. Yüzyıl Türk Müziği kadın bestekârlarının çeşitli makamlarda eser bestelediği, tercih etmiş oldukları formlara paralel olarak genellikle küçük usûl kullanıp büyük usûl tercih etmedikleri, Kâr, Beste, Ağır Semai ve Yürük Semai gibi klâsik formda eserler besteledikleri, genel anlamda nicelik olarak çok fazla eser besteledikleri ve bu durumun besteledikleri eserlerin notaya alınmayışından veya yaşadıkları dönem şartlarında kadınların müzikte ön planda olmayıp yer almayışından kaynaklanabileceği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Adile Sultan	1826-1899	Hicaz Humayun	Sofyan	
Esmâ Sultan	1778-1848	Bestenigar	Aksak	
Fatma Sultan	1840-1884	Rast	Muhammes	Medhiye
Gülfer Kalfa	?-1825?	Ferahzayi Şâdkâmi	Aksak Semai	Saz Semaisi Peşrev
Hanende Nasîbe Hanım	?- 1925?	Hicaz	Sofyan	Kanto
Hikmet Hanım	?-1920?	İsfahanek	Sofyan	
İhsan Raif Ha- nım	1877-1926	Uşşak Sûzinak Hicazkâr Bayati Şehnâz Zengüle Mu- hayyer Zengüle Sipîhr Çargah Hüseyni	Curcuna Aksak Sengin Semai Aksak Semai Düyek Devr-i Hindi Sofyan	Şarkı
Kevser Hanım	1880?-1950?	Hicaz	Düyek	Fantezi
Leman Hanım	?- 1920?	Hicaz	Aksak	Şarkı
Leyla Saz	1850-1936	Hicaz Karcıgar Hüsey- ni Rast Çargah Mahur Hüzzam Müs- tear Hicazkar Şedaraban Su- zidil Suzinak Neveser Şehnâz Niha- vend Kürdilihi- cazkar Sultani- yegah Besteni- gar	Ağır Aksak Cur- cuna Aksak Devri Hindi Düyek Sofyan Nim Sofyan Türk Aksağı	Şarkı-Marş
Mediha Hanım	?-1925?	Evcara Hüseyni Hisar	Hafif Sengin Semai Aksak Semai	Peşrev Saz semaisi
Melek Hanım	?-1920?	Nihavend	Düyek	
Menekşe Kalfa	?-1925?	Nihavend		Marş
Münevver Ha- nım				Marş

Müfide Kadri Hanım	?-1930?	Evcara		
Nebile Hanım	?-1925?			Marş
Nigar Galib Ulusoy	1890-1966	Sultaniyegâh Yegâh Rast Hüzzam Hicaz Şedaraban Niha- vend Kürdilihi- cazkâr Hicazkâr Mahur Ferahnak	Yürük semai Düyek Aksak Semai Curcuna Ağır Aksak	Şarkı tango Peşrev Saz Semaisi Zeybek
Nimet Hanım	?-1920?	Acemkürdi Çargâh	Aksak	Şarkı Marş
Refika Hanım		Karcıgar	Aksak	
Saniye Hanım	?-1925?	Hisar	Hafif	Peşrev
Sekine Hanım	?-1925?	Sûzidil	Aksak semai	Saz semaisi
Servet Hanım	?-1925?	Sûzinak	Curcuna	
Şadiye Barış	1872-1953	Kürdilihicazkâr	Yürük semai	
Şeref Hanım	?	Uşşak	Sofyan	İlahi
Tahsine Hanım	?	Rast	Sofyan	İlahi
Tarabsaz kalfa	?-1825?	Müşkuye Hâver		Peşrev Saz Semaisi
Verd-i Nev Hanım	?-1920?	Hicaz	Yürük Aksak	

KAYNAKÇA

- Ak, Ş. A. (2002). *Türk Musikîsi Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Ay, B. (2018). Tanburi Cemil Beyin Sözlü Eserlerinin Makamsal Açından İncelenmesi (Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Behar, C. (2012). *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı kredi Yayınları
- Beşiroğlu, Ş.Ş. (2018). *Kadın ve Müzik* (2. Baskı). İstanbul: Milenyum Yayınları
- Beşiroğlu, Ş.Ş.(2006). İstanbul'un Kadınları ve Müzikal Kimlikleri. *İTÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), 3-19.
- Budak, A. O. (2000). *Türk Müziğinin Kökeni-Gelişimi, Deneme*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Sanat-Müzik Eserleri Dizisi.
- Çevik, A. E., Kaltakçı, M.Y. (2011).Türk Musiki Geleneğinde Kadın ve Kadın Bestekârlar. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29, 609-639.

- Demir, S. (2012). Haremde Yaşam Saray ve Harem Hatıraları. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Karlıklı, S. (2019). Osmanlı Dönemi Musiki Hayatı ve Dönemin Kadın Tanburileri Üzerine Bir Değerlendirme. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Arattırmaları Dergisi*, 6(6), 90-98.
- Özalp, M. N. (2000). *Türk Musikisi Tarihi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Öztuna, Y. (1987). *Türk Musikîsi Teknik ve Tarih*. İstanbul: Kent Basımevi.
- Taşan, T. (2000). Kadın Besteciler. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Uçan, A. (1997). Geçmişten Günümüze – Günümüzden Geleceğe Türk Müzik Kültürü, Bildiri Metni, 4. *Uluslararası Türk Müzik Kongresi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'da Teolojik
Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman**

**The Problem Theological Obskurantism
and True Faith in Al-Maturidi and Qâdi Abd
Al-Jabbâr**

Osman ORAL*



Geliş/Submitted: 27.10.2021

Kabul/Accepted: 10.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Oral, O. (2021). Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'da Teolojik Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 81-103.

Oral, O. (2021). The Problem Theological Obskurantism and True Faith in Al-Maturidi and Qâdi Abd Al-Jabbâr. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 81-103.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article



10.29228/TIDSAD.53979

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Dr. Öğr. Üyesi (Emekli), Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD,
osman-oral@hotmail.com



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr'da Teolojik Obskürantizm Sorunu ve Hakikî İman ¹

*The Problem Theological Obskurantism and True Faith in Al-Maturidi and
Qâdi Abd Al-Jabbâr*

Dr. Osman ORAL

Öz: Bu çalışmanın amacı, Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın hakkı gizleme teolojik obskürantizm sorunu ve çözümü konusunda görüşlerini incelemektir. Obskürantizm, karanlıkçılık, bilmesinlercilik; insanları yanlış yönlendirmek için hakikî bilgileri gizlemek, onları cehâlet ve karanlıklara itmektir. Kavramın anlamını değiştirmek, hakkı gizlemek, asılsız inançları anlatmak Kur'ân'da cehâlet, küfür, karanlık ve zulüm olarak adlandırılır. Akıl ve hakikî bilgi ışık, akılsızlık ve cehâlet karanlıktır. Sosyal hayatta şahitlerin gerçekleri gizlemesi ile kadınların ana rahmindeki çocuk oluşumun gizlemeleri teolojik bağlamda yasaklanır. Hak bilginin gizlenmesiyle taklid, bağnazlık ve cehâlet yaygınlaşır. İnsanlar karanlıklarda kalırlar. Zan ve taklid ile oluşan inançları reddeden Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr'a göre teolojik obskürantizm sorunu hak bilgi ve delillerle oluşan hakikî iman ile çözülebilir. Sosyal hayatta oluşan taklid, bağnazlık ve cehâletin zararları ancak hakikî iman ile giderilebilir. Akletmeden körü körüne inanan taklidî iman sahipleri yanlışlara kanabilir, cehâlete hemen döndürülebilirler. Hakikî iman sahipleri ise güzellik ve hakikatlere gönülden inandıkları, hikmetlere aklettiklerinden karanlıklara döndürülemez, inançlarını kolaylıkla terketmezler.

Anahtar Kelimeler: Obskürantizm, hakkı gizlemek, hakikî iman, Mâtürîdî, Kâdî Abdülcebbâr.

Abstract: The purpose of this study is to examine the views of al-Maturidi and Qâdi Abd al-Jabbâr on the problem of theological obskurantism hiding the right and its solution. Obsurantism, that is, darkness, let them not know; it is to deliberately hide real information to mislead people, to push individuals and societies into ignorance and darkness. Changing the meaning of the concept, hiding true knowledge, and telling about unfounded beliefs are called ignorance, blasphemy, darkness, and cruelty in the Qur'an. Reason and true knowledge are light, mindlessness and ignorance are dark. In social life it is

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

forbidden in theological context for witnesses to hide the facts and for women to hide the formation of children in the womb. Imitation, bigotry and ignorance are spread by the concealment of knowledge of the truth. People stay in the dark. According to al-Maturidi and Qādi Abd al-Jabbār, who reject suspicion and imitation in beliefs, the problem of theological obskürantism can be solved with true faith consisting of true knowledge and evidence. The harms of imitation, bigotry and ignorance that occur in social life can only be eliminated by true faith. Believers who pretend to believe blindly without understanding can fall for mistakes and immediately return to ignorance. And the true believers cannot be turned into darkness because they sincerely believe in beauty and truth, understand wisdom, and do not easily abandon faith.

Keywords: Obskürantism, hiding truth, true faith, Al-Maturidi, Qādi Abd al-Jabbār.

Giriş

Gerçekleri gizleyip yanlışları doğru diyerek insanları cehâlet ve karanlıklara yönlendiren kişi ve gruplar tarih boyunca olagelmıştır. Hakkı gizlemekle halkları karanlık ve cehâlette bırakmak anlamında zulmet-i cehl-i iltizam, Fransızca obskürantizm; doğru bilgi ve gerçeğin sadece belli sınıfların bilmesini savunan, otorite ve kurumların uygun görmediği bilgileri gizlemek veya çarpıtmakla halk kitlelerinin gerçekleri öğrenmesine kısıtlama çabası karanlıkçılık bilmesinlerciliğidir (Hançerlioğlu, 1985: 1/178). Arkaplanında öğretile- rin hakikatle tutarsızlıkların olması hak bilginin yaygınlaşmasıyla konum ve çıkarları kaybetme kaygısıdır (Vergin, 2006: 294-5). Siyaset, ekonomi, din gibi hayatın tüm alanlarında hakkı gizlemek ve insanları aldatmakla yaygınlaşan taklid, taassub ve cehâlet karşıtlığına karşı tepkisel olarak aydınlanma düşüncesinin tarihte ortaya çıkmıştır (Çiğdem, 2001: 15-6; Cevizci, 2002: 10-1).

İslâm, karartmacılık, bilmesinlercilikle mücadele eder, işlevsel aklı ve bilgiyi önemser, hakkı batıla karıştırıp insanları aldatan gerçek bilgiyi ketmedenlerle yanlış, batıl inançları sorgulamadan ve akletmeden körü körüne taklidi yerer, bilgi ve kanıtları gizlemenin büyük bir zulüm olduğunu da açıklar (Bakara 2/140, 170; Âl-i İmrân 3/71). Karanlık, mecâzen kötülükleri içerdiğinden zulümat hakikat bilgisini örtme ve gizlemeye benzetilir. Çünkü karanlık her şeyi kapalı hale, ışık, nûr ise örtülü olan her şeyi açık hale getirir. İlim ışık, cehil karanlık, hak ve iyilikler nûr, bâtıl ve kötülükler karanlıklardır. İlimin kalkması, bâtılın çoğalması, kötülüğün artması zulmün ve karanlığın çökmesidir. Gökerin ve yerin nûru (hidayetçisi) Allah iman edenleri karanlıklardan aydınlığa çıkarır (Bakara 2/257; Mâide 5/16; Nûr 24/35). Peygamberler kitapta (kâinatta, kutsal kitaplarda) insanların belli amaç ve niyetlerle gizledikleri delilleri, kanıtları ve bilgileri tüm insanlara açıklamışlar ve öğretmişlerdir. Tüm peygamberin mücadelesinin ana eksenini bilgi tekeli- ni kırma, ketmedilen bilgiyi açığa çıkarmak, aklı ve sorgulamayı dışlayan bâtıl ve hurafeleri barındıran karanlığı ve cehâlete son vermek, yerine hak ve gerçek bilgiye dayalı hiçbir şekilde ayırım yapmadan tüm insanlara tevhid inancını yerleştirmek olduğu söylenebilir (Oral, 2019: 300-1).

“Mâtürîdîlik” adlı itikâdî ekolün kurucusu İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ile Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden Basra ekolünün ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihî Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)'a göre teolojik bilgi ve tevhid delillerinin gizlenmesi, karanlıkçı-

lık, bilmesinlercilik, selim aklı tefekkürü dışlar, hak, hakikat ve hikmetlerin üzerini örter, sonuçta sosyal hayatta bâtil ve yanlışları taklit, taassup, cehâlet, küfür ve zulüm çoğalır. Ağır psikososyal sonuçlar doğuran bu gaflet ve zulmet durumu ilahî lâneti de celbeder (Bakara 2/159). Teolojik obskürantizm sorununun çözümü ve zararlarını gidermede Mâtürîdî ile Kâdî zan ve taklid ile değil kesin delilleri akletmek sonucu gönülde oluşan hakikî imanı önerir, inançlarda taklid bilgisini reddeder, korku, ızdırârî ve taklidle oluşan inançların bireye hem psikolojik hem de sosyolojik fayda sağlamadığı gerekçesiyle şek ve şüphelerden uzak istidlâlî bilgiyle oluşan hakikî imanı savunurlar. Akletmeden körü körüne inanan taklidî iman sahipleri yanlış ve bâtil bilgilere kanabilir, cehâlete karanlıklara hemen döndürülebilirler. Hakikî iman sahipleri ise aklettikleri güzelliği ve hakikatı gönüle naksettikleri için döndürülemez, zorluklar karşısında imanı kolaylıkla terketmezler. Cehâleti gidermek aklî ve naklî ilim öğrenmek için sefere çıkma, toplumlara gerçek ilimleri öğretme kifaye farz yani kamusal görev ve sorumluluktur. Taklid, karşındakinden herhangi bir hüccet ve delil getirmesini istemeksizin tıpkı boynuna takacağı bir kolye gibi, bir başkasının görüşünü kabul etmek anlamına geldiğinden bunun kişiyi gerçek bilgiye ulaştıran bir vasıta değildir. Eşyanın hakiki bilgisine ileten yollar idrâk, haber ve istidlâl olduğundan iman edenler karanlıklardan aydınlığa (Bakara 2/257; Mâide 5/16; Nûr 24/35; Talak 65/11), cehâlet, inkâr, gaflet, taassup ve nifâk karanlıklarından ilim ve iman aydınlığına çıkmış olur. Hak bilginin objektif anlaşılması ve öğrenilmesi, cehâlet ve taklidin zararlarını gidermede aklı iyi yönde kullanmak ve gaflet hallerinden uzaklaşmakla mümkündür. Hakikî iman, insanın psikolojik, fizyolojik, biyolojik yapısı (enfüsî) ve evrende bulunan (afakî) kanıtlar temelinde özgür irade ile gönülde şek ve şüphelerden uzak bir şekilde oluşur (Mâtürîdî, 2005a: 11-3; 2005b:1/293, 2/162, 373, 4/107, 10/162-3; Abdülcebbar, 2013: 1/102-4, 468; 1957: 12/119, 123 vd; 1969: 204-5, 484). Hakikî iman, sadece dille söylemekle değil kalp, akıl, duyu ve duygularla oluşan, gelişen, her an yenilenen, irade, rıza, sevgi ve benimseme ile son nefese kadar tevhid, takvâ eylemleriyle ve sabırla devam eden bir süreç olmasıdır (Râzî, 1981: 7/20-1; Yaran, 2018: 68 vd).

Bu çalışmada Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'a göre teolojik obskürantizm sorununun çözümü ve hakikî iman konusu incelenmektedir. Türk-İslâm dünyasının önemli âlimi Mâtürîdî, görüşlerini dönemine ve daha sonraki dönemlere aktarmış, Kur'an'ı bütüncül bir metod, rasyonel ve dengeli yorumlarıyla Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna öncülük etmiştir (Kureşî, 1993: 2/130 vd). Dinî, sosyal ve psikolojik sorunlara İslamî bir tedavi yöntemiyle uygulanabilir çözümler sunan Mâtürîdî, Kur'an ve sahih hadis merkezli, aklı da dini anlamada ön plana çeken bir metoda sahiptir (Biçer, 2018: 85 vd). Diğer âlim Kâdî Abdülcebbar ise kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derleyip mezhebi sistematik hale getirmiş Mu'tezilî çizgiyi sürdürmüş biri kabul edilir (Abdülcebbar, 1974: 121-2; Kehhâle, 1961: 7/ 78-9). Çalışmamıza bu iki âlimin seçilmesinin sebebi itikadî-inanç konularını aklın işlevselliği ve ahlâk temelinde incelemeleri, Kur'an'ı te'vil ederken psikolojik ve sosyolojik yorumlara başvurmaları, birinin "Hanefî-Mâtürîdîlik" diğerinin "Şafii-Mu'tezile" ekolünden olması konu hakkında analitik tartışma ve değerlendirmeyi imkân sağlamasıdır. Nitel bir araştırma tarzındaki bu çalışma doküman analizi metodunu kullanmak suretiyle konu, "*Hak bilginin ketmi*", "*Bilgiyi gizlemenin psikososyal zararları*", "*Gizli bilgiyi anlama çabası olarak te'vil*" ve "*Teolojik obskürantizmi önlemede hakikî iman*" ana başlıklarıyla araştırılmaktadır.

1. Hak Bilginin Ketmi

Hak bilginin gizlenmesi Kur'ân'da; ketm, kin, sır, hafî, cen, batn, haft, setr ve küfr gibi bazı kelimelerle ifade edilir (Bakara 2/42; En'âm 6/76, 151; Yûnus 10/61; Nahl 16/19; Tâhâ 20/103; Neml 27/25; Fussilet 41/22). Ketm, gerçek bilgiyi bilinçli bir şekilde gizlemek, yanlışla hak libası giydirerek kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda insanları yönlendirmek, aldatmak, yanlışları doğrulara benzetip hakikat diye sunmaktır. Bu hile (mekr), tuzak (keyd) ve istidrâc (tedrici tuzak) ile hakkı gizlemek demektir (İsfehânî, 2012: 898; İbn Manzûr, 1992: 12/506 vd). Kitmân, bir şeyi farklı bir hale büründürüp gizlemeye denirken ihfâ ise bir şeyi söylemeden içinde saklamak demektir (Mâtürîdî, 2005b: 6/124; 16/35-6; Abdülcebbâr, 1969: 220). Cen, batn görünmeyen şey demek iken setr ve küfr ise hakkı gizlemek ve örtmektir. Hakkı gerçekleri gizlemeyi inat ve ısrarla sürdürme, ilahi azab ve lâneti gerektiren zulüm ve küfür eylemidir (Kâf 50/16; A'râf 7/20; Tâhâ 20/120). Hakkı gizleyen örten anlamında küfür kavramı, tohumu toprakla örten "çifçi" (Hadîd 57/20), "Uzaklaşmak hakkı tanımamak" (Mümtehin 60/4; Ankebût 29/25), "Küfrani nimette bulunmak, nankörlük" (Bakara 2/152; Şuara 26/18-19; Hac 22/66; Neml 27/40; İsrâ 17/67; Nahl 16/112; Lokmân 31/12; İnsan 76/3); "İmânın zıddı anlamındaki küfür" (Âl-i İmrân 3/19; Nisâ 4/136; Mâide 5/44, 72-73; Fetih 48/13; Kâfirûn 109/1-6) şeklinde anlamlandırılır. Hak bilginin bir kısmını bilerek gizlemenin psikososyal zararı yönüyle yerilir. Bireyin her iş ve haberde aklî çağdaş yöntemlerle bilgiyi araştırması ve gerçeği sorgulaması da istenir (Bakara 2/174; Hucurât 49/6; İsrâ 17/36).

Nifak ve münâfıklık, inanmadığı halde kendini mü'min gibi göstererek iç dünyası ile ilgili yanlış bilgi veren, gerçeği bilinçli bir şekilde gizleyendir. Gerçeği gizleyip aldatma eyleminden dolayı gizlemeyen aldatmayan müşrik ve kafirden daha şiddetli cezayı hak eder (Bakara 2/8; Nisâ 4/145; Münafikun 63/3). Gerçek ve doğru haberin ketmedilmesi aklen ve dinen uygun görülmez, iman hakikatı ile de bağdaşmaz (Abdülcebbâr, 1959: 15/409-410; 1969: 220).

Hırsızlık, sihir, büyü, yalancılık gibi büyük günah ve kul hakkıyla ilgili eylemlerde hakkı gizleme ve gerçeği örtme sözkonusudur. Hakkı batılla karıştırıp doğru diye aldatmak, bilerek gerçeği ketmetmek büyük bir vebal ve sorumluluğu da gerektirir. Âlimin ilmi, hakkı, hakikatı gizlemesi de câhilin cehâletini gizleyip bilmediğini bilenlere sormaması, doğruları araştırmaması, öğrenmemesi de yerilir (Zemahşerî, 2016: 1/364, 1158). Hak bilgi ile hakiki iman ürününün semeresi güzel ahlâk olarak elde edileceği dile getirilir (Muhasibî, 1998: 387). Hak bilgi ve haberin ketmiyle oluşan fakirlik, cehâlet, sefalet, taklid ve bağnazlık vb. gibi olumsuz sonuçlarını önlemek için nebiler hak bilgiyi açıklayacakları insanlara doğru bir şekilde öğreteceklerine gizlemeyeceklerine (ketm) dâir söz almışlardı (Bakara 2/134, 141; Âl-i İmrân 3/187). İnsanları aldatanlar ile kendisine ulaşan her türlü bilgileri düşünmeyen, sorgulamayan, araştırmayan, akletmeyen ve yanlış bilgilere gafletle kanan fert ve toplumlar, dünya ve âhirette gazabı ve cezayı da hak ederler (Abdülcebbâr, trs: 39, 69). Osmanlıca zulmet-i cehl-i iltizam; hakkı gizlemekle halkları karanlık ve cehâlette bırakmak, Fransızca obskürantizm; doğru bilgi ve gerçeğin sadece belli sınıfların bilmesini savunan, otorite ve kurumların uygun görmediği bilgileri gizlemek veya çarpıtmakla halk kitlelerinin öğrenmesine kısıtlama çabası olarak karanlıkçılık bilmesinlercilik-tir (Hançerlioğlu, 1985: 1/178). İnsanlık tarihinde hakkın farklı amaç ve gayelerle gizlenmesi, zulmet-i cehl-i iltizam, obskürantizm; Kur'ân'da *ketm, kin, sır, hafî, cen, batn, haft, setr*

ve *küfr* gibi bazı farklı kelimelerle teleolojik olarak anlatıldığı söylenebilir. Buna, rahimdeki nesil yaratılış bilgisinin gizlenmesi, olaylara şâhitliğin gizlenmesi, mânâyı tahrif ve aklın örtülmesi örnek verilebilir.

1.1. Rahimdekilerin Gizlenmesi

Allah'a ve âhirete iman edenlerin rahimlerde yaratılış bilgisini gizlemelerinin helâl olmadığı ve imâna zıd bir eylem olduğu bildirilir (Bakara 2/228). Kadınların teolojik temelde rahimlerdeki oluşum bilgisinin gizlenmesi iman hakikatıyla bağdaşmaz iman şartına riâyet etmemektir. Gerçeğin gizlenmesiyle birey ve toplumlarda çocuk nesil hakkında oluşabilecek psikososyal rahatsızlık ve haksızlıkların dünya ile âhiret boyutlu büyük bir vebal olmasıdır. Gizleme ve aldatılmayla dünya düzeni, huzur ve mutluluk bozulabilir. Âhirette de cehennemini inşa eder. Bu durum kadınların rahim konusunda yalan ve aldatmadan uzak olunmasını da gerektirir (Mâtürîdî, 2005b: 2/65-7, 431, 3/103-5, 10/343-4, 15/128-9; Abdülcebbâr, trs: 422).

İnsanın mutlu ve huzurlu olabilmesi biyolojik ve sosyolojik açıdan kan bağı ile olduğundan âile'de çocuk sahibi olma ve onu büyütme "Göz aydınlığı" (Kasas 28/9) yani hem psikolojik hem de sosyolojik yönü ile gönülleri dinlendiren, çevresindekileri de küçük çocuğun görünümü, hareketleri, tavırlarıyla içi rahatlatan şükür için vesile olmasıdır. Anne konumundaki kadın çocuğun gerçek babası konusunda gerçeği gizlediğinde (Mümtehhine 60/12) onarılmaz psikososyal rahatsızlıklara yol açabilir. Evliliğin hikmeti; bireylerin psikososyal maddî manevî tatmin, huzur, mutluluğu ile (Rûm 30/21) kan bağı üzerinde sağlıklı nesillerin devamı için olduğundan nesil yaratılış bilgisinin gizlenmesi, insanların yanlış yönlendirilmesi ve adlatılması hakiki iman ile bağdaşmamasıdır. İnsanî ilişkiler karşılıklı rıza ve gönül huzuru ile devam ettiğinden eşlerin âile içi özel hâl ve konuşmaların başkalarına gelişigüzel anlatımı huzursuzluğa sebep olabilir. Kur'ân, özel hallerin araştırılmasını, birinin başkasına veya kendine âit mahrem bilgi ve görüntüleri ifşayı, eksiklikleri, huy ve karakterlerin arkasından onur kırıcı şekilde söylenmesini, hoşlanılmayan lakap takılmasını da yasaklar (Hucurât 49/12). Hz. Peygamber de sosyal hayatta huzursuzluk ve mutsuzluğa sebep olabilecek ayıp ve kusurlarının örtülmesini emreder (Müslim, 1981: "Birr" 58). Diğer taraftan âilede bilinmesi gereken bazı bilgilerin gizlenmesinin karşılıklı sevgi, merhamet, iyi geçimi bozabilir, biyolojik ve psikolojik tramva ve ruhsal rahatsızlıklara da yol açabilir (Salih, 2008: 274 vd, 411 vd).

Mâtürîdî ile Kâdî, hak bilginin gizlenmesiyle kul hakları ve psikososyal zararlara uğramama ve hidayet (ilahî adâlet, merhamet ve lütuf) için her dışının rahminde neyi taşıdığını rahimlerin neyi eksiltip artıracığını en iyi şekilde bilen (Hûd 11/5; Ra'd 13/8) Allah tarafından kulların uyarıldığı kanaatindedirler. Hiçbir şey kendisinden gizli kılmayan (Allâmü'l-Guyûb), görüneni ve görünmeyeni en iyi bilen (Alimü'l-Gaybi ve's-Şehadeh) Allah'ın kendisine güvenen yani iman eden kulundan isteği; nafaka, geçim vb. gibi dünyevî gerekçelerle gelecek nesillerin de mutlu, huzurlu yaşamasını engel olabilecek psikolojik ve sosyolojik denge, sıhhat ve saadetini de ilgilendiren rahimlerde yaratılış nesil bilgisinin gizlenmemesi gerektiğidir (Mâtürîdî, 2005b: 2/65-7, 7/131, 15/128-9; Abdülcebbâr, trs: 422; 1959: 15/409).

Kadının çocuk oluşum ifadesini doğrulatmak için babalığın gerçek, doğru tespiti, çocuktan ve ana-babadan alınan kan örnekleri ile yapılan DNA test sonuçlarına göre gü-

nümüzde teknolojik gelişmeler sayesinde yapılabilmekte kadının çocuğun babasının gizlenmesi problemi bir çok yönden ortadan kalkmaktadır. Fakat insanın kendi kalbi, niyeti ve iradesinin düzgün olması, sağlam karakter ve yapıda olması bakımından Mâtürîdî, kadının hamilelik gibi rahim yaratılış bilgisini kocasına gerçek ve doğru bilgi vermekle sorumlu olduğu kanaatindedir (Mâtürîdî, 2005b: 2/65-7). Aldatma, yalancılık, iftira vb. bir çok büyük günah ve kul haklarını barındıran bu durum kadının ve çevresindekilerin sağlıklı psikolojisi için önemli görülebilir. Buna göre rahimlerde çocuk yaratılış bilgisinin ketmedilmesi teolojik açıdan uygun görülmediği, fert ve toplum hayatında huzur ve mutluluğu bozan önemli bir etken, inanç ve ahlâkî problem olduğu da söylenebilir.

1.2. Şâhitliğin Gizlenmesi

Fert ve toplum hayatında huzur ve güven ortamının oluşması, sosyal varlık olarak programlanan insanın sıhhatli yaşaması ve hayatının devamında doğru şâhitlik önemli etkenlerdendir (İbn Haldûn, 2004: 195). Sosyal hayatta herhangi bir olaya tanık şâhitlerin gerçekleri gizlemesi yerilir, ketmeden kalbin günahkâr olduğu belirtilir, şâhitliğin dosdoğru yapılması istenir (Bakara 2/282-283; Nisâ 4/135; Mâide 5/8, 106; Me'aric 70/33). Bir olayı gören şâhitin dilini eğip bükmeden gerçek ve doğru bilgiyi konuşması, duygularına ve hislerine kapılmadan şâhitliği doğru dürüst bir şekilde yapması, sabırla gerçekleri gizlememesi ve âdil olması teolojik anlamda esastır. Çünkü iman ile sabır kelimeleri Kur'ân'da bazen aynı anlamda (Hûd 11/11; Şuâra 26/227; Şûra 42/33) mânalandırılır (Mâtürîdî, 2005b:13/199; Abdülcebbâr, trs: 182). Kişi doğruluk âdillik sürecinde sabır eylemi yapar (Hökelekli, 1993: 314, 353). Mâtürîdî, delil ve burhanların ortaya çıkmasıyla 'Allah gizlemekte olanları bir bir ortaya çıkaracaktır' (Bakara 2/72) der, Allah'tan hiçbir şeyin gizli kalmayacağı bilgisi ve idrâki temelinde Allah'a iman edilmesi istenir (Mâtürîdî, 2005b: 1/158-9). Bununla hakikatın sorgulanması ve araştırılmasının imânî eylemlerden biri olduğu da düşünülebilir. Kâdî'ye göre şâhitin hakikatten hiçbir şeyi gizlememesi, adâleti hakkıyla yerine getirebilmesi yolunda gerçekleri tahrif etmemesi, hüküm ve şâhitlikte anne baba, akrabalık, sevgi veya nefrete göre hissî değil âdilliğin esas ve imânî bir nitelik olduğu kanaatindedir. Yaratıcıyı gâipte tanımanın yolu, O'nu şahitte isbat etme ile dir. Bu âdil şâhitlik evrende bulunan tevhid delilleri ile nebilerin getirdikleri hükümleri insaflı bir şekilde kabul olduğu gibi sosyal ilişkilerde doğru sözlü ve âdil eylemler yapmakla da gerçekleşir (Abdülcebbâr, 1969: 209, 286; trs: 99, 105; 2013: 2/730).

Psikolojik ve sosyolojik her türlü hallerde âdil ve dürüst şahitlik övülür (Âl-i İmrân 3/18). İmanî ve ahlâkî bir nitelik görülür (Nisâ 4/58, 135; Mâide 5/8, 106; Şûra 42/15). Mâtürîdî düşüncesinde âlimlerin ve meleklerin fazileti doğru dürüst şâhitlik yapmalarından ötürüdür. Şâhitliği âdil yapanlar yani severek veya sevmeyerek kendilerine zarar versin veya vermesin gerçeğe uygun yerine getirenler, cennet gibi mutlu hayatı hak ettikleri söylenebilir. Allah için adâlet ve şahitlik, rıza halinde de kızgınlık halinde de yerine getirilmesi her bireyin sorumluluğundadır (Mâtürîdî, 2005b: 1/313, 2/222, 265, 4/67-8, 175).

Şahitlik sayesinde sosyal hayatta oluşabilecek hakların inkâr edilmesinin önüne geçilip bunların sahiplerine aidiyeti korunmuş olur. Bu sebeple olmalı ki Kur'ân'da borç ilişkisi kurma, alışveriş, rüşdünü ispat eden yetimin malının vasisi tarafından kendisine teslim edilmesi, âile kurumunun boşanma ile son bulması, yolculukta vasiyet gibi hukukî işlem ve tasarruflara şahit tutulması emredilir (Bakara 2/282; Nisâ 4/6; Mâide 5/106;

Talâk 65/2). Şâhitlere zarar verilmesini yasaklayan bunu yapmanın hidayetten, hak yoldan çıkmak olduğunu bildiren, şahit olmaya çağrılanın bunu reddetmemesini isteyen (Bakara 2/282), şahitliği gizlemeyi yasaklayıp bunu yapanın kalbinin günahkâr olduğunu belirten (Bakara 2/283), şahitliği yerine getirmenin iyi ve ahlâklı insanın özellikleri arasında sayan (Meâric 70/33), adaletin yerini bulması için şahitliğin önemine vurgu yapan ve kimseyi kayırmadan adaletle şahitlik etmeyi emreden (Nisâ 4/135; Mâide 5/8) âyetler vardır. Ayrıca şahitlik bir tür teolojik anlamda bir emanet olup diğer emanetler gibi eda edilmesi de gerekir (Apaydın, 2010: 38/278 vd). Teolojik obskürantizm zararlarını yok etmede âdil olmak imanî bir gerekliliktir, denilebilir. Gizlenmemesi gereken âdil tanıklık yani kendi öz yapısı ile evrendeki tevhid delillerini söyleme ikrâr, gönülden kabul tasdik ile eyleme dönüşürme olduğu gibi sosyal hayatta hak, hikmet ve gerçeklerin gizlenmemesi de olabilir. Kul hakkı ihlallerinin önüne geçme, hakkın gerçek sahibine aidiyetinde ifadeye çağrılan şahitlerin hakkı, gerçekleri gizlemeden delilleri âdil, objektif ve doğru bir şekilde dile getirmesinin teolojik anlamda gereklilik ve önemli olduğu da söylenebilir.

1.3. Mânayı Tahrif

Hak bilgiyi gizlemenin bir çeşidi de mânayı tahrif yani kelimelerin konulduğu yerden anlamlarını benzerleriyle değiştirmek, bilinçli çarpıtmak, kelimeleri bağlamından uzaklaştırmaktır. Bu, tebdîl (değiştirmek), leyy (eğip bükme), kitmân (gizlemek) gibi bazı kelimelerle anlatılır (Mâide 5/41, 106; Abdülcebbâr, trs: 112). Mâtürîdî, aslolan mânâ olduğundan mânâ tahrifinin yerildiği, gaybî konularda bilgisizce konuşmayı ve yazmayı 'Recmen bi'l gayb/gaybı taşlama' (Kehf 16/22) yani mânânın tahrifi olduğu kanaatindedir. Allah lafızları ve cümleleri değiştirmenin mânâyı değiştirmeyeceği bilinsin diye olayları farklı lafızlar ve farklı cümlelerle anlatır. Bu durum sözden maksadın lafız, cümle değil mânâ olduğunu gösterir. Kur'ân'da bilerek hakkı bâtılla karıştırmak, doğruyu gizleyerek insanları dünyevî-siyasî her tür aldatma teşebbüsleri mânâyı tahrif kapsamında yerilir (Bakara 2/75, 79; Âl-i İmrân 3/71, 78; Nisâ 4/46, Mâide 5/41, 106). Bu tür ikaz ve uyarılar özelde Ehl-i Kitap mensuplarına yapılmış olsa da hitabın genel olduğu Müslüman âlimlere de yapıldığı söylenebilir. Bu, kendi görüş ve düşüncelerini "Bu Allah katındandır" diye insanları kandırmaları olabileceği gibi câhil kesimlere ve kendilerinden anladıklarının dışında hiçbir şey bilmeyenlere -hangi iyi niyet ve sebeple olursa olsun- âyetlerin anlamlarını çarpıtmak şeklinde de olabilir. Kâdî, bazı Hristiyanların İncillerde tahrif yapmaları, İbranice'yi iyi bilen âlimler anlamasınlar diye İbranice'den vazgeçtiler, dini iyi bilmeyen Rûm, Süryânî, Fars, Hind, Ermeni vb. başka dillerde yalanı ve bilgi gizlemeyi sürdürmeleri içindi, der (Abdülcebbâr, 2017: 306; trs: 58-9, 112). Buna göre hakkı gizleme ve yanlışla aldatma sebebi; ya nifak ya da kalbî hastalıktan (Âl-i İmrân 3/7; Saf 61/5) kaynaklanabilir. Söylenenleri duymayan hikmetleri anlamayan, işittiğini aklında tutamayanın onu bilen ve aklında tutana sorması gerekirken âcizliğini, gafilliğini gizleyip sormaması da kınanır (Mâtürîdî, 2005b: 1/225, 4/229, 5/339, 7/245, 8/114, 13/398, 14/93, 115).

Mâtürîdî'ye göre kitabın (Kur'ân veya kainat delillerini) hakkını vererek okumak, içindeki hak hakikatleri, delilleri gizlemeden, tahrifsiz doğru bir şekilde anlamak ve anlatmak demektir. Kur'ân'ın okunmasının hikmeti; 1-Kıyamete kadar muhafazası, hikmetlerinin unutulmaması ve elden çıkmamaması için. 2-İçindekilerin hatırlanması, hükümlerin, Allah ve kul haklarının anlaşılması için. 3-Kişinin Allah'ın istediği şekilde amel etmesi, öğütlerinden ibret, kendisine rehber, emirlerine uyup yasakladıklarından kaçınması için-

dir. Kitabı okuduğu halde hakka uymayanlar göz kulak ve dil gibi organlarını yaratılış hikmetine uygun kullanmayarak sağır, kör, dilsiz gibi kitabı da hiç okumamış gibi olurlar. Mâtürîdî'nin bakış açısına göre doğru bilginin tahrifi ilim, hikmet, firâset, basiret ve işlevsel akılla ancak bilinebilir, ilahî lütufla gaflet hallerinden uyanılabilir (Mâtürîdî, 2005a: 642, 578; 2005b: 12/163, 16/190-1). Kur'ân âyetlerinin ve kâinat delillerinin tahrif edilip anlaşılmaması sonucu fert ve toplumların cehâlet ve sefâlette kalmasından buna sebep olanlar sorumlu olurlar. İnsanın geçici fanî dünyasını da ebedî âhiret hayatını da karartan büyük bir etken kabul edilen hakkın gizlenmesi teolojik obskürantizm anlamındaki mâna-yı tahrif; kelimelerin konulduğu yerden anlamlarını benzerleriyle değiştirmek, bilinçli ve ya bilinçsiz çarpıtmak, kelimeleri bağlamından uzaklaştırmak yani anlamı taşıyan kelimeleri bağlamından uzaklaştırmakla hak ve gerçek bilgiyi bilinçli ketmetmek, yanlışlı doğru diyerek insanlara sunmaktır, denilebilir.

1.4. Aklın Örtülmesi

Aklın örtülmesi ile hakkın gizlenmesi, ister akılı gideren sarhoşluk veren içecek yoluyla (hamr) veya nefsin aşırı isteklerinin yapılması şeklinde gafletle olsun isterse akıl melekeleri aldatmak ve yanıltmak olan sihir büyü gibi gizemcilik ile olsun arasında fark görülmez. Sonuç bakımından aklın işlevsiz hale gelmesi yani perdelendirilmesi, hastalandırılması ve örtülmesidir. İnsanda en aziz şeyin akıl olduğunu belirten Mâtürîdî'ye göre dünya ve din işleri ilâhî teklifin de temeli akıl, beş sağlam duyudan gelen bilgileri kendi bilgi kalıplarının süzgecinden geçirir, yoğurur ve kalbe gönderir. Kalp onaylarsa bunlar ilme, doğru bilgi ve inanca dönüşür. Her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken temel; aklın konumu ve onun kanıtladığı husus her fitrî-tabii bilginin temelini ve kriterini de teşkil eder. Aklın diğer bilgi kaynakları arasında (duyular, sezgi, vahiy) bir çeşit denetleyici rolü vardır. Buna göre duyular aklın kontrolünde çalışır ve haber aklın kontrolünden geçerse ancak epistemolojik bir önem kazanır. Diğer yandan da akıl, her şeyden üstün görülür, tek ölçü ve hâkim kabul edilirse -deist ve dualist türü anlayışlarda olduğu gibi- nefsin güdü ve dürtüleri ile çeşitli etkenler karşısında âciz kalan akıl kalbi inançları yanlışlıklara da meylettirebilir. Akıl hikmet ve ilim için gayret göstermez gaflet edip abes işlerle uğraşırlarsa sorumlu olur. Vahiy tam bu sırada akla yön verir, rehberlik yapar. Akıl yaratılış hikmetine uygun vahyin kılavuzluğunda kullanırsa akıl, sahibini hakikati keşfe, dünya âhiret mutluluğuna iletebilir. Buna göre akıl, kıymetli şeyleri ayırt etmek için bir alet, ihtiyacı olan şeyleri açıkladığı bir vasıta, bu âlemin içindeki kötülükler ve iyiliklerin bilinmesi için bir delil, hikmet ile sefehin, itkan ile abesin temyizi için bir kılavuzdur. Akıl, özgür iradeyi dışladığı örttüğü için inanç konularında cehâleti ve taklidi kabul etmeyen Mâtürîdî, dini metinleri yorumlamada akılı ve ilmi öne çıkartır. Akıl eşyanın hakikâti ve hikmetini kavramaya çalışmazsa diğer varlıklardan daha aşağı olabilir. İnsan da yemede, içmede ve şehvette nefsinde hâkim olmaz, sabretmez ve nimetlere şükretmezse hem dünyada hem de âhirette cezasını da çeker (Mâtürîdî, 2005b: 2/23, 5/367-9).

Aklın önemini her fırsatta dile getiren Kâdî, bilgiyi zarûrî, nazarî/istidlâlî ve zannî olarak inceler. Bir mezhep ancak nazar ve istidlal ile benimsenebilir, der. Cehâlet ve hata olup olmadığını bilmeden itikadî konularda taklidi kabul etmez. Ameli konularda ise âlimi takip etmek anlamında taklidin olabilirliğini kabul eder (Abdülcebbâr, 1959: 12/16 vd; 15/327, 334; 1965: 41-2, 54-5; 2013: 1/80, 102-4).

Her akıllı ergenlik çağına ulaşan kimsenin İbrahim peygamberin akıl yürütmesi gibi âlemin bir yaratıcısı olduğu hususunda aklını işletmesi gereklidir. Hakkın bilinmesinde özgür irade ve işlevsel akıl önemli kabul edilir (Nesefî, 2010: 19). Mâtürîdî'ye göre küfrün, karanlıkların ve bâtılın çirkinliğini, bozukluğunu ve sonuçlarının ne kadar kötü ve çirkin olduğunu da akıl sahipleri net olarak anlarlar. Aklı kullanmaya engel şeytanî-nefsanî güdü ve dürtülerin dizginlenmesi de yine akılla olabilir. Buna göre İslâm ve hakikî imân, bütün duygu ve davranışlarını aklın işlevselliğinde ilahi rızâya uygun eylemlere yöneltmesinin adıdır. Bunun dil ile söylenmesinden öte pratik eylemler yapılmasıdır (Mâtürîdî, 2005a: 4, 5-10, 16, 254; 2005b: 2/23, 5/367-9).

Aklı yanıltmak olan sihir veya büyü göz boyamak, aldatmak, gizemcilik ve ezoterizm; gizemli bilgilerin, sırların, yeterli düzeyde bilgiye sahip olmayanlardan gizlenmesi, bir yönüyle doğa üstü gizli bilgidir (Hançerlioğlu, 1985: 2/235; Candan, 2017: 33-4). Gizemcilik, büyü ve sihrin yasaklığının hikmetini insanların bâtıl bilgilerle aldatılması olarak gören Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre sihir gerçekliği olmayan şaşırtmak göz almak olduğundan bununla göz, gerçekte var zanneder, akli da giderir. Uzaktan görünen serap gibi (Nûr 24/39), görünüşü bakımından gözleri alır, hakikatte ise geçersizdir. Gerçek bilgiye sihir asla galip gelemmez, sihirbaz da felâha eremez. Kâhinliğin çoğu yalan ve aldatmaca, sihir de şüphe, benzetme ve hayal ettirme üzerine bina edilir. Büyücü hilesiyle onu bilmeyenleri etkiler, insanların arasını bâtıl bilgiyle açar, büyüsunü sebebi farkedilmeyecek şekilde yapar. Gayesi; makam, menfaat, dünyalık ve rahatlık elde etmektir. Sihirbaz bilgi ve hünerde en son nokta, mecnunluk ise cehâlette son sınır kabul edilir. Obskürantist karakterli kişiler bu ikisini tutarsız bir şekilde hak, hakikat bilgisini gizlemeden insanlığa sunan tüm nebile-re yani hakkı gerçek anlamda ortaya koyan, gizlemeyenlere iftira atarlar, delilleri ve hakikat bilgisini sihir, büyü diye hak ve imanı da yanlış bilgi diye halka sunarlar (Yûnus 10/76). Sözelimi Firavun hakkı gizlemeden açıklayan peygamber Mûsa için "Sihirlendiğini ve sihir üstadı olduğu" (İsrâ 17/101; Tâhâ 20/71; Şuara 26/49) iddiasında bulunmaktaydı. Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre bâtılı asanın yuttuğu gibi (A'râf 7/117; Şuara 26/45) haset, cehâlet, sihir, büyü gibi vb. gizemli kötülüklerin düzeni, temeli zayıf olduğundan (Nisâ 4/76; Münafikûn 63/4) birey ve toplumların hakikî imana sahip olmaları, gerekleri ve şartlarını yerine getirmeleri ile psikososyal zararlarının telafisi mümkün olabilmektedir (Mâtürîdî, 2005a: 328-9; 2005b: 3/328-9, 6/19, 21, 35, 7/10-1, 92-4, 14/153, 15/137, 16/249-250, 17/76; Abdülcebbâr, 1969: 172-3, 605; 2013: 2/134, 436). Mûsa'nın asası mecazî anlamda hak, gerçek bilgi ve ilim temelinde oluşan hakikî imanın cehâleti ve bâtıl şeyleri ortadan kaldırması gibi işlevsel hale dönüşmesi, görünmesi, denilebilir.

Aklın gizlenmesi ve örtülmesi psikososyal bir çok sorunlara da yol açtığından fakirliğin ve cehaletin ortadan kaldırılması için hak bilgiye erişim ve yararlı hale dönüştürülmesi de huzur ve mutluluğu isteyenler için gerekli olmaktadır. Hakkın ketmiyle oluşan fakirlik, cehâlet, sefalet, taklid ve bağınazlık vb. gibi olumsuz sonuçlarını önlemede peygamberler halklardan "Hak bilgiyi gizlemeyeceklerine hakikî imanı doğru bir şekilde öğreteceklerine" (Âl-i İmrân 3/187) dâir söz almaktaydılar (Bakara 2/134, 141; Nisâ 4/85). Her ne şekilde olursa olsun toplumda hak, gerçek bilginin gizlenmesiyle oluşan cehâlet ve rezillik ortamı insanların kendi iradeleriyle olmaktadır. Hidayet kaynağı ve vesilesi olan peygamberler bu ilkeyi hem öğretmek hem de toplumları bu durumdan kurtarma yolunda çaba sarfetmişlerdi. Aklın örtülmesi, işlevsizliği, teolojik obskürantizmin zararlarının ön-

lenmesi ve telafisinde, aklı iyi ve güzel bir şekilde kullanmaya engel şeytanî-nefsanî güdü ve dürtülerin dizginlenmesi ile gerçek hakiki bilginin öğrenilmesi yine işlevsel akıl temeline ilim ve bilim ile olabileceği de söylenebilir.

2. Bilgi Gizlemenin Psikososyal Zararları

Hak bilginin gizlenmesi ve ketmedilmesi sonucu oluşan ortamda fert ve toplum hayatına yönelik psikolojik ve sosyolojik zararları olabilmektedir. Bunlar; sosyal hayatta taklid, taassub ve cehâletin yaygınlaşması, Allah'ın, meleklerin ve hak sahiplerinin lanetine uğraması, kalbi hayatları hastalandırması ve mühürletmesi şeklinde incelenebilir.

2.1. Taklid, Taassub ve Cehâletin Yaygınlaşması

Gerçeklerin gizlenmesi, doğruların örtülmesi, yanlışların doğru ve gerçek diye sunulması sonucu taklid, taassub ve cehâletin yaygınlaştığı söylenebilir. Binbir biçime bürünen bir çeşit psikososyal hastalık olan hakkın gizlenmesi zulmet-i cehl-i iltizam, obskürantizm, toplumda bilgi düşmanlığı ve taassup şeklinde görülebilir. Hallac-ı Mansur (ö. 309/922)'u taşıyan, İhvan-ı Safa risalelerini toplayan, İmam-ı Azâm Ebû Hanife (ö. 150/767) gibi bir âlimi zindana atan bu karakter yapısı ile Sokrat'ı zehirleyenler, Aristo'yu ülke dışına kovanlar, Galile'yi mahkûm edenler nûra, hakka düşmanlık denilen obkrantizm hastalığına yakalanmışlardı (Meriç, 2017: 22 vd). Aklın iyi yönde kullanılmayıp gafletle terk edildiğinde taklid, taassup ve cehâlet halleri hem dünya hem de âhiretini karartabileceği, bu durumdan bireyin büyük bir endişe etmesi gerektiğini söyleyen Mâtürîdî ile Kâdî'ye göre çözüm ve çâre; onları terketmek, aklın işlevselliğinde hakikî iman gerekliliklerini yapmaktır. Çünkü hakikî iman cehâleti, gaflet, taklid ve taassubu kabul etmez. Gerçek bilgiyi gizlemeyi, hangi amaçla olursa olsun halkları kandırmayı, yanlışlarla doğruları karıştırıp aldatmaları, aklını kullanmadan gafletle yanlışlara kanmayı dünya âhirette ilahî gazab ve cezayı hak edeceğini de idrâk eder (Bakara 2/134, 141; Nisâ 4/85). Toplumlardaki cehâlet, sefâlet, taklid ve bağnazlık vb. gibi kötü sonuçlarından da sebep olanların sorumlu olduklarını hakiki iman sahipleri bilirler (Mâtürîdî, 2005a: 17-8; 2005b: 1/113-4, 252, 314-5, 2/334, 506; Abdülcebbar, trs: 39, 69; 1969: 220; 2013: 1/110, 2/54, 192).

Fertler kendi durumlarını iradeleriyle iyi veya kötü yönde değiştirmedikçe Allah'ın toplumların hallerini değiştirmeyeceği psikososyal kuralına göre (Enfâl 8/53; Ra'd 13/11) sorunun çözümü fertlerdedir, denilebilir. Nuh toplumu fuhuş ve sefâlette, Âd toplumu zulümde, Medyen toplumu ölçü, tartı ve ticarete hilekârlığa, İsrailoğulları da inat, kibir ve taassupları ile cehâlet ve taklid türü eylemlere prototip oluştururlar. Câhil toplumlarda tarih tekerrür eder, hakiki bilgi ve ilim ile yoğrulmuş gelişmiş toplumlarda tarih tekrar etmez, her şey yeniden başlar, her an yeni bir şey yapılır (Vural, 2020: 120; Atay, 2020: 17 vd). Taklid, taassub ve cehâleti önlemede Mâtürîdî ile Kâdî, gerçek bilgi ile delilleri aklederek gönülden inanmak olan hakikî imanı önerirler. Gerçek bilginin gizlenip halkın aldatılmasını önlemede her bireyin ma'rufu (selim aklın ve temiz vicdanın güzel gördüğü şeyi) yapması münkerden (dinin ve aklın kötü gördüğü, haram ve mekruh kıldığı şeyden) sakınması insanî ve imanî bir görevdir. Hakikî iman sahipleri -hem dünya hem de âhiret boyutlu büyük bir zulüm ve kul haklarına terettüp ettiğinden dolayı- gerçek bilgiyi gizlemezler, söylenilen, öğretilen, önüne konulan haberi, bilgiyi araştırır, sorgular ve gerçeğe ulaşmaya gayret gösterirler (Mâtürîdî, 2005b: 1/293, 2/162, 373, 4/107, 10/162-3; Abdülcebbar, 1969: 204-5, 484, 596-7; 2013: 1/468).

Taassup, yanlış, hurafe, batıl bile olsa bir inancı körü körüne kabul edip başkasına dayatma ve başkalarının inanç ve düşüncelerini aşağılayıp baskı yoluyla yok etmeye çalışma gibi hoşgörüsüz iğrenç sonuçlar içerir. Hakki, gerçekleri araştıran, öğrenen, ilme ve çalışmaya değer veren, ahlâkî nitelikleri önemseyen bilinçli bireylerden oluşan toplulukların, taklid, taassub ve cehâletin kaynağı ve sebebi kalbî hastalıkları önleyebilecekleri, huzurlu yaşamayı hak edebilecekleri, güzellikleri gelecek nesillere aktarıp geleceklerine umutla bakabilecekleri de söylenebilir.

2.2. Kalbî Hayatı Hastalandırması ve Öldürmesi

Hakikî bilginin ketmi ile aldatma teşebbüsünün psikososyal sebeplerinden birinin kalbî hastalık nifaktan kaynaklanması ve ruhî hayatı da öldürmesidir. Bunun sebebi, imkân ve yeteneklerine rağmen hiç kimseye fayda sağlamayan psikolojik bir hal içinde olmasıdır. Bu, hem kendisini hem de çevresine ölü gibi faydalı olmamasını anlatır. “Ketmedenin kalbi günahkâr” (Bakara 2/283) olmasını Mâtürîdî, şâhitin görüp bildiklerini gizlemesinin kalbini öldürüp işlevsizleştirmesi şeklinde te’vil eder. Hakki gizleyen kalb, iyilik ve kötülüğün merkezi olduğundan bu olumsuzluk hal kalpten organlara dağılır dış âlemde organlarda da görülür. Bu “İnsan bedeninde bir et parçası vardır ki o iyi doğru bir düzen içinde bulunursa beden de doğru bir düzen içinde olur, o bozuk ve hastalıklı olursa beden de bozulur” (Buhari, 1981: “İman” 39) rivâyetiyle güzel bir şekilde açıklanabilir, der. (Mâtürîdî, 2005b: 1/62, 174, 182, 293, 2/173, 222, 230, 355, 3/266, 8/274-5, 10/309, 14/93).

Kâdî’ye göre hakikî bilgiyi gizleme günahı ve halkların aldatılma vebâlinin kalbî hayatı öldürmesi ile sonuçlanmasıdır. “Ölü iken dirilttiğimiz kimse karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkmayan gibi olur mu?” (En’âm 6/122) ifadesindeki gibi karanlıklar içindeki kalp sahibini canlandırıp aydınlığa çıkartamaz (Abdülcebâr, trs: 30, 39, 209, 614). Kalbî yetilerinden yararlanmadığı için sağır ve dilsiz, kalp işlevsizliğinden dolayı ölü gibi denilir (En’âm 6/125; A’râf 7/200-1; Maslow, 2019: 204-5). Kulak ve gözden gelen farklı bilgiler düşünme ve tefekkürsüz kalbe gelirse orası kirlenir, içi şek, şüphe, korku, ümitsizlik ve nifakla dolar, hastalanır, katılaşır, perdelenir, körleşir, pişman olmayıp halini devam ettirirse en sonunda psikolojik kalp mühürlenmesi gerçekleşir (Bakara 2/10; Âl-i İmrân 3/151; Tövbe 9/45, 77, 125; Hac 22/53). Biyolojik kalp hastalanır, eğer kalp aşırı derecede hasar görürse beden ölür. Manevî kalp de nefsin negatif isteklerini yerine getirirse hastalanır sonunda ölür. Bu tür ölü manevî kalbin özelliği; atalarını taklit, akli iyi yönde kullanmama, kesin olmayan zannî bilgilerle hareket etme, yalan söyleme, alay ile uyarı ve tebliğe karşı kibir, hak, hakkı ve gerçekleri gizlemede serveti kötü yolda harcama vb. gibi bazı psikososyal hususlar sayılabilir. Kalp, akıl ve irâdeyle nefis kontrol altına alınabilir, diyerek nefis ve kalp eğitime önem veren Mâtürîdî, kalbi bozan etkenlerden; küfür, inkâr, dedikodu, tamah, kibir, cimrilik, kin, öfke vb. gibi suflî arzuların verdiği zararı “Allah’ın sana verdiğinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma! Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de insanlara ihsanda bulun!” (Kasas 28/77) kuralı ile kalbin ve aklın yardımıyla yok edilebileceğini söyler. Kötülüklerin kaynağı nefis/içgüdü/içbenden ve şeytanın âfetlerinden azap ve ikaptan korunma ancak ilim, selim kalp ve işlevsel akılla olabilmesidir. Birey ve toplumları felâkete sürükleyen nefsin âfet ile hastalıklarından ilahi lütuf ile sabır, tevazu, cömertlik ve kanaat gibi psikososyal takvâ türü eylemlerle ancak kurtulabilir (Mâtürîdî, 2005b: 1/62, 174, 182, 293, 2/173, 222, 230, 355, 3/266, 8/274-5, 10/309, 14/93).

Mâtürîdî ile Kâdî'nin bakış açısına göre hakkı, hikmetleri ve gerçekleri gizlemenin zararı, bireyin psikolojik kalbî hayatını hastalandırıp felç etmesi sonunda da bireyi psikolojik öldürmesidir. İlahî gazap kapsamındaki yasaklanan fiillerin insanın maddî ve manevî hayatına yönelik zararları olması yönüyledir. Hakkı gizlemeyip doğrulayan ve çevresine de hakkı ve hikmetleri hem hal hem de kâl diliyle haykıran, ikrâr eden iman sahibi kalp ile hakikatı inkâr ve tekziple örten, gizleyen inkârcı kalb, psikososyal hayatta ölüyle diri arasındaki fark kadar büyük bir değişimi yansıttığı söylenebilir.

2.3. Lânete Uğrama

Hak, hakikatın bilinçli gizlenmesi yanlışların doğru diyerek sunulması ile fert ve toplum hayatının işleyişi, güven ve huzuru bozulur, ahlâkî çöküntü ve kötülöklere zemin hazırlanır. İnsanlar zillet (cehalet ve fakirlik) taklid ve taassup hayatı yaşarlar. Buna sebep olanlar Allah'ın affı, rahmeti ve merhametinden kovulma demek olan lanete uğrarlar (Abdülcebbâr, 2013: 2/546). Bu durum bilgiyi kendi tekeline alarak rant devşirenlere laneti, gönülden sevilmemesini de gerektirir (İsfahânî, 2012: 961-2). Sebebi; Allah'ın indirdiği kitapları kendi tekellerinde tutmaları, kıskançlık ve kötü niyetlerle insanlara hakkı öğretmemeleri, halkın câhil, sefil ve fakir kalmasına aldırış etmeden haksız kazanç temin etmeleridir (Eliacık, 2014: 793). “Apaçık delilleri gizleyenlere hem Allah'ın hem de bütün lânet edicilerin lâneti” (Bakara 2/159), toplumda bilgi gizlemenin yaptığı tahribatı ve eylemin çirkinliğini de gösterebilir. Zilleti yüz ve gözlerden anlaşılan psikolojik dehşet ve sıkıntı hali olarak açıklayan Mâtürîdî lânete uğrayan akıl ve zihnî melekelerin noksanlığı sebebiyle değil tefekkürü ve istidlâlî iradî terki, imkânları iyi bir şekilde değerlendiremesi bu sebeple yerilen, bedduâ edilen duruma düşmesidir, der. “İlahî lânet” beşerî anlamda “Küfür, hakaret, beddua” şeklinde anlamlandırılması, te'vili uluhiyyetin tenzihi açısından kabul edilmez. Sövme (şetm) ve dil uzatma anlamında lânet Allah için çirkin görülür. İlahî lânet, bireyin sonuç ve eylem bakımından güzel işler yapmaktan uzaklığı, iyi eylemleri yapmaması sonucu rahmet ve güzelliklerden uzaklaşması şeklinde te'vil edilebilir. Günahı inatla işleyenler için “Lânet”, caydırma ve ikaz hikmetine yönelik, bilgisiz, tecrübî ilimden yoksun câhillerin eylemleri genelde güzel ve bereketli sonuç olmadığından anlatımıdır. Yaptıkları hata ve yanlışlarla oluşan zulüm ve kötü sonuçlar yüzünden yağmurun yağmadığı ve kuraklık olduğunda tüm varlıklar “İnsanların hata ve günahları sebebiyle rahmetten, yağmurdan yoksun bırakıldık, Allah böyle âsilere lânet etsin!” demeleri gibidir (Mâtürîdî, 2005a: 559; 2005b: 1/174, 293, 2/355, 3/266; Abdülcebbâr, trs: 30, 39). Zarar gören mazlumların hak bilgiyi gizleyenlere lânet etmeleri; mazlumların duâlarını Allah'ın kabul etmesi, kötülöklere iradesiyle seçen ve eyleme dönüştüren bireyin karşılıksız kalması dolayısıyla iyi ve güzel işler yapmaktan uzaklaşması, rahmet ve güzelliklerden dünyada-âhirette fayda görememesi ve onlara merhamet edilmemesi şeklinde yorumlanabilir.

3. Gizli Bilgiyi Anlama Çabası Olarak Te'vil

Gizli bilgiyi anlama çabası olarak te'vil; müteşâbih mecaz bir lafzı bir delille aslî mânasından alıp taşıdığı muhtemel mânalardan birini tercihtir (İsfahânî, 2012: 109-110; İbn Manzûr, 1992: 11/32 vd). Bilgiyi taşıyan lafızlar muhkem/müfesser ve müteşâbih/mübhem gibi iki gruptan olduğundan okunduğunda herkesin anladığına muhkem, incelenip araştırıldığında anlaşılan ise müteşâbihtir (Âl-i İmrân 3/7). Yani müteşâbih aslî mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen kelimedir (Gazâlî, 2013:

64-8; Düzgün, 2018: 123). Bazı âlimler müteşâbih bilgide te'vil yapmama (bilâkeyf) anlayışını kabul ederler (Âl-i İmrân 3/7; Cüveynî, 1969: 316; Neseî, 2003: 1/173). Hakikat yoluna mecazla girildiğini belirten Mâtürîdî ile Kâdî, bilginin gizlenmesinin ilahi adâlet ve hikmete aykırı olduğundan te'vilini savunur sadece Allah tarafından bilineceği tezini kabul etmezler. Bu "Tenzih" yani ilahî niteliklere uygun ve "Hikmet" yani ilahî amaçlar temelinde olmalıdır. Herkes kendi görüşünün muhkem karşısındakinin müteşâbih olduğunu iddia edebilir. Mâtürîdî bunun çözüm kriteri, sahip olduğu fikri araştırmak akıl ve mantık çerçevesinde incelemektir, der. Aklı benimsemeye mecbur bırakacağı bir delilse kabul edilmeli, aksi takdirde iddia edilen fikirlerin benzerini ileri sürmeye rakibinin de hakkı olmalıdır. Çünkü akıl değişikliğe uğramayan ve bilinmezlik sebebiyle geçersizlik haline getirilemeyen tüm gizli ve kapalı hususların merci durumundaki duyu bilgisi gibidir. Buna göre mecaz ve müteşâbihin hikmeti; bilginin nihâi noktalarını beyan ile âlimin câhile üstünlüğü, insanları maksadın ne olduğunu araştırmaya, kasdedilen konuların gizliliğini ortaya çıkarmaktır. Kâdî burada şöyle der: "Allah bizi nazar yani akıl yürütme ile mükellef kılıp ona teşvik ettiği, taklidden nehyedip ondan uzaklaştırdığı için araştırma ve akıl yürütmeye çağırıcı; cehil ve taklidden vazgeçirici olmak üzere Kur'an'ın bir kısmını muhkem, bir kısmını da müteşâbih kılmıştır". Mâtürîdî ve Kâdî'nin bakış açısına göre müphemî ve müteşâbihî, müfesser ve muhkemin ışığı altında açıklanması bir yönüyle işlevsel akla ve ilme teşvik olmaktadır (Mâtürîdî, 2005a: 146 vd, 352-6; 2005b: 2/242; Abdülcebbâr, 1971: 1/184-5; 2013: 1/396, 2/218, 478; trs: 57).

Te'vilden uzaklaşmanın mecaz müteşâbih kavramların anlamları üzerinde kafa karışıklığı, zihin bulanıklığına yol açacağı, insanlara gerçek bilgi verilmediğinden dolayı yanlışlara sevk edebileceği, inançlarda bir takım şüphe ve tereddütlere sebebiyet verebileceği cehâlete sürükleyeceği öne sürülebilir (Gazâlî, 2015: 142 vd; Râzî, 2006: 216). Mâtürîdî, seviyeli ve derin mânalı söz söyleme şiir sanatının Arap dilinde mecaz ve müteşâbih kavramlar üzerine bina edildiğinden te'vilde aklın işlevselliği ile anlama ve estetik olmasıdır, der (Mâtürîdî, 2005a: 325). Sanatkârın görevi sadece estetik zevki tatmin değil tevhidin, birliğin ve nurun perdesini aralayarak gizlenen hakikatın bilinmesine yardımdır. İnsanın fitratındaki merak ve ebediyet arzusu araştırmaya sevk eder (Aydın, 1990: 237, 190). Mecazların anlaşılmasında tefsir ve te'vil ayrımı, bazı araştırmacılara göre lafız ve anlam ayrımıdır. Lafızda rivâyet, anlamda dirâyet asıl olduğundan te'vil yöntemi, semantik tahlillere ve metin analizi denilen işlevsel akılla yapılan dirâyet tarzıdır (Özcan, 1993: 58 vd; İmamoğlu, 1991: 4 vd; Özdeş, 2003: 52 vd). Müteşâbih bilginin gizli kalmasının psikososyal arka planını inceleyen Mâtürîdî ile Kâdî, zevklere düşkünlük, alışkanlıklardan ayrılmama, güvendiğine özenme, sorup sormayı yapmama, aklına çok güvenme ve araştırmayı yetersiz yapma gibi çeşitli faktör ve etkenleri sıralarlar (Mâtürîdî, 2005a: 354; 2005b: 1/3-4; Abdülcebbâr, 1969: 41-2, 86; 1971: 1/184-5; 2013: 1/396, 2/218).

Bunların iman veya inkâr sürecini iyi veya kötü yönde etkileyen faktörler olması da mümkündür. Müteşâbih bilginin ketmedilip fitne çıkarmak ve kişisel arzularına göre kötü niyetle kullanılması yani obskürantizmin hastalıkları halleri de sözkonusudur (Âl-i İmrân 3/7). Teolojik obskürantizmi önleme yolunda gizli müteşâbih ve mecaz bilginin uzman âlimlerce açıklanması demek olan te'vil, hak ve hakikat bilgisinin gizli kalmaması, cehâletin yok edilmesine yönelik önemli bir çaba ve hakkın ortaya çıkması ve halkların tümünün gerçek bilgiyi öğrenmesine yönelik önemli bir gayret sayılabilir.

4. Teolojik Obskürantizmi Önlemede Hakikî İman

Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbâr, teolojik obskürantizm sorununun çözümü ve zararlarını önlemede zannî ve taklîdî bilgidен uzak hak ile oluşan hakikî imanı ve bunun eylem olarak tezâhürünü önermektedirler. Bunlar, bazen takvâ, sabır ve şükür, bazen günahı terk ve tövbe, bazen de iyi niyet, rızâ ve ihlâs türü psikolojik ve sosyolojik eylemlerdir.

4.1. Hakikî İmanın Nûru

Teolojik obskürantizmin zararlarını telafide hakikî imanı öneren Mâtürîdî, hakkı gizleyen, örten küfür karanlığı, psikolojik anlamda kalbin nurunu perdeler insanı hakkı görmez eder, ibretli şeylere bakmaz, kibir ve inatla üzerinde tefekkür etmez, der. İnsan, öz yapısı kalp gözü, kulağı, basîret veya fitrat duygusuyla iman sürecine girer. İmanın bir nûru, ışığı olduğundan hakkın tecellisi, her güzelin güzelliğini, her çirkinin çirkinliğini anlayabilmesi için iman ile görür, işitir, her şeyin perdesi karanlığı onunla kaldırılır. İnsanı iman nûru her şeyi görür hale getirir, bu sayede hakkı batıldan ayırır. Nelerin gerçeğe işaret eden kanıt, nelerin sahte delil olduğunu iman nûru ile anlar hale gelir (Mâtürîdî, 2005a: 9, 11, 356, 622; 2005b: 1/31-5, 2/373, 4/104, 227, 5/238, 268, 7/411-2, 8/13-4, 9/106, 14/172). Bu sebeple olmalı ki Mâtürîdî ile Kâdî'de itikadî konularda taklid geçerli olmaz. Telkin altında kalarak başkasına uyan çocuklar, deliller ve bir afete maruz kalanların yapabileceği iş olan taklid, aklını iyi kullananların yapacağı bir şey değildir. Başkasının görüş ve inancını kuvvet derecesini bilmeden kabullenmek, akletmeden inanmak hoş görülmez. Aklî naklî delillerle kuvvetlendirilen hakikî iman ise şek, şüphelere ve taklîdî imana göre daha dirençli, sebat ve kararlılık gösterir. Meseleyi delilleriyle kanıtlamak, bir düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle ortaya koymak, gerçek bilgiyi elde etmede tüm gücünü zorlayarak karanlıkta kalan gerçeği ortaya çıkarmak, inancın gerek bilimsel verilere gerekse dini öğretilere yönelik olarak araştırılması, onun sağlamlığına katkı olan hakikî iman taklide göre daha kalıcıdır (Abdülcebbâr, 1959: 12/123 vd; 2013: 1/100; Cürcânî, 1997: 57, 69; Izutsu, 1991: 148-9; Alper, 2013: 186-7).

İslâm'ın akılcı yüzü olan Mu'tezilenin taklidi reddetmesinin sebebi, bu olgunun kavramın mahiyetinde mevcut olan huzur, güven ve tatmin gibi duyguları karşılamadığıdır. Çünkü imanın kavramsal çerçevesi sadece tasdiki değil, söz konusu duygusal derinlikleri de ihtiva eder. Bunlar bilgiyle doğru orantılı olmasındandır Taklid, akıl nimetine nankörlük anlamına geldiğinden dolayı bâtil olur (Ünverdi, 2012: 235). İmanın süreci takvâ halleri ile devam ettiğinden dolayı Allah takvâyı her türlü hayırları kapsayıcı, tüm iyiliklerin temeli kıldığını belirtir. Çünkü takvâ her türlü şüpheden, sıkıntı ve zorluktan çıkaran bir unsur, her türlü lezzet ve mutluluğa ulaştıran bir yol, tüm iyilik ve bereketi elde etmeye vesile kılınmıştır (Tarhan, 2010: 80; Ünverdi, 2013: 147-8).

Mâtürîdî'ye göre taklîdî iman gerçek anlamda bir inanç olmadığından bunun kabul edilebilecek bir mazareti de yoktur. Ancak akli kemâle ermeyen çocukların taklidi eğitim amaçlı kabul edilebilir. Maden ateşe atıldığında onun halis olan demiri ve tunç kalıp cürufu yandığı gibi, hak ve hakikî iman sahibi için halis demir ve tunç gibi onda iman baki kalır (Ra'd 13/17). Hakikî iman sahipleri hakikatı anladıkları için çeşitli musibet ve olaylar ile döndürülmez, imanını da terketmezler. Su, halis altın ve kullanılan aletlerden insanlar yararlandıkları gibi hakikî iman da sahiplerine dünyada ve âhirette fayda verir. Köpük, altının posası cürufu insana dünyada fayda vermediği gibi taklid ve bâtil inanç da sahibine

dünyada-âhirette fayda vermez. Çocuklar taklid yoluyla anne ve babalarından imanı kabul ederler, fakat imanin delillerini ve kanıtlarını araştırmazlar, deliline hiç bakmadan imanı benimserler, onlar iman konusunda anne ve babalarını taklid edip sadece onlarda gördüğünü alan kimseler olsa bile -her ne kadar hakikî iman taklidî imandan daha üstün olsa da- yine anne ve babalarına ilhak edilirler. Akli başında olanların imanı ise aklın işlevselliğinde, araştırmaya ve sağlam delillere dayalı imân olmalıdır. Allah katında geçerli işte bu çeşit hakikî imandır. Mâtürîdî bu tezine Firavun'un imanının fayda vermemesiyle delillendirir. Bunun sebebi; şahsî irade ve tercihiyle imanı değil kendini helâkten kurtarma imanı, diliyle azabı, cezayı defetme ve korku imanı olmasındandır (Mâtürîdî, 2005a: 9, 356, 611-3; 2005b: 1/31-5, 2/373, 4/104, 227, 5/238, 268, 7/411-2, 8/13-4, 14/172, 15/66, 133, 243-4, 17/109). Kâdî'ye göre imanin geçerli olması için ictihadî, istidlâlî bilgiye dayanması, duyu ötesine duyusal âlemle delil getirilmesidir. "Allah'ın göklerin ve yerin nûru" (Nûr 24/35) olması, onun yarattığı nûr vasıtasıyla gökleri ve yeri aydınlatıcı olması anlamında olabileceği gibi Allah'ın gökleri ve yer ahalisini hidâyete erdirici, onlara dinleri ile ilgili meseleleri ve delilleri açıklayan hâdî olmasıdır. İman eden ve mutlulukla yaşamak isteyen kuluna "yol gösteren, hayır ve mutluluk veren kulluk için rehberlik eden" mânasındaki Allah'ın el-Hâdî isminin açıklamasıdır (Abdülcebâr, 1959: 12/112-3; 1969: 221; 2013: 1/76, 118, 122, 306. 2/630, 672-4).

Mâtürîdî, insanı imandan uzak tutan deliller üzerinde düşünmekten alıkoyan bazı sebepleri, insanları yönetme/riyâset sevdası ve müslüman olmaları halinde psikososyal çıkarlarının kaybolma endişe ve korkusu olduğunu söyler. Bu görüşünün eleştirisi ayrı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte insan psikolojisi açısından teolojik anlamda kayda değer olduğu söylenebilir. "Kalpte tasdik ile değil marifetle iman oluşur" türü görüşleri de eleştirir. Buna delil olarak sözlükte iman tasdik zıddı ise küfür, örtmek, tekzip, marifetin zıddı ise tanımamak, cehâlet olduğunu söyler. Tanımayan, bilmeyen kimseye tekzip ediyor denemez fakat marifet tasdike sevkeden sebeptir, çoğu zaman cehâletin tekzibe sevkettiği gibi der. Hz. Ali (ö. 40/661)'nin "İman gönülde küçük bir benek gibi ortaya çıkar, onun büyümesi sonucu kalbin beyazlığı da artar, iman tamamlandığında kalbin her tarafı bembeyaz olur" sözünü delil alan Mâtürîdî, "Kulu imana ileten sebep ve olaylar ortaya çıktıkça kalbin ona sabırla yönelişi sonunda iman olur, cehâlet, taklid karanlıkları bir bir ortadan kalkar, kalbi ve tüm organları da aydınlanır, küfrün karanlığı kalbin nûrunu kapattığında bir şey görülmez, ibret alınmaz, işitmez ve hakkı söyleyemez. İman nûru ise gördürür, kalp hakkı batılı ayırır, sahte ve kesin kanıtları anlar. İmânın öncesinde araştırmak ve delillerle gerçekleşen hallerin her biri zuhûr ettikçe gönülde ona karşı bir yatkınlık, inşirah belirir ve sonunda da Allah'ın istediği hakikî iman oluşur" der (Mâtürîdî, 2005a: 9, 356, 611-3, 622; 2005b: 1/31-5, 2/373, 4/104, 227).

Kâdî'ye göre nazar ve istidlâlî bilgi ile oluşan iman, sahibine âhirette fayda sağlar. Taklîd ve tesadüfe inanmanın nefsin sükûnuna ileten ilim olduğunu söylemek mümkün olmaz. Taklîd ve tesadüfe inanma ilim sayılmaz. Kim istidlâlde bulunur aklını kullanırsa anlar. İstidlâlde bulunmayan kimse anlamaz. İstidlâl ve nazarda eksiklik yapan kimse de yanılır (Abdülcebâr, 2017: 128). İzdırârî ve taklid bilgisi ile oluşan inanç fayda sağlamaz. Şek şüphe kabul etmeyen kesin iman hakikidir. İman, kalbin ameli tasdik'ten ibaret, zıddı ise tekzip, buna da küfür denilir. Bilgi veya haberin doğru veya yanlış olduğunu akıl anlar (Kavşut, 2018: 286; Pessagno, 2016: 312 vd). Hakkı bâtıldan ayıran hakiki imanın ayırde-

dilmesi ancak kanıtlar ve burhanlarla olabilir (Kâdî, 2013: 1/476-8; 2019: 190). Mâtürîdî ve Kâdî düşüncesine göre hak bilgi ile oluşan hakkı, hakiki imanı tavsiye (Beled 90/17; Asr 103/3), haberin doğrulanması, inkârı mümkün olmayan hakikat bilgi iletişimi, hakikî imanın gereklerinin dini ahlâkî hayat için gizlenmeden ma'ruf çağdaş yöntemlerle sabırla öğrenilmesi ve gelecek nesillere öğretilmesi aynı zamanda emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker görevi de demektir. Kâdî bunu hem psikolojik hem de sosyolojik olarak iyiliği emretmek kötülüklerden de sakındırmak prensibi çerçevesinde gücü nisbetinde kulun üzerine vacip yani ferdi ve kamusal sorumluluk olarak görür (Abdülcebbar, 2013: 2/678).

Kulun insanlara gönül alıcı, sözün en güzelinin söylemesi ile hak, hikmetlerin ve gerçek bilginin temelinde hakikî iman, bireyi ontolojik yalnızlıktan kurtarır, evrenin bir sahibi olduğu duygusunu verir. Bu duyguda olan biri özellikle açlık ve ölümden korkmaz. İyilik, güzellik ve doğruluk için çalışır (amel-salih), yaşadığı çağı yaşanabilir bir dünyaya çevirir. Hak ve adalet için omuz omuza verir, hakkı tavsiye etmekle yaşadığı çağı ve ortamı bir evrensel adalet ve barış yurdu yapabilir (Eliacık, 2014: 105). İlim öğrenme ve yeterli bilgi elde etmek için sefere çıkma, didinme ve çalışma her toplumun yapması gereken görevler arasında olduğunu belirten Mâtürîdî, hak bilgiye erişen âlimlerin bunu ketmetmeden toplumlarına iletmeleri, öğretmeleri de farz-ı kifaye yani kamusal bir görevdir, der. Bunu ilim öğrenmek ve barış zamanında halka ilim öğretmek için geri kalınması topluca savaşa çıkılmaması gerektiğini anlatan Tövbe sûresinin 122.âyetini delil olarak sunar. Kâdî, iman ve salih amel gerektiren her eylemin hak ve sabır içerdiğini bunun da hakikî iman niteliklerinden olduğunu belirtir. Hakkı ışıtmeyen, hakikat ışığının üzerini örtenlere nankör ve sağır, hakikatı alıp doğru bir şekilde konuşmadıkları için dilsiz, hakikat ve hikmetleri göremedikleri için kör, beden ve uzuvlarını hakikat bilgisinin gerekleriyle değerlendiremedikleri için ölümler (En'âm 6/125; A'râf 7/179, 200-1) olarak adlandırıldığını söyler. Gerçek dini bilginin ana temel kaynağı Kur'ân'dan objektif olarak alınıp hikmetlerin gizlenmeden herkese öğretilmesi, imanî gerekliliklerin fert ve toplumların sıhhatli ve huzurlu yaşaması için tavsiyesi ve öğretimi azim ve sabır ile olabilir (Mâtürîdî, 2005b: 5/257, 325, 6/475, 11/233-4, 17/216, 319; Abdülcebbar, 1969: 772; trs: 478).

Hak, hakikat ve hikmeti öğrenimi, gaflet uykusundan uyanma, verimli bir yere tohum saçma gibi görülür. Hak bilgi ile hakiki iman ürününün semeresi güzel ahlâk olarak elde edileceği dile getirilir (Muhasibî, 1998: 387; Mevlânâ, 1998: 1/79). İmân ile güzel ahlâk birbirinden ayrı düşünülemez. Kalpte mevcut olan imân ışığının hiç sönmeden parlaması, giderek gücünü artırması ancak salih ameller ve güzel ahlâk eylemleriyle mümkün olabilir. Düşünce ve kalp alanından eylem ve hareket alanına çıkamamış olan imân meyvesiz bir ağaca benzetilir. İman meyvesini yani psikososyal boyutunu kaybettiği zaman insanlar toplumsal dinamiklerini yitirmeye dolayısıyla karanlıklara doğru giderler. İmân ve davranış birbiriyle sıkı bir şekilde irtibatlı olduğundan imân yönünden en muteber ve hayırlı olan, ahlâk ve davranış bakımından en iyi ve en güzel olandır, denilebilir. Büyük bir öneme hâiz hakikî imânın dışa yönelik tezâhürü olan doğruluk, güzel ahlâk, sevgi ve kardeşlik gibi değerler de her alanda kendini göstermektedir (Oral, 2014: 172).

Allah hakikî iman sahibini ve imanda sebatı temiz toprağa, güzel ağaca, aydınlığa, gören ve duyana, aydınlığa, ışığa ve canlı olmaya benzetir (Bakara 2/17; En'âm 6/122; A'râf 7/58; Hûd 11/24; Ra'd 13/16; İbrahim 14/24-26). Çünkü hakikî iman, insanın psikolojik ve biyolojik yapısı ile kitapta (Kur'ân ve evrende) bulunan kanıtlar temelinde özgür

irade ile gönülde şek ve şüphelerden uzak bir şekilde oluşmaktadır. Bireyi huzur ve mutluluğa ulaştırır. Psikososyal sıkıntı ve dertleri de giderir. Buna göre hakikî iman nûrundaki ta'zim, takvâ, ümit ve korku gibi psikososyal hallerle birey, karanlıklardan aydınlığa çıkmış olur. Bu da donukluk ve pasiflik denilen taklid hallerinden uzak aklın işlevselliğinde tevhid ilkesi çerçevesinde olan hakikî iman süreci ve nûru ile olmalıdır.

4.2. Teolojik Taklidin Psikolojisi

İnsan rasyonellik arama eğilimine dayalı imanı daha değerli bulan bir psikolojiye sahip olduğundan teolojik taklid, aklı atıl bırakan özgüven yokluğu ile mağlup ve ümitsizliğe yönlendiren psikolojik bir hastalık kabul edilir (Topçu, 2006: 138; Maslow, 2019: 204-5; Hökelekli, 1993: 255; Alper, 2013: 173). Tıpkı boynuna takacağı bir kolye gibi bir başkasının görüşünü inancını sorgulamadan kabul etmek insan şahsiyet ve onuruna uygun olmadığı gibi teolojik bakımdan taklid kişiyi kesin bilgiye ulaştıran bir vasıta da görülmez (Abdülcebâr, 2013: 1/100-4; Işık, 2016: 7 vd). Taklidi iman sahibinin imanı gerçek anlamda bir iman değildir tezini savunan, câhillik özelliğinin münkeri taklid olduğunu söyleyen Mâtürîdî, arka planında zevke düşkünlük, liderliğin devamı arzusu ve şehvî arzulara meyil gibi psikososyal etkenleri sıralar (Mâtürîdî, 2005b: 1/308-9, 4/140, 548, 7/221, 224, 8/114, 198, 10/304-5, 11/241-2, 289, 373, 14/176).

Kâdî'ye göre delilleri inkar, hakka batıl elbisesi giydirmek, kandırmak, yanlış doğru diyerek sunmak, şüphe ve taklide uymak taklide yönlendiren etkenleridir. Taklidi iman sahibi kendisindeki yeteneği kullansa aklı, kendisine gideceği yolu açıklar, taklidin çirkinliğini kendine gösterir (Kâdî, 2013: 2/478; trs: 60, 69). Gerçek bilgi ve deliller üzerine düşünmekten alıkoyan bazı sebepler aslında aklın iyi bir şekilde kullanılması ile aşılabilecek hususlardır. Atalarını taklidle akletmeden putlara tapanların (Bakara 2/170; Şuara 26/74; Lokman 31/21) psikolojisini inceleyen Mâtürîdî, putlara tapmayan ataları da vardı. İman eden atalarına değil de neden putlara tapanlara uydular. Niçin iman edenleri değil de puta tapanları taklid ederler? Bu durum onların ileri sürdükleri "Atalarımıza uyuyorduk" gerekçesinin tutarsız olduğunu da gösterir, der (Nahl 16/43). Dolayısıyla batıl inançları taklid edenlerin "Biz başkalarını değil ancak atalarımız taklid ederiz" demeleri üzerine "Hiçbir şey anlamamış olsalar da aklını çalıştırmayan atalarınızı yine taklid edecek misiniz?" (Bakara 2/170; Zuhuruf 43/23) denilerek kötülüğü taklitin geçerli mazaret olmayacağı dile getirilir. Gerçek ortaya çıktığı halde atalarının iyilerine değil de kötülerine uydukları, aklılarını iyi yönde kullanmadıkları, kibir ve küfürde inat ettikleri, arzularına uydukları düşünülebilir. Diğer bir yöndende "Atalarımızı böyle bulduk" sözleri de uydurdukları bir mazaret ve yalandır. Putlara tapanlar helâk edildiklerinden atalarından geride kalanlarda Allah'a tapan inançlı kişilerdi. Bunlara değil de azaba uğramışların batıl inançlarının takibi sözlerinin asılsız, kendi inatlarından dolayı gerçeğe inanmadıkları, taklid gerekçesinin tutarsızlığı ortaya çıkar (Bakara 2/88; Nisâ 4/155; Fussilet 41/5; Mülk 67/10; Mâtürîdî, 2005b: 1/308-9, 4/140, 548, 7/221, 224, 8/114, 198, 10/304-5, 11/241-2, 289, 14/176).

Kâdî'ye göre Allah insanı akıl yürütmeye (nazar) mükellef kılmış, taklidi neyhetmiş, sayısı az da olsa hak yolda olanlara uyulmasını istemiştir. Gerçeğe inanan ve savunanların az olduğu ile Hz. Peygamberin "İslâm garip başladı tekrar garip başlayacak" sözünü delil alan Kâdî, sevad-ı a'zam büyük çoğunluğun yanlışlarını taklid değil hakkı temsil eden azınlık da olsa onlara uyulmasını önerir (Abdülcebâr, 1959: 12/119, 123 vd; 2013:

2/478; Bardakçı, 2010: 110). Yani toplumun çoğul psikolojisi ile değil az da olsa hakkı savunanların hakkı yanında olması ve destek vermesi karakterinde olması gerekmektedir. Taklid eden yani mukallid, güç, kapasite ve enerjisini anlık hazlara ulaşmak için sarf ettiğinden bir zahmet ve zorluğa girmeden kabul ettiği inancı kendisi tarafından istidlâl ameliyesi bulunmadığı için imanın faydasına erişemediği görüşü bazı âlimlerce dile getirilir (Nesefî, 2003:1/38-9 vd). Hak bilgiyi kendi çıkarlarına ters geldiği için ciddiye almayanlar, hakkı batıl göstermek için tüm peygamberlere (veya hakikatin temsilcisi âlimlere), büyü, sihir, hain, uğursuzluk, deli vb. iftiraları atarlar, gerçeği gizler, hakkı, doğruyu söyleyen peygamber, nebi olsa bile hapsetme, sürme ve öldürme teşebbüsünde bulunurlar. Tüm peygamberlerin hayatı aslında obskürantizmin bilgiye karşı mücadele tarihi gibidir. Taklitçi ve obskürantist düşüncesin psikososyal ortak niteliği; hakikat bilgisi ve delillere cevap vermekte âciz kaldıkları fikir ve inançlara sihir, önceki nesillerin haberlerini, hak bilgiyi duyduklarında kehânet, ölümü göze alıp hakikat bilgisine sahip çıkan kişilere deli, mecnun, uğursuz, hoş ve tatlı gerçek hikmet sözleri duyduklarında etkileyici şiir demeleridir. Hak, gerçek bilgiyi savunan, insanlara öğreten Peygamberlerin kaderi hep haksız iftiralarla doludur. Mâtürîdî ve Kâdî'nin felsefesine göre hakikî iman, bazen takvâ, sabır ve şükür, bazen günahı terk ve tövbe, bazen de iyi niyet, rızâ ve ihlâs olduğundan karanlıklardan aydınlığa çıkma, sağlam bilgi ve delillerle oluşur. Teolojik taklid, aklı âtlı bırakan özgüven yokluğu ile mağlup ve ümitsizliğe yönlendiren psikolojik bir hastalık kabul edilebilir. İnsan rasyonellik arama eğilimine dayalı iman daha değerli bulan bir psikolojiye sahip olduğundan bireye psikososyal bir çok yönden yararı olması hikmetiyle Allah katında hakikî imanın teolojik anlamda geçerliliği ile teolojik obskürantizm sorununun çözümü ve psikososyal zararlarının telafisinde hakikî iman önemli bir işlevi olduğu da söylenebilir.

SONUÇ

Teleolojik obskürantizm, zulmet-i cehl-i iltizam, bilmesinlercilik sorunu gerçek bilgi ve hikmetlerin bilinçli bir şekilde ketmedilmesi, yanlış ve hurafe bilgilerin doğru diyerek sunulması, gaybî bilgilere delilsiz te'vil ve ekleme yapılmasıdır. Ketm, kin, sır, hafi, cen, batn, haft, setr ve küfr gibi bazı kavram ve kelimelerle ifade edilir. Siyaset, ekonomi, din gibi hayatın tüm alanlarında hakkı gizlemek ve insanları yanlış bilgilerle aldatmak olabileceği gibi teolojik konularda da bilginin hangi sebeple olursa olsun gizlenmesi, hakkın ketmedilmesi mümkündür. Arkaplanında öğretilerin hakikatle tutarsızlıkların olması gerçek bilginin yaygınlaşmasıyla konum ve çıkarların kaybedilme kaygısı vardır. Obskürantist karakter yapısı, ispatlanmış şeyleri red etmese veya doğru olduğuna karşı çıkmasa bile çeşitli nedenlerle -kişisel, dini, sosyal ve kültürel nedenler- bu doğruların yayılmasının zararlı olacağına inanır. Yanlışlığı ispatlanmış teorileri farklı psikolojik ve sosyolojik nedenlerle savunmaya devam etmektedir.

İslâm'da hırsızlık, sihir, büyü, yalancılık gibi büyük günah ve kul hakkıyla ilgili eylemlerde hakkı gizleme ve gerçeği örtme sözkonusudur. Hakkı batılla karıştırıp doğru diye sunarak aldatmak, bilerek gerçeği ketmetmek büyük bir vebal ve sorumluluğu da gerektirir. Âlimin ilmi, hakkı, hakikatı gizlemesi de câhilin cehâletini gizleyip bilmediğini bilenlere sormaması, doğruları araştırmaması, öğrenmemesi de yerilir. Sosyal hayattaki olaylarda şahitliğin gizlenmeden objektif ve doğru bir şekilde âdil yapılması fertlerin sıhhatli olması ve yaşamasında esastır. Şâhitliği örtmek (küfr), doğrunun hakikatin ketmedilmesi için dili eğip bükme, kelimenin anlamını değiştirmek, ana rahimdeki çocuk oluşum bilgisini giz-

lemek, çocuğun gerçek babadan başkasına isnadı ve iftira ile nisbeti gibi örnek olarak sunulan bu eylemler teolojik bağlamda yasaklanır. Kötü niyet ve amaçları doğrultusunda insanları yönlendirmek için hakkı gizlemek ketmetmek, yanlışlara doğru demek suretiyle onları aldatanlar ile aklını kullanmayıp düşünmeyen, araştırmayan, yanlış batıl bilgilere gaflet halleriyle kanan fert ve toplumlar dünyada ve âhirette gazabı, cezayı, sefilliği ve ilahî laneti de hak ederler. Hakkın gizlenmesi batılın hak diyerek sunulması sonucu fert ve toplumlarda cehâlet, taklid, bağnazlık ve taassub çoğalır, insanlar karanlıklarda kalırlar. İçine düşülen fakirlik, cehâlet, zilletlik ve sefalet gibi fert ve toplum hayatındaki psikososyal hastalık ve olumsuz sonuçlarına sebep olanlar da sorumlu olurlar. Suçu ilahî kadere veya başkalarına atılması, çeşitli mazeretler üretilmesi sorumluluğu ve sonucu da değiştirmez.

İmam Mâtürîdî ile Kâdî Abdülcebbar'a göre fert ve toplum hayatında teolojik obskürantizm sorunu ve zararlarını telafide hak bilgi ve delillerle oluşan hakikî iman süreci ile mümkündür. Zayıf, korku, taklîd ve hakikî şeklinde imân çeşitlerini inceleyen Mâtürîdî hakikî yani aklî, istidlâlî iman dışındaki zayıf, korku, zorlama (cebrî) ve taklidî iman hallerinde özgür iradenin çabası, katkısı olmadığı gerekçesiyle Allah katında geçersiz olduğu tezini ileri sürer. Kâdî'de de aynı düşünce vardır. Ona göre tıpkı boynuna takacağı bir kol-ye gibi bir başkasının görüşünü inancını sorgulamadan kabul etmek insan şahsiyet ve onuruna uygun olmadığı gibi teolojik bakımdan taklid kişiyi kesin bilgiye ulaştıran bir vasıta değildir. Taklidî, zayıf, korku, iradesiz iman Allah katında geçerli olmadığı gibi mutlu ve huzurlu yaşamak için de yeterli psikolojik ve sosyolojik bir etken değildir. Göklerin ve yerin nûru (hidâyetçisi) Allah, iman edenleri taklid, bağnazlık, cehâlet karanlıklarından aydınlığa yani güzelliğe, huzur ve mutluluğa çıkarır. İman eden herkes karanlıklardan aydınlığa çıkmış olur. Allah adâleti ve hikmeti gereği dalâleti isteyen dalâlet yoluna sevk eder. Hidâyetini isteyen hidâyet yoluna ulaştırır. Mutlak âdil ve hakîm olan Allah kullarına asla zulmetmez, insanlar gerçekte kendi kendilerine zulmederler. Hakikî iman sahipleri gerçek bilgileri gizlemekten, yalan, cehâlet ve karanlıklara insanları yöneltmekten hoşlanmazlar. Yanlış bilgi ve yalancı şahitlik ile insanları aldatmazlar. İlahî gazaba, meleklerin ve mağdur, mazlum insanların da lanetine uğramak istemezler. Hem kendi kalplerinin hem de başkalarının kalplerinin hastalanması, perdelenmesi ve işlevsiz hale gelmesi olan kalp mühürlenmesinden uzak dururlar. İşlevsel aklı gizleyen, örten, sihir, büyü ve uyuşturucu yiyecek ve içeceklerden uzak durur, gönüllerindeki imanını ilahi rızaya uygun psikososyal eylemler yapmak suretiyle son nefesine kadar korumaya çalışırlar.

Mâtürîdî ile Kâdî, işlevsel aklı özgür iradeyi ve gerçek bilgiyi dışladığı, cehâleti, taassubu içerdiği için özellikle inanç konularında zannî bilgiyi ve taklidî reddeder, akıl, duyu ve duyguların yardımıyla kesin delillerle oluşan aklî-istidlâlî-hakikî imanı savunurlar. Hakikî imân, sadece ikrâr ile değil kalp, akıl, duyu ve duygularla oluşan, gelişen, sabır ve şükür ile her an yenilenen, irade, rızâ, sevgi ve benimseme duyguları ile son nefese kadar tevhid, takvâ ve sabırla devam eder. Kalpteki hakikî imanın dışı vurumu yaratılmışlara yönelik psikososyal iyi, güzel eylemler ve ahlâkî niteliklerdir. Teolojik obskürantizm probleminin çözümü ve telafisinde Mâtürîdî ile Kâdî'nin taklidden uzak hakikî imanı, psikososyal iyi ve güzel eylemleri önermeleri, fert ve toplumun ortak iradesine, özgürlüğü ve çabalarına değer vermeleri, aklın işlevselliğinde olaylara bakış açıları günümüz fert ve toplumların gerçek, hak bilginin gizlenmesi, ketmedilmesi sonucu yanlış, batıl ve hurafe bilgilerle oluşan inanç ve ahlâk problemlerine çözüm önerileri şeklinde de bakılabilir.

KAYNAKLAR

- Abdülcebbar, K. (1957). *el-Muğni fi ebvabi't-tevhîd*. Thk. İ. Medkur – T. Hüseyin. Kahire: y.y.
- (1965). *el-Muhîd bi't-teklîf*. Thk. Ö. S. Azmî – J. J. Houben. Beyrut: Şerîketu'l-Misriyye.
- (1969). *Mütesâbihü'l-Kur'ân*. Thk. A. Zerzur. Kahire: Dârü't-Türâs.
- (1971). *el-Muhtasar fi usulî'd-din*. Nşr. M. Ammara. Kahire: Darü'l-Hilâl.
- (1974). *Fadlû'l-itizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*. Thk. F. Seyyid. Tunus: yy.
- (2013). *Şerhu'l-usulî'l-hamse*. Çev. İ. Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- (2017). *Tesbitu delâilî'n-nübüvve*. Çev. M. Ş. Eroğlu – Ö. Aydın, Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Bşk.lığı Yayınları.
- (trs). *Tenzih ani'l-metain*. Beyrut: Darü'n-Nahda el-Hadise.
- Alper, H. (2013). *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2010). “Şâhit”, DİA, cilt: 38. İstanbul: TDV. Yayınları, ss. 278-283.
- Aydın, M. (1990). *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Bardakçı, S. (2010). *Kâdî Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman*. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 3(11), 103-114.
- Biçer, R. (2018). *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları.
- Buharî, E. İ. (1981). *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Candan, E. (2017). *Ezoterizme Giriş*. İstanbul: Sınırötesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cürcânî, S. Ş. (1997). *Ta'rifât*. Trc. A. Erkan. Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Cüveynî, E. M. (1969). *eş-Şâmil fi usûlî'd-dîn*. Nşr. A. S. Neşşâr vdğrl. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif.
- Çiğdem, A. (2001). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2018). *Aydınlanmanın Keşif Araçları*. Ankara: Otto Yayınları.
- Eliaçık, R. İ. (2014). *Yaşayan Kur'ân*. İstanbul: İnşa Yayınları.
- Gazâlî, E. H. (2013). *Miyarü'l-ilim*. Çev. A. Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gazâlî, E. H. (2015). *el-Kanunu'l-küllî fi't-te'vil*. Thk. M. Beycû. Trc. H. Akpur. İstanbul: İlk Harf Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1985). *Felsefe Ansiklopedisi*. Kavramlar ve Akımlar. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları.

- İsfahanî, R. (2012). *el-Müfredât*. Çev.: A. Güneş – M. Yolcu. Kur'ân Kavramları Sözlüğü. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Işık, Ş. (2016). *Kur'ân'da Taklit Anlayışı*. İstanbul: Nuhbe Yayınevi.
- Izutsu, T. (1991). *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Trc.: S. Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları.
- İbn Haldûn, (2004). *Mukaddime*. Çev.: H. Kendir. Ankara: İmaj Yayınları.
- İbn Manzûr, E. F. (1992). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Darü's-sadr.
- İmamoğlu, M. R. (1991). *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ândaki Tefsir Metodu*. Ankara: Yeni Zamanlar Yayınları.
- Kavşut, M. S. (2018). *İnsan: Teolojik Antropoloji*. Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası. Ed. Ş. A. Düzgün. ss. 236-297. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kehhâle, Ö. R. (1961). *Mu'cemu'l-Müellefin*. Dimaşk: yy.
- Kureşî, E. V. (1993). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-hanefiyye*. Thk. A. el-Hulv. Kahire: Darü Hicr.
- Maslow, A. H. (2019). *Toward A Psychology of Being*. Çev.: O. Gündüz. İnsan Olmanın Psikolojisi. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- Mâtürîdî, E. M. (2005). *Kitâbu't-Tevhid*. Thk. B. Topaloğlu – M. Aruçi. Ankara: DİB Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İlmi Ed. B. Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınları.
- Meriç, C. (2017). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevlânâ, C. (1998). *Mesnevî*. Çev.: Veli İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları.
- Muhasibî, H. (1998). *er-Ri'âye li-hukukillâh ve'l-kıyâm bihâ*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Müslim, E. H. (1981). *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesefî, E. M. (2003). *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-din*. Thk.: H. Atay – Ş. A. Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, E. M. (2010). *Bahrü'l-Kelâm*. Çev.: R. Biçer. Mâtürîdî Akâidi. İstanbul: Gelenek Yay.
- Oral, O. (2014). *İmânın Sosyal Hayatta Tezâhürleri Doğruluk, Güzel Ahlak, Sevgi ve Kardeşlik*. Bilimname Düşünce Platformu Dergisi, 27(2), ss.159-175.
- Oral, O. (2019). *Mâtürîdî ve Râzî'de Ulû'l-Azm Peygamberlerin Psikososyal Nitelikleri ve İşmet Sorunu*, İslami Araştırmalar, 30(2), ss. 298-323.
- Özcan, H. (1993). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFV. Yayınları.
- Özdeş, T. (2003). *İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Pessagno, J. M. (2016). *Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik*. Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Geleneği Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III. Çev.: İ. Güler.; Ed.: R. Alpyağıl. ss. 312-321. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtihi'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr.
- Râzî, F. (2006). *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*. Çev.: İ. Coşkun. İstanbul: İz Yayınları.

- Salih, A. (2008). *Gerçek Tıp*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- Tarhan, N. (2010). *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *İsyan Ahlâkı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ünverdi, M. (2012). *Klasik İslam Geleneğinde Taklidî İmanın Değeri*. Kelâm Araştırmaları, 10(1), ss.221-254.
- Ünverdi, M. (2013). *Dini Açıdan Taklid*. İstanbul: Araştırma Yayınları.
- Vergin, N. (2006). *Siyasetin Sosyolojisi Kavramlar Tanımlar Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Vural, M. (2020). *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafakârlık*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yaran, C. S. (2018). *Tanrı İnancının Akliliği*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Zemahşerî, E. K. (2016). *el-Keşşâf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.



TİDSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Türk Kam (Şaman) ve Kadın Başlıklarında
Kuş Tüyünün Kullanılması**

**The Use of Bird Feather in Turkish Kam
(Shaman) and Women's Headgear**

Cihad CİHAN*



Geliş/Submitted: 16.11.2021

Kabul/Accepted: 21.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Cihan, C. (2021). Türk Kam (Şaman) ve Kadın Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 104-118.

Cihan, C. (2021). The Use of Bird Feather in Turkish Kam (Shaman) and Women's Headgear. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 104-118.

Makale Türü:

Değerlendirme (Derleme)

Article Information:

Review Article

 10.29228/TIDSAD.54221

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, ccihan@aku.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Türk Kam (Şaman) ve Kadın Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması¹

The Use of Bird Feather in Turkish Kam (Shaman) and Women's Headgear

Doç. Dr. Cihad CİHAN

Öz: Tarih boyunca çeşitli kültürlerde kuş ve tüyleri farklı sembolik anlamlar taşımıştır. Eski Türk inancında kuş Gök Tanrı'nın idaresindeki kutsal bir varlıktır. Kuş ve tüyü İslam öncesi ve sonrasında sembolik olarak Tanrıyı, kutsanmışlığı, yükselmeyi, yukarı çıkmayı ifade etmiştir. Kuş, ayinlerde kamın suretine girdiği hayvanlardan birisidir. Tarih boyunca Türk kam ve kadın başlıklarında da kuş tüyleri görülmektedir. Günümüz Türk dünyasında tüylü başlıklar kızların ve gelinlerin bir alameti olarak kullanılmaktadır. Ayrıca bebek ve sünnet şapkalarına da nazardan korunmak amacıyla kuş tüyü takılmaktadır. Bu çalışmada Türk kültür tarihi içerisinde kam ve kadın başlıklarına kuş tüyü takma geleneğinin kökeni, sembolik anlamları, kullanım şekilleri, tarihî devamlılığı mukayeseli olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Yöntem olarak öncelikle farklı kültürlerde kuş ve tüyünün yeri, önemi incelenmiştir. Daha sonra Türklerde şaman ve kadın başlıklarında kuş tüyünün kullanımı kronolojik olarak, başlık türlerine göre tasnif edilmiştir. Bu başlıklarda kuş tüylerinin kullanılmasının türeme, süs, uğur, bereket, kutsanmışlık, korunma gibi anlamlarından dinî menşeli olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk, kuş tüyü, kam, kadın, başlık.

Abstract: Throughout history, birds and their feathers have had different symbolic meanings in various cultures. In the old Turkish belief, the bird is a sacred being under the rule of the Gök Tengri. Bird and its feather symbolically referred to God, blessedness, ascension, ascending before and after Islam. Bird is one of the animals in whose the Kam takes the form of rituals. Throughout history, bird feathers can be seen on Turkish Kam and women's headgears. In today's Turkish world, headwears with a feather are used as a sign of single girls and brides. Moreover, feathers are attached on the baby and circumcision cap to be protected against the evil eye. In this study, the origin, symbolic meanings, usage patterns and historical continuity of the tra-

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma, Afyon Kocatepe Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu'na desteklenmiştir. Proje No:18.KARİYER.141. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. This study was supported by Afyon Kocatepe University Scientific Research Projects Commission. Ethics committee approval is not required for this article.

dition of wearing Kam and feathers on women's headgears in Turkish cultural history have been tried to be analyzed comparatively. As a method, firstly, the place and importance of bird and feather in different cultures were examined. Then, the use of feathers in Kam and women's headgears in Turks has been classified chronologically according to headgear types. It is understood that the use of bird feathers in the headwears has religious origins in terms of derivation, ornament, auspiciousness, fertility, blessedness and protection.

Keywords: Turkish, feather, kam (shaman), women, headgear.

Giriş

Kuşların Türk inanç, sanat, mitoloji ve edebiyatında önemli bir yeri vardır. Kuş motifinin kadınların koruyucusu, Tanrı'nın elçisi, habercisi olduğuna dair pek çok inanç çeşitli kaynaklarda yer almaktadır (Bu konuda geniş bilgi için bk. Ersoylu, 2015; Ögel, 1995). Değişik zaman dilimlerinde, geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk halklarının sosyal hayatında ve inançlarında, süs, kuvvet, kudret, güzellik, uğur, uğursuzluk, benzetme, yüceltme gibi anlamlarda kuşları doğrudan veya sembol olarak kullandıkları görülmektedir (Ersoylu, 1980: 83).

Kuş, Türklerde İslam öncesi dönemde Gök Tanrı'nın idaresindeki kutsal bir varlıktır. Bundan dolayı kuşun insan için uğurlu ve iyilik sağlayan bir yanı vardır. Diğer yandan kuş, Gök Tanrı dininde ve Şamanizm inancı içerisinde ölen birinin ruhu olarak değerlendirilir. Ölen kişinin ruhunun bir kuş olarak göğe uçtuğu Türklerde oldukça yaygın bir inançtır (Sever, 1999: 86). Kuşun, ruh sembolü olduğu Orhun kitabelerinde de yer almaktadır. O aynı zamanda ölümün ve cennetin de sembolü olmuştur (Bakınız: Tekin, 1998: 42 vd.).

Kuş, ayinlerde şamanın suretine girdiği hayvanlar arasında yer almaktadır. Ayrıca Kaşgarlı Mahmut'un Divan'ında (2005: 454, 594, 613), erken Türk-İslam devrinde kuşların genel olarak, parola işareti, yıldız sembolü, beylik, kut ve talih timsali olduğu anlaşılmaktadır (Çoruhlu, 1995: 53, 58).

Türk kültüründe kuşlara dair inançlarda bir devamlılık izlenebilmektedir. Kuşlara dair bu inançlar onların değişik uzuvları ile sembolik anlamlarda devam etmiştir. Koruyucu ruhları temsil eden bazı kuşların Türk cemiyetinde kanat, kemik veya tüylerinin şamanlık, alplık, hâkimiyet, kuvvet, cesaret, kız-güzellik, uğur, bereket, niyet ve süs unsuru olarak kullanıldıkları görülmektedir (Elçin, 2010: 30).

Türkler kuş tüyü için sadece “*yüğ, yük*” kelimesini kullanmışlardır (Ögel, 1978: 159). Kaşgarlı Mahmut'un Divan'ında (2005: 46, 715, 717) tüy kelimesi “*tü*”, kuş tüyü ise “*yüğ*” kelimesiyle ifade edilmektedir. Ayrıca Divan'da “*yüksek*” kelimesinin yüksek, yüce, ulu olan herhangi bir şeyi anlatmak için kullanıldığı; yüksek kelimesinin “*yüğ*: kuş tüyü” sözcüğünden türetildiği; çünkü kuş tüyünün doğasında yükselmek ve yukarıya çıkmak olduğu vurgulanır. Eski Türk dinince kutsal olan kuş ve tüyleri İslam öncesi ve sonrasında sembolik olarak Tanrıyı, kutsanmışlığı, yükselmeyi, yukarı çıkmayı ifade etmiştir.

Bu sembolik anlamlar Tanrı ile irtibatlı olan uçma-yükselme (şamanlık), hâkimiyet, alplık-savaşçılık, mertebe, cesaret, güzellik, türeme, süs, uğur, bereket, benzetme, kutsanmışlık, korunma gibi zengin anlamlar taşımaktadır. Bu amaçla Türkler eski dönemlerden itibaren insan ve at başlıklarına kuş tüyleri takmışlardır. Türklerde kuş tüyü bir hâkimiyet

ve rütbe alameti olarak da kullanılmıştır. (Geniş bilgi için bakınız Cihan, 2018). Bu geleneğin Tanrı vergisi olarak kabul edilen hâkimiyet, alplık, cesaret, türeme, uğur, bereket, kut-sanmışlık, korunma gibi anlamlarından dinî menşei olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer inançlar başka kültürlerde de görülmektedir. Kuş tüyü, tarih boyunca İran, Mısır, Girit, Likya, Çin, Maya, İnka, Amerika Yerlileri (Kızılderililer) gibi çeşitli kültürlerde süs, cesaret, kahramanlık, hâkimiyet alameti, Tanrı sembolü gibi benzer anlamları taşımıştır.

1-Farklı Kültürlerde Kuş Tüyünün Kullanılması

Tarihte giyim ve süs eşyası olarak kuş tüylerinin ilk defa Eskimolar tarafından kullanılmış olabileceği ileri sürülmektedir. Tüylerle süslenme daha çok Kızılderililerde görülmektedir. Yine modern dönemlerde kadınların şapkaları da kuş tüyleri ile süslenmiştir (Akalin, 1993: 7).

Kızılderililerin en önemli ziynetleri belli durumlarda başlarında taşıdıkları takı olmuştur. Bu takı sahibine büyük bir cazibe ve asalet sunan, kartal tüyü bir taçtan ibarettir. Genç bir Kızılderili savaşçı gösterdiği kahramanlıklara göre kartal tüyü takabiliyordu. Tüylerden oluşan takı Kızılderililer için hem büyük tören başlığı hem de av ve savaşta başarılarının simgesiydi (Thevenin & Coze, 2011: 43, 49, 303). Kızılderililerde kuş tüyünü kabile reisleri, şamanlar ve savaşçıların takması sosyal statü bakımından Türklerdeki kullanıma benzemektedir.

İran mitolojik metinlerinde hanedan mensuplarının taçlarına kuş tüyü taktıkları anlaşılmaktadır. *Şehname*'de, Giv'in oğlu ve Rüstem'in torunu Bijen'in üzerine parlak Rum kumaşından yapılmış bir elbise giydiği; tacının üzerine Hüma kuşunun tüyünün takıldığı anlatılır (Firdevsi, 1994: 324). Fars kültüründe kuş tüyü dini kaynaklı bir hâkimiyet sembolü ve süs olarak görülmektedir.

Girit Minos ve Miken kültüründen kalan sfenkslerin başında iki tüy veya püskülün sarktığı bir başlık vardır. Başlıktaki bu tüy, Minos sanatında kadın, erkek ve tanrıça tasvirlerinde sıkça görülür (Temür, 2008: 140 vd.). Burada kuş tüyü Tanrıların sembolüdür.

Herodot'un verdiği bilgilere göre (2012: 548) Girit'ten Anadolu'ya gelen Likyalılar, omuzlarına keçi postu atıyorlar, başlarına çepeçevre tüyler takılı keçe başlıklar geçiriyorlardı. Girit ve Girit menşei Likyalılarda kuş tüyü süs, savaşçılık ve tanrıça sembolü olarak kullanılmıştır.

Eski Mısır krallarının zafer alaylarının tasvirlerinde, kralın arkasında, gerdanlık ve bilezikler ile süslenmiş; başı kıymetli tüylerle mücehhez kraliçe yer almaktadır (Özer, 1987: 275). Ayrıca eski Mısır dininde Osiris, Montu, Min, Ma'at ve Bes adlı tanrılar başlarında tüyler ile resmedilmişlerdir. Mesela asa, tüy ve boynuzlarla süslü beyaz taçla tasvir edilen Osiris, bitkilerin ölüm tanrısı ve ölümden sonraki dünyanın yöneticisidir. Mısırlıların inancına göre Osiris, ölen kişinin ölümden sonraki yaşamında geleceğine karar verilen duruşmaya başkanlık eden tanrıdır. İnanca göre davanın sonunda ölen kişinin kalbi, yani duyguların ve aklın bulunduğu yer, bir tüyün ağırlığıyla tartılırdı. Eğer kalbin durduğu kefe ağır gelirse, günahkârın kalbi korkunç bir canavar tarafından yenilirdi (Freeman, 2003: 70). Eski Mısır kültüründe kuş tüyü hâkimiyet ve Tanrı sembolü olarak kullanılmıştır.

Çin’de ise Han hanedanlığı döneminden itibaren askerî başlıklarda kuş tüyü görülmektedir. Hou Han Şu (Geç Han Sülalesi Kitabı, MÖ. 202-MS. 220) kaydına göre, bu askerî başlıklara kullanılan tüylerden dolayı “*he guan*”, (he başlığı) veya sülün başlığı denilmekteydi. Askerî başlıklara sülün tüylerinin konulmasındaki amacın ise bu kuşun cesur olması ve rakibiyle ölene kadar mücadele etmesi olarak açıklanmaktadır. Yine aynı kayda göre askerî memurların başlığı da sülün başlığı idi. Tang Hanedanlığı dönemi (618-907) kuşlu başlıklarını, yüksek seviyeli askerî memurlar giymiştir. Ayrıca Zhou Hanedanlığı (MÖ. 1045-222) dönemi ritüellerini anlatan Ritüeller Kitabı’nda, Çinli hükümdarların ölen soylu biri için yas tutuğu zaman tüylü başlık giydiği kaydedilmiştir (Çeşmeli, 2015: 72-73). Kuş tüyü Eski Çin kültüründe askerî teşkilatta cesaret ve yüksek rütbeyi, bunun yanı sıra asaleti ifade etmiştir.

Cengiz Moğolları döneminde hanedan üyesi kadınlar tüylü şapkalar giymişlerdir (Esin, 2004: 251). XIII. yüzyılda Cengiz Han soyundan gelen kadınlar yeni bir gelenek başlatarak başlarında tüyler taşımışlardır. Çin ile etkileşim sonucunda bu tarz giysiler yaygınlaşmıştır (Ülgen, 2012: 472). Moğollarda kuş tüyü Cengiz Han soyundan gelen kadınların asalet sembolü olmuştur.

2. Türk Kam (Şaman) Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması

Kuş, Altay şaman inançlarında dünyanın yaratılış efsanesinde yer alır. Şamanist Yakutların koruyucu, yaratıcı, soyluluğu ve bolluğu sağlayan tanrısı “*Aysit*” kuğu şeklinde tasvir edilmiştir. Altay Şamanizm’inde en önemli varlık, yaratıcı Tanrı ile insan arasında aracılık eden, insanları kötü ruhlardan koruyan mitolojik puhu kuşudur. Şaman (kam, bak-sı) giysilerine ve şapkasına puhu kuşunun tüyleri bu nedenle dikilir. En eski orijinal şaman giysilerinde kuş ve hayvan şekilleri yer alır. Şamanın bunlar sayesinde hayvanın gücünü temsil ettiğine inanılır. Bu inanca göre başa takılan “*kuş pörük*” ise şamana kuşun uçma yeteneğini veren külahtır. Altay Türklerinin inanışlarına göre göğün direğinde kartal “Tanrının gücü ve erkinin” sembolüdür. Göğün katları bu kozmik direk üzerindedir. Ruhlar “kuş olup” uçarlar. Yerde bir çocuk doğacağı zaman bu kuşlar çocuğun ağzına girip ona ruh verirler (Şahin, 2002: 370-371).

Asya Şamanizm’inde şaman kıyafeti genelde cübbe veya hırkaya benzer bir üstlük (manyak), hayvan derisinden yapılmış bir göğüslük, maske, çeşitli kuş (puhu, ağaçkakan vb.) tüylerinin takıldığı kırmızı renkli bir başlık, eldiven ve yüksek konçlu ayakkabıdan oluşur. Bunların içinde en önemlisi “manyak” olarak adlandırılan cübbe ve başlıktır (Bayat, 2006: 174; Güngör, 2010: 327).

Araştırmacıların büyük çoğunluğu Türklerin yaşadığı Asya ve Sibirya bölgesinde üç tip Şaman başlığı olduğu görüşünde hem fikirdirler. Bunlar kuş, geyik ve ayı tipi Şaman başlıklarıdır (Yardımcı, 2017: 518).

Şaman başlığında sembolize edilen kuş, hayvan ana veya atadır. Kısacası Şaman, manyakı ve başlığıyla hayvan ananın kılığına bürünüp öteki dünyaya yolculuğa çıkar. Şaman da, merasim zamanı tıpkı kuş uçuşuna benzer hareketler yapmakla bu simgeyi taklit eder. Zamanla Şamanın hayvan anasını simgeleyen giysi ve başlık, yerini manyakın ve başlığın üzerine çizilmiş resimlere bırakmıştır. Kuş simgesi Şamanın esasen yukarı uymasına (bazen yeraltına da inebilir), diğer hayvan simgeleri de Şamanın “*körmesler*” denilen yeral-

tı dünyasına seyahat etmesini sembolize eder (Bayat, 2006: 177-178). Şaman başlığının tepe kısmı az çok daralır; kenarına iki, dokuz veya otuz tane baykuş tüyü yani “*ülberek*” dikilir (İnan, 1986: 93).

Altay bölgesinde yaşayan Türk halklarının Şaman başlıkları incelendiğinde daha çok kuş sembolizminin öne çıktığı görülmektedir. Buradan hareketle kuş figürünün Türk Şaman başlıklarının ana elemanı olduğunu söylemek mümkündür. Kuş tüyleri ise Türk Şaman başlıklarının ortak özellikleridir ve ana unsuru teşkil etmektedir (Yardımcı, 2017: 518-519).

Hakas/Kaçın şamanlarının başlıkları, tepeye doğru sivrileşir. Başlığın üst kısmına kuş tüyleri takılır (Yardımcı, 2017: 514). Tuva Şamanlarının başlıklarında dıştan kuşanmış kumaş, mavi renkli olup üzerine bakırdan iki göz ve burun dikilir. Başlığın yanları çeşitli eşyalarla süslenir. Arka tarafına kuyruğa benzer kumaş dikilmiştir ki, bu da Şamanın, zayıf ışıklandırılmış odada dans ederken kuşun kanat açması izlenimini bırakır. Bu başlıklara kuş tüyü, özellikle kartal, puhu kuşu (baykuş) ve bazen de karatavuk tüyü takmak Şamanlıkta yaygın bir olaydır. Manyakla (üst giyim) giyilen ve kuşu simgeleyen başlığa “*kuş pörük*” denilir. Kuş pörük, kırmızı kumaştan yapılır ve manyakın üstünden arkaya doğru sarkar (Bayat, 2006: 183). Tuva Şamanları ilk zamanlarda kartal tüylü bir şapka ile kırmızı bir kaban “*kızıl terig*” giymişlerdir. Daha sonraları ayinlerde tören kıyafeti olarak “*kara terig*” giymişler ve kuzgun tüyleri takılmış bir başlık kullanmışlardır (Yardımcı, 2017: 517).

Teleüt Şamanları, başlıklarını yapalak derisinden dikerler ve bu halde kuşun kanatları kesilmez. Bazen yapalağın başının da kesilmeden Şaman başlığını süslediği görülür. Diğer başlıkları kuş tüyü ile beraber tilki postu, boncuklar, ipler vs. süslemektedir (Bayat, 2006: 183).

Kırgız-Kazak şamanları (baksı) Altay ve Yakut şamanları gibi özel bir cübbe veya elbise taşımazlar. Bunları başkalarından ayırt eden alâmet perçem ve başlıklarına taktıkları kuş tüyleridir. Kopuzlarını da puhu kuşunun tüyleriyle süslerler (İnan, 1986: 85, 113).

Lopnor Uygurlarına ait eski mezarlardan çıkan cesetlerin başındaki şapkalara yedi veya dokuz tane kuş tüyü dikilmiştir. Ölülerle beraber gömülen ok-yay (her mezarda bir tane yay, üç tane ok), kuş tüyü, çöl bitkilerinin kökleri bu halkların hayatında Şamanizm ve Zerdüştlüğün etkisinin yakın zamanlara kadar yoğun bir şekilde korunduğunu göstermektedir (Yunusoğlu, 2013: 589-590). Bunun yanı sıra günümüz Uygur şamanları kuş tüyünü kullanarak çeşitli şekillerde bazı hastalıkları tedavi etmektedirler (İnayet, 2013: 48-50).

3. Türk Kadın Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması

Türk kadınları, tarih boyunca çok çeşitli form ve ölçülerde başlıklar kullanmışlardır. Bazen sade bazen de ihtişamlı olan bu başlıklar, sosyo-ekonomik ve kültürel düzeyde farklılıklar göstermiş ama kadınlar hangi sınıfa mensup olurlarsa olsunlar giysilerini tamamlayan bu aksesuardan vazgeçememişlerdir. Yüksek sınıfa mensup kadınlar başlıklarını sorguç, enselik, baş iğnesi ve çeşitli mücevherlerle süslerken, halktan kadınlar bunu boncuk, kuş tüyü, renkli mendil veya tülbentlerle yapmışlardır (Özdemir, 2009: 93).

Kadın baş düzenlemelerinde kullanılan malzemeler ve terimler dilimize de yerleşmiştir: “Başı dik tutmak, başı bağlanmak, baş göz etmek, başına tüy dikmek, başın göğemi

erdi, baş tacı etmek, baş üstünde tutmak” gibi deyimler Anadolu kadın başlıklarının biçim ve malzemeleri hakkında bilgi vermektedir (Şahin, 2002: 373).

Türk devletlerinde hükümdar eşleri ve hanedan mensubu kadınların tüylü başlıklar takmalarına dair mevcut bilgiler İslam sonrasında başlamaktadır. Selçuklu devri kadınlarının giydiği başlıklar “*bağaltak*” ya da “*üsküf*” olarak adlandırılmaktaydı. Saraya mensup kadınların bağaltaklarının alınlıklarında tuğa benzer, çoğu tavus tüyünden bir sorguç bulunurdu (Önder, 1973: 2).

XIV. asrın başlarına ait olan minyatürlerde Safevi kadın başlıklarına rastlanmaktadır. Bu başlıklar uzun ve yukarıya doğru bol olup, üzerine altın, gümüş süsler ve kuş tüyü dikiyordu (Abdulleyeva, 2011: 141).

İbn-i Batuta, seyahatnamesinde (2004: 476) Kırım Hanı Sultan Muhammed Özbek’in eşlerinin başlarına “buğtak (bağtak)” denilen mücevherle bezeli küçük bir hotoz taktıklarını, bunun üzerine ise tavus tüyünden bir sorguç kondurduklarını anlatır. Bu hanımların “benat” (kızlar) denilen cariyelerinin de “küla” (külâh) denilen başlıklarına mücevherle süslü altın bir halkayla tavus tüyünden sorguçlar taktıklarını ilave eder. Yine İbn Batuta’nın (2004: 472) verdiği bilgilere göre Kırımlı pazar esnafı ve satıcılarının eşlerinin de mücevherle donatılmış, ön tarafında tavus tüyünden bir sorguç bulunan ve “buğtak” adı verilen bir hotozun olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı kadın giyim-kuşamı özel gün, sokak ve evde kullanılanlar olmak üzere sınıflandırılabilir. Üstüfe ve hotoz adı verilen başlıkların altına terlik giyilmiş ve başlıklar çeşitli takı ve aksesuarlarla süslenmiştir. Saç tuvaletlerine önem verilmiş ve işlemeli ipek vb. kumaşlardan başörtüleri kullanılmıştır. Osmanlı saray kadınları Padişah sarıklarına benzeyen yüksek ve sivri tepeli, tüylerle süslenmiş başlıklar giymişlerdir (Balta, 2014: 237; Şahin, 2002: 365).

1698’de Osmanlı ülkesine gelen Hollandalı seyyah Corneille Le Bruyn, padişahın sarayındaki kadınlar konusunda seyahatnamesinde şu bilgileri verir: “*Kalpak ya da kürklü başlık dışında Yahudi kadınlarda olduğu gibi yuvarlak büyük bir platin yer alır. Yalnız alın hizasında bu başlık aşağıdan yukarı doğru yükselir ve her iki yanında bir tüy vardır. Kulak hizasında iri, siyah tüy buketleri göğüs hizasına kadar sallandırılır*” (Aktaran: Gürtuna, 2002: 916; Yakaralmaz, 2008: 491-492).

Osmanlı döneminde İstanbul’a gelen yabancı ressamalar kadın başlıklarındaki tüyleri resmetmişlerdir. 1574 yılında Jacopo Ligozzi tarafından evinde bir Türk kadını resmedilmiştir. Fes biçimindeki desenli başlığının kenarında kuş tüyleri vardır. Bertelli albümündeki bir resimde hotoz oldukça yüksektir. Başlığın kenarına kuş tüyleri takılmıştır. 1610’da İstanbul’a gelen İngiliz seyyah George Sandys’in çizimindeki başlık yukarıya doğru daralmaktadır. Başlığın ucuna kuş tüyü bir sorguç yerleştirilmiştir (Aktaran: Yakaralmaz, 2008: 491-492). XIX. asırda Osmanlı sarayındaki kadınlar önü yüksek arkası açık çember gibi olan hotozlara, yarım taç biçimli diademler veya tüyler takmışlardır (Gürtuna, 1999: 201).

3.1. Günümüz Türk Dünyasında Kuş Tüylü Kadın Başlıkları

Orta Asya Türkmen takı ve başlıkları, bayanın medenî halini belirleyen en önemli unsurların başında gelmektedir. Mesela genç kızlar “*gupba*” adı verilen kumaştan yapılmış

bir takke üzerine takılan saçaklı bir tepelik kullanırlar. Gupba iki ana kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım, kubbeye tutturulmuş küçük çanlar, metal paralar ve rozetlerden oluşan saçaklar, ikinci kısım ise tepeliğin merkezinden çıkan ve “tumar” adı verilen küçük silindir bir tüptür. Genç kız nişanlı ise yeni kuracağı yuvanın bir göstergesi olarak baykuş tüyünü, gupbanın tumar kısmına koyar. Eğer genç kız bekâr ise tumara baykuş tüyü koymaz. Bu kendine uygun bir eş aradığının ifadesidir. Baykuş karanlıktan aydınlığa doğru bir ışığın çıkışını, yeni bir yaşama doğru ilk adımları sembolize etmektedir (Türkmen, 2006: 254-255).

Kırgız kızlarının çok eski dönemlerden itibaren tüylü başlık taktıkları Manas destanından anlaşılmaktadır. Manas destanında «Başı karkaralı kızını tutup ganimet kılarım» mısralarında kızların başlarına taktıkları sorguca benzeyen, “karkara” adlı turna tüylerinden yapılmış bir süsten söz edilmektedir. Karkara kelimesi; bir çeşit turna, genç kızların başlarına taktıkları turna tüylerinden oluşan süs anlamına gelmektedir (Yıldız, 1995: 409, 914).

Eskiden Kırgız kadınının yaşının küçüklüğü, evli veya dul olup olmadığı saç örgüsünden ve giydiği başlıktan anlaşıldı. Kızların saçları kırk örüm olur ve “tebetey” denilen tepesinde kuş tüyü olan yuvarlak başlık takarlardı. Tebetey kırmızı kadifeden, alın kısmı körüklü olup, tepeye uğur getirdiğine inanılan üç adet baykuş tüyü takılırdı. Kızın evden kocaya gideceği gün tebeteyi başından çıkarılır, saçı ikiye örülür, başına “eleçek” adlı yuvarlak, çeneyi da kapatan ve örtüsü olan bir başlık giydirilirdi. Kırgızlarda eleçeki sadece evli bayanlar giyerdi (Dıykanbayeva, 2013: 137-138; Kahveci 1993: 52).

Kazakistan’da “kıymeşek” adı verilen bir kadın başlığı kullanılır. Ön tarafı çenenin altından başlamak üzere kulakları kapatarak yanaklar görünecek şekilde örtülür. Yüzün çevresi nakışlı olup, “cak” adı verilir. “Şılavış” geniş bir örtü olup kenarları saçaklıdır. Bunu kıymeşekin üzerinden arkaya sarkıtarak kullanırlar. Tepeye gelen kısma genç kadınlar “töbeldirik” adı verilen kenarı saçaklı bir süs takarlar. En tepeye “uki” denilen, puhu kuşu tüyünden bir demet bağlarlar. Bu başlığın ikisine birden “kıymeşek şılavış” adı verilir (Şahin, 2002: 366).

Uygur kadınlarının eski dönemlerden beri çok değişik ve gösterişli baş düzenleri yaptıkları, lake hotozlar (boğtak) taktıkları ve takıya önem verdikleri çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. Boğtak başlık Anadolu’da görülen yüksek başlıklarla benzerlik gösterir. Kısa başlıkların yanı sıra tepesi genişleyen öne eğimli boğtak başlıkta, tepeden örtülen örtü arkada bele kadar inmektedir. Üzeri değerli taşlarla süslenmiş olan bu başlıkların tepesine tüy takılmış olanları da vardır (Özder, 1999: 22 vd.).

Türk dünyasında kadın başlıklarının yanı sıra bebek şapkalarına da kuş tüyü takılmaktadır. Günümüzde Kazakistan’da bebeğin nazardan korunması için yüzü kapalı (örtülü) tutulur ve şapkasına baykuş tüyü takılır (Kalafat, 1999: 67).

3.2. Anadolu Gelin Başlıklarında Kuş Tüyünün Kullanılması

Anadolu’nun her yöresinde kepez, al duvak, tozak, çığa gibi isimler verilen gelin başlıklarının kökenleri çok eskilere dayanır ve kutsaldır. Bu başlıklar tüyler (telek), gümüşler ve pullarla süslenir (Balta, 2014: 118).

Osmanlı döneminde gelinler tüylü tuğlara sahipti. Geline mahsus som elmastan ya-

pılmış olan gelin tacı büyük bir başlığa takılarak başa oturtulurdu. Uçlarından geçirilen kurdeleyle saçlarının altından görülmeyecek şekilde bağlanırdı. Tacin arkasına da çok açık pembe renkli “*gelin tuğu*” denilen tüy, iğne ile iştirilir, uçları başlığın tepesinden sola sarkıtılırdı (Abdülaziz Bey, 1995: 125).

Günümüzde Anadolu’nun birçok yöresinde gelin başında iğde, zeytin gibi ağaç dalları, çiçekler ve kuş (kaz, tavuk, horoz) tüyleri kullanılır. Anadolu’da gelin başlıklarında görülen süslemelerin şaman kuş-pörükleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Anadolu’nun kırsal bölgelerinde yüksek yapılan gelin başlarında kullanılan ağaç dalları, çiçek demetleri ve tüyler Gaziantep, Muğla, Manisa, Çanakkale, İçel, İzmir, Denizli, Aydın, Adana, Yozgat, Gümüşhane, Niğde, Konya, Balıkesir, Afyon, Kayseri, Antalya, Bursa, Tokat, Sivas vb. yörelerde görülmektedir. Çiçek ve ağaç biçimli metal ve oya taçlar ise daha çok Bartın, Zonguldak, Bolu, Ankara, Kütahya, Bilecik vb. yörelerde gelin başlarında kullanılan aksesuarlar olup, gelini bir merkez haline getirmektedir. Tüyler sembolik anlamlarıyla gelin başlığında önem taşır. Burada gelin yaratıcı bir merkez, kozmik bir yükselti olarak kutsallık kazanmaktadır (Şahin, 2002: 369, 371).

Güney Anadolu Türkmenlerinin kız ve gelinleri tavuk tüylerini boyayarak başlarına takarlar, bunun ismine “*tozak*” derler (Yalman, 1977: 135). Yörüklerde gelin üzerine entari adı verilen bir kıyafet giyer. Başına “*kepez*” adı verilen kartal veya tavuk tüyünden yapılmış özel bir başlık takılır (Balta, 2014: 101).

Ege bölgesi Türkmenlerinde gelinin alnına “*kepez*” adı verilen taç bağlanır. Gelinin başına bakır sahan üzerine “*ak duvak*” örtülür. Başının etrafına sarılıp aşağıya sarkıtılan yedi renk örtü “*allı yağlık*” ile bağlanır. En tepeye tavus-horoz tüyleriyle, titrek adı verilen “*tozak*” süsler takılır (Şahin, 2002: 369). Manisa ilinde başlıklar birçok yöremizde olduğu gibi günlük, özel ve eğlencelik olmak üzere farklılıklar gösterir. Günlük yaşamda iş veya hava koşullarına göre oyalı yazma bağlanır. Özel günlerde genç kızlar, çok renkli ve desenli, oyalı yazmalar kullanır ve tozaklı yanaklık takarlar. Bu, çitlembik ağacı veya kemikle yün parçaları, kuş-tavuk tüyleri, boncuk, gümüş gibi malzemeler kullanılarak oluşturulan bir yanak süsüdür. Yundağı bölgesinde baş düzenlemesi daha farklıdır. Nişan başında al-bezin üzerine yapılan yüksekçe başa, horoz tüyleri ve mevsimlik kır çiçekleri konulur (Şahin, 2002: 367).

Bu semboller, mistik mahiyetiyle bugün Alevî Türkmenler arasında da yaşamaktadır. Bergama ve Edremit civarındaki köylerde gelin süslemesi hususi bir mana taşımaktadır. Gelinin alnında yedi renkten bir taç yapılır. Alın, Hz. Fatma’ya (Zühre yıldızı) işaretidir. Taç üstüne takılan karanfil ve puldan yapılmış üç çiçek “*üçleme*” alâmetidir. Buraya tavus tüyü veya yeşilbaş ördek kuyruğu kıvrıncığı takılır. Telden yapılmış iki çiçek de yanaklara doğru geçirilir. Bunlar Hazreti Hasan ile Hazreti Hüseyin’e işaretidir (Elçin, 2010: 30).

İç Anadolu gelin başlıklarının üst kısmına renkli tüyler bağlanarak gelin başı süslemesi tamamlanmaktadır. Kumaş bant üzerine renkli tüyler dizilerek hazırlanmış olan ve “*tozak*” adı verilen takı sepetin üst kısmına bağlanmaktadır (Özder, 1999: 271, 307-308). Çorum yöresi Alevî köylerinde ise tozak ile aynı görsel özellikleri taşıyan başlık “*aleyçin*” olarak bilinmektedir. Başlığın alın kısmı kişinin maddi durumuna göre altın liralara ve gümüşlerle donatılmıştır. Tepe kısmı kök boya ile renklendirilmiş tavuk ya da horoz tüyleri ile tacı andırır şekilde çevrelenmiştir. Alevîlerde horoz önemli bir hayvandır. Denilebilir ki,

hayvanlar içinde en makbul sayılanıdır. Horozun diğer adı Cebrail'dir (Karaman & Nas, 2013: 155, 158).

Anadolu'da kuş tüyleri gelin başlıklarının yanı sıra düğün bayrağına da asılmaktadır. Ayrıca Türk dünyasında nazardan korunmak için saça veya elbiseye kuş tüyü takıldığı, evlerin kapısına asıldığı da görülmektedir. Bunun yanı sıra sünnet şapkalarına tüy takma geleneği de sürdürülmektedir.

Sonuç

Kuş ve kuş tüylerinin tarih boyunca çeşitli kültürlerde dinî menşei olarak benzer sembolik anlamlar taşıdığı görülmektedir. Türklerde kuş tüylerinin başlıklar üzerine takılması İslam öncesi dönemden günümüze kadar devam eden bir gelenek halinde tarihî kayıtlarda müşahade edilebilmektedir. Bu geleneğin dinî menşei olduğu kuşlara dair inançlardan ve sembolik anlamlardan anlaşılmaktadır. Türk kültürünün tarihî gelişiminde, farklı din ve inançlar içerisinde, kuşlara dair inançlarda bir devamlılık izlenebilmektedir. Kuşlara dair bu inançlar onların değişik uzuvlarıyla, özellikle tüyleriyle aynı sembolik anlamlarda devam etmiştir. Bu sembolik anlamlar Gök Tanrı ile irtibatlı olan uçuş-yükselme (şamanlık), hâkimiyet, alplık-savaşçılık, mertebe, cesaret, güzellik, türeme, süs, uğur, bereket, benzetme, kutsanmışlık, korunma gibi zengin anlamlar taşımaktadır.

Altay Şamanizm'inde en önemli varlık, yaratıcı Tanrı ile insan arasında aracılık eden, insanları kötü ruhlardan koruyan mitolojik puhu kuşudur. En eski orijinal şaman giysilerinde kuş ve tüyü yer alır ve bunların sayesinde hayvanın gücünü temsil ettiğine inanılır. Kuş tüyü Şamanın esasen yukarı uçuşmasını veya bazen yeraltına inmesini sembolize eder.

İslam sonrası Türk devletlerinde hükümdar eşleri ve hanedan mensubu kadınlar tüylü başlıklar takmışlardır. Osmanlı döneminde halktan kadınların da başlıklarında tüyler olduğu anlaşılmaktadır. Türk dünyasında sosyal hayat içinde tüylü başlıkların özellikle kızların ve gelinlerin medeni durumlarını gösteren bir alamet olarak kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bebek ve sünnet şapkalarına nazardan korunmak amacıyla kuş tüyü takılmaktadır. Kutsal sayılan Anadolu gelin başlıkları ise farklı yörelerde ortak bir formda olup, çok sayıda tüyler ile şaman başlıklarına benzemektedir. Bu tüyler sembolik anlamlarıyla gelin başlığında önem taşımaktadır. Burada gelin yaratıcı bir merkez, kozmik bir yükselti olarak kutsallık kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdullayeva, Ş. (2011). XIII-XVI. Yüzyıl Azerbaycan milli baş giysilerinin kültürel etik özellikleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 4(8), 136-144.
- Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı âdet, merasim ve tabirleri*. K. Arısan & D.A. Günay (Haz.). İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay.
- Akalın, L. S. (1993). *Türk folklorunda kuşlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Balta, N. (2014). *Anadolu kadın başlıkları*. Ankara: Alter Yay.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cihan, C. (2018). Türklerde Kuş Tüyünün Hâkimiyet ve Rütbe Alameti Olarak Kullanılması. *III. Uluslararası Sosyal Bilimler Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı 05-08 Ekim*

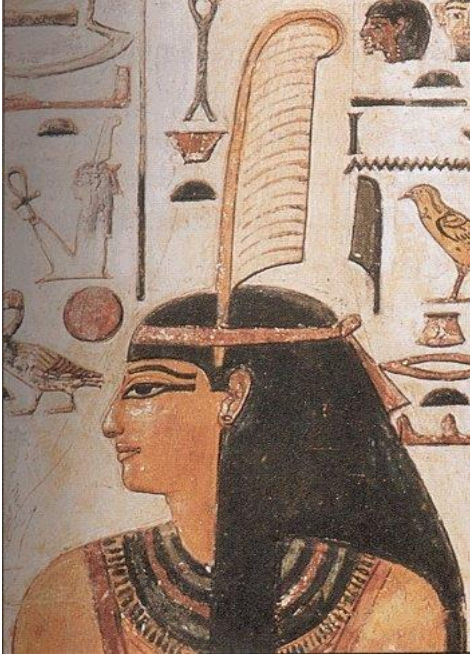
- 2018 Üsküp/Makedonya. H.Kara, T. Çetin, Y. İnel (Ed.), Ankara: Anadolu Kültürel Araştırmalar Dergisi Yayınları, s.202-213.
- Çeşmeli, İ. (2015). Kök Türklerde ikonografik açıdan kuş figürleri. *Art-Sanat*, 5, 67-80.
- Çoruhlu, Y. (1995). Türk Sanatı'nda yırtıcı olmayan kuşların sembolizmi. *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 102, 53-60.
- Dişkanbayeva, M. (2013). Kırgız Türklerinde evlilik ve buna bağlı inanışlar. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 49, 131-144.
- Elçin, Ş. (2010). Türk halk edebiyatında turna motifi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 28, 28-38.
- Ersoylu, H. (1980). Türk dünyasının folklor ve etnografyasında süs unsuru olarak kullanılan bazı kuşlar. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 8, 83-93.
- Ersoylu, H. (2015). *Türk kültüründe kuşlar*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk sanatında ikonografik motifler*. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Firdevsi (1994), *Şehnâme* (C. 4). (N. Lugal, Çev.), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Freeman, C. (2003). *Mısır, Yunan ve Roma antik Akdeniz uygarlıkları* (S.K. Angı, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Güngör, H. (2010). Şamanizm. *İslâm ansiklopedisi* (C. 38, s. 325-328). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Gürtuna, S. (1999). Osmanlı kadınının giyim kuşamı. *Osmanlı* (C. 9, s. 190-203). G. Eren (Ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Gürtuna, S. (2002). Klasik dönemde Osmanlı kadınının giyim tarzı. *Türkler* (C. 11, s. 909-920). H.C. Güzel & K. Çiçek & S. Koca (Ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Herodotos (2012). *Tarih* (M. Ökmen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî (2004). *İbn Battûta seyahatnamesi* (C. 1). (A.S. Aykut, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- İnayet, A. (2013). Uygur Şamanları ve Pratikleri Üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 1/1, 43-55.
- Kahveci, M. (1993). Kırgızistan kadın kıyafetleri. *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, 3, 34-36.
- Kalafat, Y. (1999). Kazakistan'da Türk halk inançları. *Millî Folklor*, 42, 66-71.
- Karaman, G. & Nas, E. (2013). Çorum yöresi Alevi kültüründe geleneksel bir gelin başlığı: 'aleyçin'. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 67, 149-164.
- Kâşgarlı Mahmûd (2005). *Divânü lugâti't-Türk* (S. Erdi & S.T. Yurteser, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.

- Maat (2020). *Wikipedia*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Maat>. Erişim tarihi: 13.07.2020.
- Nas, E. (2012). Cultural values in traditional Turkish women's headdresses. *Folk Life*, 50(1), 27-50.
- Ögel, B. (1978). *Türk kültür tarihine giriş* (C. 5). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi* (C. 2). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Önder, M. (1973). Selçuklu devri kadın başlıkları. *Türk Etnografya Dergisi*, 13, 1-8.
- Özdemir, M. (2009). Bolu ili Göynük ilçesi geleneksel kadın başlığı. *e-Journal of New World Sciences Academy*, 4(1), 92-104.
- Özder, L. (1999). *İç Anadolu bölgesi geleneksel kadın başlıkları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Özer, Y. Z. (1987). *Mısır tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Sever, M. (1999). Türk mitolojisinde kuşlar. *Millî Folklor*, 42, 83-88.
- Sitting Bull (2020). *Wikipedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Sitting_Bull. Erişim tarihi: 13.07.2020.
- Şahin, Y. (2002). Anadolu kadın başlıkları. *Türkler* (C. 18, s. 363-376). H.C. Güzel & K. Çiçek & S. Koca (Ed.), Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Tekin, T. (1998). *Orhon yazıtları*. İstanbul: Simurg Yay.
- Temür, A. (2008). Girit-Minos ve Miken sanatında sfenks. *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 20, 135-146.
- Thevenin, R. & Coze, P. (2011). *Kızılderili tarihi ve gelenekleri* (A. Altınel, Çev.). İstanbul: Numara Yay.
- Türkmen, N. (2006). Orta Asya Türkmen kadın takılarına genel bir bakış. Y. Çoruhlu vd. (Ed.), *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk sanatı ve kültürü* (s. 253-258). Ankara: Yeni Türkiye Yay.
- Ülgen, P. (2012). Geç ortaçağ Avrupa'sında kıyafet kültürüne genel bir bakış. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 465-484.
- Yakaralmaz, N. (2008). Yabancı ressamların gözüyle Türk kadın başlıkları. M.T. Koçkar (Ed.), *Halk Kültürü'nde Giyim-Kuşam ve Süslenme Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (s. 489-494). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yay.
- Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen oymakları* (C. 1). Sabahat Emir (Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Yardımcı, K. G. (2017). Altay bölgesi Türk halklarında şaman başlıkları. *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)*, 3, 509-521.
- Yıldız, N. (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız kültürü ile ilgili tespit ve tahliller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yay.
- Yunusoğlu, M.K. (2013). Lopnor Uygurları ve kaybolan değerler. M. Erdal & Y. Koç & M. Cengiz (Ed.), *4. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (s. 587-

598). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay.

EKLER:

Ek 1: Eski Mısır'ın doğruluk ve adalet tanrıçası Ma'at'ın başında deve kuşu tüyü ("Maat", 2020).



Ek 2: Kızılderili Siyu kabilesinin şefi Oturan Boğa (Tatakanka Iyotanka) Lakota 1881, 1885 ("Sitting Bull", 2020).



Ek 3: Sibirya Bölgesi Şaman Başlıkları (Yardımcı, 2017: 513 vd.).



Altay Şaman Başlığı



Darhat Şaman Başlığı



Hakas Şaman Başlığı



Tuva Şaman Başlığı

Ek 4: Duvaklı Hotoz, Isparta-Yalvaç (Nas, 2012: 41).



Ek 5: Tüylü Tozak, Sivas-Zara (Nas, 2012: 40).





TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Erzurum Kentinde Heykel ve Çevre İlişkisi
Üzerine Bir Deneme

An Experiment on the Relationship of
Sculpture and Environment in the City of
Erzurum

D. Tülay ÖZKUL*
Ferhunde KÜÇÜKŞEN ÖNER**



Geliş/Submitted: 16.11.2021
Kabul/Accepted: 23.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Özkul, D. T. ve Küçükşen Öner, F. (2021). Erzurum Kentinde Heykel ve Çevre İlişkisi Üzerine Bir Deneme. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 119-132.

Özkul, D. T. & Küçükşen Öner, F. (2021). An Experiment on the Relationship of Sculpture and Environment in the City of Erzurum. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 119-132.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54756

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Doç. Dr., Malatya Turgut Özal Üniversitesi, tulay.ozkul@ozal.edu.tr 

**Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, foner@bartin.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Erzurum Kentinde Heykel ve Çevre İlişkisi Üzerine Bir Deneme ¹

An Experiment on the Relationship of Sculpture and Environment in the City of Erzurum

Doç. Dr. D. Tülay ÖZKUL

Doç. Dr. Ferhunde KÜÇÜKŞEN ÖNER

Öz: Geçmişten günümüze kadar heykel farklı amaçlar ile tasarlanıp üretilerek, çeşitli mekânlarda, galerilerde, kent meydanlarında, açık alanlarda görülmüş, gösterilmiş, sergilenmiştir. Cisimsel, hacimsel ya da kütsel olarak heykel, kurumsal olduğu kadar sanatsal anlamda da konumlandığı yeri dönüştürmeye ve yaşam ile ilişkilendirmeye devam etmektedir. Bu makalede heykel sanatının bir kamusal alan olarak kent ile çevre arasında ilişkisine odaklanılacaktır. Bir kamusal alan olan kentin, heykeller ile değişen çehresinin kent insanının da değişim ve gelişimine ne gibi katkıları olabileceği de sorgulanacaktır. Bu bağlamda, Erzurum ili özelinde 2005-2010 tarihleri arasında düzenlenen taş heykel sempozyumlarıyla kentin dokusuna, plastiğine, sembolüne dönüşen taş heykellerin kente ve sanata dair katkıları üzerinden sanatçı okumaları yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Heykel, çağdaş sanat, kamusal alan, kent.

Abstract: From the past to the present, the sculpture has been designed and produced for different purposes, and it still preserves its place today, as in the past, in various places, galleries, city squares, open spaces. Bodily, voluminous or massive, sculpture continues to transform the place where it is located in an artistic as well as institutional sense and to associate it with life. It will also be questioned how the changing face of the city, which is a public space, can contribute to the change and development of the people of the city. In this context, when the article is evaluated in terms of the stone sculpture symposiums held in Erzurum between 2005 and 2010, artist readings were made on the contributions of the stone sculptures, which turned into the skin, plastic and symbol of the city, to the city and to art.

Keywords: Sculpture, contemporary art, public space, city.

¹ “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir. Sorumlu Yazar: Ferhunde KÜÇÜKŞEN ÖNER

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article. Corresponding Author: Ferhunde KÜÇÜKŞEN ÖNER

1.Giriş

Heykel, geçmişte mezar taşlarından bir mimari yapının üzerinde yer alan gargoyllere; ilahi güçlerle bağlantı kurabilen tılsımlardan iktidarın gücünü sembolik anlamda ifade eden bir araca dönüşmesine kadar insanlık için önemli inanç ve değer dinamiklerinin temsilini üstlenmiştir ve bu çerçevede kabul görmüştür. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile beraber heykel kendi gerçeklik alanını -Türk kültürüne göre- yeniden şekillendirerek küçük el sanatlarından, koyun-koç heykellerine, balballardan Selçukluların kale duvarlarında yer alan süslemelere ya da medrese girişleri ve duvarlarında yer alan bezemelere kadar daralan bir çerçevede varlığını devam ettirmiştir.

Daralan bu çerçeve, Cumhuriyetin ilk yıllarında milli birlik ve beraberliğin sembolik bir göstergesi olarak toplum bilincini yükseltmek adına genişletilmeye ve derinleştirilmeye başlamıştır. Bu bağlamda büyük boyutlu heykeller için yabancı heykeltıraşlardan yararlanılarak onlara sipariş verilmiş; Cumhuriyet'in kazanılmasını sağlayan önemli figürlerin ve halkın yer aldığı çeşitli kompozisyonlar ile kurgulanan ilk anıtlar, Heinrich Krippel, Pietro Canonica, Anton Hanak ve Josef Thorak gibi yurt dışından gelen heykeltıraşlar tarafından 1926-1935 yılları arasında Türkiye'de yapılmıştır (Koyunoğlu, 2021, 639).



Görsel 1. Heinrich Krippel, Zafer Anıtı, 1936



Görsel 2. Josef Thorak, Anton Hanak, Güven Anıtı, 1934-1935

Bu anıtlar, bir anlamda Cumhuriyet kentlerini Osmanlı kentlerinden ayırmanın göstergesi, sanatın kamusal alandaki rolü üzerinden toplumu biçimlendirme ve dönüştürmenin bir yolu olarak kabul edilmiştir. Öyle ki Modernleşme/Batılılaşma'nın bir gereği/göstergesi olarak müze, galeri gibi mekânları anıtlarla ve heykellerle çevreleme pratiğinin alt metninde 'kendi sınırlarını belirlemenin, korumanın yanı sıra eski olana karşı yeni bir oluşum ya da direnme anlamlarını' da beraberinde getirmektedir. Bu, geçmişte olduğu gibi günümüzde de sanatın, gelenekle, geleneğin ve direnişin sembolik bir göstergesi olarak kentlerle, dolayısıyla kamusal alanlarla ilişkilendirilmiş bu bağlamda da sanatçı ve izleyici etkileşimlerini bu tarih ve mekânlara bağlı olarak üretmiş geliştirmiştir (Yaman, 2011, 70). Heykelin kent gibi kamusal mekânlarda değişimi temsil eden bir misyonla yer alması, mekânla toplumsal bellek arasındaki ilişkiyi sağlamlaştırmış; heykeller kent kimli-

ğinin ve tarihinin bir parçası olarak kabul edilmiştir. 1970’li yıllara kadarki süreçte kent kimliği ile kamusal alanda heykel arasındaki ilişki benimsenmiştir.

2. 1970’li Yıllardan Sonra Dünyada Heykel

İlk dönemlerinde yurt dışına eğitim almaya gönderilen heykeltıraşların yurda dönüşleri ile beraber ivme kazanan heykel sanatı (Gezer, 1984, 75), dünyadaki örneklerine kıyasla emekleme seviyesinde olsa da yeni bir başlangıç için oldukça yeterli sayılmaktadır. Türk heykel sanatının en önemli kavşağı, yurda dönen heykeltıraşların yetiştirdiği İlhan Koman, Kuzgun Acar, Şadi Çalık, Füsün Onur ve benzer isimlerin 1960-70’li yıllar boyunca heykel sanatına bağımsız bir sanat dalı olarak yaklaşmalarıdır. (Acar, 2016, 45). Bu sanatçılar birçok disipline ait dinamiklerin bir arada sentezlendiği üretimleri ile dolaylı ya da direkt olarak heykelin dikte ettiği ‘şey’e ilişkin yeni açılım ve farkındalıklar ortaya çıkmasına, yeni kavramların gelişmesini sağlamışlardır.

1960 ve 1970’li yıllar Türk heykel sanatında kavramsal açıdan da gelişmeler olmuştur. Bu gelişmeler, yurt dışı ile neredeyse eş zamanlı olarak ve birçok açıdan -geleneksel heykel tanımlamalarının dışına taşarak- sanat nesnesinin maddeselliğini, varlığını, tabiatını ve estetikliğini sorgulayan bir odakta kendini göstermiştir. Dönemin sanatçılarından Füsün Onur, sanat hayatı boyunca özellikle sanatın tanımı, heykelin “ne”liği ve tanım aralıkları gibi spesifik sorunsalları irdeleyerek, disiplinler arasındaki sınırları eritmeyi amaçlamıştır. Bu sınırlar disiplinlerin ortak kavram, kaygı, biçimsellik ve mekânsallık sorunlarına işaret ederken yeni önermelerde bulunarak geleneksel görme ve algılama biçimlerinin dönüşmesini sağlamıştır. Buna bağlı olarak Füsün Onur’un üretimlerinde heykel sanatının kendi metodolojisine yönelik saptamalar ve yeni arayışların göze çarptığını söylemek mümkündür. Örneğin Onur’un “*Herhangi Bir İskemle*” adlı üretimi, mekânın içine belirli aralıklar ile yerleştirilmiş dört iskemleden oluşmaktadır. Günlük yaşam nesnelerini işlevsizleştirerek geleneksel heykel sanatından -30 bin yıl öncesinden (Şenyapılı, 2003, 1) sanatın dinamiklerini oluşturan hacim, kütle ve üç boyutluluk gibi kavramları farklı bir bakış açısı ile mekânla ilişkilendirerek- uzaklaşır. Heykel ve mekân arasındaki ilişkiyi biçimsel olduğu kadar kavramsal anlamda da yeniden kurgular.



Görsel 3. Füsün Onur, *Herhangi Bir İskemle*, 1991

1960 ve 70’li yıllar boyunca heykelin tanım aralığı genişlemiş, heykel ile heykel olmayan arasındaki sınır giderek muğlâklaşmış, heykel mekâna yayılarak onunla ilişki içerisine girmeye başlamıştır (Krauss, 2002, 104). Heykel sanatında yaşanan bu yenilikçi tavır, sanatçıların teknoloji ve endüstri alanında yaşanan gelişmeleri yedeğine almaları ile ilişkilendirilmektedir. Genel olarak eleştiren, malzeme dağarcığını sürekli genişleten, çağın ötesini düşleyen sanatçılar; geleneksel düşünce, malzeme ve sunum biçimlerinden uzaklaşarak özgün olana yönelmişlerdir.

Yeni(lenen) anlayışta heykelin kütlesi, hacmi ile ilişkilenen somut varlığından kaynaklanmakta, mekân sanatı ile ilişkili olan resim, seramik ve mimari gibi formlarla iç içe bütün disiplinlerde yer almaktadır. Günümüzde ready-made’den asamblaja kadar bütün üretimlerin hepsinde heykele ait asli değerler görülmektedir. Bu değerler çağlara ve dönemlere göre değişiklik göstermiş olsa da günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir (Karacan, 2013, 29). Bu bakış açısı; kütle ve hacim sahibi aynı zamanda üç boyutlu olan heykelde modernist dönemdeki kesintisiz, pürüzsüz hatların aksine plastik formların ön plana çıktığı dahası kavramsallaşmaya başladığına işaret etmektedir.

Heykel sanatında yaşanan bu yenilikçi tavra örnek olarak Londra Marian Goodman Galeri’sinde gerçekleştirilen “Sculpture 4tet” isimli grup sergisi verilebilir. Sergi kapsamında yapılan üretimler en temel anlamda basit bir sorunun altını çizmektedir; “Heykel nedir?”. Sergi, heykelin 20. yüzyılda “ne”liğine, nerede başlayıp nerede bittiğine dair sorulara cevap ararken heykelin yokuşları, inişleri ve kavşaklarına da ışık tutmaya çalışır. Bu üretimler, söz konusu bu sorulara cevap aramanın yanı sıra heykel sanatının temel dayanağı olan biçimsel çöküşü de gözler önüne serer. Heykel, mekâna yayılan, onu yontan, yer kaplayan ama kaplamayan, hakkında ileri sürülen tanımlamalar ile adeta oturtulmaya çalışılan zeminlerin kayganlığının altını çizer (URL 1: <https://bit.ly/3x6Xb5x>). Sergi kapsamında galeride bulunan Luciano Fabro’nun “Yerleşik Heykel” isimli üretimi ise heykelin geleneksel tavrına karşı bir cevap niteliği taşır.



Görsel 4. Luciano Fabro, Yerleşik Heykel, 1994

Fabro’nun “Yerleşik Heykel” isimli üretimi, zemin üzerinde yer alan metal bir plaka üzerine yerleştirilen un tabakasının üzeri işlenmiş silindirik biçimindeki mermer kütleden

oluşmaktadır. Un tabakasının üzerinde yer alan mermer kütlenin izleyici tarafından bir ileri bir geri yuvarlanması gerekmektedir. Bu bir bağlamda sisifos mitinin güncel versiyonudur ve bu ağır mermer izleyiciler tarafından sonsuza dek bir ileri bir geri itilecektir.

Fabro'nun üretimlerinin temelinde, geçmiş ve günümüz, gerçek ve gerçek dışılık gibi yaşamın temelleri ile sanatın teatrallığı arasındaki duyuşal kırılmalar yatar (URL:2 <https://bit.ly/3cBDdq5>). Sanatçı, heykelin binlerce yıldır dayanak yaptığı arzusunu yerle bir ederek görsel ve plastik paydasından çıkarır ve heykelin hem tarihine hem de çağdaşlığına atıfta bulunan geniş bir düzleme oturtur.

Genel olarak bütün üretimlerde 20. yüzyıldaki teknolojik gelişmelerin temel alındığı düşünce ve farklı disiplinlere ait yöntemlerin, söylemlerin bir araya getirilerek yeni bir sentez oluşturulduğu görülür. Bu sentezde resim, heykel ve mimari disiplinlerini bir araya getiren sanatçılar; mekânları sanatla beraber tasarlamayı, sanatı hayatın içine yerleştirerek mekânla ilişki kurmayı amaçlamaktadır (Yaman, 2011, 70). Bunlar genellikle eni, boyu olan ama derinliği olmayan ancak görme ve dokunma duyularına karşılık verebilen, heykelin maddi varlığına plastik gerçekliğine yani asli değerlerine karşılık gelir. Elle tutulan gözle görülen, etrafında dönülebilen, gölgesi yere düşen, hacmine, kütlesine yani fiziki yapıyla mekân sanatı olma sebebi ile temelleri forma dayanan resimden mimariye kadar bütün alanlarda ve disiplinler arası yönelimlerin hepsinde de görülen bu etki ve değerler heykelin de asli değerleridir. Nitekim heykel bugün ready-made, asemblaj ya da yerleştirme gibi mekânsal ilişkileri merkeze alan alanlarda karşımıza çıkmaya devam etmektedir (Karacan, 2013, 29).

3. Türkiye'de 1970 Sonrası Kamusal Alanda Heykel

Günümüzde kamusal alanda heykel, dünyevi (kurumsal bir sembol ya da siyasi ve estetik bir gösterge) olan her şey ile bağlantısını devam ettirirken kendi özerkliğini de ilan etmiştir. 1960-70'li yıllara kadar sadece müze ve galerilerde sergilenen heykel, kamusal alana inerek zamanla kentlerin sembolleri haline gelmiştir. Genellikle kent merkezlerine yakın yerleştirilen heykeller bir işaret noktası, göstergesel bir durum haline gelerek kent halkı için geçmişe, bugüne ve geleceğe dair kolektif hafızanın bir parçasını oluşturmaktadır. Bu anlamlarla kamusal alana kazandırılan heykellerin kamusal alan ve toplum arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirdiği, kimlik ve aidiyet kavramlarının oluşmasında hatta kültürel yapının sürdürülebilmesinde de hayati önem taşıdığı görülür (Özkul, 2021, 487-488). Böylece kamusal alanda heykelin kent ve kentliler üzerinde hem fiziksel ve düşünsel bir anlamın/anlatımın tetikleyicisi hem de kimlik ve aidiyet inşa süreçlerinde aktif rol aldığı söylemek mümkündür.

Bu açıdan değerlendirildiğinde kentler, ortak yaşam alanları olarak kolektif bilinç üzerinde temellenen, ilişkisel, etkileşimli, toplumsal hareketin çeşitli biçimlerinin varlık gösterdiği alanlardır. Kültürel etkileşimin yoğun olduğu, aidiyet duygusunun arttığı kent sel mekânlarda sanat uygulamaları, kentin kimliğinin görsel bir ifadesi olarak belirlemek ve her kesimden insanın ulaşabileceği sergi mekânları olarak değişen/dönüşen yeni anlamlara ulaşmaktadır (Çevik ve Bingöl, 2021, 147). Değişen dünya ile birlikte sanatçı ve tasarımcıların anlatım olanakları da çeşitlilik kazandığı bir süreçte sanatçılar eserlerini müze, galeri gibi alanların dışında kamusal alanlara taşımış ve mekânla özdeşleşen, izleyicinin algılayma biçimlerini değiştiren yeni bir yaratım süreci başla(t)mıştır (Çevik, Bingöl

ve Demirci Şenkal, 202, 678). Kentsel kamusal alanda sanat eserinin kendini göstermesi birkaç farklı neden sonuç ilişkisine göre şekillenir. Kamusal alanların toplumsal bellek ve bilinç oluşturmadaki etkisini pekiştiren heykel, kent meydanını yeniden yontarak estetik katkı sağlarken aidiyet duygusunun oluşmasında bir araç olarak yerini alır. Bu ilişkisellik sadece mekânın yeniden şekillendirilmesinin aksine sanat nesnelerinin oluşum aşamalarında yer alan tasarımcıdan alımlayıcıya kadar kent içerisinde varlıkları, ekonomik, sosyal ve kültürel gelişimleri gibi kapsamlı bir etkileşimin sonucudur (Gökçen, 2018, 217).

Dünyada ilk Uluslararası Heykel Sempozyumu hareketi 1959 yılında Avusturya'da Karl Prantl'ın aralarında iletişim kurabilmek bilgi alışverişini sağlayabilmek için dünya çapında heykeltıraşları bir araya getirerek ortaya çıkmıştır. Esasında bu sempozyum hareketinin oluşmasındaki temel neden, 1947'den 1991'e kadar devam eden Soğuk Savaş sonrası sanatın kişiler ve kültürlerarası diyaloga duyduğu gereksinimdir. Böylece ilk uluslararası heykel sempozyumu Sankt Margarethen im Burgenland'da terk edilmiş bir taş ocağında dünyanın çeşitli yerlerinden bir araya gelen heykeltıraşlar, bölgenin yerel taşından kalıcı bir kamusal sanat eseri üretmek için bir araya gelir. Bu birliktelik, arkasından gerçekleşecek olan birçok sempozyum için model oluşturacak bir kült haline dönüşür. O günden beri, başta Lindabrunn, Avusturya ve Hagi, Japonya ve İskoçya'da dahil olmak üzere dünya genelinde çok sayıda ülke ve şehirde uluslararası heykel sempozyumları düzenlenmeye devam etmektedir (URL 3: <https://bit.ly/3qWlNg1>). Dünya çapında düzenlenen heykel sempozyumlarının Türkiye ayağı ilk defa 1975 yılında Antalya'da düzenlenen 12. Antalya Festivali kapsamında gerçekleştirilmiş ve 1990'lı yıllardan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır (Sağlam, 2011, 2).

Bu yeni dönem Cumhuriyet'in ilanı ile beraber kent meydanlarında ortaya çıkan, milli birlik ve beraberliğin bir sembolü haline gelen Atatürk ve Türk büyüklerinin anıt heykellerini görmeye alışkın halk için yeni sanatla kurduğu yeni bir ilişki modeli olarak kabul edilirken Türk heykeli için de büyük bir adım olarak nitelendirilebilir. Birçok ülkenin aksine Türkiye'de heykel sanatı, yapıldığı dönemlerde çeşitli manipülasyon ve tahribatlara uğrayarak sanatçılara sanat estetiğinin dışında sınırlar çizmiştir. 1990'lı yıllarla beraber heykel sanatında, üniversite ve yerel yönetimlerin koordinatörlüğünü üstlendiği uluslararası yeni bir alanın kapıları aralanır (Yüksel, 2012, 99-100). Sonuç olarak açık hava heykel sempozyumları ile farklı bir konumla yaygınlaşan heykeller, Türk heykeli için yeni keşiflerin, yeni bir döneme girildiğinin, kentsel dokunun bir parçası haline gelerek heykelin kamusal alana yayılışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir (Acar, 2016, 45).

4. Erzurum'da Kamusal Alanlara Yerleştirilen Taş Heykeller ve Kente Katkıları

1959'da dünyada, Türkiye' de ise 1995 yılından itibaren yaygınlaşmaya başlayan ve hala devam eden heykel sempozyumları yeni kamusal alanlar yaratıp halkı, kenti ve sanatı bir araya getirerek, sanatı günlük yaşamın içine yerleştirerek, 20 ve 21. yüzyılın ülküsü haline dönüşmüştür. Zamanla toplumsal yaşantının bir parçası haline dönüşen heykel sempozyumları başlangıçta akademilerin öncülük ettiği organizasyonlar şeklinde düzenlenirken giderek akademilerden bağımsızlaşmıştır. Son dönemlerde Ali Hadi Bara Heykel Sempozyumu, Yesemek Bazalt Heykel Sempozyumu, Zühti Müridoğlu Ahşap Heykel Sempozyumu, Kuzgun Acar Taş ve Beton, Uluslararası Alaçatı Heykel Sempozyumu, Uluslararası Şadi Çalık Mermer Heykel Sempozyumu, Akkuyu Nükleer Heykel Sempozyumu, Ulus-

lararası Aspat Heykel Sempozyumu, Uluslararası Büyükçekmece Heykel Sempozyumu, Uluslararası Erzurum Taş Heykel Sempozyumu gibi birçok sempozyum düzenlenmeye devam etmektedir (Acar, 2016, 45).



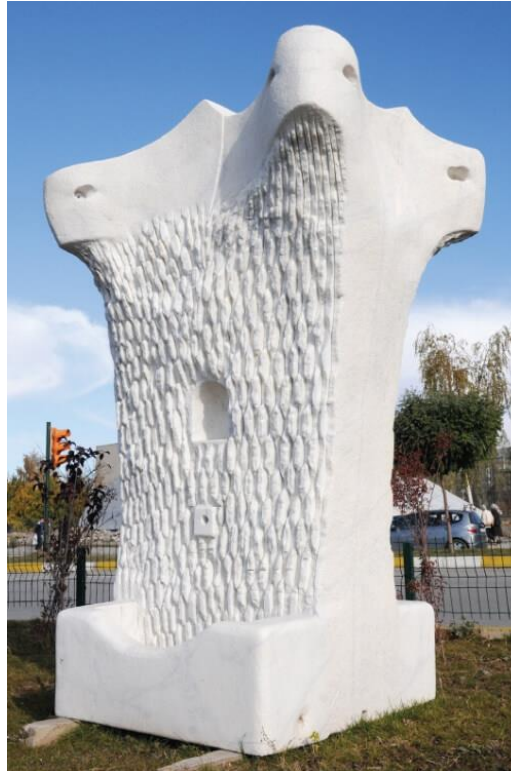
Görsel 5. Serap Bulat, Kapı, 2005

Sempozyumlarda sanatçıların özgün üretimlerinde kente dair tüm oluşumları değerlendiren ve sorgulayan bakış açıları dikkat çekmektedir. Kentler özelde bireylerin genelde toplumların kimlik ve karakter özelliklerini yansıtan mekânlar olarak değerlendirilebilir. Bu yansıma sanatçıların eleştirel sorgulamalarıyla çok anlamlı kamusal alanlar yaratmaya devam etmektedir/edecektir (Çevik ve Kayahan, 2020, 1508). Kamusal alanı odağına alan bu etkinliklerden biri olan Uluslararası Erzurum Taş Heykel Sempozyumu'na (2005 yılından günümüze kadar gerçekleştirilen) kent, çevre ve sanat bağlamında bakıldığında kentin sokaklarına yerleştirilen heykellerin konumlandığı yerin atmosferini değiştirdiğine, kentle ve kent halkı ile etkileşime geçtiğine dair izlenimlerden söz etmek mümkündür. Kamusal alanlarda yapılan ve yine kamusal alanlara yerleştirilen sanat eser ve etkinlikleri bir araç, bir dil olarak kullanılarak, beton yığınlarına dönüşen mekânların arasında insan ve doğayı birbirine yaklaştırarak yeni soluk alanları oluşturmaktadır (Parlakkalay, 2020, 1161). İnsanlar kent halkı kimliği ile doğa ve kent arasındaki ilişkinin farklı boyutlarını fark ederler. Bu fark ediş heykeli, kent halkının görme biçimlerini değiştiren, çoğaltan faktör olarak değerlendirmenin önünü açar. Georges Perec, "Duvarlar" metninde kamusal alana yerleştirilen heykel arasında bir bağ kurar. Bu bağ, sanat eserinin konumlandığı yer ile ilişkisinin bir göstergesidir. Perec duvarı tanımlarken, duvara tablo astıktan sonra salt işlevsel rolünü unuttuğu duvara tablonun dayanağı olarak baktığından bahseder:

"Duvara tablo asarım. Sonra orada bir duvar olduğunu unuturum. O duvarın ardında ne olduğunu artık bilmiyor olurum, o duvarın bir duvar olduğunu artık bilmiyor olurum. Dairemde duvarlar olduğunu ve duvarlar olmasaydı dai-

remi de olmayacağını artık bilmiyor olurum. Duvar artık, yaşadığım yerin sınırlarını çizen ve onu belirleyen şey değildir, başkalarının yaşadığı başka yerlerden ayıran şey değildir, yalnızca tablo için dayanaktır” (Perec, 2017, 63).

Perec’in duvarı sanatın dönüştürücü gücünden etkilenen bir nesne olarak değerlendirilmesi ile heykelin kamusal alana etkisi arasında ilişki kurulabilir. Tablo gibi kamusal alanda konuşlanan bir heykel de sergilendiği yerin atmosferi tamamıyla değişir. Artık orada gündelik hayat, heykelin etrafında yeniden şekillenerek, üretilerek bir gösterge, bir işaretçi konumuna gelir. Sergilendiği alan ya da yer heykelin yerleştirildiği düzlem olarak algılanır. Kamusal mekâna yerleştirilen bir heykel ile kamusal mekândan yolu geçen birey arasında beden-mekân, beden-heykel ve heykel-mekân üzerinde düzenli bir biçimde gerçekleşen ilişkisel bir örüntü oluşur. Kaidesinin eteğinde simit yerken, etrafında dolanan parmaklıklara yaslanırken ya da gölgesinde bedenini dinlendirirken, heykelin uzantısıyla bedeninin uzantısı birbirine karışır. Bu yeniden yaratma eylemi kent mimarisi, kamuya bırakılmış alanlar, heykel ve birey arasında eş benzeri olmayan bir diyaloga dönüşerek sürüp gider. Kentsel örüntünün bir parçası, ritmi haline dönüşen bu karşılaşma/etkileşim tamamen rastlantısal ancak düzenli ve kalıp bir yapıyla devam eder. Bu öngörülme-ye karşılaşımlar bireyler için eşsiz deneyimlere dönüşürken kent belleğinin de bir parçasına dönüşür. İletişim, paylaşım ve sosyo-kültürel sirkülasyonunun devamlılığı kamusal alanlarda bu heykellerin çevresinde çoğalır ve zenginleşir. Kentlerin bilinirliklerine, yani künyelerine dönüşür.



Görsel 6. Mustafa Bulat, Çeşme, 2010

Kamusal alanlara yerleştirilen heykel, metaforik bir anlam içermesinin aksine gerçek bir kamusal alanı işaret etmekte ve tanımlamaktadır. Öyle ki heykel o alanda meşruiyet kazanır ve kazandırır (Ak, 2012). Meşruiyet çerçevesinden değerlendirildiğinde, ka-

musal alanda heykelin varlığı aynı zamanda insanların bir araya gelmesinde ve kültürel alışverişinde etkilidir. Heykelin bir işaret, bir toplanma yerine dönüşmesi ile bu alanda gerçekleşen etkinlik, deneyim ve son olarak algılarla birlikte mekâna, kente ilişkin bireysel, toplumsal ve kentsel imgeler oluşur (Kurtaslan, 2005, 195). Bu imgeler kent kimliğinin bir parçasına dönüşür. Toplumsal mekânlar “şey”lerin arasındaki ilişkileri, eşzamanlılıklarını, aralarındaki düzeni ya da düzensizliği tanımlar. Öyle ki bu ilişkiler kapsamında bir dizi işlem ve olasılıklar kümesi şekillenir. Bu olası hikâyelerin kimisi üretirken kimisi tüketir. Bu anlamda toplumsal mekân yaşayan üreten tüketen bir bilgi kümesi haline gelir (LeFebvre, 2016, 99).

Yeryüzüne eklemlenen bu küçük girinti ve çıkıntının kent kültürünü, mekân ve zaman akışını etkileyip etkilemediği sorunsalı irdelenirken Mccarthy'nin kuşatıcı yaklaşımı anlamlı olacaktır. Mccarthy' göre, kent mekânına yerleştirilen heykel; kentsel kimliği oluşturmada ve yeniden tanımlamada, kentsel alanı belirlemede, kültürel ölçekte toplum olma ruhu yaratmada, aidiyet duygusunu geliştirmede ve son olarak kent estetiğine katkıda sunmada etkilidir (Mccarthy'den Akt: Erman, Boran, 2015, 173). Heykel kentin kültürüne tarihine coğrafyasıyla bütünleşir ve bir çıktıya dönüşür. Bu çıktı, heykelin konumlandığı yere, kentin kavramsallığının içerisine yerleşmesiyle somutlaşır. Heykel, insanların sosyo-mekânsal örgülerini nasıl algıladığının, inşa ettiğinin göstergesine dönüşür.



Görsel 7. Rahmi Atalay, Boğa, 2005



Görsel 8. Görüş Babayev, Palyaço, 2005

Kamusal mekânın içerisinde yer alan açık hava heykelleri mekânın bileşenlerinden birine dönüşerek etrafındaki organik ve inorganik olan her şey ile temasa geçer. Heykel, kent mekânındaki düzlemleri yatay ve dikey olarak bölerken çevresini yeniden tanımlar. Kentin taş heykelleri Düne, bugüne, geleceğe, beklentiye dair bir yaşam barınağına dönüşür. Bir yol gösterici, bir imtihan yeri ya da son bir karar anının gizli tanığıdır aslında. Heykel-mekân-kent denkleminde yerini o anla havadaki nemle, rüzgârla, ağızdaki tat ile alır. Hafızalarda bir mağara, bir kabuk, bir şiirsel mekân ve an olarak o mekânı kolektif hafızalarda yeniden üretir.

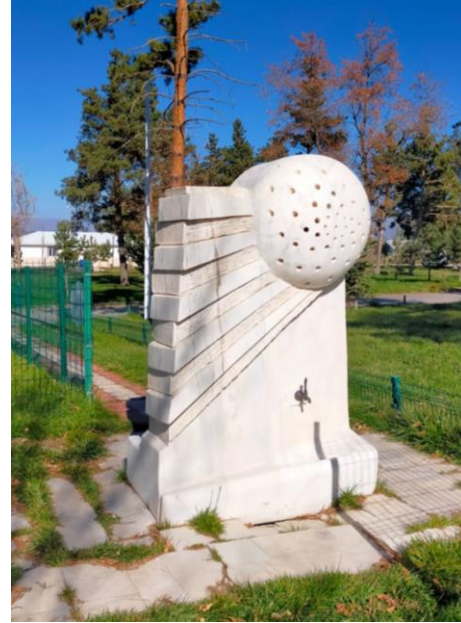


Görsel 9. İlhan Kaya ve Gökhan Taş, Curling, 2010.

Bir merkeze yerleştirilen, bir mekânı organize eden, bir kenti, kavşağı ya da meydanı tanımlayan taş heykel yoktur artık. Heykelin neyi temsil ettiği sanatçının anlatmak istediği ya da heykelin benzediği şey de önemini kaybeder. Heykel artık günlük aktivitelerin süregeldiği alanlarda kent insanının meşrulaştırdığı estetiğin ve zevklerinin bir parçasına dönüşür. İnsan, duygu, düşünce varlığı olan, etten ve kemikten yaratılan özgür bir varlık olmasına karşın sınırları keskin hatlarla belirlenmiş modern yaşamın örgüsünde de yerini alır.



Görsel 10. Ivane Tsiskadze, Boğa, 2010



Görsel 11. Barış Aydın ve Volkan Doğan, 2010

5. Sonuç

Kent, modernleşme süreciyle kimliğini kazanırken modernleşmenin görünür olduğu mekân dahası bir modernleşme olgusu olarak ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla bir olgu ve pratik olarak değişimin yansı(tıl)dığı önemli bir unsur olarak değerlendirilir. Kentler kimliğini değişen toplumsal yapıyla paralel biçimde inşa eder. Kentler, kentli kimliği ile yaşayan bireylerin ve bu bireylerin oluşturduğu toplumun kamusal alanı olarak da kabul görmüştür. Dolayısıyla kent kimliğinin oluşmasında kamusal alanda icra edilen sanatın da rolü olmuştur. Bu bağlamda heykel, kentlerin belleğini, kültürünü, değişimini kayıt altına alan bir sanat olarak değerlendirilebilir.

Kent meydanlarına kazandırılan taş heykellere sosyokültürel, zaman ve mekân açılarından bakıldığında heykellerin şehrin diline, şehrin silüetine dönüşen; halkla temas ve iletişim halinde olan nesnelere dönüştüklerini söylemek mümkündür. Bu dönüşüm bir taraftan aidiyet hissini pekiştirirken diğer taraftan kentli insana birey olduğunu hatırlatacak estetik bir duygulanım yaratır. Heykeller, etrafında yükselen beton yığınlarının arasında bir farkındalık, bir duyarlılık oluşturur. Bunların yanı sıra geçmişten günümüze kalan ve bellekle aidiyet arasındaki ilişkiyi güçlendiren kültürel mirastan referans olarak dün ile bugünün güncelliği arasında bir köprü kurar. Bu köprü, kültürlerarası bir diyalogun göstergesi olduğu gibi kente, bulunduğu konum ve çevresine ilişkin bireysel ve toplumsal imgelerin oluşmasında da önemli bir rol üstlenir. Özüne yabancılaşan, çeşitli sebeplerden ötürü etrafından uzaklaşan insanın içinde yaşamak zorunda kaldığı kent gerçeğinde yeni bir önerme, yeni bir soluklanma ve yeni bir etkileşim ortamı olarak karşımıza çıkar.

KAYNAKÇA

- Acar, B. (2016). *Ekphrasis Görünür ve Söylenir Arasında Geçitler*. (Birinci Basım). Corpus: İstanbul.
- Ak, B. (2012). Kamusal Alan ve Sanat. *Mimarlık Dergisi*. 364 Mart- Nisan 2012. Url: <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=378&RecID=2902>.
- Çevik, N. ve Kayahan, Z. (2020). Bir Hafıza Mekânı Olarak Çağdaş Sanatta Kent Olgusu/Teması Üzerine Bireysel Söylemler. *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 6(31), 1499-1509
- Çevik, N. ve Bingöl, M. (2021). Kamusal Alan Bağlamında Çağdaş Sanat Söylemleri. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi*, 7 (1), 147-161.
- Çevik, N., Bingöl, M., Demirci Şenkal, A. (2021). Bir Tasarım Nesnesi Olarak Kamusal Alanda Kaligrafik/Tipografik Düzenlemeler. *Social Sciences Research Journal*, 10 (3), 678-695.
- Erman, O., Boran, B., (2015). Kentsel Mekânda Heykel Yerleştirmelerinin Değerlendirilmesi: Semiyotik Bir Model Önerisi. *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 44(2),170-190.
- Gezer, H. (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Heykeli*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(Üçüncü Basım). Ankara: Tisa Matbaası

- Gökçen, Ş. (2018). Kamusal Sanat ve Kültür Eksenli Kentsel Dönüşüm. *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*, 3(6), 215-236
- Karacan, N. (2013). *Tarihsel Süreç İçinde Heykel Formu*. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 4(17), 32.
- Koyunoğlu, Ö. E. (2021). Modern Türk Heykel Sanatının Doğuşu. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*, 42(1), 639-674.
- Krauss, R. (2002). *Mekâna Yayılan Heykel*. *Sanat Dünyamız* (Çev.: Tuncay Birkan). Yapı Kredi Yayınları, sayı: 82, İstanbul.
- Kurtaslan, Ö. B. (2005). Açık Alanlarda Heykel Çevre İlişkisi ve Tasarım. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(18), 193-222.
- Lefebvre H. (2016). *Mekânın Üretimi* (Çev.: Işık Ergüden) (4. Baskı). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özkul, D. T. (2021). Kamusal Alan Bağlamında Bir Kent Müzesi Örneği: Ata Buz Müzesi. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi*. *Sanat Özel Sayı* 42. Cilt 1.484-492.
- Parlakalay, H. (2020). Kamusal Alanda Sanat ve Sanat Eserleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(4), 1157-1172.
- Perec, G. (2017). *Mekân Feşmekan* (Birinci Baskı). İstanbul: Everest Yayınları.
- Sağlam, F.(2011). Türkiye’de Gelenekselleşmiş Uygulamalı Heykel Sempozyumları. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim-İş Eğitimi Anabilim Dalı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Şenyapılı, Ö. (2003). *Otuz Bin Yıl Öncesinden Günümüze Heykel*. Odtü Geliştirme Vakfı Yayıncılık ve İletişim A.Ş Yayınları.
- Yaman, Z. Y. (2011). Siyasi/Estetik Gösterge Olarak Kamusal Alanda Anıt ve Heykel. *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 28, 69-98.
- Yüksel, M. (2012). 1980’lerden Sonra Türk Heykel Sanatının Diğer Sanat Hareketleri İçindeki Yeri. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 91-102.

İnternet Kaynakları

URL 1: <https://bit.ly/3x6Xb5x>. Erişim Tarihi: 28.06.2021

URL 2: <https://bit.ly/3cBDdq5>. Erişim Tarihi: 28.06.2021

URL 3: <https://bit.ly/3qWlNg1>. Erişim Tarihi: 29.06.2021

Görsel Kaynakça

Görsel 1. Heinrich Krippel, Zafer Anıtı,1936. <https://bit.ly/35XAFix>

Görsel 2. Josef Thorak, Anton Hanak, Güven Anıtı,1934-1935. <https://bit.ly/3A6ToWL>

Görsel 3. Fusun Onur, Herhangi Bir İskemle, 1991. <https://bit.ly/3gZxUDH>

Görsel 4. Luciano Fabro, Yerleşik Heykel, 1994. <https://bit.ly/3gXieB4>

Görsel 5. Serap Bulat, Kapı, 2005. <https://bit.ly/3nzSe1V>

Görsel 6. Mustafa Bulat, Çeşme, 2010. <https://bit.ly/3nBvnTC>.

Görsel 7. Rahmi Atalay, Boğa, 2005 . İlhan Kaya'nın kişisel arşivinden.

Görsel 8. Görüş Babayev, Palyaço, 2005. İlhan Kaya'nın kişisel arşivinden.

Görsel 9. İlhan Kaya &Gökhan Taş, Curling, 2010. İlhan Kaya'nın kişisel arşivinden.

Görsel 10. Ivane Tsiskadze, Boğa, 2010. İlhan Kaya'nın kişisel arşivinden.

Görsel 11. Barış Aydın &Volkan Doğan, Çeşme, 2010. İlhan Kaya'nın kişisel arşivinden.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Flüt Eğitiminde Korrepetisyon Çalgısı Olarak Gitar Kullanımı Üzerine Bir İnceleme

An Investigation on the Use of the Guitar as a Correpetition Instrument in Flute Education

M. Ayça ÖNAL*



Geliş/Submitted: 11.11.2021

Kabul/Accepted: 20.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Önal, M. A. (2021). Flüt Eğitiminde Korrepetisyon Çalgısı Olarak Gitar Kullanımı Üzerine Bir İnceleme. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 133-141.

Önal, M. A. (2021). An Investigation on the Use of the Guitar as a Correpetition Instrument in Flute Education. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 133-141.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article



10.29228/TIDSAD.54162

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, esaayca@gmail.com



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Flüt Eğitiminde Korrepetisyon Çalgısı Olarak Gitar Kullanımı Üzerine Bir İnceleme¹

An Investigation on the Use of the Guitar as a Correpetition Instrument in Flute Education

Dr. M. Ayça ÖNAL

Öz: Müzik tarihinde korrepetisyon (eşlik etme) tarihi çok eski olan bir kavramdır. Eşlik ya da solo çalgı ile yapılabilen bu eylem; bir sese, bir çalgıya eşlik etme anlamına gelir. Günümüzde çoğunlukla piyano ile yapılan korrepetisyon, aslında hem solo hem eşlik çalgısı olan ve çoksesli özelliği taşıyan Klasik Gitarla da yapılabilir. Gitar literatürü incelendiğinde pek çok gitarist bestecinin eserlerinde klasik gitarın korrepetisyon çalgısı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu araştırmada klasik gitarın flüt eserlerinde korrepetisyon çalgısı olarak kullanımı literatür taranarak incelenerek; gitar literatürünün önemli bestecilerinden olan Matteo Carcassi, Fernando Sor ve Mauro Giuliani adlı bestecilerin eserlerinden örnekler sunulmuş ve sunulan örneklerin flüt eğitiminde kullanılabilirliği değerlendirilmiştir. Günümüzde birçok flüt eğitmeni tarafından eşlik çalgısı olarak fazla kullanılmayan gitar enstrümanı ile birlikte seslendirilen eserler, çalıcının enstrümanına olan ilgisinin artırılması anlamında repertuarına farklı bir renk katmaktadır. Bu bağlamda çalışmada flüt ve gitarın ses özellikleri bakımından birbiri ile çelişmeyen enstrümanlar olması ile birlikte seslendirildiğinde farklı ve alışılmadık tınların elde edildiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Korrepetisyon, flüt, gitar.

Abstract: Correpetition is a concept with a very old history in the history of music. This action can be performed with accompaniment or solo instrument; means accompanying a sound or an instrument. The composition, which is mostly done with the piano today, can also be performed with the Classical Guitar, which is both a solo and an accompaniment instrument and has a polyphonic feature. When the guitar literature is examined, it is seen that the classical guitar is used as a composition instrument in the works of many guitarist composers. In this research, the use of classical guitar as a composition instrument in flute works was examined by reviewing the literature; Examples

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

from the works of composers Matteo Carcassi, Fernando Sor and Mauro Giuliani, who are among the important composers of guitar literature, were presented and the usability of the presented examples in flute education was evaluated. The works performed with the guitar instrument, which is not used as an accompaniment instrument by many flute instructors today, add a different color to the repertoire in terms of increasing the interest of the player in his instrument. In this context, it is seen that different and unusual timbres are obtained when the flute and guitar are instruments that do not contradict each other in terms of their sound characteristics.

Keywords: Correpetition, flute, guitar.

1. GİRİŞ

Müzik tarihinde yüzyıllar içinde insan sesine ve solo çalgıya eşlik eden lir, kithara, viyol, arp, org, lavta, klavsen ve piyano gibi enstrümanlar kullanılmıştır. Eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarından Yunan ve Roma uygarlıklarına kadar olan dönemde ilkçağın şarkıları ve dansları çalgı eşliğiyle canlılık kazanmıştır. Anatole France'a göre, antik yunanda hatipler halka bir çalgı eşliğinde sesleniyordu ve müzikbilimcimiz Gazimihal bu şekilde çalgı eşlikli recitatifin ilk basit örneklerinin verilmiş olduğunu belirtmektedir. Çoksesli şarkılarda müziğin temeline giren eşlik Ortaçağ ve Rönesansta ses ve çalgı için yazılmış dindışı eserlerde yer almıştır. Çalgı eşliğinin önemi, barok dönemde tonal armoninin kullanılmasıyla öne çıkmıştır ve Klasik dönemde ise eşliğin esas partiyi destekleme işlevi yüksek bir bilinç düzeyi ile yeni boyutlar kazanmıştır. Romantik dönemin estetiği ise özellikle ses müziğinde eşliğin önemini vurgulamıştır (Say, 2005;7). Say'ın açıklamalarına bakılarak eşlik kavramının çok uzun yıllardan beri müzik tarihinde giderek gelişen bir kavram olduğu söylenebilmektedir.

Bir çalgının diğer çalgılara ya da vokal müziklere eşlik etmesi olarak tanımlanan korrepetisyon, genellikle piyano tarafından diğer enstrümanlara ve vokal müziklere eşlik edilerek gerçekleştirilmekte ve eşlik eden kişiye de 'korrepetitor' adı verilmektedir. Bu bağlamda eşlik, esas melodiyi destekleyen parti veya partiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşlik yapmak ise, bu partileri esere uygun şekilde oluşturarak yeniden yazma olarak tanımlanmaktadır. Eşlik çoğunlukla arka planda olma karakterinden dolayı, kimi zaman müzikal ve artistik bakımdan yeterince önem verilmemektedir. Oysa eşlik, müziği tamamlayan önemli bir kısımdır (Özel, 2012: 11).

Eşlik; melodi çizgisiyle armoni oluşturan, çok sesli bir eserde esas sesi destekleyen parti ya da partilere verilen isim olarak tanımlanmaktadır (Aktüze, 2004: 4). Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlüğünde (1998: 736) ise eşlik, esere uygun armoniyi oluşturan ve bir veya birkaç partiye bölüştürülen ses bütünü olarak açıklanmaktadır. Eşlik etmek ise bir solist, çalgı veya orkestra ile birlikte müzik icra etmek olarak tanımlanmaktadır.

Eşlik çalmak, müzik icrasının her anında var olmakla birlikte müzik öğretmeni yetiştir-me sürecinin de önemli bir parçasıdır. Bu konumda bilhassa piyano ile eşlik yapmanın doğrudan piyano ile olan ilişkisi kadar, piyanoda etkili ve iyi eşlik yapabilmek için gerekli olan diğer müzikal beceriler olan işitme ve armoni bilgi/becerisi de öne çıkmaktadır (Kurtuldu,2018: 2).

Eşlik Dersleri çalgı eğitiminin çok önemli bir ayağıdır. Birlikte çalma ayrı bir disiplin ve uzmanlık ister. Bir çalgıyı öğrenen kişilerin eşlikli çalmaya alışması çalgıları üzerindeki hakimiyetlerinin artmasına katkı sağlayacaktır.

Daha rahat ve sıklıkla çalınması amacıyla birçok orkestra eşlikli flüt konçertolarının orkestra partisi piyanoya uyarlanmıştır. Dolayısıyla; eserleri bütünüyle yorumlamak ve sunabilmek için eserlerin eşlik partisiyle birlikte çalışılması gerekliliği flüt eğitiminin doğal bir parçası haline gelmektedir (Hepyücel ve Yıldırım, 2017:488).

Korrepetisyon dersinin öğrenciye katkısı Yurga ve Kaya tarafından şu şekilde belirtilmiştir:

1. Birlikte çalabilme-söyleyebilme becerisini, geliştirir.
2. Eserin stilini ve formunu kavrama algısını geliştirir.
3. Korrepetiör (eşlikçinin) de yönlendirmesiyle eserle ilgili tarihsel bilgi edinme davranışını geliştirir.
4. Müzikal uyum yeteneğini geliştirir.
5. Müzikal ve artistik becerilerini, pekiştirir.
6. Entonasyon problemine yardımcı olur (Yurga ve Kaya, 2009; 123).

Bu bağlamda Avrupa Ülkelerinde korrepetisyon dersi veren birçok müzik eğitimi kurumlarında, bu ders olmaksızın herhangi bir müzik okulunun işleyişine devam etmesinin mümkün olmayacağı ilkesiyle başlı başına zorunlu bir ana ders olarak işlenmektedir. Hatta köklü bir müzik merkezi olan Almanya'daki konservatuvarların müzik pedagojisi bölümlerinde bile korrepetisyon mevcut çalgı repertuarına eşlik (Instrumental korrepetition) ve mevcut şan repertuarına eşlik (Gesangs korrepetition) olmak üzere iki alana ayrılmıştır. Yani çalgı çalan öğrenciler için ve şarkı söyleyenler için ayrı ayrı korrepetitörler görev yapmaktadır (Yurga ve Kaya, 2009: 125).

Gitar, kullanımı yaygın olan bir çalgıdır. Son yıllarda özellikle gençler tarafından ilgi gösterilen, daha fazla tercih edilen çalgılardan biri olduğu gözlemlenmektedir (Yılmaz ve Şen,2016: 1513).

Bu noktada gitarın da piyano gibi bir eşlik çalgısı olarak değerlendirerek ses özelliklerinin uyumlu olduğu çalgılar ya da vokallere eşlik etme durumu değerlendirilebilir. Bu çalışmada gitar eşlikli flüt eserleri bulunan ve gitar eğitiminde eserlerine çokça yer verilen Matteo Carcassi, Fernando Sor ve Mauro Giuliani'nin hayatlarına kısaca değinilecek ve gitarın flüt eğitiminde eşlik çalgısı olarak kullanımı kısaca değerlendirilecektir.

Matteo Carcassi (1792-1853)

1792 yılında İtalya'nın Floransa şerinde doğmuş olan Carcassi, piyano ve gitar eğitimi almıştır. Virtüöz bir konser gitaristi olarak tanınmaktadır.

1819'da Almanya'da bir konser turunda tanıştığı dünyaca ünlü gitarist Antoine Meissonnier Carcassi'nin eserlerinin çoğunu Paris yayınevinde yayınladı. 1820'den itibaren Carcassi zamanının çoğunu Paris'te geçirdi. 1823'te Londra'da gerçekleştirdiği

konser dizisi ile adı daha fazla duyulmaya başladı. 1824 ve 1840 yılları arasında Almanya, Londra ve Paris'te pek çok konser verdi. 1853 yılında Paris'te hayatı son bulmuştur.

Carcassi'nin klasik gitar literatüründe önemli bir yeri vardır. Teknik beceri ve romantik dönem müziğini ustalıklı birleştirmeyi başarmış olan Carcassi günümüzde pek çok klasik gitar sanatçısı tarafından tercih edilen bir bestecidir. Klasik gitar eğitiminde eserleri sıklıkla kullanılmaktadır (https://stringfixer.com/tr/Matteo_Carcassi#:~:text=Carcassi).

Opus 60, n°19

Musique de Matteo Carcassi
Arrangements de Thierry Chauve

Şekil 1. Carcassi M., Opus 60, No: 19. www.freescor.com

Şekil 1' de görülen Carcassi'ye ait olan gitar eşlikli flüt eserinde flüt partilerinin eser boyunca dörtlük ve sekizlik olarak devam etmesi, ilk ve orta seviye flüt öğrencisinin kolaylıkla seslendirebilmesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca çalıcının gitar gibi farklı bir eşlik enstrümanı ile yeni bir eser seslendirmesi de repertuarına zenginlik katmaktadır.

Fernando Sor (1778-1839)

1778 yılında İspanya'da doğan Fernando Sor, klasik gitar tarihinin önemli bestecilerindendir. En çok gitar besteleriyle tanınmasına rağmen, opera, orkestra, yaylı çalgılar dörtlüsü, piyano, ses ve bale gibi çok çeşitli türler için müzik bestelemiştir. Sor'un gitar çalışmaları, eğitim için yazdığı etüt ve eserlerden konser eserlerine kadar çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

1839 yılında hayatını kaybeden Sor, klasik gitar literatürüne pek çok eser bırakmış, önemli bir bestecidir (<https://www.guitardaily.net/blog/fernando-sor-nota-biyografi>).

12 études, n°4 (opus 60)

Musique de Fernando Sor
Arrangements de Thierry Chauve



Resim 2, Sor F, 12 Etudes, No: 4 Ops.60, www.freescore.com

Şekil 2' de Fernando Sor'a ait 4 numaralı flüt etüdünde notaların sekizlik, dördlük değerlerde olması ve bazı ölçülerde kromatik ilerlemesi flüte yeni başlayan öğrencilerin rahatlıkla seslendirebileceği görülmektedir. Bununla birlikte flüt ve gitarın birlikte uyumlu tınları, çalıcıların repertuarında farklı deneyim sağlamaktadır. Genel olarak uygulanan, solo ya da piyano eşlikli seslendireceği etütlerin dışında gitar eşliği ile çalıcı yeni bir deneyim kazanmaktadır.

Mauro Giuliani (1781-1829)

İtalyan gitar sanatçısıdır. Gitar için pek çok eser bestelemiştir. Eğitim müziğinde çokça kullanılan eser ve etütleri mevcuttur (<https://karnaval.com/sanatcilar/mauro-giuliani-5027>).

16 Pieces
Faciles et Agréables

Mauro Giuliani
Op. 74

No. 1
Sostenuto

The image shows a musical score for a piece titled '16 Pieces Faciles et Agréables' by Mauro Giuliani, Op. 74. The specific piece is 'No. 1 Sostenuto'. The score is written for Flute and Guitar. The flute part is in the upper staff, and the guitar part is in the lower staff. The guitar part includes chords and arpeggios. The score is marked 'mf' (mezzo-forte) and 'Sostenuto'. The score is numbered 1 to 15.

Şekil 3. Giuliani M., 16 Pieces Ops 74, www.freescor.com

Şekil 3'te görülen Mauro Giuliani' ye ait flüt eserinde notaların sekizlik ve dörtlüklerden oluşması, üçlemelerin ve bağların kullanımıyla eserin hareketlendirilmesi ile çalıcının seviyesine uygun farklı bir deneyim kazandırılmaktadır. Bu notasyonun gitar akorlarıyla zenginleştirilmesi, çalıcının çok sesli müzik eşliğiyle eser seslendirmesine olanak sağlamaktadır.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma literatür tarama yöntemi ile toplanan verileri ve gitar eşlikli flüt eserlerinin flüt eğitiminde kullanılabilirlik durumunu inceleyeceğinden nitel bir çalışmadır.

3.2. Veri Toplama Aracı

Bu çalışma nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama kullanılarak hazırlanmış nitel bir çalışmadır.

Bu çalışmada klasik gitarın flüt eserlerinde eşlik çalgısı olarak kullanımı literatür taranarak incelenmiş olup; gitar literatürünün önemli bestecilerinden olan Matteo Carcassi, Fernando Sor ve Mauro Giuliani adlı bestecilerin eserlerinden örnekler sunulmuştur.

3.3. Verilerin analizi

Bu araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinde betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır.

4. BULGULAR VE YORUM

Müzik literatüründe eşlik çalgısı olarak piyanonun kullanımı yaygındır. Ancak gitar da bazı enstrümanlarda (örn. Flüt) eşlik çalgısı olarak kullanılabilir. Gitar ve flüt için yazılmış olan çalışmaya konusu geçen bestecilerin eserleri dışında da pek çok eser bulmak mümkündür.

Günümüzde Matteo Carcassi, Fernando Sor ve Mauro Giuliani'nin gitar eşlikli flüt eserlerine nota sitelerinden ulaşmak ve bu eserlerin bir kısmının konser kayıtlarına youtube kanalından ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda, Türkiye'de flüt konserlerinde gitarın eşlik çalgısı olarak kullanımına pek rastlanmasa da yurt dışında yapılan konser kayıtlarına ulaşılabilir.

Gitarın ses özellikleri bakımından piyano olanaklarına sahip olmaması nedeni ile eşlik çalgısı olarak kısır kaldığı düşünülebilir. Ancak flüt ve gitar ses özellikleri bakımından birbiri ile çelişmeyen enstrümanlardır ve eserler incelenip seslendirildiğinde farklı ve alışılmadık tınların elde edildiği görülmektedir.

5. SONUÇ

Flüt konserlerinde gitarın bir eşlik çalgısı olarak kullanılması özendirilmesi ile flüt ve gitar öğrencilerinin birlikte çalma ile motivasyonlarının artmasını sağlayabilir. Ayrıca müzik tarihi kitaplarında pek fazla sözü edilmeyen bu bestecilerin çalışma ve eserlerinin araştırılması ve bu konuda çalışmalar yapılması literatürdeki boşluğu doldurmak açısından önemlidir.

Klasik gitarın müzik literatüründe işlevinin artırılması yeni gitaristlerin kazanılması açısından önemli olacaktır. Günümüzde birçok flüt eğitmeni tarafından eşlik çalgısı olarak fazla kullanılmayan gitar enstrümanı ile birlikte seslendirilen eserler, çalıcının enstrümanına olan ilgisinin artırılması anlamında repertuarına farklı bir renk katmaktadır. Çalışmada örneklendirilen eserlerin seviye olarak ilk veya orta düzeydeki çalıcılara hitap etmesi onların farklı bir deneyim kazanarak repertuarlarını zenginleştirmelerine ve flüt çalgısına olan ilginin artmasına olanak sağlamaktadır.

KAYNAKLAR

Aktüze, İ. (2004). *Müziği Anlamak Ansiklopedik Müzik Sözlüğü* (2.Basım). İstanbul: Pan Yayıncılık.

Hepyücel, C. ve Yıldırım, H. K. (2017). Türkiye'de Flüt Eğitimi Veren Müzik Kurumlarında Eşlikli Çalışmanın Yeri. *Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)*, 18, (1), 485-501.

Kurtuldu, M. K.(2018). Müzik Öğretmeni Adaylarının Piyanoda Eşlik Çalma Becerileri ile İşitme ve Armoni Dersi Başarıları Arasındaki İlişki. *ASOS Journal The Journal of Academic Social Science (Akademik Araştırmalar Dergisi)*, 6 (78), 1-10.

- Özel, I.(2012). *Bireysel Ses Eğitiminde Piyano Eşliğinin Önemi*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzik Anasanat Dalı
- Say, A. (2005). *Müzik Ansiklopedisi I. Cilt*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Say, A. (2005). *Müzik Sözlüğü* (2. Basım). Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (1998) . I ve II. cilt (9.Baskı). Ankara.
- Yurga, C. ve Kaya, Z. (2009). Yeniden yapılanma sürecinde müzik öğretmenliği programlarındaki korrepitasyon dersi eksikliği. *8. Ulusal Müzik Eğitimi Sempozyumu* (23-25 Eylül 2009, Samsun, ss.123-128), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, H.; Şen, Ü. S.(2016). Gitarın Popülerlik Durumunun İncelenmesi. *İdil Dergisi*, 5 (25), 1491-1521.

İnternet Kaynakları

- www.freescor.es.com. (Erişim tarihi:08.10.2021)
- https://stringfixer.com/tr/Matteo_Carcassi#:~:text=Carcassi. (Erişim tarihi:08.10.2021)
- <https://www.guitardaily.net/blog/fernando-sor-nota-biyografi>. (Erişim tarihi:08.10.2021)
- <https://karnaval.com/sanatcilar/mauro-giuliani-5027>. (Erişim tarihi:08.10.2021)



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Sivas İli Zara İlçesi Dokuma Kültüründe
Kullanılan Sembolik Motiflerin El Örgü
Ürünlerine Yansıması**

**Reflections of Symbolic Motifs Used in
Weaving Culture on Hand Knitting Products
of Sivas-Zara District**

Birnaz ER CENGİZ*



Geliş/Submitted: 10.11.2021
Kabul/Accepted: 24.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Er Cengiz, B. (2021). Sivas İli Zara İlçesi Dokuma Kültüründe Kullanılan Sembolik Motiflerin El Örgü Ürünlerine Yansıması. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 142-161.

Er Cengiz, B. (2021). Reflections of Symbolic Motifs Used in Weaving Culture on Hand Knitting Products of Sivas-Zara District. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 142-161.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54926

**This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.**

*Doç.Dr, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, birnaz.er@dpu.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Sivas İli Zara İlçesi Dokuma Kültüründe Kullanılan Sembolik Motiflerin El Örgü Ürünlerine Yansıması ¹

*Reflections of Symbolic Motifs Used in Weaving Culture on Hand Knitting
Products of Sivas-Zara District*

Doç. Dr. Birnaz ER CENGİZ

Öz: El sanatları basit el araçlarıyla kolay uygulanabilen, fazla maliyet gerektirmeden, artık ham maddelerin de değerlendirilebildiği, bireylere ek gelir getiren veya asıl meslek alanı olarak icra edilebilen, bireylerin duygu ve düşüncelerini motifler ve renkler aracılığıyla aktarabildikleri somut olmayan kültürel miras unsurları arasında yer almaktadır. Dokuma ve örgü, Anadolu kadınının dile getiremediği duygularını motifler aracılığıyla aktardığı önemli el sanatlarındandır. Sivas ili Zara ilçesi özellikle dokuma sanatı yönünden bilinen bir üne sahiptir. Bu ün sayesinde yöredeki diğer el sanatlarında dokuma sanatının izleri görülebilmektedir. El örgüsü çoraplar, patikler ve diğer örgü ürünlerine bakıldığında ise dokumacılıkta kullanılan sembolik motiflerin, el örgü kültürünü etkilediği görülmektedir. İlçenin yoğun göç vermesi, küçükbaş hayvancılığın artık neredeyse yapılmaması nedeniyle dokuma sanatının günümüzde uygulanma alanını yörede olumsuz etkilemiştir. Kendi duygularını sembolik motifler aracılığıyla ifade eden Anadolu kadını bu durumda el örgüsü ürünlerine yönelerek sanatını uygulamaya devam etmiştir. Bu çalışmada Sivas ili, Zara ilçesi, Becekli köyü kadınlarının duygularını aktarım aracı olarak kullandıkları ve sembolik halı motifleriyle bezedikleri el örgüsü ürünler incelenmiştir. Araştırmada köy evlerinde, İstanbul ve İzmir'e göç eden köy kadınlarının evlerindeki el örgüsü ürünlere ulaşılmış ve ulaşılan ürünler fotoğraflanarak belgelenmiştir. Yöre kadınlarıyla yüz yüze yapılan görüşmelerde üretilen ürünler, kullanılan motifler ve el sanatlarını uygulama alanlarıyla ilgili olarak görüşleri alınmıştır. El sanatlarının bireylerin yaşam şekline dönüştüğü, onları rehabilite eden, duygularını aktarım şekli olabilen bir alan olduğuna ve her yerde kolay uygulanabilen bir sanat olduğuna dikkat çekilmek amaçlanmıştır. Yöre kadınlarının, dokumalarında kullandıkları sembolik motiflerle bezedikleri el örgü ürünlerinin kullanım alanları, örgülerin desen ve motif özellikleri incelenmiş ve Sivas ili Zara ilçesi dokuma ve el örgücülüğü kültürünün belirli

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

özelliklerine dair bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dokuma, sembolik motifler, el örgüleri, Sivas-Zara.

Abstract: Handcrafts are among the intangible cultural heritage elements that can be easily applied with simple hand tools, without requiring much cost, raw materials can be evaluated, also supply additional income to individuals or can be performed as main profession and individuals can convey their feelings and thoughts through motifs and colors. Weaving and knitting are important handicrafts where Anatolian women can convey their unexpressed feelings through motifs. Sivas- Zara district has a well-known reputation especially in terms of weaving art. Thanks to this reputation, the effects of the art of weaving can be seen in other kind of handicraft products in the region. When we look at hand-knitted socks, booties and other knitting products it is seen that the symbolic motifs used in weaving affect the hand knitting culture. Due to the intense migration from the district to the city and the fact that goat breeding cannot be done any more, it has adversely affected the application area of the art of weaving in the region today. Anatolian women, who express their feelings through symbolic motifs, continued to practice her art by focusing on hand knitted products. In this study it is examined that, hand knitted products decorated with symbolic carpet motifs used by the women of Sivas-Zara Becekli village as a means of conveying their feelings. Within the scope of research, hand knitted products in the house of village women who migrated to Istanbul and Izmir were reached and the obtained data were photographed and documented. Within the scope of face-to-face interviews with local women, their opinions were taken about the products produced, the motifs used and the applications areas of handicrafts. It is aimed to draw attention to the fact that handicrafts area a fields that transforms into a lifestyle of individuals, rehabilitates them, can be a way of conveying their feelings, and that it is an art that can be applied everywhere. The usage areas, pattern and motif features of the hand knitted products decorated with the symbolic motifs used by the local women in weaving were examined and information about certain features of weaving and hand knitted culture of Sivas- Zara district has been tried to be conveyed.

Keywords: Weaving, symbolic motifs, hand knitted products, Sivas-Zara.

1. GİRİŞ

Dokumacılığın insanoğlunun var olma ve hayata tutunma sürecinde, temel yaşam gereksinimini karşılamak, doğanın olumsuz şartlarından korunmak ve örtünmek amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Dokumacılık sanatının gelişimi insanın doğaya ve yaşama hâkim olmasına paralel olarak ilerleme göstermiş ve günümüze önemli bir sanat dalı olarak gelebilmiştir.

Anadolu, konargöçer yaşam tarzı olan birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bu sayede birçok uygarlığa kendi sanatsal bakış açısını aktardığı gibi, ev sahipliğini yaptığı uygarlıkların sanatsal bakış açılarından da etkilenerек oldukça zengin bir sanatsal envanterin oluşmasına da olanak sağlamıştır. Kolay taşınabilir özelliğe sahip olan dokumalar, örgüler, keçe ürünler, çadırlar, kilimler, metal eşyalar ve tekstil ürünleri gibi birçok el sanatı ürününde inanç ve yaşam kültürünün bir gereği olarak; bitkisel, geometrik, hayvansal ve sembolik motiflerle bezenerek kendine özgü bir söylem dili oluşturulmuştur. Bu ürünlerde

toplumun sanatsal bakış açısına ve yaşam kültürüne dair somut kanıtlar görülmektedir. Anadolu coğrafyasının birbirinden farklı bölgelerinde kendine özgü renk, teknik, desen şeması ile oluşturulan sembolik motifler Türk kültürünün maddi kültür öğelerini oluşturmaktadır.

Semboller aracılığıyla iletişim kurma, tarihsel süreç içerisinde kültürel etkileşim, din, gelenek, görenek, inanış, töreler, doğa verileri, insan psikolojisi gibi birçok etken nedeniyle belirli dönem ve yöre insanlarında benzer nitelikler göstermektedir. M.Ö 6800 yıllarına dek uzanan, köklü bir kültür birikimine sahip Anadolu, etnik, sosyal, dini, coğrafi ve kültürel özellikleri nedeniyle sembolik anlamalar, formlar ve motifler açısından büyük bir zenginliğe sahiptir. Sembolik motifler, içinde yaratıldıkları toplumun yaşam biçimini ortaya koymaları yönüyle de büyük önem taşımaktadırlar. Anadolu insanı çok değişik ve sayısız kültürlerin etkisinde kalarak çağlar boyunca karışım ve kaynaşım süreçlerinde geçerek bir bütün oluşturmuştur. Asya'dan Anadolu'ya uzanan geniş coğrafyada kültür ürünlerinde bulunan sembolik motifler sadece bir süsleme unsuru olmanın ötesinde, kökleri tarih öncesine giden kültürel, sosyal, dini, felsefi ve mitolojik boyutlarıyla bir toplumun yaşam şeklini belgeler niteliktedir. Böylesine köklü bir kültür birikimine sahip olan Anadolu'da sembolik anlatımlarda din, büyü, mitoloji, hayvan ve bitki sembolizmi ile coğrafya ve yaşam koşullarının etkisi büyük olmuş ve geçmişten günümüze birçok sembolik motif bu şekilde günümüze kadar gelebilmiştir (Alp, 2009).

Bu çalışmada Sivas ili Zara ilçesi Becekli köyünde üretilen dokumalarda kullanılan sembolik motiflerin el örgü ürünlerinde kullanımı, örgülerin desen ve motif özellikleri açısından incelenmesi ve belgelenmesi, kadınların gittikleri yeni yerlere ve yeni yaşamlarına uyumunda bu motiflerin katkısına ve Sivas ili Zara ilçesi Becekli köyü dokuma kültürünün belirli özelliklerine dair bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır.

1.1. Dokumlarda Kullanılan Sembolik Motifler

Anadolu insanı dokumalarında sadece düğüm atmamış aynı zamanda yaşanan her dönemden, coğrafyadan, inanç ve kültürle beraber kendi duygularını, milli değerlerini ikonografik mesajlarla en orijinal, otantik motiflerde ilmek ilmek bir dil, bir söylem ve anlamla dokumuşlardır (Yıldırım & Dumluca, 2017).

İnsanlar anlatımı kimi zaman sözle, kimi zaman işaretlerle, resimlerle, sembollerle, motiflerle gerçekleştirmiştir. Motifler bütün coğrafyalarda ve kültürlerde önemli bir yer tutmuştur. Eski insanlar bu motifleri hayatın her alanında iletişim aracı olarak kullanmışlardır. Bu yüzden semboller işaretler ve motifler kültürlerin anlaşılması için önemli ipuçları olma özelliği taşır (Crowley & Heyer, 2014). İslamiyet öncesi Türk topluluklarında ve Anadolu kültürlerinde yer alan ve doğayı konu alan pek çok süslemenin mezar taşlarında, giysilerde, halılarda, duvar üstleri gibi yerlerde günümüzde bile sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Anadolu tarih boyunca çeşitli kültürlerle ve topluluklara ev sahipliği yaptığı için tüm toplumlar birbirlerinin inançları, sanatları ve geleneklerinden etkilenmişlerdir. Sosyal yaşamın gerekliliğinden dolayı sürekli iletişim ve etkileşim içinde olan insanların birbirinden etkilenmesi kaçınılmazdır (Kaya & Uzungöz, 2019).

Bu etki Anadolu dokuma ürünlerinde oldukça belirgin bir şekilde görülmektedir. Dokumalarda kullanılan motifler zaman içerisinde kuşaktan kuşağa gelişip bugüne dek

gelmiştir. Motifler çeşitli biçimlerde bir araya gelip desen ve kompozisyonları oluşturmaktadır. Her yöre insanı doğal çevresinde gördüğü somut nesneler, insan bedeni, hayvan türleri, bitkiler ve kilim dokuma tekniklerine uyarak soyut bir şekilde beyinde çizip uygulamıştır. Bu nedenle genelde dokumacılıkta da kullanılan ortak motifler söz konusu olmakla birlikte yöreler arasında motif ya da isim farklılıkları da gözlenmektedir (Oyman, 2019).

Dokumalarda kullanılan bezemeler: geometrik, bitkisel, figürlü, nesneli, sembolik(soyut) ve yazılı bezemeler olarak gruplandırılmaktadır (Akpınarlı & Balkanal, 2012), (Oyman, 2019).

Hayvansal motifler: ilk çağlardan bu yana insanoğlu vahşi, tehlikeli hayvanları taklit ederek ya da onların kürk ve derilerinden parçaları dokuyarak bu hayvanların güç ve kudretlerinin kendilerine geçtiğine ve bu yolla korunduklarına inanmışlardır. En çok kullanılan hayvan figürü kuş motifi olmakla birlikte, ejder, akrep, yılan, kurtağzı, kurt izi ve böcek motifleri de dokuyucu tarafından dokumalara işlenmiştir (Gümü, 2015), (Oyman, 2019).

Bitkisel Motifler: ağaç, yaprak, çiçek ve meyve motifleridir.

Geometrik motifler: dokuma kolaylığından dolayı en çok tercih edilen motif türüdür. En çok görülen şekilleri üçgen, dikdörtgen, dörtgen ve eşkenar dörtgendir.

Karışık motifler: madalyon, rozet, çengel, sütun yazı, harf, vazı vs. kullanılan motiflerdir.

Sembolik (simgesel) motifler: dokuyucunun duygu düşünceleri ile doğa güçlerini simgeleyen motiflerdir. Bu gruba kuş, hayat ağacı, el, tarak, ibrik, kandil vb. girmektedir (Oyman, 2019).

Dokumalarda görülen sembolik (simgesel) motiflerin anlamlarından bazıları ise şu şekildedir:

Elbelinde motifi, doğurganlığı, üretkenliği ve bereketi simgelemektedir. Ana tanrıça figürünün sembolize edilmiş halidir. Dişilik göstergesidir (Erbek, 2002).

Koçboynuzu motifi, erkek ile simgelendirilerek güç, kuvvet, sağlık ve saadeti, erkeğin üretkenliğini, yaşatma ve koruma gücünü simgelemektedir ve bu motif genellikle eli belinde motifine benzer şekilde işlenirken, bolluk, bereket simgesi olarak da bilinir (Gümüştekin, 2011).

Kurtağzı motifi, kurt izi olarak da bilinmektedir. Hayvancılıkla uğraşan yörelerde kurtlardan korunmak amacıyla kullanılmıştır (Erbek, 2002).

Çarpı işareti nazardan korunmak amacıyla kullanılmaktadır. Dokumalarda kullanılan Akrep motifi genellikle bu hayvana karşı koruma içgüdüsünü simgelemektedir (Gümüştekin, 2011).

Yıldız motifleri neşe, mutluluk, gökyüzü anlamında kullanılmaktadır, on iki köşeli yıldız motifi yenilenen hayatı simgelerken, sekiz köşeli yıldız ise doğumdan ölüme kadar olan yaşam çizgisini ifade etmektedir (Gümüştekin, 2011).

El, parmak, tarak motifi, nazar, sihir ve büyü gibi kötü güçlerden korunmak amacıyla kullanılmaktadır. Tarak anlamında kullanıldığında ise; evlilik ve doğumu simgelemektedir (Erbek, 2002).

Göz motifi ise, sağ ve sol gözün birlikteliği, güneş ve ayı temsil etmektedir. Göz motifi dokumalarda üçgen, kare, dikdörtgen, eşkenar dikdörtgen şeklinde olabilmektedir. Göz değmesi, nazar ve uğurla ilgili, doğaüstü inanışlar nedeniyle bu motifler kullanılmaktadır (Gümüştekin, 2011). Dokumalarda kötü ya da kem gözlerden korunmak amacıyla baklava ya da karelerin dörde bölünmüş şekli ile kötü gözün etkisi azaltılmış olarak kabul edilmektedir.

Muska ve nazarlık motifleri, nazar belli insanlarda bulunulduğuna inanılan bakışlardan fırlayan, çarpıcı zarar verici, öldürücü bir güçtür. Nazarlık, kötü gözlerden koruyan nesnelerdir. Muska taşıyan kişiyi dış etkilerden koruyan, dinsel gücün saklı olduğuna inanılan nesnelerdir (Erbek, 2002). Motifin kullanıldığı dokumlar, dokuyanın evini, mutluluğunu nazardan ve kem gözden koruduğuna inanılan ve yere serilen bir çeşit nazarlıktır (Etikan & Kılıçarslan, 2012).

Sandık motifi, evliliği simgelemektedir. Sandıkların üzerindeki yıldızlar mutluluk temennisini dile getirmektedir. Çarkıfelek, çapraz motifin bir uyarlamasıdır. Bu kelime doğaüstü bir gücü, insanların kaderini belirlediğine inanılan felek çemberini anlatmaktadır. Gül şeklindeki fiyonklar aşkın platonik yönlerini sembolize etmektedir.

Çengel motifi genel olarak dokumlarda nazarlık, nazara karşı kötü gözlerden korunma amacına yönelik kullanılmaktadır. Bu motifler aynı zamanda bağlılık, birlik ve beraberlik anlamlarını da taşımaktadır (Onuk, Akpınarlı , & Alp, 1998) (Karakelle & Kayabaşı, 2018).

Suyolu motifi, yeniden doğuşun, bedensel ve ruhsal yenilenmenin, yaşamın akışkanlığının ve sürekliliğinin, bereketin, soyluluğun, bilgeliğin, saflığın ve erdemin sembolüdür (Gümüştekin, 2011)

Kuş, ejderha ve hayat ağacı motiflerinin birlikte kullanımı ruhun sürekliliği ve ölüm-süzlüğü temsil etmektedir. Hayat ağacı üzerinde yer alan kuşlar, yaşamı ve ruhu simgelemektedir. Ejderha ise hayat ağacını koruyan hayvandır (Gümüştekin, 2011)

Başak motifi bereketi simgelemektedir. Bölünme, çoğalma ve üremeyle ilgili semboller sık olarak yonca, nar veya çiçekler şeklinde çizilip kompozisyon kurgularının taşınmaz parçaları olmuşlardır (Gümüştekin, 2011).

Anadolu'da kullanılan pıtrak motifi, bu bitkinin stilize edilmiş biçimidir. Pıtrak, tarlalarda bulunan dikenli bir bitki olup, dikenleriyle insana ve hayvanlara yapışır. Pıtrağın üzerindeki dikenlerin, kötü gözü uzaklaştırdığına inanıldığı için, Anadolu insanı tarafından nazarlık motifi olarak kullanılmıştır (Selçuk & Yurttaş , 2021) (Erbek, 2002).

Anadolu kültürü içerisinde değerlendirildiğinde ve genel anlamda halılar bir toplumu meydana getiren tüm kültür öğelerini üzerinde taşırlar. Dokumaların üzerindeki sembol denen çizgisel kurgularla, ifade edilmek istenen her duygu kolayca anlatılabilmiş, bu simgelere yüklenen belirli anlamlara renkler de katıldığında tüm düşünce ve duygular aktarılabilmektedir (Gümüştekin, 2011).

Dokumlarda kullanılan sembolik motifler taş oymacılığı, ahşap oymacılığı, deri işlemeciliği, bakırcılık, kumaş dokumacılığı, kuyumculuk, çini, seramik ve el örgüleri gibi el sanatının birçok alanında kullanılarak Anadolu insanının ortak iletişim dili, duygularını ile-

tim aracı olmuştur.

El örgüsü ürünlerde kullanılan sembolik motifler de uygarlıkların yaşam şekline, kültürüne dair kanıtlar sunmaktadır. Örme, yün, ipek, pamuk ya da başka bir maddeden elde edilen ipliğin şiş, tığ, iğne, mekik gibi araçlar vasıtasıyla oluşturduğu ilmeklerin bir araya getirilmesi işlemidir (Değer, 2019). Örucülük daha çok tarım ve hayvancılıkla uğraşılan bölgelerde genellikle karasal iklimin etkilerinden korunmak amacıyla ve kışın boş vakit değerlendirme aracı olarak uygulanan bir el sanatıdır. Bölgesel özellikler bazında ana malzeme olarak yün pamuk, ipek ve tiftik gibi lifler iplik haline getirilerek farklı renk ve motif örnekleriyle benzersiz ürünler üretilmektedir. Sivas ili Zara ilçesi de karasal iklimin hâkim olduğu bir yerdir. Yörede hayvancılığa dayalı bir yaşam şeklinin olmasından dolayı yün ipliklerin kullanımıyla özellikle, dokumacılık sanatında kendine özgü bir geleceğe sahiptir. Bu nedenle yöredeki el örgü ürünlerinde dokumacılık sanatının izleri görülmektedir. Sivas ilinin birçok ilçesinde el örgü çorap ve patiklerinde kullanılan motifler dokumacılık sanatında kullanılan motiflerdir. Halı kilim motiflerinin bu kadar ustalıklı, herhangi bir desen şeması olmadan şiş örücülüğüne de aktarılabilmesi yöreyi bir diğer el sanatı yönüyle de benzersiz kılmaktadır. Bölgede dokumacılığın yanı sıra bakırcılık, gümüş işlemeciliği, bıçakçılık ve el örgücülüğü baskın el sanatları arasındadır.

2. Sivas İli Zara İlçesi Dokuma ve El Örgücülüğü Kültürü

Çevresel faktörler, gelenek görenekler, töreler, toplumsal değer yargıları ve yaşam biçimi gibi kavramlar yörelerde uygulanan el sanatları kültürünü belirleyen temel faktörler arasındadır. Süreç içerisinde el sanatları temel yaşam gereksinimlerini karşılayan bir unsur olmaktan çıkıp kültürel açıdan bir kimlik kazanmaya başlamıştır (Kılıçarslan, Ölmez, & Etikan, 2020).

Sivas ili dokumacılık sanatının önemli merkezlerinden biridir. Sivas il merkezinin ve ilçelerinden Zara, Altınyayla, Kangal, Şarkışla'nın dokumacılık yönünden kendi karakteristik yapısı bulunmaktadır (Kaynar & Tonus, 2014).

Geleneksel dokuma kültürü açısından oldukça üretken olan yörede kendine has özellikleri ile Hafik-Doğanşar, Kangal, Zara, Yıldızeli, Şarkışla ve Divriği gibi önemli merkezlerde dokuma yapılmaktaydı. 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra Anadolu'ya gelen ve bir bölümü Sivas'a yerleştirilen kırım ve Kafkasya muhacirlerinden yöre dokumalarındaki etkisi oldukça fazladır. Sivas yöresinde dokuma kültürünün gelinmesinde etkili olan diğer bir grup da Halep Türkmenleridir (Genç & Karadağ, 2007), (Akpınar & Birol, 2015).

Sivas ili halı dokumacılığı desen ve dokuma teknikleri bakımından iki grupta incelenmektedir. Birinci grupta Gördes (Türk) düğüm sistemi ile dokunan ve 16.yy'a kadar uzanan Divriği, Gürün, Kangal, Şarkışla ve Zara halıları bulunmaktadır. İkinci grupta ise İran tek düğüm (Sine) tekniğiyle yapılan ve 19. yy sonlarından itibaren başlayıp günümüze kadar devam eden dokumalardır (Yıldırım & Dumluca, 2017).

Anadolu dokuma kültürü içinde ince çizgiler halinde yol yol desenli, kendine özgü kilim-cicim ve halıları ile tanınan Zara ilçesi, Türkiye ve dünya müzelerinde yer alan kaliteli dokumaların üretildiği yerdir. Dm²'deki dokuma sıklığı yüksek olan bu halılar ince olup oldukça kaliteli. Zara halılarının atkı çözgü ve ilmekleri yün, atkısı pamuk, çözgüsü yün

ve ilmeği ipek, hepsi ipek ya da pamuk sentetik ya da ipek şeklinde Gördes düğümü ile dokunmuş örnekleri bulunmaktadır (Aydın, 2010).

Zara ilçesi Becekli Köyü dokumalarında yaygın olarak kullanılan desenler arasında çarkıfelek, yıldız, çengel, nazar, göz, muska ve tarak, çiçek, damga/im, muska, sandık, hayat ağacı, koçboynuzu ve elibelinde gibi motifler kullanılmıştır. Halılar iki veya üç kenar suyundan meydana gelmektedir. Dokumada kullanılan ana motifler genellikle büyük ve belirgindir. Dokumaların desen şeması genellikle ikili veya üçlü göl (göbek) motiflerinden oluşmakta iken ikili veya üçlü kenar bordürleri de sembolik motiflerin farklı renklerin tekrarından oluşmakta ve yörede bu motiflere "Nik" adı verilmektedir. Kullanılan renkler arasında ise, zeminde bordo, kahverengi, siyah gibi koyu renkler kullanılırken; motiflerde ve göbeklerde sarı, taba, gri, mor, mavi, devetüyü, beyaz, turkuaz, turuncu, yeşil ve tonları gibi daha açık renklerin kullanıldığı yapılan dokumalar üzerinden tespit edilmiştir (Er, 2019).



Fotoğraf No:1 Zara- Becekli Köyü Duvar halısı ve çizimi (Er, 2017).

El örgücülüğünde kullanılan desen ve motifler yörenin dokuma kültürünün karakteristik yansıması şeklindedir. Özellikle çorap ve patiklerdeki desen şemaları, dokumalarda olduğu gibi göl motifleri şeklindedir (fotoğraf no 1). Bu durum yörede üretilen el örgücülüğü ürünlerini özel bir el sanatı ürünü kılmaktadır. Yöre dokumalarında ve el örgülerinde kullanılan motifler sembolik motifler olup Anadolu dokuma kültüründe sıkça görülmektedirler.

Örgünün temeli ilmeklerin hareketlerine bağlıdır. Örgü şiş üzerine başlanarak yapılabilir gibi diğer bir örgü üzerine de yapılabilir. Temel örgü tekniklerinin (yüz örgü, ters örgü, artırma, eksiltme) birbirleriyle karıştırılarak uygulanması sonucunda değişik sonsuz sayıda örnekler elde edilebilir (Küçükkaytan, 1992). Zara ilçesi el örgücülüğü de yörenin dokuma kültüründen izler taşımaktadır. İlçede yapılan el örgülerinde geçmişte tamamen küçükbaş hayvancılık odaklı yaşam şeklinden dolayı yünün eğrilmesi sonucunda yün iplik kullanılmıştır. El örgücülüğünde üretilen ürünler arasında çoraplar, patikler, eldivenler, heybeler, kazak, hırka, yelek, iğnelik gibi ürünler yer almaktadır. Yörede el örgüsü ürünler boyutlarına göre iki, üç ve beş şiş ile örülmektedir (fotoğraf no 2). Günümüzde küçükbaş hayvancılığın eskisi gibi yapılamaması, şehirleşme sonucu göçün fazla olması gibi etkenlerden dolayı daha çok sentetik iplikler kullanılmaktadır. Yörede el örgücülüğü kadınlar tarafından yapılmaktadır. Günümüzde genç nüfusun daha çok fabrikasyon ürünlere ilgi duymasından dolayı örgücülük daha çok yaşlı ve orta yaşlı nüfus tarafından sentetik iplik-

lerle yörenin dokuma kültürünü yansıtan motiflerle süslenerek sınırlıda olsa devam ettirmektedir (Yıldız, 2021).

Zara ilçesi sahip olduğu zengin dokuma kültürünü yöredeki el örgücülüğü ürünlerine de yansıtmıştır. Yöre kadınları el örgüsü ürünlerini, genç kızları için çeyiz amaçlı sandık ögesi olarak, temel ihtiyaç unsuru olarak soğuk havalardan korunmada ayağa giymek için, hediyelik ürün olarak üretmek için, boş zaman değerlendirme aracı olarak ve hammaddelerin verimli kullanımı gibi nedenlerden dolayı üretmişlerdir. El örgüsü ürünlerinde, dokumalarında kullandıkları sembolik motiflerini adeta halı dokur gibi özenle kullanmışlardır. Yöre, çorap ve patik örücülüğü konusunda da oldukça önemli bir üne sahiptir ve dokumalarıyla olduğu gibi çorap örücülüğüyle de anılan bir yerdir. Yörede el örgüsü çoraplar beş şişle yapılmaktadır (fotoğraf no 2). Geçmişte sadece yün ipliği kullanılarak yapılan örgüler günümüzde yerini sentetik ipliklere bırakmıştır. Yörede göç durumlarının yoğun olmasına rağmen kadınlar yeteneklerini taşıdıkları şehirlere de götürmüş ve yeni yaşamlarına adapte olma konusunda el örgülerini adeta, bir terapi unsuru, sosyalleşme aracı olarak kullanmışlardır. Araştırma kapsamında farklı evlerde karşılaştığımız örneklerde, artık şehir yaşamından dolayı yün çorap ve patikler günlük kullanım amacının dışında süs unsuru, hediyelik ürün veya boş zaman değerlendirme amacıyla kullanılmaya başlamıştır. Bunların dışında farklı çeşitte ve boyutlarda ürün çeşitliliklerinin de olduğu gözlemlenmiştir. Beş şişle örülen çorap örücülüğünde ki el yordamı korunarak beş şişle heybeler, eldivenler, iğnelikleri, duvar süsleri, çoraplar ve bunların minyatürleri de dekoratif unsur veya hediyelik ürün amaçlı olarak üç şiş ile örüldükleri görülmüştür. El örgüsü ürünlerin tamamında halılarda kullanılan sembolik motifler, herhangi bir desen şemasına gerek duyulmadan örgülere aktarıldığı da gözlemlenmiştir. El örgülerinde görülen desen şemaları dokumalarda kullanılan desen şemalarıyla benzerdir. El örgülerinde desenler simetrik tekrarlar şeklinde yerleştirilmiştir.



Fotoğraf No:2 Beş şiş ile patik örme (Er Cengiz, 2021).

Sivas ilinde dokumacılık sanatının yanı sıra beş şişle örülen çorap ve patikler de yöreye özgü olan bir diğer önemli el sanatları arasındadır. Şiş örücülüğünün basit araçlarla yapılabilmesi, fazla bir maliyet gerektirmeden daha çok el emeğine dayalı olarak üretilmesi, kolayca her yere taşınabilir olma yönüyle her yerde uygulanabilir olmasından dolayı bu el sanatı yok olmadan günümüze kadar gelebilmiştir. Şehirleşme sonucunda yeni yaşamlarına adapte olmakta zorlanan ve iş yoğunluğu azalan kadınlar bu sanatla şehirlere daha

kolay adapte olabildiklerini, zamanlarını üreterek değerlendirebildiklerini ve bu sayede geleneksel yaşamlarından, motiflerinden kopmadıklarını belirtmişlerdir (Dursun & Şimşek, 2021). Köylerindeyken daha çok çeyizlik ve günlük kullanım amacına yönelik olarak ördükleri çorap ve patiklerini şehir yaşantısında diğer el örgü ürünlerine de yansıttıklarını belirtmişlerdir. Beş şişle üretilen çorap ve patiklerin üç şişle hediyelik veya dolap süsü olarak ürettiklerini belirtirken kazak, yelek, yastık, heybe gibi farklı ürünleri yine geleneksel motifleriyle öğretildiklerini belirtmişlerdir (Ölmez, 2021). İncelenen ürünlerde aynı motifin farklı kompozisyon özellikleri, renk ve büyüklüklerde diğer kategorideki örme ürünlerde kullanıldığı görülmüştür. Araştırma kapsamına alınan örme ürünler arasında, farklı boyutlarda örülen eldivenler hem süsleme ögesi hem de günlük kullanım ögesi olarak, heybeler günlük kullanım amaçlı ve süsleme- hediyelik eşya olarak suma amaçlı, iğnelikler süsleme ve kullanım amaçlı olarak, çoraplar hediyelik ürün, çeyiz ögesi olarak ve günlük kullanım ögesi olarak, örgü kazaklar da günlük kullanım amaçlı olarak örülmüştür. Sembolik motif özelliği bakımından, heybe, yastık patik ve uzun çoraplarda halı motiflerindeki gibi göl motif kompozisyonuna uygun desen şemalarıyla ikili veya üçlü göl motifinin kullanıldığı görülmüştür (fotoğraf no 1-12-13-17). Araştırma kapsamına alınan el örgüsü ürün çeşitleri arasında günlük kullanım amaçlı eldivenlerde çarpı motif (fotoğraf no 15), süsleme amaçlı eldivenlerde çengel motif (fotoğraf no 22); süsleme unsuru çoraplarda göz motif (fotoğraf no 4), saçbağı motif (fotoğraf no 5), çengel motif (fotoğraf no 21), günlük kullanım veya çeyiz amaçlı örülen çoraplarda çengel motif (fotoğraf no 10-13), bereket ve muska motif (fotoğraf no 12); süsleme unsuru heybelerde elibeline motif (fotoğraf no 18), kullanım amacına yönelik örülen heybelerde yıldız ve muska motifleri (fotoğraf no7); iğnelik amaçlı örgüde muska motif (fotoğraf no 17), bereket motif (fotoğraf no 6) ve çengel motif (fotoğraf no 9); günlük kullanım veya çeyiz amaçlı örülen patiklerde elibeline motif (fotoğraf no 19), yılan motif(fotoğraf no 20); günlük kullanım amaçlı kazaklarda çengel motif, göz motif, su yolu motif(fotoğraf no 14), çarpı-göz motif (fotoğraf no 11) ve yastık amaçlı örülen örgüde göz motif, çengel motif ve muska motiflerinin (fotoğraf no 16) kullanıldığı görülmüştür.

Aşağıdaki görsellerde yöreye ait dokuma motiflerinin uygulandığı el örgü ürün çeşitleri, motif bilgileriyle birlikte yer almaktadır:





Fotoğraf No 5: Süsleme unsuru olarak örülen çoraplarda saçbağı motifi (solda) ve göz motifi (sağda) kullanılmıştır (Er Cengiz, 2021).



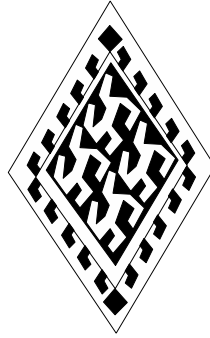
Fotoğraf No 6: Bereket ve muska motifiyle bezenerek örülmüş iğnelikler (Er Cengiz, 2021).



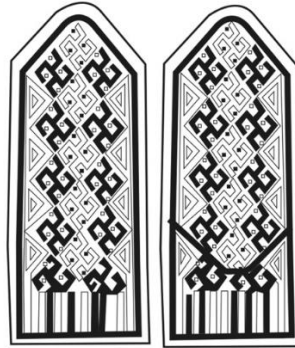
Fotoğraf No 7: Yıldız motifiyle bezenerek örülmüş heybe (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 8: Çengel ve kurt izi motifiyle örülmüş heybe (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 9: Çengel motifiyle örülmüş iğnelikler (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 10: Çengel ve muska motifiyle örülmüş çoraplar (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 11: Çarpı- göz motifiyle bezenerek örülmüş kazak örneği (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 12: Bereket, muska ve nazarlık motifiyle bezenerek örülmüş çorap (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 13: Çengel motifiyle bezenerek örülmüş çorap (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 14: Çengel, yıldız ve göz motifleriyle bezenerek örülmüş hırka (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 15: Çarpı- göz motifiyle bezenerek örülmüş eldiven örneği (Er Cengiz, 2021).



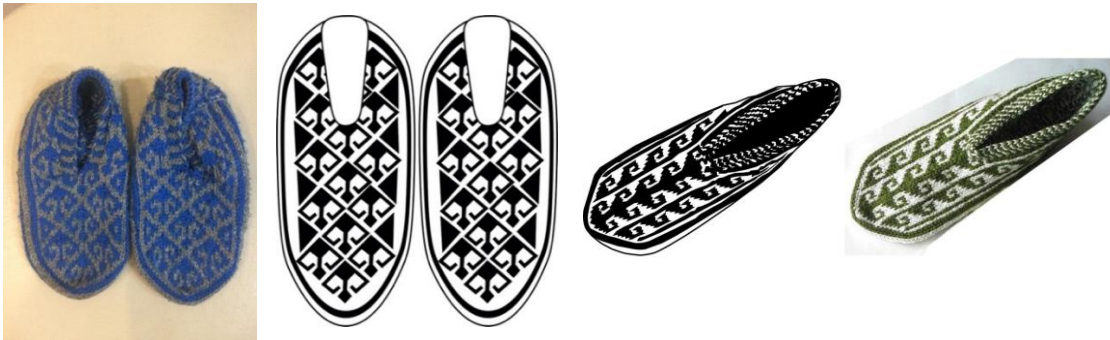
Fotoğraf No 16: Göz motifi ve çengel motifi ile bezenerek örülmüş yastık (Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 17: Muska ve nazarlık motifiyle bezenerek örülmüş iğnelik (Er Cengiz, 2021).



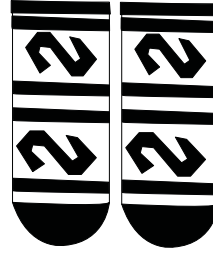
Fotoğraf No 18: Elibelinde ve göz motifleriyle bezenerek, süsleme amaçlı örülmüş heybeler (Er Cengiz, 2021).



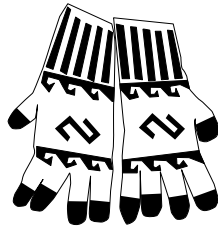
Fotoğraf No 19: Elibelinde motifiyle bezenerek örülmüş patik örnekleri



Fotoğraf No 20: Yılan motifiyle bezenerek örülmüş patik örneği(Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 21: Çengel motifiyle bezenerek, süsleme amaçlı örülmüş çorap(Er Cengiz, 2021).



Fotoğraf No 22: Çengel motifiyle bezenerek, süsleme amaçlı örülmüş eldivenler (Er Cengiz, 2021).

SONUÇ

Dokumacılık, konargöçer yaşam tarzının gereği olarak, temel ihtiyaç unsuru olmanın yanı sıra inanç ve yaşam kültürünün bir gereği olarak; bitkisel, geometrik, hayvansal ve sembolik motiflerle bezenerek kendine özgü bir söylem dili olan, iletişim aracı olan el sanatıdır. Anadolu coğrafyasının birbirinden farklı bölgelerinde kendine özgü renk, teknik, desen şeması ile oluşturulan sembolik motifler Türk kültürünün maddi kültür öğelerini oluşturmaktadır.

Bölgelere göre farklılık gösteren el sanatı ürünler gerek kullanılan hammadde bakımından gerek kullanılan motifler bakımından, içerisinde var oldukları yörenin kültürü, yaşam biçimi, gelenek görenekleri ve ekonomik durumu hakkında bilgiler vermektedir. Örneğin batı Anadolu iğne oyalarına baktığımızda ağırlıklı olarak bölgenin endemik yapısını aktaran bitkisel motiflerin ipek ipliği veya pamuk ipliğiyle işlendiği gözlenirken, Doğu Anadolu dokuma ve çoraplarına baktığımızda daha sembolik motiflerin ağırlıklı olarak yün ipliğiyle dokunduğu görülmektedir. Sivas ili de İç Anadolu bölgesinde dokumacılık, çorap örücülüğü, bıçak işlemeciliği, bakırcılık, savatlı gümüş işlemeciliği gibi çeşitli el sanatlarının yaygın olarak görüldüğü bir yerdir. Tarım ve hayvancılığa dayalı bir yaşam şekli nedeniyle ilin en başat el sanatı dokumacılık ve çorap örücülüğüdür. Geçmişte yörede küçükbaş hayvancılığın yaygın olmasından dolayı dokuma ve örgülerin hammaddesi yük iken günümüzde sentetik ipliklerle örgülerin örüldüğü görülmüştür. Yöre kadınları dokumaları ve el örgüleri aracılığıyla, dile getiremediği duygularını birbirinden farklı renklerle süsledikleri sembolik motifleriyle ifade etmeye çalışmıştır. Zara ilçesi büyükşehirlere yoğun göç veren bir ilçedir. Becekli köyüne bakıldığında köyde yazın emekli kesimin gelmesi nedeniyle yoğun bir nüfus artışı varken kışın sadece 10-15 hane sürekli olarak yaşam sürmektedir. Hayvancılık olarak sadece büyük baş hayvancılık yapılmaktadırlar. Bu nedenle yörede dokumacılık artık yapılmamaktadır. El sanatlarının uygulama alanı sadece basit araçlarla ve kolay uygulama alanı olan maliyet gerektirmeyen el örgüleridir. Yörede karasal iklimin hâkim olmasından dolayı çorap ve patik örücülüğü orta ve yaşlı kesim tarafından hala uygulanmaktadır. İzmir ve İstanbul gibi büyük şehirlerde yüz yüze görüşme yapılan evlerde el örgülerinin boş zaman değerlendirme aracı, çeyiz amaçlı ve hediyelik ürün olarak üretildiği gözlenmiştir. El örgülerinin kadınların şehir yaşantısına adapte olmada büyük etkisinin olduğu kadınlar tarafından belirtilmiştir. El örgülerinde dokumacılıkta kullanılan sembolik motifleri kullanan kadınların desenleri ezberden, herhangi bir desen şemasına gerek duymadan örgülerine aktardıkları görülmüştür. Geçmişte annelerinden, atalarından aldıkları desenleri öğrendikleri şekilde örgülerine yansıtmaktadırlar.

Kaynakça

- Akpınar, D., & Birol, N. (2015). Osmanlı'dan Cumhuriyete Sivas Vilayetinde Dokuma Sektörü ve Gelişimi. *C.Ü İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 16(2), 215-238.
- Akpınarlı, H. F., & Balkanal, Z. (2012). 16-18. Yüzyıllarda İstanbul'da Üretilen Kumaşlarda Bitkisel Bezemelerin İncelenmesi. *Motif Akademi Halk Bilimleri Dergisi*, 5(10), 179-209.

- Alp, K. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş*. Ankara: Eflatun Yayınevi.
- Aydın, Ö. (2010). Sivas Halıları. *Akdeniz Sanat*, 3(5), 37-49.
- Crowley, D., & Heyer, P. (2014). *İletişim Tarihi*. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Değer, A. (2019). *Kenan Özbel Koleksiyonu Özelinde Anadolu Geleneksel El Örmesi Çoraplarının Sembolleri Ekseninde İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, istanbul: Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Tekstil Anasanat Dalı.
- Dursun, G., & Şimşek, S. (2021, Temmuz). Becekli Köyü el Örgü Ürünleri. (B. Er Cengiz, Röportaj Yapan)
- Er, B. (2019). Motif, Renk ve Kompozisyon Özellikleri Bakımından Sivas İli Zara İlçesi Becekli Köyü Duvar Halıları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(63), 467-498.
- Erbek, M. (2002). *Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Etikan, S., & Kılıçarslan, H. (2012). Düz Dokumalarda Nazar İnancı ve Göz Motifi. *Süleyman Demirel Üniversitesi ART-E Dergisi*, 5(10), 103-121.
- Evren, H. (2020, Eylül). Becekli Köyü Çorap ve Patik Örüclüğü. (B. Er Cengiz, Röportaj Yapan)
- Gümüş, D. (2015). *Aksaray Düz Dokuma Yayılları (Kilim, Cicim, Zili)*. (N. R. Oyman, Dü.) Ankara: Gazi Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları Basılmamış Yüksek Lisan Tezi.
- Gümüştekin, N. (2011). Anadolu ve Diğer Kültürlerde İşaret ve Simgelerde Anlam. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(26), 108-114.
- Genç, M., & Karadağ, R. (2007). Sivas Halılarında Kullanılan Doğal Boyarmaddeler ve Boyarmadde Analizleri. *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: Temel Eser Yayınları.
- Küçükkaytan, Ş. (1992). *Konya Müzelerinde ve Evlerinde bulunan El Örgüsü Çoraplar ve Eldivenler*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. El Sanatları Anabilim Dalı, Konya: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi .
- Kılıçarslan, H., Ölmez, F. N., & Etikan, S. (2020, Haziran). Kırşehir Yöresi El Örgüsü Çorapları: Günümüz Örnekleri. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(1), 2.
- Karakelle, A., & Kayabaşı, N. (2018, Aralık). Hatay/Reyhanlı Kilimlerinde Bulunan Yaşam İle İlgili Motifler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(Özel Sayı), 22(Özel Sayı 3), 2633-2646.
- Kaya, B., & Uzungöz, C. (2019). Anadolu'daki Doğa Motifleriyle Anlatımın Sivas Zara Bolucan Köyü Mezar Taşları Üzerinden İncelenmesi. *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 5(2), 163-176.

- Kaynar, H., & Tonus, E. (2014). Sivas Altınyayla(Tonus) ilçesi Düz Dokuma Örneklerinin Motif Yönünden İncelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 7(13), 53-83.
- Onuk, T., Akpınarlı , F., & Alp, Ö. (1998). *Tarsus El Sanatları (Dokumacılık, Örücülük, İşlemecilik)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı yayınları.
- Oyman, N. R. (2019). Bazı Anadolu Kilim Motiflerinin Sembolik Çözümlemesi. *Arış Halı, Dokuma ve İşleme Sanatları Dergisi*, 14, 4-22.
- Ölmez, S. (2021 , ağustos). Becekli Köyü El Örgü Ürünleri. (B. Er Cengiz, Röportaj Yapan)
- Selçuk , K., & Yurttaş , S. (2021). Doğu Karadeniz Bölgesi Kirkitli Dokumalarında Geometrik ve Bitkisel motiflerden Örnekler. *Art-Sanat*, 15, 287-315.
- Yıldırım, M., & Dumluca, M. (2017). Tokat Mevlevihanesi'nde Bulunan Sivas Yöresi Halı Seccadeleri. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 145-170.
- Yıldız, A. (2021, Haziran). Becekli Köyü Dokuma ve Örgü Kültürü. (B. Er Cengiz, Röportaj Yapan)



TİDSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**İbn Battûta'ya Göre XIV. Yüzyılda Altınordu
Devleti'nde Kadınların Toplumdaki
Saygınlığı**

**According to Ibn Battuta, the Prestige of
Women in Society in the Altınordu State in
the XIV Century**

Salih DEMİRBİLEK*



Geliş/Submitted: 12.11.2021
Kabul/Accepted: 23.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Demirbilek, S. (2021). İbn Battûta'ya Göre XIV. Yüzyılda Altınordu Devleti'nde Kadınların Toplumdaki Saygınlığı. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 162-171.

Demirbilek, S. (2021). According to Ibn Battuta, the Prestige of Women in Society in the Altınordu State in the XIV Century. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 162-171.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54835

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, salihd@omu.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

İbn Battûta'ya Göre XIV. Yüzyılda Altınordu Devleti'nde Kadınların Toplumdaki Saygınlığı¹

*According to Ibn Battuta, the Prestige of Women in Society in the Altınordu
State in the XIV Century*

Doç. Dr. Salih DEMİRBİLEK

Öz: İbn Battûta XIV. yüzyılın önemli seyyahlarından birisidir. Battûta seyahat anılarını ve gözlemlerini dünyaca ünlü Seyahatnamesinde toplamıştır. Onun eseri Türkiye'de farklı yayınevleri tarafından tam nüsha olarak yayınlanmıştır. Seyahatname kültür tarihimiz için asla ihmal edilmemesi gereken eserlerden birisidir. Bu çalışmada Battûta'nın Altınordu Devleti'ndeki kadınlara gösterilen saygıya dair gözlemleri konu edilmiştir. Bilindiği üzere Altınordu Devleti'nin yöneticileri Moğol asıllı ancak halkı ekseriyetle Türk idi. Battûta'nın bu gözlemleri hükümdarın eşleri tarafından ayrı ayrı kabul edilmiş ziyaretlerine dayanmaktadır. Battûta hem Anadolu'da hem de Altınordu Devleti'nde kadınlara gösterilmiş olan saygıyı diğer hiçbir millette görmediğini yazmaktadır. Onun bu iddiası kültür tarihimizde kimileri tarafınca ileri sürülen olumsuz tezlerle karşı belge hükmündedir. Ayrıca onun bu iddiası eski Türk devletlerindeki kültürün XIV. Yüzyılda sürdüğünü gösterir.

Anahtar Kelimeler: İbn Battûta, seyahatname, kadın, Altınordu Devleti, Özbek Han.

Abstract: Ibn Battuta He is one of the important travelers of 14th century. Battuta collected his travel memories and observations in his world-famous Travel Book. His work has been published in full copy by different publishing houses in Turkey. Travelogue is one of the works that should never be neglected for our cultural history. In this study, Battuta's observations about the respect shown to women in the Altınordu State are discussed. As it is known, the rulers of the Altınordu State were of Mongol origin but the people were mostly Turks. These observations of Battûta are based on the visits of the sovereign, which were accepted separately by his wives. Battuta writes that he has not seen the respect shown to women in both Anatolia and the Altınordu State in any other nation. This claim of his is like a document against the negative theses put forward by some in our cultural history. In addition, his claim shows that the culture in the old Turkish states continued in the 14th century.

Keywords: Ibn Battuta, seyahatname, woman, Altınordu State, Uzbek Khan.

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

0.Giriş

Türklerde kadına saygı konusunda yapılmış çalışmaların ittifak ettikleri nokta Türklerin en eski çağlarından yana bu meziyete sahip olduklarıdır. Öyle ki Türkler devlet yönetiminde Kağanın yanı sıra Katun'un da sözünün geçtiği; Kağanın olmadığı durumlarda Katun'un yetkiyi elinde tutup devleti yönettiği bilinmektedir. Bunun son örneği de Osmanlı Devletidir.

Türklerde devlet yönetiminin dışında sosyal hayatta da kadınların saygı gördüğünün bir tanığı da İbn Battûta'dır. İbn Battûta, dünyaca ünlü eseri Seyahatnamesinde Türkler arasında kadınların saygı gördüklerini Anadolu ve özellikle Altınordu Devleti'ndeki gezile-ri sırasındaki gözlemlerine dayanarak söylemektedir.

Onun bu gözlemleri Türk kültür tarihi açısından önem arz etmektedir. Onun yaşadığı dönem olan XIV. yüzyıl Türk coğrafyasındaki tespitleri günümüzdeki Türk tarih ve Türk kültür tarihi açısından ileri sürülen kimi olumsuz tezlerin sorgulanmasına da yardımcı olmaktadır. Türklerde sosyal hayatta kadının rolü üzerine ileri sürülen kimi olumsuz iddialar Battûta'nın tanıklığında değiştirilebilir.

Battûta'nın diğer milletlerde de görüp karşılaştırma yaparak Türklerde sosyal hayatta kadına gösterilen saygıya başka hiçbir millette şahit olmadığına dair gözlemleri bu açıdan oldukça önemlidir. Bu çalışmada Battûta'nın Altınordu Devletinde kadına gösterilen saygıya dair tespitleri ve bu tespitlerin Türk kültür tarihindeki önemi üzerinde durulacaktır.

1.İbn Battûta

İbn Battûta² lakabıyla tanınmış olan seyyahın asıl ismi *Şerefeddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et- Tancî el- Levâtî*'dir (Çevik, 2019: 19). İbn Battûta hakkındaki kaynaklar onun Berberî kabilelerinden birisi olan Levatalara mensup olduğunu ve 1304'te Tanca'da doğduğunu söylemektedirler (Parmaksızoğlu, 1999: VII; Çevik, 2019: 19)³. Yine kaynaklara göre yapmış olduğu hac seyahati ile kendisinde dünyayı gezmek arzusu doğmuş ve bu arzusunu Ön Asya, Anadolu, İstanbul, Bulgar İli, Kıpçak, Harezm, Horasan, Maverâünnehir, Afganistan, Hindistan, Çin, Fas, Sudan, Mali, Nijerya, Timbuktu, Somali ve Endülüs'ü gezmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Onun bu seyahatleri 29 yıl sürmüştür.

Battûta gittiği her yerde insanlarla çabuk kaynaşmış; onlar tarafından saygı görmüştür: *"Türkler'in, Moğollar'ın Maldivliler'in hükümdarlarıyla tanışan İbn Battûta birçok ülkede kadılık makamına getirilmiş, Farsça ve Türkçeyi bilmesi ve yolculuklarında çeşitli siyasî tecrübeler kazanması dolayısıyla kendisine bazı diplomatik görevler verilmiştir. Derviş gibi giyinmesi ve dervişçe davranması sebebiyle da halk ve ulemâ tarafından seviliyordu."* (Aykut, 1999: 361).

İbn Battûta 1353 yılında kırk dokuz yaşındayken seyahatlerini tamamlamış ve 1369

² Seyyahın ismi Türkçe yayınlarda farklı yazılmaktadır: Batuta (Parmaksızoğlu, 1999); Battûta (Aykut, 2004); Batuta (Çevik 2019). Biz Aykut'un imlasını tercih ettik.

³ 17 Recep 703 (25 Şubat 1304 (Aykut, 2004: XXI).

(770) yılında ölmüştür⁴ (Çevik, 2019: 20). Bu sırada Tâmesna-Merrâkeş kadısı idi (Aykut, 2004: XXI).

2. Seyahatname (Rihle)

İbn Battûta'nın eserinin asıl ismi *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l- emsâr ve Acâibi'l-esfâr*'dır⁵ (Çevik 2019: 19). Seyahatname, Beni Merin hükümdarlarından intisap ettiği Ebu İnan Fâris'in arzusu üzerine Muhammed İbn Cüzey el-Kelbî tarafından kaleme alınmıştır (Parmaksızoğlu, 1999: IX). İbn Cüzey esere kendisinden de eklemeler yapmıştır. Bu eklemeler daha çok hikâye ve şiir kıtalarından oluşmaktadır (Çevik, 2019: 20). Bu eklemelerdeki kimi tutarsızlıklar esere olan güveni zedelemiştir (Parmaksızoğlu, 1999: IV). Seyahatname'nin İbn Cüzey el-Kelbî tarafından yazılması 1355 (756) yılında bitirilmiştir (Parmaksızoğlu, 1999: XII; Çevik 2019: 22). Bu nüsha günümüze kadar gelmiştir (Çevik, 2019: 22).

"Eser, Avrupalı seyyah ve müsteşriklerin ilgisini çekmiş, Batı dillerine çevirileri yapılmıştır. Seyahatnamede Hindistan ve Afrika'nın zenginliği ile ilgili anlatılanlar, Batılıları eseri daha detaylı incelemeye itmiş ve eser, onlar tarafından sömürgecilik faaliyetlerinde bir rehber gibi görülmüştür. 18. ve 19. yüzyıllarda İç Batı Afrika'da sömürgeciliğin yol açtığı keşiflere kadar bölge hakkındaki en doğru ve detaylı bilgiler İbn Battûta'nın Seyahatnamesinde yer almıştır. O, bu bölgenin esas kâşifi olarak gösterilmiştir." (Ersöz, 2021: 175)

Seyahatname Türkçede ilk olarak muhtasar bir şekilde Süleyman Efendi Matbaası'nda H. 1290 tarihinde basılmıştır (Parmaksızoğlu, 1999: XIII). Bir sonraki baskı Damat Mehmet Şerif Paşa tarafından H. 1325 yılında İstanbul'da yapılmıştır (Çevik, 2019: 22).

Eserin seçme bir yayını İsmet Parmaksızoğlu tarafından *İbn Batuta Seyahatnâmesi'nden Seçmeler* adıyla Kültür Bakanlığı'nın 1000 Temel Eser serisi arasında çıkmıştır (Parmaksızoğlu, 1999). Bu seçme metinde Anadolu, Kuzey Türk İlleri ve Güneydoğu Anadolu yer almıştır. Eserin tam metin olarak yayını Dr. Mümin Çevik tarafından *İbn Battûta Seyahatnamesi* adıyla Bilge Kültür-Sanat Yayınları arasında yayımlanmıştır (Çevik, 2019). Eserin tam metninin yanı sıra notlarla birlikte bir başka yayını ise A. Sait Aykut'a aittir. Bu yayın *İbn Battûta Seyahatnâmesi* adıyla iki cilt olarak Yapı Kredi Yayınları arasında çıkmıştır (Aykut, 2004)⁶.

Konumuzla ilgili olarak Burhanettin Bürol tarafından hazırlanmış *"İbn Batuta'ya Göre Deşt-i Kıpçak"* adlı teze ise YÖK Tez Kataloğunda rastlayamadık.

3. İbn Battûta ve Deşt-i Kıpçak / Uzbek Han'ın Ülkesi

Battûta Anadolu seyahatinin ardından Kırım üzerinden Altınordu Devleti'ne gitmek üzere Sinop limanından bir Rum gemisiyle Kırım'a açılmıştır. Böylece Altınordu Devleti'ne geçmiş olan Battûta'nın seyahat ettiği dönemde ise Altınordu Devleti'nde Özbek Han hükmediyordu. Battûta'nın dünyanın en büyük yedi hükümdarından birisi dediği Özbek Han (1313-1340) zamanında Altınordu Devleti altın çağını yaşamıştır (Kafalı, 2007: 109; Ke-

⁴ 1368 (Aykut, 2004: XXI).

⁵ Bu çalışmada Aykut neşri tercih edilmiştir. Sayfa numaraları bu yayına aittir.

⁶ Eser üzerinde yapılmış başlıca yerli ve yabancı çalışmalar için bu çalışmanın kaynakçasına bkz. (Aykut, 2004: XL-LIII).

maloğlu, 2016: 121).

Battûta, Özbek Han için övgü dolu sözcükler kullanmıştır: “Adı Muhammed Uzbek’tir. Han onların dilinde hükümdar, sultan anlamındadır. Onun geniş bir ülkesi, kuvvetli bir ordusu, şanlı şöhretli bir devleti vardır. O, Tanrı düşmanı Kustantîniye halkıyla cihat etmekte, onları kahretmektedir. Onun ülkesi çok büyüktür, muazzam şehirlerle donanmıştır. Kefâ [= Kefe], Kirem, Macar, Azâk [=Azak], Surdak [=Suğdak], Huvârezm ile taht şehri olan Sarâ [=Saray] bu beldelerin en ünlüleridir. Muhammed Uzbek Han dünyanın yedi ulu hükümdarından biridir.” (474)

Battûta, Sultan’ın yolculuk sırasındaki teşrifatını da anlatır: “Sultan Uzbek bir yere gitmek isteyince beraberinde sadece devlet erkânı ile kapıkulları yer alır. Kadınların her biri ayrı bir halayık tayfasıyla yolculuk yapar. Sultan bunlardan birinin yanına gitmeyi arzularsa teşrif edeceğini önceden haber verir. Hatun ona göre hazırlıklarda bulunarak hükümdarı karşılamak üzere bekler. Sultanın seyahati, bir menzilde konaklaması, herhangi bir işe koyulması; bunların hepsi kendine özgü âdetler içinde cereyan eder. (474)

“Sultan tören esnasında bu tahta oturunca sağ yanında Taytuğlı Hatun oturur. Onun yanında Kebek Hatun bulunur. Sol tarafta da sırasıyla Beyelûn [=Blûn] Hatun ve Urducâ [=Orducî] Hatun otururlar. Tahtın sağ alt kenarında hükümdarın oğlu Tîn Bek, solunda ise öteki oğlu Cânî Bek ayakta beklerler. Ön tarafta sultanın kızı İt Kücücük [= İt Küçücük] oturur. Bu kadınlardan biri içeri girince sultan ayağa kalkar, onun elinde tutar, tahta kadar götürüp yerine oturtur. Ama Taytuğlî Hatun teşrif ettikte; “melike” [=baş, kraliçe] olduğu ve en beğenilen hatun olma niteliğini kazandığı için sultan onu köşkün ta kapısında karşılar. Oracıkta elinde tutarak içeriye getirir. Tahtın bulunduğu yere kadar onunla yavaş yavaş ilerler, kibarca yerine oturtur ve kendi makamına geçip kurulur. Kadınların hiçbirisi kaç-göç yapmadıkları için bu tören halkın önünde cereyan eder.” (475)

“İkinci namazı kılındıktan önce başhatun kalkar. Kumaları, otağına kadar, ona refakat ederler. Başhatun kendi çadırına girinceye dek orada beklerler. Sonra her biri kendi arabasına binerek kaldığı çadıra yönelir. Her hatun yanında elli kadar atlı cariye bulunur. Arabaların önünde yirmi civarında yaşlı kadın yer alır. Onlar da ata binmektedirler. Bunlar “fityân” denilen yiğit hizmetkârlar ile araba arasındadırlar. Hepsinin arkasında yüz kadar genç köle bulunur. Fityân denilen hizmetkârların önünde yüze yakın yüksek rütbeli kapıkulu bulunur. Onlar da ata binmişlerdir. Yüz kadar da yaya köle vardır. Yayalar bellerinde kılıç, ellerinde değnek, atlılarla genç hizmetkârlar arasında yer alırlar. Bütün hatunların geliş ve dönüş tertipleri böyledir.” (475)

4. Kıpçak Ülkesinde Kadınlara Gösterilen Saygı

Battûta, eserinde: “Bu yörede gördüğüm ilginç tutumlardan birisi de erkeklerin kadınlara gösterdikleri aşırı saygıdır. Bu memlekette kadınlar erkeklerden üstün sayılıyor!” diyerek şaşkınlıkla bunu eserine kaydediyor (472).

Battûta, esnaf ve satıcı eşlerinin toplumda büyük bir şatafata sahip olup; büyük bir saygı gördüklerini de söylemektedir: “Pazar esnafının ve satıcıların eşlerine gelince, bunların durumu diğerlerinden aşağı değil! Onlardan birini atların çektiği muhteşem bir arabada gördüm. Yanında eteklerini tutan üç dört cariye vardı; başında mücevherlerle donatılmış, ön tarafında tavus tüyünden bir sorgucu bulunan ve buğtak adı verilen bir hotoz vardı. Araba-

nın pencereleri açık olduğu gibi kadının yüzü de örtülmemiştir. Zira Türk kadınları yüzleri açık dolaşırlar. Bir başka kadını da aynı şekilde gördüm. Yanındaki köleleriyle pazara süt, yoğurt getirip satıyor, karşılığında esans satın alıyordu.” (472)

Dışarıda kadınlar erkeklerden öylesine gösterişlidir ki Battûta, bu durumu kendi hayretiyle birlikte şöyle anlatmaktadır: “Öyle olur ki bazen kadınlara erkekleriyle beraber rastlarsınız da “Şu adam bu hatunun hizmetkârı olmalı!” dersiniz. Zira kocası, koyun postundan bir kürk ile başında da buna uygun “külâ” [= külâh] denilen şapkadan başka bir şey taşımamaktadır!” (475)

Kadınların eserde konu edinilmesinin diğer bir sebebi de dinî kimlikli şahıslara aşırı saygı göstermeleridir: “Bu ülkede halk dervişlere çok yakınlık gösteriyor. Herkes at, öküz, koyun ne bulursa tekkeye gönderiyor; sultan ve hatunları da ahaliden geri kalmıyor. Bereketlenmek için şeyhleri sık sık ziyaret ediyor, ihsanlar yağıdırıyor, hediyeler takdim ediyorlar. Hele hele kadınlar bu konuda aşırı bir tutum içindeler!” (471)

Battûta, kadınların bindiği arabaları da tasvir etmiştir: “Kadınların bindikleri arabaların bir köşesine bir arşın boyunda ince bir değnek asılıyor. Ucuna da bir karış uzunlukta keçe parçası bağlanıyor ve her bin at için tek parça bağlıyorlar!” (471)

5. Hükümdarın Eşleri ve Teşrifat Düzeni

Battûta, eserinde hükümdarın eşlerinden her birisiyle ayrı ayrı görüşmüş; onlar hakkında teferruatlı bilgiler vermiştir. Öncelikle onların mevki ve düzenleri hakkında şu bilgileri vermiştir: “Her hatun bir arabaya biner. Hatunun araba içindeki odası, altın havası veren gümüşten veya mücevheratla bezeli ahşaptan mamul bir kubbedir. Arabayı çeken atlar, sırmalı ipekten mamul perdelerle örtülüdür. Koşî [= Koşçi] denilen genç sürücü atlardan birinin üstüne binerek arabayı sürer. Hatun arabada yerine oturduğu vakit, veziri gibi olan kocamış bir kadını sağ tarafına alır. Bu kadına “Ulû Hatun” denilir. Yine yaşlı olup teşrifatçılık ve perdedarlık yapan “Küçük Hatun”u sol tarafına oturtur. Ön tarafta zarafet ve güzellikte eşsiz altı cariyeye vardır. Onlara benât[=kızlar] deniliyor. Arkada da bu kızlardan ikisi durur; hatun onlara dayanır ve başına buğtak denilen, mücevherle bezeli küçük bir hotoz takar. Bunun üzerine tavus tüyünden bir sorguç kondurur. Sırtında Rum prenseslerinin giydikleri tarzda inciyle bezenmiş “minut”a [= manto] benzer bir elbise vardır. Ulu ve küçük hatunların başlarında da kenarları inci ve altınla işlenmiş yazmalar vardır. Kızlara gelince; “külâ” [= külâh] denilen hotozlar vardır başlarında... Bu başlığın tepesine mücevherle süslü altın bir halkayla tavus tüyünden sorguçlar takılmıştır. Her birinin elbisesi “nah” adı verilen bir ipek cinsinden mamuldür.

Hatunun önünde Hint asıllı on on beş hizmetkâr bulunur. Bunlar da altın ve mücevher işlemeli ipek elbise giyerler, yanlarında altın yahut gümüşle kaplı değnekler bulunur. Hatunun bindiği arabanın arkasında yüz kadar araba ilerlemektedir; her birinde küçüklü büyüklü üç dört cariyeye vardır. Bunlar da aynı şekilde ipek elbise ve külâhlarıyla alaya katılmışlardır. Onarın ardında deve yahut öküzlerle çekilen üç yüz kadar arabada ise hatunun hazinesi, süs eşyası, elbiseleri ve yiyecekleri taşınmaktadır. Her araba demin bahsettiğimiz cariyelerden biriyle evlendirilmiş bulunan bir genç kölenin zimmetindedir. Çünkü böyle bir evlilik yapmamış kölelerin cariyelere yaklaşmaları; onların işlerini görmeleri yasaktır! Hatunların düzenleri böyledir işte...” (476-477)

Battûta hükümdarın dört hatunu için yaptığı tasvirler şöyledir:

A. Büyük Hatun: Büyük hatun Hükümdarın has hatunu olması sebebiyle “melike” olarak anılmaktadır. Melikenin diğer hatunlardan bir ayrıcalığı ise; Sultanın kendisinden daha fazla hoşlanması ve saygı göstermesidir. Öyle ki Sultan, gecelerinin çoğunu onun yanında geçirmektedir. Sultan her yanına vardığında onu adeta bakire gibi buluyormuş. Sultanın ona olan bu ilgisinden dolayı halk da ona saygı göstermektedir. Bu hatunun Battûta'ya göre bir eksiği fazla cimri olmasıdır.

Battûta, Sultandan sonra bu hatunun huzuruna çıkmıştır. Yazar, bunun sebebinin ise: “*Sultan nezdinde en kıymetli hatun olması*” olarak açıklamıştır. Yazar, hatunun çadırını oldukça dikkatli gözlemlemiş ve bunları eserine yansıtmıştır. Buna göre melike on kadar yaşlı hizmetçisi arasında oturmaktadır. Önünde ise sayısının neredeyse elliye yakın olduğu söylediği benât [= kızlar] şeklinde çağrılan kalabalık bir cariye topluluğu bulunmaktadır.

“Büyük hatun, “melike”dir [= kraliçe]. İleride bahsedeceğimiz Cânî Bek ile Tîn Bek'in anası odur. Sultanın kızı İt Küçücük'ün annesi ise bu kadından önce melikelik yapan Taytuğlı Hatundur. Sultanın en çok hoşlandığı ve saygı gösterdiği kadın odur. Hükümdar gecelerin çoğunu onun yanında geçirir. Halk bu ilgiden ötürü Taytuğlı'ya fazla saygı gösterse de onun hatunlar arasında en cimri olduğunu herkes bilir! Sultanın, bu kadını “özel bir vafından” ötürü sevdiğini söylemişti bana güvenilir bir dostum! Sultan her yaklaştığında onu bakire gibi buluyormuş! Bir başkasının bildirdiğine göre o kadın Hz. Süleyman'ın saltanatının çökmesine sebep olan hatunun soyundan geliyormuş! Süleyman Peygamber yeniden iktidara gelince: “O hatunu tek canlının dahi bulunmadığı bir bozkıra atın!” diye emir vermiş. Böylece kadın Kafcak [= Kıpçak] bozkırına bırakılmış. O kadının rahmi halka şeklinde yaratılmış; onun neslinden gelenler de öyleymiş! Gerçi Deşt-i Kıpçak yöresinin dışında, her hangi bir kadının rahminin böyle yaratıldığına dair ne bir söylenti duydum ne de gören veya duyanla karşılaştım. Allah biliyor ya sadece Çin'de böyle kadınların bulunduğunu bir Çinli söylemişti bana. Elime böylesi geçmedi, yalan yok! İşin hakikatini de bilmem...

Sultanla görüşmemizden bir gün sonra bu hatunun huzuruna çıktım; çocuk yapma zamanı geçmiş on kadar yaşlı hizmetçi arasında oturuyor, önünde neredeyse elli cariye bulunuyordu. Benât [= kızlar] diye çağırılan bu cariyeler altın ve gümüş tabaklara konmuş kirazları ayıklıyorlardı. Hatun da önündeki altın siniden bir şeyler ayıklıyordu. Ona selâm verdik. Bizim grupta Mısır usûlü Kur'an okuyan bir hafız vardı, tatlı sesiyle bir aşır okudu. Büyük hatun derhal “kırmız” servisi yapılmasını emretti, bizzat kendi eliyle oradaki süslü tahta kadehlerden biriyle kırmız sundu bana! Onlar bu hareketi en yüksek taltif olarak görürler. Ben evvelce kırmız içmemiştim ama kabul etmekten başka çare de yoktu! Nitekim tattım ve hiç beğenmedim! Yanımdaki arkadaşlardan birine uzattım. Büyük hatun yolculuğumuzla alâkalı epey soru sordu, biz de etraflı cevaplar verdik.

Sonra huzurundan çıktık; sultan nezdinde en kıymetli hatun oydu, bu yüzden ziyaretlere ondan başlamıştık.” [477-478]

B. Büyük Hatunu Takip Eden İkinci Hatun:

Batuta, hatunun adının Kebek olduğunu ve bu adın da “Türkçede ayıklanan şey, kepek” anlamında olduğunu yazması onun ne derece dikkatli veri topladığını ve okuyucularına karşı onları bilgilendirmede nasıl özverili olarak çalıştığını da göstermektedir.

Kebek'in maiyetini de İbn-i Batuta şu şekilde vermiştir: yanında yaşlı kadınlardan on; kızlardan da gergef işleyen yirmi cariye bulunmaktadır. Kebek de yazara eliyle kadeh sunacak kadar nezaket ve tevazu sahibidir.

"Adı Kebek Hatun'dur. "Kebek" Türkçede ayıklanan şey; kepek anlamına gelir. Babasının ismi Nagatay'dır. Nagatay'ın hâlen sağ olduğunu fakat "nıkris" [= damla] hastalığından mustarip bulunduğunu öğrendik. Büyüğü ziyaretimizden bir gün sonra Kebek Hatun'a vardık. Huzuruna girdiğimiz vakit bir döşek üzerine oturmuş Kur'an okuyordu; yanında yaşlı kadınlardan on, kızlardan da gergef işleyen yirmi cariye vardı. Onu selâmladığımızda bize daha kibar ve güzel bir karşılık verdi. Hafızımız hemen Kur'an okudu; Kebek Hatun memnun oldu ve kıımız getirilmesini emretti. O da kraliçe gibi kadehi bana kendi eliyle sundu. Onun yanından da ayrıldık." (478)

C. Üçüncü Hatun:

Sultanın üçüncü hatunu Rûm hükümdarının kızıdır. Bu hatunun etrafında daha çok aynı bölgeden Rûm, Türk ve Nûba ırkından yüz kadar cariye kendisine hizmet etmektedir. Battûta, Bizans'ın merkezi İstanbul'u ziyareti sırasında bu hatunun yardımlarını görmüş-tür.

"İsmi Beyelûn'dur. Büyük Kustantîye hükümdarı Tekfûr'un kızıdır. Huzuruna girdiğimizde gümüş ayaklı, altın bezeli tahtında oturuyordu; Rum, Türk ve Nûba ırkından yüz kadar cariye de önünde bekliyordu. Bunları kimi çömelmekte, kimi ayakta dikilmekteydi. Genç hizmetkârlar, hatunun başucunda beklemekteydiler. Onun perdedarları [=teşrifatçılar] Rumlardandı.

Hâl hatır sordu; oraya ne zaman geldiğimiz, vatanlarımızın ne denli uzak olduğu vs. sualler yöneltti. Şefkatli ve yumuşak kalpli idi; hemen ağladı ve elindeki mendille gözyaşlarını sildi. Yemek hazırlatılmasını emretti. Sofra kurulunca onun huzurunda yedik; bizi seyretyordu.

Ayrılmak istediğimiz zaman şöyle dedi: "Bizimle alâkanızı kesmeyiniz! Tekrar uğrayınız yanımıza ve herhangi bir şeye ihtiyaç duyarsanız hemen bize bildiriniz!" böylece cömertliğini, erdemini göstermiş oldu. Arkamızdan [bir öğünlük hazır] yemekle birlikte ekmek, yağ, koyun, para, yepyeni elbiseler ve üçü asil cinsten tam on üç at yolladı. İstanbul seyahatimiz aşağıda anlatacağım gibi bu hatunun himayesinde olmuştur." (478-479)

D. Dördüncü Hatun:

Hatunun ismi Urducâ'dır. Karargâhta doğduğu için kendisine bu isim verilmiş. İbn-i Battûta'ya göre Sultan'ın eşleri içerisinde: *"simaca en tatlı, huyca en merhametli ve erdemli olandır."*

"Onun ismi Urducâ'dır. "Urdû" [= ordu] onların dilinde karagâh demektir. Karargâhta doğduğu için bu ad verilmiş ona. Bu kadın "ulus" [=ulus; büyük kabile] başı Emir İsa'nın kızıdır. Biz geldiğimizde İsa sağdı ve sultanın kızı İt Küçücük'ün kocasıydı.

Urducâ hükümdar eşleri arasında simaca en tatlı, huyca en merhametli ve erdemli olandır. Daha önce de açıkladığımız gibi, ordu yerine ulaştığımız vakit beni tepede çadırın önünde görünce adam gönderip hâlimi hatırımlı soran ilk soran da bu kadındır. Huzuruna geldiğimiz vakit yüksek mizacına, iyiliksever ruhuna bir kez daha tanık olduk. Bize yemek

çıkarttı. Huzurunda yedik içtik, kımız sundu, yoldaşlarımız aldılar; [biz almayınca] durumu-muzu anlamak istedi; gereken izahatı verdik. Onun yanından ayrıldıktan sonra Emir Ali b. Erzak'la [= Erzen] evli olan kız kardeşini de ziyaret ettik." (479)

Battûta, eserinin bir yerinde daha bu hatundan bahseder: "Sultanın hanımlarının her biri, kendi çadır [=otağ] malzemeleri ile önümüzden geçti. Bu hanımlarının dördüncüsü İsa Bey'in kızıydı; yolda ilerlerken tepe üzerinde bir yabancının geldiğini belirten bayraklı çadırı görmüş, yanımıza cariyelerini göndermişti. Onlar geldiler, bizi selâmladılar ve hatunun selâmını bildirdiler. Hatun ise aşağıda, yolda bekliyordu; ona Tülük Tümeur'un teşrifatçısıba-sısı olan adamla hediye gönderdim, bir arkadaşım eşliğinde. Lütfederek hediyelerimi kabul etti. Benim, kendi çadırı civarına kondurulmamı emir buyurarak arabacısına hareket işareti verdi. Onun ardından sultan geldi. O da kendisi için ayrılan otağa doğru gitti." (474)

E. Sultanın Kızı İt Küçücük Hatun:

Battûta, Sultan'ın eşlerinin yanı sıra kızlarından İt Küçücük Hatunu da ziyaret etmiş ve eserinde ondan da sitayişle bahsetmiştir. İbn Battûta misafir olduğu bu kızdı görmüş misafirperverlikten ziyadesiyle memnun kalmış ve ondan: "cömerdlik ve erdem bakımın-dan bir benzerini görmediğim kadındır. Hak Teâlâ ona en güzel mükâfatı versin." şeklinde bahsetmektedir.

Battûta'nın gözlemlerine göre her bir çadırda her bir hatun kalabalık maiyetiyle bir-likte bulunmaktadır. Çadırın içi oldukça coşkun bir kalabalık barındırmaktadır.

"Adı İt Küçücük'tür. Adının karşılığı "Kelb-i Sağîr"dir. Çünkü it'in Arapçası kelb, "küçü-cük"ün Arapçası ise sağîrdir. Daha önce de belirtmiştik; Türkler aynı Araplar gibi fal ile isim veriyorlar. Babasının otağından altı mil uzaklıkta kendine ait bir yerde oturan bu hatuna yöneldik. Bizim ziyaretimizde hazır bulunmaları için kadiya, fakihlere, Seyyid Şerif b. Abdül-hamîd'e ve onun öğrencilerine emir verdi; nihayet kocasıyla da geldi. İsa'nın kızı sultanın eşidir. İt Küçücük Hatunla aynı sedire oturdu. Bu adam damla [= nikris] hastalığı çektiği için ne ata binebiliyor ne de yürüyebiliyor. Hükümdarın huzuruna çıkması gerektiği vakit hiz-metkârları onu arabadan indirip koltuğuna girerek taşıyorlar. İkinci hatunun babası Naga-tay Bey'i de aynı hastalıktan mustarip buldum. Bu meret, Türkler arasında çok yaygın! Sul-tanın kızı İt Küçücük Hatun, cömertlik ve erdem bakımından bir benzerini görmediğim ka-dındır. Hak Teâlâ ona en güzel mükâfatı versin." (480).

6. Sonuç

İbn Battûta XIV. yüzyılın en önemli seyyahlarından. O, döneminin pek çok önemli kültür merkezine seyahatlerde bulunmuş; gezdiği yerleri dikkatle gözlemlemiş ve bu yöre-lerin sosyal yaşantısından ilginç anekdotlar aktarmıştır.

Battûta'nın gezdiği yerlerden birisi de Deşt-i Kıpçak olarak adlandırılmış Altınordu Devleti'dir. Battûta'nın seyahati esnasında devletin başında Özbek Han bulunuyordu. Battûta hem hükümdar hem de eşleri tarafından büyük saygı görmüş; her birisi tarafından ayrı ayrı kabul edilmiştir.

Battûta'nın Altınordu Devleti'nde gördüğü ve hayran kaldığı durumda bu toplumda kadınların görmüş olduğu saygıdır. Öyle ki Battûta eserinde bu saygının benzerini hiçbir yerde görmediği itirafında da bulunmaktadır. O, bu saygıyı ifade ederken: "Burada kadın-

lar erkeklerden daha fazla saygı görüyor.” ya da “Kadının yanındaki eşi kölesi gibi görünüyor.” gibi ifadeleriyle toplumdaki kadına gösterilmiş olan saygının derecesini net olarak tasvir etmektedir.

Eski Türk tarihinde kadınlara gösterilmiş saygının bir benzerinin uzantısına XIV. yüzyılda Altınordu Devleti’nde rastlanılmaktadır. Burada kadınların sosyal yaşantıdan ötelenmediği, baş tacı edildiği ve erkeklerden daha üstün tutulduğu Battûta’nın eseri ile belgelenmiş olmaktadır.

Döneminin en güçlü ve en zengin ülkelerinden birisi durumundaki Altınordu Devleti aynı zamanda kadına gösterilen saygıyla da döneminin en medenî ülkelerinden birisi durumundadır. Bu haliyle XIV. yüzyılda eski Türk kültürünün bir uzantısı görünümündedir.

Battûta’nın Seyahatnamesi 14. Yüzyıl Türk dünyasını anlamada bir rehber görevini görmektedir. Anadolu’dan Kıpçak’a, Kıpçak’tan Harezm’e 14. Yüzyıl Türk coğrafyasında sosyal hayatın canlı tasvirlerle anlatıldığı bu eser Türk kültür tarihi araştırmalarında büyük bir öneme sahiptir.

7. Kaynaklar

Aykut, A. S. (1999). “İbn Battûta”. *İslâm Ansiklopedisi*. 19 c. 361-368 s. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

-----, (2004). *Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî. İbn Battûta Seyahatnâmesi I - II*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çevik, M. (2019). *Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta et-Tancî. İbn Battûta Seyahatnamesi*. İstanbul: Bilge-Kültür Sanat Yayınları.

Ersöz, Ş. N. (2021). “İbn Battûta”. *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-2. Coğrafya*. İstanbul: Mana Yayınları.

Kafalı, M. (2007). “Özbek Han”. *İslâm Ansiklopedisi*. 34 c. 107-109 s. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kemaloğlu, İ. (2016). “Altın Orda Devleti”. *Avrasya’nın Sekiz Asrı Çengizogulları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Parmaksızoğlu, İ. (1999). *İbn Battûta Seyahatnâmesi’nden Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Osmanlı'da M sik  Eğitimi ve Gın nın Us l 
Tedr si Adlı Eserin İncelenmesi

Analysis of the Work titled Gin 'nin Us l 
Tedr si

Esra YILMAZ*

Erhan ÖZDEN**



Geliş/Submitted: 31.10.2021

Kabul/Accepted: 10.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Yılmaz, E. ve  zden, E. (2021). Osmanlı'da M sik  Eğitimi ve Gın nın Us l  Tedr si Adlı Eserin İncelenmesi. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 172-186.

Yılmaz, E. &  zden, E. (2021). Analysis of the Work titled Gin 'nin Us l  Tedr si. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 172-186.

Makale Türü:

Değerlendirme (Derleme)

Article Information:

Review Article

 10.29228/TIDSAD.54028

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Öğr. Gör., Doktora  ğrencisi, İstanbul Üniversitesi, esrayilmaz79@istanbul.edu.tr 

**Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, erhan.ozden@istanbul.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Osmanlı'da M siki Eğitimi ve Gın nın Us l  Tedr si Adlı Eserin İncelenmesi ¹

Analysis of the Work titled Gin 'nin Us l  Tedrisi

Öğr. Gör. Esra YILMAZ
Doç. Dr. Erhan ÖZDEN

 z: Osmanlı döneminde genel olarak m siki eğitimi Tanz m t'a kadar bazı kurumlarda, kurumsal mahiyette verilmiştir. Bu kurumlar sırasıyla; Ender n Mektebi, Mehterh ne, Mevlev h nelerdir. Halka yönelik m siki eğitimi ise uzun asırlar boyunca, yalnızca özel meşkh nelerde gerçekleşmiştir. Tanzimat'tan sonra kurulmaya başlayan Ma rif teşkil tına tüm okullar bağlanmıştır. Ma rif teşkil tına bağlanan; sıbyan mektebi, rüşdiyye, id d , sultan , d r lma rif, d r lf n n ve askeri okullar gibi çeşitli kurumlarda m siki eğitimi devam etmiştir. Bu makalede, Cumhuriyet Dönemi eğitim bilimcilerinden olan Halil Bed  Yönetken'in 1927 yılında Milli Matbaa tarafından basılan, Osmanlıca olarak kaleme alınmış olan, "Gın nın Us l  Tedr si" adlı eserin latini-zasyonu üzerinden değerlendirilmesi yer almaktadır. Eser,  ocuklara m siki eğitimi verirken dikkat edilmesi gereken konuları, m siki muallimlerinin öğrencilere yaklaşımı gibi m siki eğitim ve  ğretim teknikleri açısından günümüze ışık tutacak bilgiler içermektedir. Eserin ve dönemin temel özelliklerine yer verilen makalede, günümüz m siki eğitimine kazandırılmaya  alışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, m siki eğitimi, maârif teşkil t , Halil Bed  Yönetken, Gın , mektep.

Abstract: In general, music education in the Ottoman Empire was given in some institutions until the Tanzimat, in an institutional nature. These institutions are respectively; Enderun School, Mehterhâne, Mevlevihanes. Music education for the public was carried out only in private meşkhanes for many centuries. All schools were connected to the Educational Organization, which started to be established after the Tanzimat. Connected to the Educational Organization; his musical education continued in various institutions such as

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu  alışma için herhangi bir  ıkar  atışması bildirilmemiştir. Bu  alışma, birinci yazarın yüksek lisans tezinden t retilmiştir. Bu  alışma için etik kurul onayı gerekmemektedir. Sorumlu Yazar: Esra YILMAZ

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. This study derived from first author master's thesis. Ethics committee approval is not required for this article. Corresponding Author: Esra YILMAZ

primary school, rüşdiyye, idâdî, sultani, dârülmaârif, darülfünun and military schools. In this article, there is an evaluation of Halil Bedi Yonken, one of the educational scientists of the Republican Era, through the Latinization of the work titled "Gınânın Usûlü Tedrîsi", which was written in Ottoman Turkish and was published by Milli Matbaa in 1927. The work contains information that will shed light on the present day in terms of musical education and teaching techniques, such as the issues to be considered while giving musical education to children, the approach of music teachers to students. In the article, which includes the basic features of the work and the period, it is tried to be brought to today's music education.

Keywords: Ottoman, music education, ministry of education, Halil Bedî Yönetken, Gınâ, school, teaching.

Giriş

Her müziğin bir kökeni vardır. Türklerde müzik kültürünün tarih öncesi dönem olan Altaylılara kadar yani MÖ 4000'li yıllara kadar dayandığı bilinmektedir. Bazı tarihçi ve müzikologlar ise Türk müziğinin, 6000 yıllık tarihi olduğunu savunmaktadır.²

Türk mûsikîsinin temel kaynağı, yaygın olarak inanılan, eski Türk dini, Şamanizm'dir. Şamanlar tempolu bir şekilde def çalarak ayin yaparlardı.³ Şamanizm dininde, melodi ve ritim birliği çok önemli görülürdü. Dans, melodi ve ritim birçok amaç için kullanılırdı. Özellikle Şaman dininin en önemli unsuru idi. Şamanizm'de dini âyinler esnasında çalınan müzik ve müzik ayetleri kutsal sayılırdı. İslamiyet'i kabul etmeden önce büyücü din adamları⁴ tarafından âyinlerde ve özellikle cenazelerde bazı telli sazların icrâ edilmesi gelenek haline gelmiştir.⁵

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler, kendilerine özgü çalgı ve ezgilerini de beraberinde götürmüşlerdir.⁶ Gittikleri yerlere kendi kültürlerini götürmüş ve oradaki kültürlerle etkileşim haline girmişlerdir.

Türkler, Karahanlılar ile birlikte yerleşik hayata geçmiş ve İslamiyet'i kabul etmişlerdir. İslamiyet'i kabul ettikten sonra bu dinin değerlerini sosyal hayata taşımıştır. Orta Asya'dan gelen geleneksel motifler İslam medeniyetiyle bütünleşmiştir. Bu medeniyet, Türk ruhu ile yeniden şekillenerek "Klasik Türk Müziği" temelleri atılmıştır.⁷

XII. yüzyılda yaşayan büyük mutasavvıf Ahmed Yesevi'nin Divanı-ı Hikmeti ile der-

² Sabri Yener, "Türk Müziğinin Tarihi Gelişimi ve Müziksel Kimlik", **Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı**, S. 57, Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2014, s.11.

³ Cemal Anadol, Fâzile Abbasova, **Türk Kültür ve Medeniyeti**, I Q Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 764.

⁴ Şaman, Bahşı ya da Ozan adı verilen bu din adamları yaşadıkları boyun en saygın kişileri arasındadır.

⁵ Rahmi Oruç Güvenç, "Eski Türklerde Müzik İle Tedavi", **Türklerde Müzik**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c.3, s.461.

⁶ Semih Altınöççek, "Türk Tasavvuf Mûsikîsi", **Yeni Türkiye**, Sayı: 57, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014, s.853.

⁷ Sabri Yener, "Türk Mûsikîsi ve Türk Kimliği", **Yeni Türkiye**, Sayı: 57, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014, s. 12.

vişlerin coşkusu dile gelmiştir. Hikmetlere yapılan bestelerle⁸ dini mûsikî formları başla-
mış ve kendisinden sonra gelen birçok mutasavvıfa örnek olmuştur.⁹

Türkler zaman içinde çeşitli milletlerle kaynaşarak onlardan kolaylıkla aldıkları kül-
türel ve sanatsal unsurları kendi kültürleriyle birleştirerek geliştirmişlerdir. XIII. yüzyılda
Moğol istilasıyla Türkistan, İran ve Harezm'den kaçan birçok âlim ve sanatkârın Anadolu
Selçuklu devletine yerleşmesiyle Anadolu Türkleri üzerinde İran tesirini baş gösterse de¹⁰
Türkler XI. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Orta Asya'dan başlayarak Azerbaycan, İran, Irak,
Suriye ve Anadolu'ya kadar bu coğrafyada müziğin literatür ve kültürünü ortaya çıkarmış-
lardır.¹¹

Moğol baskıları ve yaşanan iç karışıklıklar sebebiyle kaçan birçok bilim adamı Ana-
dolu topraklarına yerleşmiştir. Bu dönemde Anadolu'da yaşamış ya da sonradan gelmiş
âlimlerin arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1207-1273), Sadreddin Konevî (1210-
1274), Necmeddin Dâye Râzî (1177-1256), Tirmizî (824-892) ve Muhyiddin Arabî (1165-
1240) gibi mutasavvıflar bulunmaktadır.¹²

Sırasıyla, Kindi (802-873), Farabi (872-950), İbn Sina (980-1037), Safiüddin Urme-
vi (1224-1294) yazdıkları mûsikîye dair eserleri ile dönemin zengin kaynaklarının temeli-
ni oluşturmuşlardır.¹³

XV. Yüzyılda İran sınırlarında bulunan Güney Azerbaycan'ın Meraga şehrinde doğan
Abdülkadir Meraği (1360-1435), o dönemin ilim lisanı olan Farsça ile eserler yazmıştır.
Meraği'yi diğer âlimlerden ayıran özellik, yazdığı eserler sadece mûsikî ilmine ait olması-
dır.¹⁴

Osmanlı döneminde, mûsikî kitaplarının derslerde detaylı bir şekilde işlendiğine
dair herhangi bir bilgi yoktur. Buna rağmen Fârâbî, Safiüddin Urmevî, İbn Sînâ ve Ab-
dülkâdir Merâğî gibi müzikologların yazmış oldukları eserlere kaynaklık etmiş olan kitap-
lar medreselerden temin edilmiştir.¹⁵ Bunların dışında Ahmedoğlu Şükrullah ve Ladikli
Mehmed Çelebi'nin yazdığı eserler Osmanlı'nın yükselme dönemine ait en önemli mûsikî
eserleridir ve uzun seneler Osmanlı Devleti mûsikî eğitiminin temel kitapları olup, Ende-
run mektebinde ve medreselerde kaynak kitap olarak okutulmuştur.¹⁶

Osmanlıda mûsikî eğitimi üçe ayrılmıştır. Enderun, Mehterhâne ve Mevlevîhâne. Bu
üç kurumda da çok değerli sanatçılar yetişmiş ve yetiştirilmiştir.

⁸ Fatih Koca, "Ahmet Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Mûsikî Anlayışı", **Ankara Üniversitesi Sos-
yal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2004, s. 9.

⁹ Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara,
1984, s. 169.

¹⁰ Köprülü, a.g.e., s. 192.

¹¹ Recep Uslu, "Selçuklu ve Osmanlı Türk Mûsikîsi", **Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı**, S.
57, Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2014, s. 446.

¹² İ. Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, c. I, s.25.

¹³ Kudsi Erguner, "Dünden Bugüne Mûsikîmiz", **Yeni Türkiye**, Sayı: 57, Yeni Türkiye Yayınları, An-
kara, 2014, s. 733.

¹⁴ Ubeydullah Sezikli, Abdülkâdir Merâğî ve Câmiu'l-Elhân'ı, **MÜSBE**, Basılmamış Doktora Tezi, İs-
tanbul, 2007, s.35.

¹⁵ Erhan Özden, **Osmanlı Maârifinde Mûsikî**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s.30.

¹⁶ Özden, a.g.e., s. 31.

Enderun Mektebi

Osmanlı İmparatorluğu döneminde üst düzey devlet görevlileri, sanatkârlar ve bilim adamlarının yetiştiği yer Enderun mektebidir. Teşkilatlanma süreci II Murat döneminde başlamıştır. Seferden dönen padişah, gittiği yerlerden güzel sanat mensuplarını ve mûsikîşînâsları getirerek devlet merkezine yerleştirdi. Bu dönemde devlet merkezi olan Edirne ve Bursa saraylarında değerli mûsikî bilginleri gelmiş ve yetişmişlerdir.¹⁷ Fatih Sultan Mehmet Hân'ın İstanbul'u fethinden sonra yönetim merkezi Topkapı Sarayı olmuş ve mûsikî çalışmaları burada devam etmiştir. Böylece ilim tahsili parlak dönemine girmiştir.¹⁸ İlk kez Fatih ile birlikte okullaşma yaşanırken Enderun'da müzik eğitimi verilmeye başlanmıştır. Bunun neticesinde saray, müziğe el atmış ve onun gelişmesi için büyük olanaklar sağlamıştır. Sanatçıların eğitimi, maddi ihtiyaçları, araç gereç, barınma ve bunu gibi ihtiyaçların karşılanmasıyla devletten güç alarak büyük gelişim göstermiştir.¹⁹

Osmanlıda en büyük akademi olarak kabul edilen Enderun yedi odaya ayrılırdı. 1.Büyük Oda 2. Küçük Oda 3. Doğançılar Koğuşu 4. Seferli Koğuşu 5. Kiler Odası 6. Hazine Odası 7. Has Odalardır.²⁰ Seferli koğuşu adeta bir sanat atölyesi gibi çalışır. Âlim, şair, mûsikîşînâslar yetiştirilir.²¹ Seferli odasından önce büyük ve küçük odalarda mûsikî talimi yapılırdı. Sarayda erkek çocuklar bu şekilde yetişirken sarayın Harem-i Hümayununun kadınları da muallimler tarafından yetiştirilirdi. Bu dersler sarayda ya da saray dışında evlerde de devam ederdi.²²

Mehterhâneler

Osmanlı Devleti'nde mehterhâne teşkilatı Selçuklu Sultanının Osman Gazi'ye hakiyet alameti olarak takdim ettiği tabl ve alem göndermesiyle başladığı kabul edilir. Böylece Osmanlıda mehter teşkilatı saltanat sancağını koruyan Alemdârlar ile müziği temsil eden davul mehterleri "Mehterân-ı Tabl-ı Alem" adıyla ortaya çıkmıştır.²³ İlk ciddi gelişme Fatih Sultan Mehmed zamanındadır. Fetih'ten sonra nevbethâne Fatih'e kurulmuştur. Fatih'in fermanıyla Eyüp, Kasımpaşa, Beykoz, Üsküdar, Yedikule, Anadoluhisarı'nda seher vakti, öğlen ve yatsı namazlarından sonra günde üç nevbet çalınmasını emretmiştir.²⁴

Mehter sazandeleri Enderûnda yetiştirdi. Galata Sarayı'nın, İbrahim Paşa Sarayı'nın ve Edirne Sarayı'nın acemi oğlanları arasından seçilen öğrenciler mûsikî eğitimine başlardı. Eğitimleri tamamlanınca başarılarına göre terfi ederek diğer odalara alınıyorlardı.²⁵

XVII. yüzyılın başlarında İstanbul'da altı bin profesyonel mûsikîşînâs bulunduğunu

¹⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Mûsikî Hayatı", **Belleten**, Türk Tarih Kurumu, c.41, Ankara, 1977, s. 79.

¹⁸ Erhan Özden, Hikmet Toker, "Osmanlı Devletinde Müzik Eğitimi Veren Önemli Kurumlar", **Rast Müzikoloji Dergisi**, c. 1, 2013, s.109.

¹⁹ Mehmet Kaygısız, **Türklerde Müzik**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2000, s. 149.

²⁰ İlhan Akdeniz, "Türk Mûsikîsi'nde Enderûn'un Yeri ve Önemi", **Atatürk Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi**, Erzurum, 2003, s. 64.

²¹ Ülker Akkutay, **Enderûn Mektebi**, Gazi Üniversitesi Basım Yayın Yüksekokulu Basımevi, Ankara, 1984, s.91.

²² Uzunçarşılı, a.g.e., s.87.

²³ Mustafa Nuri Türkmen, **Osmanlı'da Askeri Müzik**, Çile Yayınları, İstanbul, 2009, s. 25.

²⁴ Nuri Özcan, "Mehter", **TDV İslam Ansiklopedisi**, c.28, Ankara, 2003, s. 545-549.

²⁵ Haydar Sanal, **Mehter Mûsikîsi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, s.12.

“Mehter” adı ile sarayın resmi mûsikî takımlarından başka yetmiş bir çalgıcı loncası olduğunu Evliya Çelebi’den öğrenmekteyiz.²⁶ Kendisi de iyi bir müzisyen olan Çelebi, eserinde Osmanlıya bağlı olan ülkelerde de Türk Milli Mûsikîsinin etkileri ve orada bulunan müziği, nasıl değişime uğrattığını açıklamıştır.²⁷

XVI, XVII, XVIII yüzyıllarda yetişen bestekâr ve icracılarıyla askeri mûsikî sanatı zirveye taşınmıştır. Mehter mûsikîsi Avrupa’da öncelikle ordu birliklerini ve dahi bestecileri etkisi altına almıştır.²⁸

Mehterhâne, 1828’de II Mahmut tarafından kapatılmıştır. Bunun yerine III Selim Mızıka-i Hümayun adlı saray bando okulu kurmuştur. Türk askeri mûsikîsinin devamı için gayretler olsa da engellenmiştir. Bu gün Batı sazlarıyla doğallığı bozulmuş olarak ara ara konserler vermek suretiyle devam etmektedir.²⁹

Mevlevihâneler

Sanat eğitiminin ön planda tutulması ve gelişmesine Mevlevihâneler büyük katkılar sağlamıştır. Mevlevihâneler kendi dönemlerinde konservatuar olarak anılmışlardır.³⁰ Zamanın en seçkin kişileri arasında temiz yüzlü, asil tavırlı ve zarif giyinişleriyle şairler, mûsikî üstatları, hattatlar, kalemtraş, makas ve sair ince Türk işlerinde, Türk kuyumculuğunda, tezyini sanatların hemen hepsi Mevleviler ve Mevlana muhipleridir.³¹

Mûsikînin özgür ortamda yapılmasıyla Lâ-Dînî mûsikînin de gelişmesi sağlanmıştır. Tekke mûsikîsi mensupları arasında besteci ve icracıdan başka Abdülkadir Meraği’den Rauf Yekta Bey’e kadar Türk Mûsikîsi nazariyatıyla meşgul olan Nâsır Abdülbâkî Dede, Nâyi Osman Dede Efendi gibi Türk mûsikîsi ses sistemi üzerinde çalışanlar vardır.³²

Dini formların yanı sıra Lâ-Dînî formlarında eserler de öğretilmektedir. Mevlevihânelerde, Dede Efendi’nin birçok eserini öğrencilerine bu mekânlarda öğretmiştir.³³

Meşk usulü ile öğretilen eserler, esas itibarıyla taklit ve tekrar üzerine kurulur. Meşk müziğin yazıya dökülmediği, notaya alınmadığı, mevcut notaların dışlandığı bir müzik dünyasının eğitim modelidir. Meşk sistemi şu şekildedir: Eserin usûlü bellidir. Eğer hatırlatmaya ihtiyaç varsa birkaç kere derse başlamadan evvel vurulur. Sonra eser hoca tarafından usûl vurarak okunur, öğrencilerde onun peşinden tekrar eder. Hoca eseri parça parça öğrencinin hafızasına iyice yerleşince kadar okutur. Bu durum öğrencinin hataları

²⁶ Sadi Yaver Ataman, **Türk İstanbul**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s.30.

²⁷ İsmail Kayabalı, Cemender Arslanoğlu, **Millî Eğitim ve Kültür Dergisi**, Türk Milli Mûsikîsi Özel Sayı, Arısan Matbaası, Ankara, 1983, s.25.

²⁸ Cinuçen Tanrıkorur, **Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003, s. 24.

²⁹ Tanrıkorur, a.g.e., s.26.

³⁰ Cem Behar, **Zaman, Mekan ve Müzik**, Afa Yayınları, İstanbul, 1992, s. 123.

³¹ Asaf Hâlet Çelebi, **Bütün Yazıları**, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.273.

³² Ömer Tuğrul İnancı, “Osmanlı Tarihinde Dini Mûsikî”, **Mûsikî Mecmuası**, S.465, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 1999, s.14.

³³ Erdoğan Ateş, “Mevlevihânelerde Mûsikî ve Ney Eğitimi”, **Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri**, Celal Bayar Üniversitesi Matbaası, Manisa, 2002, s. 352.

yok oluncaya kadar devam eder.³⁴

Osmanlı'da Batılılaşma Etkisiyle Mûsikî Eğitimi

Sultan III Selim Hân (1789-1807) ile başlayan reformlar, sonraki padişahlar döneminde de devam etmiştir. Bu reformlar gerek sosyal hayatta gerekse kamusal alandaki düzene dair bir batılılaşma hareketi olarak süre gelmiştir.

On dört makam terkip eden III Selim, "İlhamî" mahlâsıyla Divan'ı olan sanatkar bir padişah'tır. Ayrıca deha düzeyinde bestekâr olup, musikimizde "III Selim Ekolü" diye zikredilen önemli bir döneme adını altın harflerle yazdırmıştır. Dede Efendi (1778-1846), Sadullah Ağa (?-1801), Mehmed Ağa (?-1800?) gibi büyük bestekârlarla, Hamparsum Limonciyan (1768-1839) ve Abdülbaki Nasır Dede (1765-1821) gibi ünlü mûsikîşinâsları himaye ve teşvik etmiştir.³⁵

Osmanlı'nın gerileme dönemine rastlayan zamanlarda Türk Mûsikîsi altın çağını yaşamıştır. Sultan II Mahmut (1785-1839) zamanında Batılılaşma hareketlerinin etkisiyle Klasik Türk Mûsikî formlarının küçülmeye başladığı ve şarkı formundaki eserlere geçildiği görülmüştür.³⁶

II. Mahmut (1808-1839) döneminde yeni okulların açılmasına devam edilmiş olup ayrıca kıyafet konusunda ciddi değişimler içerisine girilmiştir.

Sultan Abdülmecid (1839-1861) zamanında yapılan yenilikler Tanzîmât ve Islahât Fermanlarının ilan edilmesidir. Yine bu dönemde sene 1845'te Meclis-i Maârif-i Umûmiye kurulmuştur.³⁷

Sultan Abdülaziz (1861-1876) Avrupa'ya ziyaret amacıyla giden ilk padişah olmuştur. Zamanında yeni okulların yapımı devam etmiş ve mûsikî ilk olarak bu dönemde resmi bir ders olarak okutulmaya başlamıştır.³⁸

19. yüzyılda, Sultan Abdülhamid (1876-1909)'in tahta geçmesiyle mûsikî dersleri artmış ve ülkede birçok yerde okullar açılmaya devam etmiştir.³⁹

Osmanlı Maârif Sistemi

Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıyla ordu yeni bir teşkilatlanma içerisindeyken bir taraftan da maarifte bazı kuruluşlar görülmektedir. Tabi bu yeni yapılanmanın inkişafında özellikle 1824 senesinde II Mahmut'un fermanı önem arz etmektedir. Fermana göre, ilko-

³⁴ Behar, a.g.e., s.12-13.

³⁵ Osman Nuri Özpekel, "Şair ve Bestekâr Osmanlı Padişahları", **Yeni Türkiye**, Sayı: 57, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2014, s. 1212.

³⁶ Tülin Pelin Ekinci, Dönemlerine Göre Mûsikîşinâs Osmanlı Padişahları, Dönemlerinde Mûsikî Adına Yaşanmış Önemli Gelişmeler Ve Bu Dönemlerin Genel Değerlendirmesi, **Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010, s. 158.

³⁷ Nafi Atuf, **Türkiye Maârif Tarihi Hakkında Bir Deneme**, c.1, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1930, s. 88.

³⁸ Erhan Özden, Osmanlı **Maârihi'nde Mûsikî**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 175.

³⁹ Özden, a.g.e., s. 73.

kullar zorunlu eğitime geçmiştir.⁴⁰ Böylelikle Osmanlı topraklarında eğitim, ilk defa zorunlu olarak okutulacaktır.

Köklü bir medrese eğitiminin ardından, Tanzimat sonrasında eğitim alanında bir takım yenilikçi çalışmalar yapılmıştır. Yeni modern sisteme alışmak kolay olmayacaktır. Sistemin oturması için ilk önce birinci basamak olan sıbyan mekteplerinin yenilenmesinden başlanmıştır. Okulların eğitim yapısı, sıbyan mektebi, rüşdiyye, idâdî, sultanî, dârülmaârif, dârülfünûn ve askeri okullardır. Ayrıca kız ve hazırlık okulları bu okullara bağlı olarak kurulmuştur.⁴¹

Okullardaki Mûsikî Eğitimi

Sıbyan Mekteplerinde, resmi olmamak suretiyle mûsikî dersleri, pratik anlamda uygulanmaktadır. Öğrencilere okutulan parçalar ilâhi, şügl ve daha basit melodilere sahip milli marşlardır. Ahmet Rasim'in "*Falaka*" adlı eserinde talebelerin ilâhi okuduklarından bahsedilmektedir.

Rüşdiyye mekteplerinin müfredatlarına XIX. asrın sonlarına doğru diğer okullarda olduğu gibi din derslerinin yanına farklı derslerde eklemişlerdir. Sanat, spor, müzik, resim, gibi derslerden başka fen ve sosyal dersleri de okutulmuştur.⁴² Genel olarak bakıldığında mûsikî derslerine verilen ehemmiyet çok azdır. Bu dersler ile özel olarak ilgilenenler de azınlıktadır. Maârif'e bağlı diğer okullar ile kıyaslandığı zaman rüşdiyyeler de mûsikî dersi azdır. Ders müfredatları oldukça zayıftır.

Dârü'l-eytâmlar⁴³, Tanzîmât sonrası açılan eğitim kurumları içerisinde mûsikî programı en yoğun olarak uygulanan mekteplerdendir. Bu durum diğer okullarda görülmemektedir. Özellikle yetim çocuklara bu kadar yoğun bir şekilde mûsikî dersi uygulamaları çocukların sosyal hayata daha iyi uyum sağlayabilmeleri ve ruhî olarak sağlıklı bireyler olmaları içindir.

Osmanlı maârifindeki mûsikî tedrîsâtı boyunca mûsikî konularına ait en detaylı bilgiler derslerin içerik, mülâhazât ve muallim gibi konular sultanîlere ait belgelerde yer almaktadır. Sultanîlerde dersler mûsikî, gınâ, piyano ve keman adı altında okutulmaktadır. Okulların öğretmen alımlarında ve bazı mevzûlarda özgür fikirleri olduğu biliniyorsa da ders adlarının zaman zaman "mûsikî veya gınâ" olarak kataloglarda farklı isimlerle not edilmesi görülür. Aynı zaman da okutulan dersler, bir mektepte "gınâ" adıyla okutulurken diğer mektepte "mûsikî" olarak isimlendirilmiştir. 1923 yılında ilan edilen Tevhîd-î Tedrîsât kanununa kadar mektepler bunun gibi mevzularda maâriften bağımsız olarak hareket etmektedirler.⁴⁴

Kuruluş amacı yetim çocuklara iyi bir eğitim vermek olan Dârüşşafaka'da tesis edildiği ilk günden vefatına kadar mûsikî öğretmenliğini ünlü bestekâr Mehmed Zekâi Dede yapmıştır. İlk zamanlarda gönüllü olarak bu hizmeti devam ettirmiş, 1876 senesinde ata-

⁴⁰ Nafi Atuf, **Türkiye Maarif Tarihi**, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Ankara, 1930, s.55.

⁴¹ Özden, a.g.e., s.87.

⁴² Erhan Özden, "*Osmanlı Maârifinde Mûsikî*", **Rast Müzikoloji Dergisi**, c.2, s. I, 2014, s. 89-107

⁴³ Osman Ergin, **Türk Maarif Tarihi**, c.3-4, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s. 1548.

⁴⁴ Özden, a.g.e., s.97.

ması olmuştur. Muallim Zekâi Dede'nin Dârüşşafaka'da mûsikî derslerine devam etmesi Türk Mûsikîsi'nin Maârif'e bağlı bir mektep vesilesiyle genç nesillere taşınması manasına gelmektedir. Başka mekteplerde öğretilen uygulanan mûsikî eğitimi, Batı kaynaklı bir içerik ile okutulmaktaydı. Öğretmenlerin eğitimi de Batı mûsikîsi kaynaklıydı. Klasik Türk mûsikîsi eğitiminin verildiği Dârüşşafaka, ilk olarak lise düzeyinde bir okuldur. Bu sebeple mühimdir. Zekâi Dede (1897)'nin ölümünün ardından ondan boşalan muallimlik yerine oğlu Hâfız Ahmet Efendi (Irsoy)(ö.1943) geçmiştir. Hâfız Ahmet Efendi sadece mûsikî muallimi değil okulun Kur'ân-ı Kerîm dersi muallimidir. İlâveten Muallim Kâzım Bey (Uz)(ö.1943) ve Abdülkadir Töre (ö.1946) gibi meşhur isimlerde bu mektepte muallimlik yapmışlardır. Türk Mûsikîsi eğitimi, 1924 yılında ilan edilen Tevhîd-i Tadrîsât'a kadar mektepte devam etmiştir. Tevhîd-i Tadrîsât'ın yönünü Batı mûsikîsi eğitimine çevirmesi ile Türk mûsikîsi derslerinin kaldırılış sebebi olmuştur.⁴⁵

Sultani ve Dârüşşafaka gibi okulların da kendi içlerinde ibtidai, rüşdi ve idadi okulları vardır. Özden'in kitabında yayınlanan, Başbakanlık Osmanlı Arşivlerini⁴⁶ inceleme neticesinde, bu okullarda mûsikî eğitimine hayli önem verildiğini görmekteyiz.

Rüşdiyye ve Dârülmaârif'in kurulduğu bir zamanda (1845) Maârif Umûmîye Meclisi tarafından yükseköğretim okulları açılmıştır. Bu okullarda mûsikî derslerine devam edildiği maârif evrakları içinde arz edilmiştir. Ayrıca piyano ve keman dersleri de verilmektedir. Ağırlıklı olarak batı mûsikîsi eğitiminin uygulandığı bu mekteplerde, derslerin geneli yabancı muallimler tarafından verilmektedir.

Osmanlı'da mesleki anlamda eleman ihtiyacı Tanzîmât'a kadar Lonca teşkilâtı ile karşılanmakta idi. Ancak Avrupa'nın teknolojik yenilikleri ile açığa çıkan kalifiye eleman ihtiyacından sonra sanâyî mektepleri kurulmuştur. Zamanla bu mekteplerde bazı sanat dersleri de okutulmuştur. Bunlar arasında mûsikî derslerini de görüyoruz. Mektebe bir süre sonra "Mekteb-i Sanâyî-i Şâhâne" adı verilmiştir.⁴⁷ Şimdiki adı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi olan mektebin mûsikî içeriği oldukça zengindir. Diğer mekteplerden farklı olarak bu mekteplerde bir mûsikî sınıfı bulunmaktadır.

1908 Meşrutiyet'i sonrasında devlet konservatuvarı ihtiyacı hâsıl olmuştur. 1914 senesinde Maârif Nezareti'ne bağlı olarak kurulan Dârülelhân yani nağmelerin sarayı anlamı bu okullar ilk defa müzik ve tiyatro okulları idi.⁴⁸ I Dünya savaşı zamanında açılması sebebiyle maddi zorluklar yaşayan okul, genellikle Türk müziği dersler okutulmuştur. Ayrıca Batı müziği derslerine de yer verilmiştir. Ancak 1925 senesinde Maârif vekilliği tarafından İstanbul Belediye Başkanlığı'na gönderilen talimat ile Türk müziği yasaklanmıştır. Böylelikle devlet eliyle Batı müziği okutulmuştur.⁴⁹ Milli Eğitim Bakanlığı'nın 22 Ocak 1927'de aldığı karar ile Dârülelhân, kapatılmıştır.⁵⁰

Halil Bedî Yönetken'in Hayatı

⁴⁵ Gönül Paçacı, **Hoca Mehmed Zekâi Dede**, Boyut Yayınları, İstanbul 1999, s.16.

⁴⁶ Özden, a.g.e., s. 108-112.

⁴⁷ Ergin, a.g.e., s.636

⁴⁸ Tanrıkorur, s.31.

⁴⁹ Ergin, a.g.e., c.5, s. 1824.

⁵⁰ Toker, Özden, a.g.e., s. 118.

Halil Bedî Yönetken, batı tarzını benimsemiş, Türk bestekârı ve müzikoloğudur. Resmi kayıtlara göre 1901 doğumlu görünen Halil Bedî, 15 Mayıs 1899’ da Rumeli göçmeni bir ailenin çocuğu olarak Bursa’ da doğmuştur. Bursa Sultanîsi’ni, İstanbul Muallim Mektebi’ni bitirmiştir⁵¹. Bursa’daki ilk ve orta öğrenimi sırasında müziğe olan ilgisi ortaya çıkmıştır. Bursa’da Mustafa Rahmi Otman’dan ders almıştır. Bursa’da faaliyet gösteren Fransız Frerler Mektebi bandosunda flüt çalmaya başlamıştır. Daha sonra devam ettiği İstanbul Muallim Mektebi’nde Osman Zeki Bey (Üngör) ‘in öğrencisi olmuş, bu karşılaşma Halil Bedî’nin geleceğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Aldığı kapsamlı, etkin müzik eğitimi kendisini derinden etkilemiş ve nihayetinde Halil Bedî, Cumhuriyet dönemi müzik eğitim bilimcileri arasında mihenk taşlarından biri olmuştur.⁵²

Halil Bedî Yönetken’in meslek yaşamında, engin müzik bilgisi ve donanımını aktardığı eğitim bilimsiliği yanında, folklor araştırmaları, incelemeleri ve derlemeleri çok önemli bir yer tutar. Ankara Devlet Konservatuarı adına yaptığı araştırma ve derleme gezileri, 1937-1952 yılları arasında tam 16 yıl sürmüştür. Uzun yıllar süren bu derleme çalışmalarına başta Halil Bedî, Muzaffer Sarısözen ve Rıza Yetişen olmak üzere ülkemizin pek çok kültür-sanat adamı katılmıştır. Halil Bedî, bütün bu çalışmalardaki deneyimlerini, birikimlerini, gördükleri ve yaşadıklarını “Derleme Notları” adıyla çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlamıştır. Söz konusu derleme notları, Orkestra Yayınları tarafından 2 cilt halinde kitaplaştırılmış, ilki vefatından bir süre önce 1966, ikincisi 1991’de basılmıştır.⁵³ Anadolu’da gerçekleştirilen bu geziler sonrasında derlenen ezgi, türkü ve oyun havalarının sayısının 10 000 – 11 000 dolayında olduğu bilinmektedir.

1957 yılında görevi İstanbul Çapa Eğitim Enstitüsüne aktarılmıştır. O yıllarda aynı çatı altında bulunan Çapa Yüksek Öğretmen Okulu, Çapa Eğitim Enstitüsü ve Çapa İlk öğretmen Okulu bünyesinde öğretmenlik yapmış, müzik öğretmeni yetiştirme modellerinden biri olan Müzik Semineri’nde de eğitimci olarak görev almıştır. İstanbul Belediye Konservatuarı Türk Mûsikîsi Bölümü’nde folklor öğretmenliği ve monodik Türk mûsikîsi sanat kurulu başkanlığı yapmıştır. Halil Bedî, 1965 yılında yaş haddinden emekli olmuş, bundan üç yıl sonra vefât etmiştir. ⁵⁴Yönetken, makalelerinden başka, çok sayıda kitap yazmıştır.

Gınânın Usûlü Tedrîsi Adlı Eserin Değerlendirmesi

İlk mekteplerde “Gınânın Usûlü Tedrîsi” isimli kitap, Halil Bedî tarafından, 1927 senesinde yazılmıştır. 57 sayfa olan kitap İstanbul’da “Milli Matbaa” tarafından yayınlanmıştır. Kitabın içeriğindeki konular: ehemmiyeti, tedrisât-ı ruhîyyesi ve uzviyyesi, gâyesi, rakamlı mûsikî, kanonlar, müntehâb bazı imla parçaları, fonomimi, usullerin mukâyesesi, rakamlı mûsikînin tarihçesi, program numunesi, modal mûsikî, dersin seyri tabiisi, solfej tedrisi, hususi dersler, yevmi tekrarlar, mûsikî savtı tedrisi ve teganni vaziyetidir.

Yazar, mûsikî eğitiminin çocuk üzerinde iki türlü etki bıraktığını bildirmiştir. Bun-

⁵¹ Yılmaz Öztuna, **Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi**, c.1-2, s.392

⁵² Mahmud Ragıp Gazimihal, **Bursa’da Mûsikî**, Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Yayınları, Bursa, 2011 (Yeniden yayına hazırlayan: Yılmaz Akkılıç).

⁵³ Halil Bedî Yönetken’in, **Derleme Notları/1**, vefatından bir süre önce yayınlanmış olmakla birlikte, **Derleme Notları/2**, vefatından uzun bir süre sonra 1991 yılında yayınlanabilmiştir

⁵⁴ Ali Uçan, “ Doğumunun 100. Yıldönümünde Tüm Yönleriyle Halil Bedî Yönetken”, **Orkestra Der-gisi**, sy:305, İstanbul 1999, s.24-53.

lardan biri ruhuna tesiri diğeri ise bedenine tesiridir. Ruha tesir olarak bahsettiği: mûsikî dersinin öncelikle güzellik duygusunu öğretmesidir. Çocuk güzele olan sevgiyi öğrenerek tabiata, mevsimlere, hayvanlara karşı da güzel duygular üretecektir. Öğretmenin içindeki güzellik duygusunu, zamanla çocuklar da alarak çirkinden uzaklaşıp, huzurlu ve sakin olacaklardır. Diğer derslerden yorulan öğrenci, mûsikî dersi ile canlanacaktır.

İkinci tesir olarak yazarın bahsettiği bedene olan etkidir. Mûsikî eğitiminin en önemli konusu iyi bir nefes alışverişidir. Bu nedenle boğaz ve ciğerler de eğitilir. Ayrıca mühim olan bir organ da kulaktır. Onun da bu ilim ile terbiye edilmesi gerekir. Çocuğu keşfeden mûsikî muallimi, onda bulunan cevheri ortaya çıkararak çocuğu mûsikî ile rahatlatmalıdır.

Yazar, özellikle kitabın tamamına yakın yerinde, mûsikînin gayelerinden birinin, çocuğa bu ilmi sevdirecek mümkün olduğunu ifade eder. Bu hususta öğretmene büyük görev düştüğünü belirterek, çocuklara öğretilecek parçaların anlamları, çocuklara uygun, neşeli, sıcak olması üzerinde durur. Aksi takdirde öğrenci mûsikîyi sevmez, hatta nefret edebilir. Manası olmayan eserlerin eğitim kurumlarında yeri olmaması gerekir. Bu konuyu yazar eserinde şöyle ifade eder.

*"Çocuğun ruhu süprüntü tenekesi değildir ki oraya her elimize geçen her şeyi atabilelim: çocuğa lâlettayın, fena şeyler öğretmektense, hiçbir şey öğretmemek, onun ruhunu saf ve temiz bırakmak nokta-i nazarından evladır."*⁵⁵

Yönetkene göre bir mûsikî öğretmeninin hem eğitmen hem de sanatkâr olması gerekir. İlâveten zevk sahibi ve kabiliyetli bir mûsikîşinâs olmaları önemlidir. Yaşadığı dönemde bulunan mûsikî hocalarının yetersizliğinden yakınmıştır. İmzasını bile atmaktan âciz olan ve sadece icra kabiliyeti olan hocaların varlığından bahsetmektedir. Bu vasıfsız hocalar olduğu müddetçe de derslerden hayır beklememek gerektiğini ifade eder. Bu durumdan kurtulmadıkça, mûsikî derslerinden arzu edilen sonucun elde edilemeyeceğini bildirir.

Mûsikîyi sevdirebilmenin ilk şartı hocasının bu dersi aşkla sevebilmesidir. Zira öğrenci hocasındaki aşk ve şevki görürse o da sever. Sonuç olarak da öğrenci zevk sahibi olur.

Okullar, canlı nağmelerle etrafa mutluluk ve neşe saçmalıdır. Sınıf seviyelerine uygun olan şarkıların konuları, efsanevi kahramanlar, hayvan şarkıları, mevsimler, oyunlu şarkılar gibi coşku dolu olmalıdır. Ama bunlara ek olarak da basit ve lüzumsuz değildir. Bestekârlar, çocuğun seviyesine inerek onlara hitap edebilecek nağmelerle dolu eserler yapmalıdır. Bestekârın kendisi için değil çocuklar için beste yapmasının lüzumunu dile getirmiştir.

Mûsikî derslerinin zamanına da değinen yazar, çocukların yorgun olmadığı dönemler seçilmesini tavsiye eder. Özellikle zihin yorgunluğu ile solfej yapılmaması gerektiğini vurgular.

Mûsikî eğitiminin ikinci gayesi olarak, çocuğun eline aldığı bir eseri, enstrüman olmadan seslendirmesi gerektiğini yazan yazar, bunu da örnekler çerçevesinde iki sesli, üç sesli, dört sesli, beş sesli örnekler ile şematik olarak açıklamıştır. İlâveten, el işaretleriyle

⁵⁵ Halil Bedî Yönetken, **Gınânın Usûlü Tedrîsi**, Milli Matbaa, İstanbul, 1927, s. 7.

notaları öğretme tekniği olan fonomimi tekniğini izah ederek olumlu sonuçlar verdiğini söylemiştir.

Mûsikî ilmini öğretirken verdiği usulleri mukayese eden yazar, tonal mûsikînin zor, modal mûsikînin ise kolay olduğunu belirtmiştir. Özellikle ilkokullarda rakamlı mûsikî, notanın daha iyi anlaşılması için yegâne usul olduğunu vurgulamıştır. Bu eğitim metodu ile öğrenciler, kolaylıkla mûsikî notalarını öğreneceklerdir. Konuya dair bilgiyi, eserinde örneklerle açıklamıştır. Ayrıca rakamlı mûsikînin başlangıç tarihini 1639'a dayandırarak, rakamlı mûsikî ile tonal mûsikî birlikte uygulanabileceğini anlatmıştır.

Eserde, modal ve tonal mûsikînin seyri hakkında teknik bilgiler verilirken, öğrencilere eseri öğretme tekniğinden de bahsetmiştir. Güfte ve beste beraber teganni edilerek, notada güftenin altta yazılı olması gerekliliği ve güftenin izahı da önemli konular arasında yer alır.

İlk olarak öğrencilerin parçayı ayrı ayrı okumaları akabinde üçerli gruplara ayrılarak herkes kendi parçasını okuyarak derse girer, çıkarken de bolca tekrar etmek suretiyle okumaları önemlidir. Ancak bu durumun sıkıntı verecek bir karışıklığa da dönüşmemesi gerekir.

Yönetken, solfej eğitimde gerekli olan noktaları şu şekilde sıralar:

1. Tüm öğrenciler, aynı notayı doğru bir şekilde okumalıdır.
2. Öğrenciler, ağzı açık bir pozisyonda ve tüm sesleri aynı şiddetle okumalıdır.
3. Okunan bu notalara durma izni verilinceye kadar uzatılabilmelidir.

Bu noktada öğretmen ya kendi söylemeli ya da enstrümanı ile öğrencilerine eşlik etmelidir. Kısım kısım okunan parça lüzumsuz yere tekrar edilmemelidir. Öğretmen, parçayı, hece hece birkaç kez tekrar eder, sonra heceleri cümlelere bağlayarak ilk önce iyi bilen öğrencilere sonrasında tüm gruba tekrar ettirmek suretiyle öğretir. Öğretmen, hatalı okuyan öğrencinin yanlışını parçayı söylerken değil, bittikten sonra doğrusunu tarif ederek öğretir.

Yazar, eser geçerken alınması gereken duruş pozisyonları üzerinde de durmaktadır. Bu bağlamda ayakta durarak, omuzların dik, boğazın rahat, ağzın tamamen açık olması ve nefeslerin geniş alınması gerekliliğinin önemini vurgular. Ayrıca parçaya başlamadan evvel derin bir sessizlik gereklidir. Buna ilaveten erkek ve kadın seslerinin özellikleri de anlatılmıştır. Göğüs sesi, kafa sesi ayrımı mühimdir. Grup çalışmalarına da önem veren yazar, grubun başına parçayı en iyi şekilde icra eden öğrencinin getirilmesi hususunu da tavsiyelerine eklemiştir.

SONUÇ

Halil Bedî Yönetkenin, bir mûsikî muallimi olarak hayatı, çalışmaları, eserleri incelenmiştir, ayrıca o dönemde Halil Bedî tarafından kaleme alınmış, "Gınânın Usûlü Tedrîsi" isimli Osmanlıca yazılmış olan eserin Türkçe çevirisinden faydalanılmıştır.

Bu çalışma dönemin, eğitime, kültür ve sanata verdiği önemi göstermektedir. İlave-ten, yazar, eser içerisinde zaman zaman öz eleştiriler yaparak çağdaşlarının hatalı gördüğü yönlerini açığa çıkarmak suretiyle isim vermeden bazı önemli detayları tespit etmiştir. Tabii ki bunun amacı, mûsikî hocalarının daha yüksek seviyede donanımlı olmasını ve

talebelere daha faydalı olunmasını arzu etmesinden kaynaklanmaktadır. Yönetkenin bil-hassa önemseddiği mevzu, öğrencilere, mûsikî aşkı, heyecanı, zevki vermek suretiyle ruhlarını inceltmek ve onları mutluluğa, huzura sevk etmektir. Bu noktada öğretmenin üzerine düşen görevi, layıkıyla yerine getirmesini istemektedir. Eserinde teknik bilgilere de yer veren yazar, her öğrencinin mûsikîye müsait olduğunu ancak bunu eğiticinin parlatarak ortaya çıkarması gerektiğini, kısacası, öğrenciyi keşfetmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Günümüz mûsikî hocalarına rehberlik yapacak bu kitap, mûsikî eğitiminin sadece teorik değil psikolojik boyutunu bizlere göstermiştir. Umuyoruz ki mûsikî öğretmenleri, kendilerini sadece teorik değil psikolojik olarak da yetiştirirler. Böylece kültürel mirasımız olan mûsikîyi neslimize ve gelecek nesillere sevdirmek suretiyle eğitim verirler. Bizi biz yapan sanatlarımızın sevdinmesini ve unutturulmamasını temenni etmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Akdeniz, İlhan. Türk Mûsikîsi'nde Enderûn'un Yeri ve Önemi. *Atatürk Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 4 (2003): 64.
- Akkutay, Ülker. *Enderûn Mektebi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Basım Yayın Yüksekokulu Basımevi, 1984.
- Altınölçek, Semih. Türk Tasavvuf Mûsikîsi. *Yeni Türkiye*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014. 853.
- Ataman, Sadi Yaver. *Türk İstanbul*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.
- Ateş, Erdoğan. Mevlevîhânelerde Mûsikî ve Ney Eğitimi. *Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Matbaası, 2002.
- Atuf, Nafi. *Türkiye Maarif Tarihi*. Ankara: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1930.
- . *Türkiye Maârif Tarihi Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1930.
- Behar, Cem. *Zaman, Mekan ve Müzik*. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.
- Cemal Anadol, Fâzile Abbasova. *Türk Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: I Q Kültür Sanat Yayıncılık, 2001.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Bütün Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, 273.
- Ekinci, Tülin Pelin. *Dönemlerine Göre Mûsikîşinâs Osmanlı Padişahları, Dönemlerinde Mûsikî Adına Yaşanmış Önemli Gelişmeler Ve Bu Dönemlerin Genel Değerlendirmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Erguner, Kudsi. Düünden Bugüne Mûsikîmiz. *Yeni Türkiye*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014.
- Erhan Özden, Hikmet Toker. Osmanlı Devletine Müzik Eğitimi Veren Önemli Kurumlar. *Rast Müzikoloji Dergisi* 1 (2013): 109.

- Gazimihal, Mahmud Ragıp. *Bursa'da Mûsikî*. Bursa: Nilüfer Akkılıç Kütüphanesi Yayınları, 2011.
- Güvenç, Rahmi Oruç. Eski Türklerde Müzik İle Tedavi. *Türklerde Müzik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. 461.
- İnançer, Ömer Tuğrul. Osmanlı Tarihinde Dini Mûsikî. *Mûsikî Mecmuası* (1999): 14.
- İsmail Kayabalı, Cemender Arslanoğlu. *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, Türk Milli Mûsikîsi Özel Sayı* (1983): 25.
- Kaygısız, Mehmet. *Türklerde Müzik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000.
- Koca, Fatih. *Ahmet Hatipoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Mûsikî Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Özcan, Nuri. Mehter. *TDV İslam Ansiklopedisi* 28 (2003): 545-549.
- Özden, Erhan. «Osmanlı Maârifî'nde Mûsikî.» *Rast Müzikoloji Dergisi* (2014): 89-107.
- . *Osmanlı Maârifî'nde Mûsiki*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Özpekel, Osman Nuri. Şair ve Bestekâr Osmanlı Padişahları. *Yeni Türkiye*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Basımevi, 1969.
- Paçacı, Gönül. *Hoca Mehmed Zekâî Dede*. İstanbul: Boyut Yayınları, 1999.
- Sanal, Haydar. *Mehter Mûsikîsi Bestekâr Mehterler- Mehter Havaları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Sezikli, Ubeydullah. *Abdülkadir Merağî ve Câmiu'l-Elhân*. İstanbul: MÜSBE Basılmamış Doktora Tezi, 2007.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Türkmen, Mustafa Nuri. *Osmanlı'da Askeri Müzik*. İstanbul: Çile Yayınları, 2009.
- Uçan, Ali. «Doğumunun 100. Yıldönümünde Tüm Yönleriyle Halil Bedî Yönetken.» *Orkestra* (1999): 24-53.
- Uslu, Recep. Selçuklu ve Osmanlı Türk Mûsikîsi. *Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı*. Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, 2014. 446.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlılar Zamanında Saraylarda Mûsikî Hayatı. *Belleten* 41 (1977): 79.
- Yener, Sabri. Türk Mûsikîsi ve Türk Kimliği. *Yeni Türkiye*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2014. 12.
- Yener, Sabri. Türk Müziğinin Tarihi Gelişimi ve Müziksel Kimlik. *Yeni Türkiye Türk Mûsikîsi Özel Sayısı*. Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi Yayınları, 2014.

Yılmaz, Esra. *Gınânın Usûlü Tetrîsi Adlı Eserin Latinize Edilmesi*. İstanbul: İÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Yönetken, Halil Bedî. *Gınânın Usûlü Tetrîsi*. İstanbul: Milli Matbaa, 1927.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Orhun Yazıtlarının Transkripsiyon Farklılıkları

Transcription Differences of Orhun Instructions

Bayram BİLİR*



Geliş/Submitted: 12.11.2021

Kabul/Accepted: 22.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Bilir, B. (2021). Orhun Yazıtlarının Transkripsiyon Farklılıkları. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 187-203.

Bilir, B. (2021). Transcription Differences of Orhun Instructions. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 187-203.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

doi 10.29228/TIDSAD.54185

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Öğr. Gör., Semerkant Devlet Yabancı Diller Enstitüsü, bayrambilir33@hotmail.com



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Orhun Yazıtlarının Transkripsiyon Farklılıkları ¹

Transcription Differences of Orhun Instructions

Öğr. Gör. Bayram BİLİR

Öz: Orhun Yazıtları olarak adlandırdığımız Kül Tekin, Bilge Kağan ve Tonyukuk Yazıtlarının yazımında kullanılan Köktürk alfabesinde 4 işaret ikişer ünlüyü (↓ a-e, ↑ ı-i, > u-o, ʾ ö-ü) göstermek için kullanılır. 31 işaretten 20'si in-ce (⌘, X, ⑈, ʼ, Y, ʱ, l, h, ʁ) ve kalın (ð, ʒ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ) seslerin ayrımını gösterirken 7 harf yansız harfleri (λ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ), 4 harf ise ünlü-ünsüz ve ünsüz-ünlü (↓, ʁ, ʁ, ʁ) değerinde harfleri göstermektedir. 38 harften oluşan Köktürk alfabesinde üç harf ise çift ünsüzler olarak ifade edilmektedir. Çift ünsüzlerden oluşan harflerle beraber yansız ünsüz kabul edilen ↓, ↓, ʁ, ʁ, ʁ ve ʁ işaretleri üzerine Türkologlar tarafından yapılan transkripsiyonlar incelendiğinde çeşitli varyantların olduğu gözlemlenmektedir. Bu çalışmamızda Orhun Yazıtları üzerine eserler veren Türkologların yazıtlarda kullanılan harfleri nasıl transkribe ettikleri incelenecek ve Uluslararası Fonetik Cemiyetinin tavsiye ettiği IPA alfabesine göre tekrar yorumlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Orhun Yazıtları, transkripsiyon, IPA.

Abstract: In the Köktürk alphabet used in the writing of the Kül Tekin (1968: 229-253), Bilge Kagan and Tonyukuk Inscriptions, which we call the Orkhon Inscriptions, 4 signs are used to show two vowels each (↓ a-e, ↑ ı-i, > u-o, ʾ ö-ü). 20 out of 31 signs show the distinction thin sounds (⌘, X, ⑈, ʼ, Y, ʱ, l, h, ʁ) and low sounds (ð, ʒ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ), 7 letters show neutral letters (λ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ, ʁ), 4 letters show vowel-consonant and consonant-vowel-valued letters (↓, ʁ, ʁ, ʁ). In the Köktürk alphabet, which consists of 38 letters, three letters are expressed as double consonants (M, ʒ, ʁ). When the transcriptions made by Turcologists on the ↓, ↓, ʁ, ʁ, ʁ and ʁ signs, which are accepted as vowel-consonant and consonant-vowel letters, except for letters consisting of double consonants, various variants are observed. In this study, it will be examined how the Turcologists, who work on the Orkhon Inscriptions and how they transcribe the letters used in the inscriptions, and

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir. Sorumlu Yazar: Cemil İNAN

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article. Corresponding Author: Cemil İNAN

retle mi transkribe edilmiş?

3. Nötr ünsüzler nasıl transkribe edilmiş?

4. Ünlü-ünsüz veya ünsüz-ünlü değerinde olan ↓, Ɔ, Ƀ, ɣ harflere ait Vokal+Konsonant Konsonant+Vokal yapıları ayrı ayrı işaretlerle mi yoksa tek işaretlerle mi transkribe edilmiş?

5. Ligatürler olarak adlandırılan Ƀ, ɣ, ɣ birliktelikleri ayrı ayrı mı yoksa tek işaretlerle mi transkribe edilmiş?

6. Yazıtlarda yazılmayan ünlülerin transkripsiyonu nasıl yapılmış?

Bu sorular özelinde yazıtlar üzerine çalışan bilim adamlarının eserlerini incelememiz ve IPA (<https://www.internationalphoneticassociation.org/content/full-ipa-chart>) standartlarına göre yorumlamamız gerektiğini düşündük.

1.1. Ünlü harfler (Ƀ, ɣ, ɣ, ɣ)

1.1.1. Ƀ nasıl transkribe edilmiştir?

Türkologlar tarafından Ƀ nasıl transkribe edildiği incelenerek yorumlanmış ve önerilerde bulunulmuştur. Bu doğrultuda:

Ƀ harfini kalın ünlü olarak belirtmek için Radlov (1895: 5-83), Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Şükürov (1993: 218-268), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Amanjalov (2003: 154-180), Sadıkov (2004: 76-120), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Hudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) eserlerinde **a** olarak transkribe etmişlerdir. Kiril ve Latin alfabesinde Ƀ aynı işaretlerle gösterildiği için bu harfte farklı temayül yoktur. IPA alfabesinde de açık ön düz ünlü **a** olması gerekliliği tavsiye edilmiştir. Bize göre de Ƀ kalın ünlü olarak **a** şeklinde transkribe edilmelidir. Aslı uzun ünlü **a** sesi için de IPA'nın tavsiye ettiği /**aː**/ şekli kullanılmalıdır.

Ƀ harfini ince ünlü olarak belirtmek için Radlov (1895: 5-83), Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Sadıkov (2004: 76-120), Geng (2005: 94-223), ve Hudiyev (2015: 188-237), eserlerinde **ä** olarak transkribe etmişlerdir. **Ä** harfi, Türk dilleri tarafından kullanılan alfabeler içerisinde Tatarca'da, Gagavuzca'da ve Türkmence'de kullanılır. Azericede **ə** harfine denk gelir. Kısa, kapalı, gırtlaktan gelen ve sert bir **e** harfidir. Normal **e** harfine göre daha kısa ve serttir. Ayrıca **a** ve **e** arası bir ses olarak öngörülür. Vambéry (1898: 26-85), ince ünlüyü belirtmek için bazı örneklerde **e** harfini de kullanmıştır. Orkun (1936: 22-121), Ergin (2008: 2-81), Tekin (2010: 20-69), Aydarov (1971: 286-334), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Bazılkan (2005: 63-118), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **e** harfli transkripsiyonu tercih etmişlerdir. Abdurrahmanov-Rüstemov

(1982: 101-114) ve Recebov-Memmedov (1993: 70-153) ise **ə** ile transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde yarı açık ön düz ünlü için **ɛ** tavsiye edilmiştir. Bize göre anlam değişikliği yaratan her farklılık bir sestir ve bu durumdaki seslere göre **e** ve **ä** şeklinde transkribe edilmelidir.

1.2. “↑” nasıl transkribe edilmiştir?

↑ harfini kalın ünlü olarak belirtmek için eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) harfi **Ы** olarak transkribe etmişlerdir. Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118) ve Berta (2010: 127-189)’da **і** şeklindedir. İ Fransızca ve Flamenkçe’de **i** harfinin okunuşunu düzeltmek için kullanılır. Mesela Fr. Maïs “mısır” mais “fakat”. Thomsen (1896: 97-133) ve Karcubay (2012: 165-237) **y** şeklini tercih ederken Vambéry (1898: 26-85) farklı olarak **і** şeklinde transkribe etmiştir. **Y** Türkmence ve Lehçede düz kapalı arka ünlü ses için kullanılmaktadır. Ancak **y** işareti genel dünya dillerinde ünsüz bir sesi göstermek için kullanıldığı unutulmamalıdır. **İ** şeklinin ^o kısmı, ağız araştırmalarında yuvarlaklaşmayı göstermek için kullanılmaktadır. Orkun (1936: 22-121), Tekin (1968: 229-253) (1968 basımlı kitabı hariç), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **ı** şeklinde transkribe etmiştir. IPA alfabesinde kapalı arka düz ünlü için **u** tavsiye edilmiştir. Görüldüğü üzere 5 varyant meydana gelmiştir. Biz **o** ve **u** harfinin durumunu ve “” şeklinin ince sesleri belirtmek için kullanılmasını gözeterak **ı** şeklinde transkribe edilmesinden yanayız.

↑ harfini ince ünlü olarak belirtmek için Radlov (1895: 5-83), Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Aydarov (1971: 286-334), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Hudiyeve (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) eserlerinde **i** şeklinde transkribe etmişlerdir. Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) ve Sadıkov (2004: 76-120) eserlerini kiril alfabesiyle yazdıkları için **и** şeklinde transkribe etmişlerdir. **И** harfinin Latin alfabesinde karşılığı **i** sesini vermektedir. IPA alfabesinde kapalı ön düz ünlü için **ɪ** tavsiye edilmiştir. Biz de gerek Türkologlara gerek ise IPA’ya uyarak **i** harfiyle transkribe edilmesinden yanayız.

1.3. > nasıl transkribe edilmiştir?

> harfini belirtmek için Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) ve Sadıkov (2004: 76-120) eserlerini kiril alfabesiyle yazdıkları için **y** ve **o** harfleriyle transkribe etmişlerdir. **Y** harfi latin alfabesinde **u** harfine karşılık gelmektedir. Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-

253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Karcubay (2012: 165-237), Hudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **o** ve **u** harfleriyle transkribe etmişlerdir. Berta (2010: 127-189) eserinde **o**, **u** ve **o-u** arası sesi ifade ettiğini belirttiği **w** harfiyle transkribe etmiştir. IPA alfabesinde açık arka yuvarlak ünlü için **ɔ**, yarı kapalı arka yuvarlak ünlü için **o**, kapalı arka yuvarlak ünlü için **u** tavsiye edilmiştir. Bize göre **o** ve **u** şeklinde transkribe edilmelidir.

1.4. **ŋ** nasıl transkribe edilmiştir?

ŋ harfini Radlov (1895: 5-83), Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Sadıkov (2004: 76-120), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Hudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) açık ön yuvarlak ünlüyü belirtmek için **ö** harfini; Aydarov (1971: 286-334), Recebov-Memmedov (1993: 70-153) ve Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) **/œ/** harfini kullanmışlardır. Kapalı ön yuvarlak ünlüyü belirtmek için Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79) ve Malov (1951: 27-70) **ÿ** harfiyle; Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **ü** harfiyle; Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) ve Sadıkov (2004: 76-120) **y** harfiyle transkribe etmişlerdir. Berta (2010: 127-189) ise **ŋ** harfini **ö**, **ü** ve **ö-ü** arası sesi belirtmek için kullandığı **ŵ** harfiyle transkribe etmiştir. IPA, açık ön yuvarlak ünlü için **œ** harfini, kapalı ön yuvarlak ünlü için **y** harfini tavsiye etmiştir. Bize göre “işaretinin sesleri öne yaklaştırdığı göz önünde bulundurularak **ö** ve **ü** şeklinde transkribe edilmelidir. Berta (2010: 127-189)’nın belirttiği **ö-ü** arası ses için de IPA alfabesinde “kapalıya yakın öne yakın yuvarlak ünlü” için tavsiye edilen **ɤ** harfiyle transkribe edilmelidir.

2. Kalın Ünlülerle Ve İnce Ünlülerle Kullanılan Ünsüzlerin Transkripsiyonu

Kalın ünlülerle ve ince ünlülerle kullanılan ünsüzler nasıl transkribe edilmiş ve nasıl edilmelidir? **ᠳ-ᠳ, ᠬ-X, ʏ-ʏ, ɳ-ɳ, ʃ-Y, ɕ-ɕ, ɥ-ɥ, ʈ-h, ɖ-ɖ** farklı işaretlerle mi aynı işaretlerle mi transkribe edilmeli? Sorusuna cevap aranmış, Türkologların yorumları incelenmiş ve yeni teklifler sunulmuştur.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ᠳ** harfini belirtmek **Ѣ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-

223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **b** olarak transkribe etmişlerdir. Aynı şekilde eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѣ** harfini **Ѣ** olarak transkribe etmiştir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **b** olarak transkribe etmişlerdir. Ancak kalın ünlüler yanında kullanılan **Ѣ** ve ince ünlüler yanında kullanılan **Ѣ** harflerinin transkribi farklı olmalıdır. Ön ünlüler ünsüzleri içpatlamalı hale getireceği için **Ѣ** harfini IPA alfabesindeki çiftudaksıl içpatlamalı ünsüz **ɓ** ile **Ѣ** harfini ise ötümlü çiftudaksıl patlamalı ünsüz **b** ile transkribe edebiliriz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѣ** harfini belirtmek **Ѣ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **d** olarak transkribe etmişlerdir. Aynı şekilde eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѣ** harfini belirtmek **Ѣ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **d** olarak transkribe etmişlerdir. Bu isimlerden farklı olarak Berta (2010: 127-189) **d** harfini **ɓ** olarak transkribe etmiştir. **Ѣ** harfi için kalın ünlüler yanında IPA alfabesinde de tavsiye edilen ötümlü dişyuvasal patlamalı ünsüzü belirten **d** kullanılabilir. IPA alfabesinde ötümlü üstdamaksıl patlamalı ünsüz ses için **ɓ** tavsiye edilmiştir. Greek alfabesinde delta olarak tanımlanan **δ** harfi ötümlü üstdamaksıl patlamalı ses ürettiği için ince ünlüler yanında kullanılabilir.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), **Ѣ** harfini belirtmek için **Ѣ** ile; Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѣ** ile Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) ise **Ѣ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253) (1968), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Berta (2010: 127-189) **Ѣ** ile; Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Tekin (1968:

229-253) (1968 yılındaki eseri hariç), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **g** ile; Ergin (2008: 2-81) **ğ** ile; Geng (2005: 94-223) ve Karcubay (2012: 165-237) **ɣ** ile Şükürlü ve Xudiyev **ǵ** ile transkribe etmiştir. Greek alfabesinde kullanılan gamma **γ** kelime başı hariç yanında bir ünsüz ses olmadan kullanılamayacağı için bu transkribe mesafeli durmaktayız. **ɣ** konusunda ise IPA alfabesinde ötümlü artdamaksal sürtünmeli ünsüz olarak belirtildiği için çekincemiz vardır. IPA alfabesinde ötümlü küçükdilsil patlamalı ünsüz için **G** tavsiye edilmiştir. Bu durumda biz de **g** transkribine katılıyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѣ** harfini **ɾ** Recebov-Memmedov (1993: 70-153) ise **к** olarak transkribe etmiştir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Bazılkan (2005: 63-118), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **g** olarak transkribe etmişlerdir. Geng (2005: 94-223) ve Karcubay (2012: 165-237) **g** şeklinde Berta (2010: 127-189) ise **ɣ** olarak transkribe etmiştir. IPA alfabesinde ötümlü artdamaksal patlamalı ünsüz için **g** tavsiye edilmiştir. Biz de **Ѣ** harfinin **g** olarak transkribe edilmesi gerekliliğine katılıyoruz.

Radlov (1895: 5-83), Vambery (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253) (1968 basımlı eseri hariç), Şükürov (1993: 218-268), Hudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **K** harfini **k** olarak; Thomsen (1896: 97-133), Tekin (1968: 229-253) (1968), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Karcubay (2012: 165-237) **q** olarak; Aydarov (1971: 286-334), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **к** olarak; Orkun (1936: 22-121) **k** şeklinde, Ergin (2008: 2-81) ise **ḵ** olarak transkribe etmiştir. IPA alfabesinde ötümsüz küçükdilsil patlamalı ünsüz **q** olarak tavsiye edilmiştir. Biz de **ḵ** harfinin **q** şeklinde transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ѡ** harfini belirtmek **к** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **k** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz artdamaksal patlamalı ünsüz **k** olarak tavsiye edilmiştir. Biz de **Ѡ** harfinin **k** şeklinde transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadı-

kov (2004: 76-120) **↓** harfini belirtmek **л** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **↓** olarak Thomsen (1896: 97-133) ise **↓** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde dişyuvasal yansürtünmesiz ünsüz olarak **↓** tavsiye edilmiştir. Biz de **↓** harfinin **↓** şeklinde transkribe edilmesini doğru buluyoruz. Bununla birlikte **↓** harfini Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) ve Sadıkov (2004: 76-120) **л** olarak, Radlov (1895: 5-83), Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Malov (1951: 27-70), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), , Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Hudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **↓** olarak transkribe etmişlerdir. Görüldüğü üzere **↓-Y** ayrımını sadece Thomsen (1896: 97-133) yapmıştır. IPA alfabesinde artdamaksıllaşmış dişyuvasil yansürtünmesiz ünsüz olarak **↓** tavsiye edilmiştir. Biz de **Y** harfinin **↓** şeklinde transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **N** harfini belirtmek **н** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **н** olarak transkribe etmişlerdir. Diğer taraftan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **N** harfini **н** olarak transkribe etmiş; Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **н** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde dişyuvasal genizsil ünsüz için **n** harfini, üstdamaksıl genizsil ünsüz için **ɲ** harfini tavsiye edilmiştir. Biz de **ɲ** harfinin **n** şeklinde, **ɲ** harfinin ise **ɲ** şeklinde transkribe edilmesinden yanayız.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Ч** harfini belirtmek **п** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov

(1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **r** olarak transkribe etmişlerdir. İnce ünsüzler yanında kullanılan **ʀ** harfini Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **p** olarak transkribe etmiş; Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) ise **r** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde dişyuvasal titreşim ünsüz için **r** harfi tavsiye edilmiştir. Ancak üstdamaksıl veya öndamaksıl titreşim ünsüz tavsiye edilmemiştir. Bu durumda **ʀ** harfinin **r** şeklinde, **ʀ** harfinin ise ince ünlülerle kullanımını belirtmek için **ʀ** olarak transkribe edebiliriz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ʀ** harfini belirtmek **c** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **s** olarak transkribe etmişlerdir. İnce ünsüzler yanında kullanılan **l** harfini Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **c** olarak transkribe etmiş; Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) ise **s** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz dişyuvasal sürtünmeli ünsüz için **s** harfi tavsiye edilmiştir. Biz ince ünlüler yanında **s** için **s** harfini, kalın ünlüler yanında **ʃ** işareti için **ʃ** harfini teklif etmekteyiz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ʃ** harfini belirtmek **t** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **t** olarak transkribe etmişlerdir. İnce ünsüzler yanında kullanılan **h** harfini Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70),

Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **t** olarak transkribe etmiş; Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) ise **t** olarak transkribe etmişlerdir. **ʈ** için **ʈ** işaretini, **h** için ise **t** işaretini tavsiye edebiliriz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Y** harfini belirtmek **ŋ** olarak transkribe etmişlerdir. Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Recebov-Memmedov (1993: 70-153) ise **j** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Amanjalov (2003: 154-180), Karcubay (2012: 165-237) **j** olarak transkribe ederken Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **y** olarak transkribe etmişlerdir. Yazarlar ince seslerle kullanılan **y** harfi transkribinde de farklılığa gitmemişler ve sırasıyla yukarıdaki gibi **ŋ**, **j**, **j**, **y** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde damaksıl sürtünmesiz ünsüz **j** tavsiye edilmiştir. Yine aynı şekilde öndamaksıl yansürtünmesiz ünsüz için **ʎ** tavsiye edilmiştir. Bu durumda **ʎ** için **j** transkribini **ŋ** için **y** transkribini uygun görüyoruz.

3. Nötr Ünsüzlerin Transkripsiyonu

Nötr ünsüzlerin transkripsiyonunda ne tür farklılıklar var sorusuna cevap aranmış ve teklifler sunulmuştur.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ç** harfini belirtmek **ɟ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237) **ç** ile Şükürov (1993: 218-268), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **ç** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz damaksıl sürtünmeli ünsüz için **ɟ** tavsiye edilmiştir. Biz de buna katılıyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ʙ** harfini belirtmek **ɓ** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambery (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-

629) ve Aydın (2017: 47-119) **m** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz damaksıl sürtünmeli ünsüz için **m** tavsiye edilmiştir. Biz de **ṡ** harfinin **m** ile transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) **ṡ** ligatürünü **н** ile, Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114) **н** ile, Sadıkov (2004: 76-120) ise **н** şeklinde transkribe etmiştir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253) (1968), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev, Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **η** ile, Vambéry (1898: 26-85), Tekin (1968: 229-253) (1968 eseri hariç) ve Berta (2010: 127-189) **ñ** ile, Thomsen (1896: 97-133) **ñ** ile, Orkun (1936: 22-121) **n** ile, Ergin (2008: 2-81) **ñg** ile, Şükürov (1993: 218-268) **ñ** ile, Amanjalov (2003: 154-180) **ñ** ile transkribe etmiştir. IPA alfabesinde Artdamaksıl genizsil ünsüz için **ñ** tavsiye edilmiştir. Biz de **ñ** şeklinde transkriptin doğru olduğunu düşünüyoruz.

ṡ ligatürünü Radlov (1895: 5-83) ve Vambéry (1898: 26-85) bazen i bazen j ile; Thomsen (1896: 97-133) ve Melioransky (1899: 60-79) **i** ile; Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114) ve Sadıkov (2004: 76-120) **н** ile; Tekin (1968: 229-253), Berta (2010: 127-189) ve Ercilasun (2016: 499-629) **n** ile; Amanjalov (2003: 154-180), Geng (2005: 94-223) ve Aydın (2017: 47-119) **n** ile; Orkun (1936: 22-121) **y** ile; Gabain (1950: 247-258) **ny** ile; Malov (1951: 27-70) **ñ** ile; Ergin (2008: 2-81) **ñy** ile; Aydarov (1971: 286-334) bazen **н** bazen **ñ** ile; Şükürov (1993: 218-268) bazen **n** bazen **ñ** ile; Recebov-Memmedov (1993: 70-153) **j** ile; Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) bazen **н** bazen **н** ile; Bazılkan (2005: 63-118) **n** ile; Karcubay (2012: 165-237) bazen **j** bazen **ñ** ile; Hudiyev (2015: 188-237) bazen **n** bazen **ñ** ile transkribe etmiştir. Görüldüğü gibi 16 varyant bulunmaktadır. Bunun sebebi günümüz Türk dillerinde bu sesi barındıran kelime sayısının sınırlı olmasındandır. IPA alfabesinde damaksıl genizsil ünsüz için **n** tavsiye edilmiştir. Bunun yanı sıra damaksıllşma için **j** tavsiye edilmiştir. Biz de **n^j** veya **jⁿ** şeklinde transkripti doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **ṡ** harfini belirtmek **п** olarak transkribe etmişlerdir. Eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **p** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz çiftdudaksal patlamalı ünsüz için **p** tavsiye edilmiştir. Biz de **ṡ** harfinin **p** ile transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov

kov (2004: 76-120) **Ÿ** harfini belirtmek **ш** olarak transkribe etmişlerdir. eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253) (1968), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237) **š** ile; Orkun (1936: 22-121), Tekin (1968: 229-253) (1968 basımlı eseri hariç), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Xudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **ş** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümsüz artdişyuvasal sürtünmeli ünsüz için **ʃ** tavsiye edilmiştir. Biz **Ç** harfi için kabul ettiğimiz **ç** harfindeki sürtünme eğiliminin harf altındaki kuyruk kaynaklı olması sebebiyle **Ş** harfinin **ş** ile transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

Eserlerini kiril alfabesiyle hazırlayan Radlov (1895: 5-83), Melioransky (1899: 60-79), Malov (1951: 27-70), Aydarov (1971: 286-334), Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114), Recebov-Memmedov (1993: 70-153), Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95), Sadıkov (2004: 76-120) **Һ** harfini belirtmek **з** olarak transkribe etmişlerdir. eserlerini latin alfabesiyle hazırlayan Thomsen (1896: 97-133), Vambéry (1898: 26-85), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Tekin (1968: 229-253), Ergin (2008: 2-81), Şükürov (1993: 218-268), Amanjalov (2003: 154-180), Bazılkan (2005: 63-118), Geng (2005: 94-223), Berta (2010: 127-189), Karcubay (2012: 165-237), Xudiyev (2015: 188-237), Ercilasun (2016: 499-629) ve Aydın (2017: 47-119) **z** olarak transkribe etmişlerdir. IPA alfabesinde ötümlü dişyuvasal sürtünmeli ünsüz için **z** tavsiye edilmiştir. Biz de **Һ** harfinin **z** ile transkribe edilmesini doğru buluyoruz.

4. Ünlü-Ünsüz veya Ünsüz-Ünlü Değerinde Olan İşaretlerin Transkripsiyonu

Ünlü-ünsüz veya ünsüz-ünlü değerinde olan **↓**, **Ғ-Б**, **Ғ**, **Ү** harflere ait **V+K K+V** yapıları ayrı ayrı işaretlerle mi tek işaretle mi transkribe edilmiş sorusuna cevap aranmış ve yeni önerilerde bulunulmuştur.

↓ Harfi iki sesi barındıran bir işarettir. Ancak transkripsiyonunda iki sesin birlikteliği gösterilmesi bir gerekliliktir. Thomsen (1896: 97-133), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121) ve Aydın (2017: 47-119) bu ayrıntıya dikkat etmiştir: Radlov (1895: 5-83) /yk-ky ko-ok/, Thomsen (1896: 97-133) /**uq**-qu **oq**-qo/, Vambéry (1898: 26-85) /uk-ku ko-ok/, Melioransky (1899: 60-79) /**y**k-ky ko-ok/, Orkun (1936: 22-121) /^uk-ku ^ok-ko/, Gabain (1950: 247-258) /uq-qu qo-oq/, Malov (1951: 27-70) /yk-ky ko-ok/, Tekin (1968: 229-253) /uq qo-oq/, Ergin (2008: 2-81) /u^q-^qu ^qo-o^q/, Aydarov (1971: 286-334) /y^q-^qy ^qo-o^q/, Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114) /y^q-^qy ^qo-o^q/, Şükürov (1993: 218-268) /uk-ku ko-ok/, Recebov-Memmedov (1993: 70-153) /y^q-^qy ^qo-o^q/, Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) /y^q-^qy ^qo-o^q/, Amanjalov (2003: 154-180) /^uq-qu ^oq-q^o/, Sadıkov (2004: 76-120) /y^q-^qy ^qo-o^q/, Bazılkan (2005: 63-118) /uq qo-oq/, Geng (2005: 94-223) /uq-qu qo-oq/, Berta (2010: 127-189) /wq-qu qo-oq/, Karcubay (2012: 165-237) /uq-qu qo-oq/, Xudiyev (2015: 188-237) /uk-ku ko-ok/, Ercilasun (2016: 499-629) /uk-ku ko-ok/, Aydın (2017: 47-119) /**uk**-**ku** **ko**-**ok**/. Bize göre /**uq-qu qo-oq**/ şeklinde transkribe edilmelidir.

Ғ-Б Harfi iki sesi barındıran bir işarettir. Bunun için transkripsiyonunda iki sesin

birlikteliği gösterilmesi bir gerekliliktir. Thomsen (1896: 97-133), Orkun (1936: 22-121) ve Aydın (2017: 47-119) bu ayrıma dikkat etmiştir: Radlov (1895: 5-83) /kŷ-ŷk k/, Thomsen (1896: 97-133) /kō ük k/, Vambéry (1898: 26-85) /uk-ku-ko-ok/, Melioransky (1899: 60-79) /ük-k/, Orkun (1936: 22-121) /uk k/, Gabain (1950: 247-258) /kō ük/, Malov (1951: 27-70) /kō ŷk k/, Tekin (1968: 229-253) /kō ük/, Ergin (2008: 2-81) /kō ük/, Aydarov (1971: 286-334) /kə ŷk k/, Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114) /kō ŷk/, Şükürov (1993: 218-268) /kō ük/, Recebov-Memmedov (1993: 70-153) /kə ŷk/, Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) /kə ŷk k/, Amanjalov (2003: 154-180) /kō ük ök k/, Sadıkov (2004: 76-120) /kō ŷk/, Bazılkan (2005: 63-118) /kō ük ök/, Geng (2005: 94-223) /kō ük kü k/, Berta (2010: 127-189) /kō-ŷk ük-ük/, Karcubay (2012: 165-237) /kō ük/, Xudiyev (2015: 188-237) /kō ük/, Ercilasun (2016: 499-629) /kō ük k/, Aydın (2017: 47-119) /ök ük k/. Bize göre /ük-kü ök-kö/ şeklinde transkribe edilmelidir.

◄ Harfinin transkripsiyonunda Thomsen (1896: 97-133), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121) ve Aydın (2017: 47-119) birleştirmeye dikkat etmiştir: Radlov (1895: 5-83) /k-ık/, Thomsen (1896: 97-133) /q yq-qy/, Vambéry (1898: 26-85) /k ik ik/, Melioransky (1899: 60-79) /k ık-kы/, Orkun (1936: 22-121) /k ık-k', Gabain (1950: 247-258) /q iq-qī/, Malov (1951: 27-70) /k ık-kы/, Tekin (1968: 229-253) /q iq-qī/, Ergin (2008: 2-81) /k ık-kı/, Aydarov (1971: 286-334) /q ық-қы/, Abdurrahmanov-Rüstemov (1982: 101-114) /k ық-қы/, Şükürov (1993: 218-268) /k ık-kı/, Recebov-Memmedov (1993: 70-153) /k-ык-кы/, Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) /k ык-кы/, Amanjalov (2003: 154-180) /q iq-qī/, Sadıkov (2004: 76-120) /k ық-қы/, Bazılkan (2005: 63-118) /q iq-qī/, Geng (2005: 94-223) /q iq-qī/, Berta (2010: 127-189) /q iq-qī/, Karcubay (2012: 165-237) /q yq-qy/, Xudiyev (2015: 188-237) /k ık-kı/, Ercilasun (2016: 499-629) /k ık-kı/, Aydın (2017: 47-119) /k ık-kı/. Bize göre ıq-qı şeklinde transkribe edilmelidir.

Ÿ Harfinin transkripsiyonunda Thomsen (1896: 97-133), Orkun (1936: 22-121), Tekin (1968: 229-253) ve Aydın (2017: 47-119) birleştirmeye dikkat etmiştir: Radlov (1895: 5-83) /ıç/, Thomsen (1896: 97-133) /iç/ ve /iç/, Orkun (1936: 22-121) /iç/, Malov (1951: 27-70) /iç/, Tekin (1968: 229-253) /iç/, /iç/ ve /iç/, Ergin (2008: 2-81) /iç/, Aydarov (1971: 286-334) /ıç/, Şükürov (1993: 218-268) iç, Recebov-Memmedov (1993: 70-153) /ıç/, Sıdıkov-Konkobaev (2001: 54-95) /ıç/, Amanjalov (2003: 154-180) /iç/, Sadıkov (2004: 76-120) /ıç/, Bazılkan (2005: 63-118) /iç/, Geng (2005: 94-223) /iç/, Berta (2010: 127-189) /iç/, Karcubay (2012: 165-237) /iç/, Xudiyev (2015: 188-237) /iç/, Ercilasun (2016: 499-629) /iç/, Aydın (2017: 47-119) /iç/ şeklinde transkribe etmiştir. Bize göre iç-çi şeklinde transkribe edilmelidir.

5. Ligatürlerin Transkripsiyonu

Ligatürler M 3 ⊕ birliktelikleri ayrı ayrı mı tek mi transkribe edilmiş sorusuna cevaplar aranmış ve yeni teklifler sunulmuştur.

M Harfinin transkripsiyonunda Thomsen (1896: 97-133), Melioransky (1899: 60-79), Orkun (1936: 22-121), Gabain (1950: 247-258), Amanjalov (2003: 154-180) ve Aydın (2017: 47-119) birlikteliğe dikkat etmiştir: Radlov (1895: 5-83) /лт лд/, Thomsen (1896:

Çuvaşça ve Yakutça dışında günümüzde yaşayan tüm çağdaş Türk dillerinin birincil yazılı kaynağı olan Orhun Yazıtları üzerine günümüze kadar birçok çalışma yapılmıştır. Çalışmalarda kullanılan transkripsiyonlar birbirlerinden farklılık gösterebilmektedir. Bu farklılıkların temel sebebi yazarların mensubu oldukları devletlerin kullanmış oldukları alfabe sistemlerinin farklı olmasıdır. Yazarların transkripsiyon metinleri incelendiğinde kiril ve latin harfli transkripsiyonlar karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında transkripsiyonu konusunda en çok ihtilaf bulunan işaretler; ünlü-ünsüz veya ünsüz-ünlü değerinde olan ↓, ꞑ, ꞑ, ꞑ harfler ve ligatür olarak tanımlanan ꞑ, ꞑ, ꞑ birliktelikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılacak yeni çalışmaların IPA standartlarına göre ve özellikle çift ses barındıran harflerdeki ses birlikteliklerini belirten işaretlerle gösterecek şekilde hazırlanmasının doğru olacağı görüşündeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdurrahmanov, G. & Rustamov, A. (1982). *Kadimgi Turkiy Til*. Ukutuvchi Nashriyati, Taşkent.
- Amanzholov, A. S. (2003). *History And Theory of Ancient Türkic Writing*. Mektep, Almaty.
- Aydarov, G. (1971). *Yazık Orhonskih Pamyatnikov Drevnetyurkskoy Pis'mennosti VIII Veka*. Alma-Ata: Nauka.
- Aydın, E. (2017). *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bazılhan, N. (2005). *Kazakistan Tarihi Turalı Türki Derektemeleri II: Köne Türük Bitiktastarı Men Eskertkişteri (Orhon, Yenisey, Talas)*. Almatı: "Dayk-Press".
- Berta, Á. (2010). *Sözlerimi İyi Dinleyin: Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını* (Çev. E. Yılmaz). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A.B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ergin, M. (1978). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Gabain, A. (1950). *Altürkische Grammatik*. Hamburg.
- Geng, Sh. (2005). *Gudai Tujue Wen Bei Ming Yanjiu [Eski Türk Yazıtları Araştırmaları]*, Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe. 2005. B. 94-223.
- Guzev, V. & Klyastorniy, G. (1995). Genel Yazı Nazariyesi Işığında Göktürk Yazısının Menşei Meselesi. *TDAY Belleten*, 27-33.
- Hudiyev, N. (2015). *Qədim Türk Yazılı Abidələrinin Dili*. Bakı.
- Karcaubay, S. (2012). *Orhon Muraları: II Kitap (Tüpnüska, Okılımı, Audarması, Tüsiniktemesi)*. Almatı: Abzal-Ay Baspası.
- Malov, S. (1951). *Pamyatniki Drevneturkskoy Pismennosti*. İzdatelstvo Moskva: Akademik Nauk.
- Radloff, W. (1899). *Altürkischen Inschriften Der Mongolei*, St. Petersburg, 1895. B. 5-83.
- Melioranskiy, P. M., *Pamyatnik v' Chest Ku'l Tegini*, Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk, St. Petersburg.
- Orkun, H.N. (1936). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara.
- Recebov, E. & Memmedov, J. (1993). *Orxon Jenisey Abideleri*. Bakı: Jazıçı.
- Sıdıkov S. & Konkobayev K. (2001). *Bayırkı Türk Jazusu (VII-X Qılımdar)*. Bişkek: KTMU.
- Sodikov, K. (2004). *Kük Türk Bitigleri: Matn va Uniñ Tarixiy Talkini*, Taşkent: Davlat Şarkşunoslik İnstitutı Nashriyeti.
- Şükürlü, Ə. (1993). *Qədim Türk Yazılı Abidələrinin Dili*, Bakı: Maarif Nəşriyatı.

- Tekin, T. (1968). *A Grammar Of Orkhon Turkic*. Indiana University, Bloomington.
- Tekin, T. (2010). *Orhun Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK,
- Thomsen V. (1896). *Inscriptions de l'Orkhon Dechiffrees*. Helsingfors.
- Vambéry, H. (1889). *Noten Zu Den Alttürkischen Inschriften Der Mongolei und Sibiriens*, Helsingfors.
- (<https://www.internationalphoneticassociation.org/content/full-ipa-chart>) Alıntılama tarihi: 01.11.2021.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Hârezmşah Alâeddin Muhammed
Döneminde Abbâsî Halifeliği ile İlişkiler**

**Relations with the Abbasid Caliphate in
the Period of Hârezmshah Alâeddin
Muhammad**

Nagehan VURGUN*



Geliş/Submitted: 27.10.2021
Kabul/Accepted: 06.12.2021
Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Vurgun, N. (2021). Hârezmşah Alâeddin Muhammed Döneminde Abbâsî Halifeliği ile İlişkiler. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 204-213.

Vurgun, N. (2021). Relations with the Abbasid Caliphate in the Period of Hârezmshah Alâeddin Muhammad. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 204-213.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.53980

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Dr., Necmettin Erbakan üniversitesi, nagehanvurgun@gmail.com 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Hârezmşah Alâeddin Muhammed Döneminde Abbâsî Halifeliği ile İlişkiler¹

Relations with the Abbasid Caliphate in the Period of Hârezmshah Alâeddin Muhammad

Dr. Nagehan VURGUN

Öz: Hârezmşah Alâeddin Muhammed, İslam dünyasının baş etmekte zorlandığı kâfir Karahıtaylar'ı ağır bir şekilde mağlup etmiş (İlâmîş Zaferî 1210) ve Türk-İslâm dünyasındaki itibarını arttırmıştır. Horasan, Irak-ı Acem, Gazne ve Mâverâünnehir bölgelerini devletine bağlayan Hârezmşah, devletin sınırlarını iki katına çıkarmış ve gittikçe güçlenen Türk-İslâm devletini temsil ettiği için Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'dan kendisine "Sultanü'l-İslâm" unvanını vermesini istemiştir. Halife'nin bu isteği reddetmesi üzerine Hârezmşah Muhammed ile Halife arasında uzun süren bir savaş başlamıştır. Hârezmşah Muhammed, Halife Nâsır-Li-Dînillâh'ın hilafeti boyunca "Sultanü'l-İslâm" olma amacının gerçekleşmeyeceğini anlamış ve daha önce de halifenin Hârezmşah Devleti'ni yok etmek için Gur Devleti'ni savaşa teşvik etmesini de göz önünde bulundurarak Abbâsî halifesinin manevî gücünü kırmak için fikrî bir mücadele başlatmıştır. Hârezmşah, Abbasoğulları'nın halifelik makamını gasp yoluyla ele geçirdiğine dair fetva almış ve Halife'nin adını ülkesinin her yerinde okunan hutbelerden çıkarmıştır. Abbâsî Halifeliği ile başlayan fikrî mücadele, fizikî mücadeleye dönüşmüş ve Hârezmşah Muhammed, Bağdat üzerine büyük bir ordu göndermiş, Abbâsî Halifesi elçiler aracılığıyla bu mücadeleyi durdurmaya çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Hârezm ordusunda ise Esedâbâd Dağları'nda yaşanan yoğun kar fırtınası nedeniyle birçok asker donarak ölmüştür. Halife Nâsır Hârezmşah Devleti ile baş edemediği için bu coğrafyada yeni bir güç olarak beliren Moğol Devleti'ni Hârezmşah Devleti üzerine sefere çıkmaya teşvik etmiştir. Fakat Moğol Devleti'nin lideri Cengiz Han, ilk aşamada Hârezmşah Devleti ile savaşmak yerine ticarî ilişkilerini geliştirmeyi tercih etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abbâsî Halifeliği, Nâsır-Lidînillâh, Sultanü'l-İslâm, Hârezmşah Alâeddin Muhammed, Moğol İstilâsı.

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

Abstract: Khwarazm Shah Alâeddin Muhammed heavily defeated (İlâmiş Victory 1210) the infidel Karahıtays, whom the Islamic world had difficulty in dealing with and increased his prestige in the Turkish-Islamic world. By connecting Khorasan, Iraq-i Acem, Ghazni and Transoxiana regions to his state, he doubled the borders of his state and asked the Abbasid Caliph Nasır-Lidînillâh to give him the title of "Sultanü'l-Islam" because he represented the increasingly stronger Turkish-Islamic state. Upon the caliph's refusal of this request, a long war began between Khwarezmshah Muhammad and the caliph. Khwarezmshah Muhammad understood that the purpose of becoming "Sultanü'l-Islam" would not be realized during the caliphate of Caliph Nasir-Lidînillâh, and the Abbasid caliph's spiritual started an intellectual struggle to break his power considering that the caliph encouraged the Gur State to war in order to destroy the Khwarazmshah State. Hârezmşah received a fatwa that the Abbasids had seized the caliphate by usurpation and derived the name of the Caliph from the sermons read all over her country. The intellectual struggle that started with the Abbasid Caliphate turned into a physical struggle, and Khwarazm Shah Mohammed sent a large army to Baghdad, and the Abbasid Caliph tried to stop this struggle through envoys, but was unsuccessful. In the Khwarazm army, many soldiers froze to death due to the heavy snowstorm in the Esedabad Mountains. Since the caliph Nasir could not cope with the Khwarazmshah State, he encouraged the Mongolian State, which emerged as a new power in this geography, to go on a campaign against the Khwarazmshah State. However, Genghis Khan, the leader of the Mongolian State, preferred to develop commercial relations instead of fighting with the Khwarazm Shah State in the first stage.

Keywords: Abbasid Caliphate, Nasır-Lidînillâh, Sultanü'l-Islam, Khwarezm Shah Alaeddin Muhammed, Mongol Invasion.

Giriş

Alâeddin Tekiş zamanında Halife Nâsır-Lidînillâh'ın hilafetinde ortaya çıkan bir tehdidi başka bir güçle dengeleyerek izale etme çabaları, devletlerarasındaki dengelerin değişmesine neden olmuştur. Halife Nâsır, kendisi açısından önemli bir tehdit olan Irak Selçuklularını, Alâeddin Tekiş aracılığıyla ortadan kaldırmıştır. Bir müddet sonra Halife, Irak'a hâkim olmak için Alâeddin Tekiş'in bu bölgeyi terk etmesini istemiş ve böylece Hârezmşah Devleti'nin Abbâsî halifeliğine karşı izlediği politikalar olumsuz yönde değişmiştir.

Hârezmşahlar ile Halife arasındaki mücadele, Sultan Alâeddin Muhammed döneminde de Sultan Tekiş döneminde olduğu gibi devam etmiş ve gittikçe şiddetini arttırmıştır. Halife Nâsır-Lidînillâh (1179-1225), Bağdat tahtına geçip işleri düzelttikten sonra siyasi gücünü ve becerisini artırmak için bir gayret içine girmiştir. Bu mücadelesinde en önemli iki rakibi, yaşamı süresince Hârezmşah Tekiş ve oğlu Alâeddin Muhammed olmuştur. 1194'te Irak Selçuklu Sultanlığı'na son veren Tekiş, Halife'ye siyasi gücünü kabul ettirmiştir. 1200 yılında Tekiş'in vefatı ve tahtı devralan oğlu Hârezmşah Alâeddin Muhammed'in iktidarının ilk senelerinde başka işlerle uğraşmak durumunda kalmasını fırsat bilen Halife Nâsır, siyasi güç elde etmek hevesi ile Bağdat ve çevresinde (Irak-ı Arap) önemli işlere girişmiş, Tekiş döneminde Hârezmşahlar tarafından hâkimiyet altına alınan Irak-ı Acem'de de bir nüfuz kurmaya çalışmıştır (Çakmak - Hamarat 2005: 136) Irak üzerinde hâkimiyet

mücadelesi ise sürekli Abbâsî Halifesi ile Hârezmşah Devleti'ni karşı karşıya getirmiştir.

1. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın Gerçek Hedefleri ve Bu Çerçeve Hârezmşahlar Meselesi

Sultan Muhammed, Halife Nâsır-Lidînillâh ile olan ilişkisinde hiçbir zaman uzlaşmaya varamamıştır. Halife, Hârezmşah Devleti'ni yıkmayı dahi göze almış, Hârezmşah Muhammed'in en zayıf olduğu ilk zamanlarında dahi onunla mücadelesinde Gurlu Devleti'ni desteklemiştir. 1215'te Hârezmşah Muhammed, Gazne'yi işgal ettiğinde, Halife'nin Gurlular'ı kendisine karşı saldırma konusunda teşvikini içeren ve Gur Sultanı Şehâbeddin'e gönderilmiş menşûrları görmüştür (Cüveynî 1999: 311; Çakmak 2007: 47-51). Menşûrda, kendisi ile ilgili olumsuz sözlerle ağır ithamlar yer alması onu Bağdat'a karşı daha da öfkeliendirmiştir. Burada bahsi geçen ifadeler, yani Halife tarafından Gurlu Sultanı'nın Hârezmşah Devleti'ni yıkmaya teşvik etmesi, Şehâbeddin'in bu devlet üzerine düzenlediği Gürgenç Muharebesi esnasında Bağdat'ın önemli bir rol oynadığını netleştirmiştir.

Halife ve Hârezmşah Muhammed'in mücadelesinde temel nedenlerden biri de şudur: O dönemde İslam dünyasını oldukça rahatsız eden Alamut İsmailîleri reisi Celâleddin Hasan, Sünnî İslâm'a girince bir kafiye hacca göndermiştir. Gönderilen kafiye Bağdat'a ulaştığında Abbâsî Halifesi, bu kafiye Hârezmşah Muhammed'e ait kafileden daha fazla ihtimam göstermiştir. Üstelik onlara âlem (sancak) vermesine rağmen Hârezmşah'ın kafilesinde yer alanlara soğuk davranmıştır (Cüveynî 1999: 304; Bünyatov 2003: 93). Ayrıca Celâleddin Hasan, Halife tarafından Hârezmşah'a karşı müttefik olarak seçilmiştir. Halife Nâsır, Hârezmşah'a karşı planlar yapmaya devam etmiş ve Hârezmşah'ın Irak'ta bulunan nâibi Seyfeddin Oğlını² Batınîler'e öldürtmüştür (Cüveynî 1999: 304; İbnü'l-Esîr 1987: XII/272; Kafesoğlu 1992: 215). Hârezmşah bu durumu bir savaş sebebi olarak görmüş ilk önce kendi adına hutbe okutulmasını Halife Nâsır'a önermiş ve bu önerinin ardından Halife'ye bir mektup göndermiştir. Bu mektupta şu ifadeler yer almaktadır:

"Senden önce hâkimiyette bulunanların Selçuklu Sultan'ları Alp-Arslan, Melik Şah ve zaman bakımından bize daha yakın Sultan Sencer'le nasıl ilişki kurmuşlarsa bana da aynı muamelede bulunmanı istiyorum. Bağdat'taki ve Irak'taki işler benim kontrolümde olmalıdır. Bu durumda sana şerefime hutbe okutmak kalıyor." (Bünyatov 2003: 91) demiştir. Bu mektuptan da anlaşılacağı üzere; Hârezmşah, Mâverâünnehir'i kâfir Karahıtaylar'dan kurtarması sebebiyle "Sultan-ı İslâm" olduğu iddiasını ortaya atmıştır. Hârezmşah Muhammed tarafından Bağdat'a gönderilen Mucîreddin Ömer bin Sad'a orada kendi adına hutbe okutma görevi verilmiştir (Nesevî 1934: 22; İbnü'l-Esîr 1987: XII/272; D'ohsson 2008: 88; Barthold 1990: 397). Mucîreddin Ömer, Bağdat'ta Halife'nin Sultan Muhammed'in hâkimiyetini tanımasını talep etmiştir. Fakat Halife elçiye; Bağdat'ta Hârezmşah adına hiçbir zaman hutbe okutmayacağını, Hârezmşah'ın bu zamana dek ele geçirdiği topraklarda kalması ve Bağdat'a yaklaşmaması gerektiğini ifade etmiştir (Bünyatov 2003: 92).

Halife'nin bu faaliyetlerinden ve söylemlerinden anlaşılacağı üzere, onun gerçek hedefi; bulunduğu coğrafyanın tek hâkimi olduğunu ispatlamaya çalışması olmalıdır. Bu yüz-

² Seyfeddin Oğlını, daha önce Alâeddin Muhammed'in hizmetinde bulunmuştur. Babası Atabey Özbek'ten izin alan Seyfeddin Oğlını, valisi olduğu topraklarda (Irak-ı Acem) de Alâeddin Muhammed'in adının hutbelerde okunmasını sağlamıştır (İbnü'l-Esîr 1987: XII/272).

den kendisinin gücünü gölgeleyen Türk-İslam devletlerini birbirleri üzerine göndererek onları yok etmeye çalışmış ve bulunduğu coğrafyada, Abbâsî halifeliğini en güçlü devlet konuma yükseltmeye gayret göstermiştir.

2. Hârezmşah Muhammed'in Halife Nâsır-Lidînillâh'a Karşı Başlattığı Fikrî Mücadele

Halife'nin Bağdat'ta kendi adına hutbe okutmamasına çok sinirlenen Hârezmşah Muhammed, Müslüman bir Sultan'ın İslâm'ın temeli sayılan bir imama saldırmak suretiyle halk tarafından tepki göreceğini bildiğinden, Halife'ye yapacağı saldırıya meşruiyet kazandırmak için çalışmalara başlamıştır. Hârezmşah bu amaçla, ülkesinde bulunan imamlar arasında yer alan Abbasoğulları'nın hilafette hak sahibi olmadıklarını, Hüseyin'in soyundan gelen seyyidlerin asıl hak sahibi olduğunu, bu adaletsizliği düzeltcek birinin Halife olması gerektiğine yönelik bir fetva çıkarmıştır. Abbâsî halifelerinin kâfirler karşısında gazaya çıkmak konusunda isteksiz olduklarını, kötü yolda olanların kökünü kazımakta yetersiz kaldıklarını, İslâm'ın temel kurallarına gerekli özeni göstermedikleri gibi nedenlerle Abbasoğulları'nı suçlamış, halkın nezdinde Abbâsî Halifesi'ni itibarsızlaştırmak istemiştir. Hârezmşah bu fetvadan sonra büyük seyyidlerden Alâü'l-Mülk'ü, Halife yapmak amacıyla Tirmiz'den getirtmiştir (Cüveynî 1999: 311; D'ohsson 2008: 88). Bu gelişmeler sonucunda, İran'da bulunan birçok evlâd-ı Ali taraftarı, sonunda Ali'nin soyundan birinin halifelğe geleceğine inanmıştır.

3. Hârezmşah Muhammed'in Bağdat Üzerine Yürümesi (1217)

Irak-ı Acem'e hâkim olduktan sonra Hârezmşah Muhammed, askerlerine Hemedan'dan direkt olarak Bağdat'a gitmeleri için emir vermiştir. Halife, Hârezmşah'ı Bağdat seferinden vazgeçirmek ve onu sakinleştirmek için elçi olarak Şihâbeddin Sühreverdî'yi³ göndermiştir (Nesevî 1934: 15; D'ohsson 2008: 89). Sultan'ın isteklerini şer'î delillere uygun şekilde reddetme amacıyla olan Şeyh, bir hadis söylemiş, "Âli Abbasa ziyan getirmekten ibaretti." Buna karşılık Sultan da: "Her ne kadar Arapça bilmez bir Türk isem de okuduğun hadisi anladım. Ben Abbâsîlere fenalık etmedim, kendileri hakkında da hürmette kusur eylemedim, fakat Emîr'ül Müminîn hapishanelerinde birçok Abbâsî bulunduğunu ve bunların burada ebedî kalmaya mahkûm olduğunu haber aldım. Eğer şeyh Efendi bu hadisi İmamülmüsliminin kulaklarına fısıldarsa daha tesirli olur." (Nesevî 1934: 16; Barthold 1990: 397) ifadelerini kullanmıştır. Bu cevap karşısında Şeyh de: "Halife'ye biat olunduğu vakit kitap, sünnet üzere hareketi kabul olunur. Eğer Halife bu hakka dayanarak, milletin selâmeti için Müslümanlar'dan bir cemaati hapse tıkarsa, bundan mesul olmaz." (Nesevî 1934: 16; D'ohsson 2008: 89) şeklinde cevap vermiş, bu konuda iki taraf Hârezmşah ile Halife arasında yaşanan husumetsizlik hakkında uzun süre tartışmışlardır.

Halife ile ilişkilerini bir türlü uzlaşma boyutuna getiremeyen Hârezmşah Muhammed mücadeleyi başlatmış ve 1217 yılının sonbaharında Sultan, Bağdat'a büyük bir ordu göndermiştir (Nesevî 1934: 21; Barthold 1990: 398).⁴ Hatta Bağdat'ı alacağını düşündüğü

³Avârifü'l-Mearif isimli eserin müellifi olan Şihâbeddin Sühreverdî, devrin büyük ve meşhur sûfile-rindendir (Kafesoğlu 1992: 217).

⁴ Cüveynî, Hârezmşah'ın Bağdat seferinden vazgeçtiğini bir süre Irak'ta kalıp buradaki karışıklıklara son verdiğini kaydetmiştir (Cüveynî 1999: 313).

için bu bölgedeki toprakları mukataa arazi olarak ayırmış, bu arazilerin verileceği kişileri de belirlemiştir. Ancak ordu, çok şiddetli bir tipi ile karşı karşıya kalmış, kar yağışı üç gün süreyle aralıksız bir şekilde devam etmiş ve pek çok asker şehit olmuştur. Özellikle Esedâbâd Dağları'nda vefat eden asker sayısı oldukça fazla olmuştur (D'ohsson 2008: 90; Bünyatov 2003: 94). Askerler Bağdat'a gidemeden gömülmüş, Hârezmşah ise pişman olarak Horasan'a dömuştür (Nesevî 1934: 20-21; Barthold 1990: 398).

Bu büyük felaket sonrasında Sühreverdî Hârezmşah'ın yanına yeniden elçi olarak gitmiştir. Sühreverdî Sultan'a: Hilafet kurumuna yaptıkları için Allah'ın vereceği belalardan korktuğunu, isyandan çekindiğini, Sultan'ın ve ailesinin semadaki melekler tarafından desteklendiğini, bunlara karşı çıkması durumunda hem bu dünyanın hem de ahretinin perişan olacağını ifade etmiştir (Gürbüz 2011: 193). Fakat Hârezmşah bu uyarıları dikkate almamış, Halife karşısındaki mücadelesinden asla vazgeçmemiş, Abbasoğulları'nın makama gasp yoluyla geldiği hususunda fetva almış⁵ ve Halife'nin adını ülkesindeki her yerde okunan hutbelerden çıkarttırmıştır (Mart 1218) (Cüveynî 1999: 330; Barthold 1990: 399).

Halife ile mücadele eden Hârezmşah'ın tavrının halk tarafından olumsuz karşılandığı malumdur. Halk özellikle Bağdat yolunda askerlerin gömülmesini, Halife'ye karşı gelmenin bir neticesi olarak değerlendirmiştir. Sultan Muhammed, halkın gözünde itibarını kaybetmekte olduğunu fark etmiş ancak hamlelerini sürdürmüştür. Nitekim Hârezmşah, Bağdat üzerine sefere çıkmadan önce de bir anlık öfkesine yenilmiş Hârezm halkı arasında önemli bir yere sahip olan Şeyh Mecdeddin Bağdâdî'nin⁶ idamını emretmiştir (Kazvîni 1913: 114). Bu mutasavvıfın öldürülmesi ve Hârezmşah Muhammed'in Karahıtay Devleti'nin altında ezilen Müslümanların yardım çağrısına cevap vermek yerine Abbâsî halifeliği ile mücadeleyi tercih etmesi de onun halk arasında itibar kaybetmesine sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak Hârezmşahlar Devleti, oldukça geniş sınırlara sahip bir ülke olmasına rağmen iç karışıklıklar nedeniyle devlette zayıflama belirtileri baş göstermeye başlamıştır.

Hârezmşah'ın hutbeyi yasaklaması ile Hazar Denizi'nde yer alan Abeskûn Adası'ndaki vefatına kadarki süre boyunca (1217-1221), Hârezmşah Devleti ile Halifelik arasında herhangi bir ilişki söz konusu değildir. Bu kopukluğun temel nedeni elbette, bütün İslam dünyasını paniğe sevk eden, kasıp kavuran, yok edip geçen Moğol istilasası olmuştur. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir problem vardır. Bu da Halife Nâsır'ın Hârezmşah Devleti üzerine gerçekleşen Moğol istilasasında bir teşvikinin mevcut olup olmaması konusudur.

⁵ Kaynaklarda Hârezmşah Muhammed'in fetvayı kimden aldığı konusunda net bir bilgi yoktur (Kafesoğlu 1992: 217).

⁶ Mecdeddin Bağdâdî, bugün hala mevcut olan Kübrevî tarikatının kurucusu Şeyh Necmeddîn Kübrâ'nın talebesidir (Barthold, 1990: 399). Şeyhu's Şuyûh diye anılan bu zat, Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn Kübrâ'nın çok kıymet verdiği halifelerinden olup, başta Sultan'ın annesi Terken Hatun olmak üzere devlet ileri gelenlerinin ve Hârezm halkının büyük bir kesiminin kendisine hürmet beslediği bir mutasavvıftır. Alâeddin Muhammed'in onu öldürmesi Hârezmşah'a karşı başta annesi Terken Hatun ve Necmeddîn Kübrâ ile Kübreviyye hareketinin mensupları olmak üzere geniş halk kitlelerinin içten içe nefret duymalarına sebep olmuştur (Köprülü 1991: 200).

4. Moğollar'ın Hârezm Coğrafyasını İstilasında (1220) Halife'nin Rolü

Moğol istilasının İslam dünyasına yönelmesinde hangi olay veya hangi sebebin sözü konusu olduğuna yönelik tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalar bağlamında temel olaylar arasında yer alan bir rivayete göre, Moğolları Hârezmşah Devleti üzerine sefere davet eden kişi Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'tır. Bu rivayetin gerçekliğinin tartışılması için öncelikle Halife'nin kişiliğinin ve diğer devletlere yaklaşımının tespiti gerekmektedir.

Usta bir siyasetçi olan Halife Nâsır-Lidînillâh hilafeti için ortaya çıkan tehdit ve riskleri başka bir güçle dengeleme politikası izlemiştir. Bu minvalde kendisi için en büyük sorun ve tehdit olan Irak Selçukluları'nı Hârezmşah Alâeddin Tekiş aracılığıyla ortadan kaldırmıştır. Irak Selçukluları'nın paylaşım noktasında anlaşmazlık yaşadığı Hârezmşah Tekiş ve oğlu Muhammed'e karşı da, Horasan'da bulunan büyük devletin sahibi Gurlular'ı Hârezmşah Devleti'ne karşı rakip haline getirmiştir (Cüveynî 1999: 329; Özdemir 2005: 117). Halife'nin Gur Devleti'ni kışkırtması, yıllarca devam eden Gurlu-Hârezmşah mücadelesine neden olmuş, bu mücadelenin sonucunda galip olan devlet ise Hârezmşahlar olmuştur.

Nâsır'ın baş edemeyeceğini bildiği ya da düşündüğü düşmanları karşısında, kendinden daha güçlü birini ya da bir devleti devreye soktuğuna yönelik rivayetler oldukça yaygındır. Nitekim Hârezmşahlar'a karşı Müslüman olmayan Karahitaylar'ı kışkırttığı da bu rivayetlerden bir tanesidir (Özdemir 2005: 117). 1215 yılında Hârezmşah Muhammed tarafından Gazne'nin ele geçirilmesinden sonra Sultan, Şehâbeddin'in evrakları arasında, Gurlular'a Halife tarafından yazılan bir menşur bulmuştur. (Cüveynî 1999: 304; Özdemir 2005: 117). Mektupta halife, Gur Sultanı Şehâbeddin'e, Hârezmşah'a karşı Karahitaylar ile birleşmesini ve saldırmasını teklif etmiştir. Mektubu ele geçiren Hârezmşah Muhammed, yapılan savaşlarda asıl müsebbibin Halife Nâsır olduğu kanaatine varmıştır (Özdemir 2005: 117). Halife Nâsır-Lidînillâh, Karahitay ve Gurlu Devletleri'ni kışkırttığı gibi, acaba Hârezmşah Alâeddin Muhammed'e karşı Cengiz Han'ı da kışkırtmış mıdır?

Bugüne dek kaleme alınan birçok eserde, bu soruya hem olumlu hem olumsuz pek çok yanıt verilmiştir. İslamî kaynaklarda bu olaya değinen ilk kişi, Halife ile çağdaş olan İbnü'l-Esîr'dir. Ona göre Halife Nâsır halka zulmetmiş, kötü davranmış, Halife, var iken Irak'ın tamamı harabe görünümünü almıştır (İbnü'l-Esîr 1987: XII/400). İbnü'l-Esîr'in ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Abbâsî Halifesi Nâsır ile ilgili düşünceleri çok olumlu değildir. O eserinde açıkça ifade etmiştir ki Halife, Moğollar ile iletişim kurarak onları İslam dünyasına saldırmaya teşvik etmiştir (İbnü'l-Esîr 1987: XII/401). Yine tarihçi olan İbn Kesîr de Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Moğolları ve Acemleri İslam ülkesine çektiğini, onlarla haberleştiğini belirtmektedir. İbn Kesîr, bu bilginin doğruluğundan emin olamamış ve "doğrusunu Allah bilir" ifadelerine de eserinde yer vermiştir (İbn Kesîr 2000: XIII/226-227).

Halife'nin çağdaşı olanlardan Türk asıllı Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre de; Halife, veziri Kummî'nin de telkinleri sonucunda Cengiz Han ve Karahitay hanını Hârezmşah'a karşı kışkırtmıştır (Güzel 2015: 151). Bir başka tarihçi olan İbn Vasil'a göre ise; "Hârezmşah Bağdat üzerine askerî sefere kalkıştığında Halife Moğollar'ın hükümdarı Cengiz Han'a mektup göndermiş ve onu Hârezmşah ülkesine saldırmaya teşvik etmiştir." (Bünyatov 2003: 160)

Halife ile çağdaş olan bir başka tarihçi Ebû Şâme de diğerlerinin görüşünü doğrula-

miş ve Halife'nin Moğolları teşvikte bulunduğunu rivayet etmiştir (Ebû Şâme 2002: V/217). Hârezmşah Devleti'ni araştırmakta olan çağdaş Azeri müellif Bünyatov'da söz konusu mektuplaşma ve kışkırtma ile ilgili ifadelerle eserinde yer vermiştir. Ona göre büyük olasılıkla Celâleddin Hârezmşah, Hârezmşah Devleti'nin Moğollar tarafından yıkılışı ve babası Alâeddin Muhammed'in vefatı konusunda Halife'yi suçlamış, ondan intikam almak maksadıyla Bağdat'a yürümüştür. Bu sırada ittifak kurmak istediği Eyyûbî meliki Muaz-zam'a şöyle bir mektup göndermiştir: *"Biz Halife'ye karşı çıkıyoruz. Çünkü O Müslümanların ve benim babamın ölümünden ve kâfirlerin İslâm ülkelerine sokulmasından sorumludur."* (Bünyatov 2003: 192) Bünyatov bu durumun Celâleddin Hârezmşah'ın, Halife Nâsır'ın Hârezmşah Devleti'ni yıkmak amacıyla gizlice Moğollar'la mektuplaşması konusunu ispatladığını ileri sürmüştür.

İbnü't-Tıktakâ ise diğerlerinin tersine Halife'yi dirayetli ve akli başında biri olarak nitelendirmesine rağmen Cengiz Han'a onun tarafından mektup gönderildiğini kabul etmiştir (Güzel 2015: 151). Batılı çağdaş tarihçi Lamb'a göre ise; Halife Nâsır, veziri konumunda bulunan Kummî'nin önerisi ile Cengiz'e bir elçi göndermiş ve mektup elçinin kafasına kalemle yazılmıştır. Saçları uzadıktan sonra yola çıkan elçinin Cengiz Han'a ulaşması ile saçları tıraş edilerek mesajın Cengiz Han tarafından okunduğu ifade edilmektedir. Ancak Lamb'a göre Halife'nin teşviki ve daha çok ricası, Cengiz Han üzerinde bir tesir yaratmamıştır. Bunun nedeni ise Moğollar ve Hârezmşahlar arasında mevcut olan ticaret anlaşmasıdır (Lamb 1985: 116; Özdemir 2005: 122).

Rus tarihçi Barthold ise eserinde: *"Moğollar'ın Halife Nâsır tarafından Hârezmşah'a karşı çağrıldıklarına dair görüşe hiçbir ehemmiyet verilmemelidir."* (Barthold 1990: 424) ifadeleri ile konuyla ilgili bakış açısını dile getirmektedir. Spuler ise Halife tarafından Cengiz'e müracaat edildiğini fakat Cengiz'in bu gelen talebi kabul etmekte acele etmediğini ifade etmektedir. Spuler eserinde, konu ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır: *"Halife'nin yardım isteğinin mevcut bazı şüphelere rağmen böyle bir talebin vereceği sonuç hakkında hiç kimsenin bir fikri bulunmaması dolayısıyla imkânsız görülemez."* (Spuler 1957: 30).

Bu bilgilerin tamamı değerlendirildiğinde sonuç olarak şu söylenebilir; Halife Nâsır-Lidînillâh'ın, dönemin müellifleri tarafından da teyit edildiği üzere Moğollar'la Hârezmşah Devleti'ni yıkmak amacıyla gizlice irtibata geçmiş olması muhtemeldir. Fakat Cengiz Han, ilk etapta Halife'nin teşviki karşısında bir süre sessiz kalmıştır lakin Sultan Muhammed'in, Moğol kafilesindeki tacirlerin ölümüne (1218) sebep olan vali İnalçık'ı Cengiz Han'a teslim etmemesi üzerine o, derhal Hârezmşah Devleti'ne sefer düzenleme kararı vermiştir. Bunun yanında Cengiz Han'ın sefere çıkmasında diğer önemli unsur, Cengiz Han'ın cihan hâkimiyeti kurmak istemesi, bunu gerçekleştirebilmek için ticaret yollarını ele geçirme arzusudur.

SONUÇ

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh gerçekleştirmek istediği hedefler arasında Irak coğrafyasının tamamına hâkim olma düşüncesi vardır. Hârezmşah'ın Irak memleketlerinin bir bölümünü direkt olarak kendi idaresinde bırakacağını düşünen ve umut eden Halife, bu umudun boşa çıktığını; Sultan Muhammed'in kendini Büyük Selçuklu Sultanları gibi yalnızca "ruhanî reis" olarak yansıtmak istediğini anlamıştır. Hârezmşah Muhammed ve Hali-

fe Nâsır arasında bu mesele üzerinden başlayan mücadele şiddetini giderek arttırmış ve Halife Hârezmşah'ı yenebilmek için başta Gur Sultanlığı'na, ilerleyen zamanlarda da Moğol lideri Cengiz Han'a Hârezmşah Devleti'ni yok etmesi için müracaatta bulunmuştur. Fakat sonraki dönemlerde Cengiz Han'ın liderliğinde Moğol Devleti'nin bu coğrafyaya gelmesi sadece Hârezmşah Devleti'nin değil aynı zamanda Türk-İslam dünyasının ve Abbâsî halifeliğinin de sonunu hazırlamıştır.

KAYNAKLAR

- Alâeddin Ata Melik Cüveynî. (1999). *Tarih-i Cihan Güşa* (Çev.: Mürsel Öztürk). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Yayınları.
- Bünyatov, Z. (2003). *Hârezmşahlığı ve Enuştekinler Devleti* (Çev.: Tural Rızayev). İstanbul: Derin Yayınları.
- Çakmak, M. A. (2007). Türk Sultan'ları ile Abbâsî Halifelerinin İktidar Mücadeleleri, (XII-XIII Yüzyıl). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* (44), 37-54.
- Çakmak, M. A., Hamarat, E. (2005). İnkişaftan İnhitata Bir Türk Sultanı Alâeddin Muhamed Hârezmşah (1200-1220). *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (23), 125-148.
- D'ohsson, A. C. (2008). *Moğol Tarihi* (Çev.: Bahadır Apaydın). İstanbul: Nesnel Yayınları.
- Ebû Şâme, Şihabüddin Ebû Muhammed Abdurrahman bin İsmâil. 2002. *Kitâbü Ravzateyn Fî Ahbâri Devleteyn En-Nûriyye ve's-Selâhiyye*. C. 5. (Thk. İbrahim Şemsüddin, Dâru'l-Kütübi'lİlmiyye. Beyrut.
- Gürbüz, O. (2011). Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın Hârezmşahlar ile İktidar Mücadelesi. *İstem Dergisi* (18), 181-196.
- Güzel, F. (2015). Moğol İstilasında Halife Nâsır li-Dinillâ'ın Rolü. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (1), 142-158
- Hamdullah Müstevfî Kazvinî. (1913). *The Ta'rikh-i-Guzida*, Part II Containing the Abridged (Translation and Indicates: E. G. Browne and R. A. Nicholson). Leyden: E. J. Brill.
- İbn Kesîr. (2000). *El-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*. C. 13. Çev. Mehmed Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbnü'l-Esîr. (1987). *İslâm Tarihi el Kâmil Fi't-Tarih*, C. 12 (Çev.: Ahmed Ağırakça - Abdülkerim Özaydın). İstanbul: Türkiyat Matbaacılık.
- Kafesoğlu, İ. (1992). *Harezmsahlar Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları.
- Lamb, H. (1985). *Cengiz Han* (Çev.: Ali Ünal). İstanbul: İhya Yayınları.
- Nesevî. (1934). *Celâlüttin Hârezmşah* (Çev.: Necip Asım). İstanbul: Devlet Matbaası.

- Özdemir, A. (2005). *Moğol İstilâsı, Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Spuler, B. (1957). *İran Moğolları Siyaset idare ve Kültür İlhanlılar Devri. 1220-1350* (Çev.: Cemal Köprülü). Ankara: TTK Yayınları.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Türklerde Demir, Demirci ve Anadolu'da
Sıcak Demirciliğin Problemleri**

**Iron, Blacksmith in Turks and Problems of
Hot Blacksmithing in Anatolia**

Murat ÇETİN*



Geliş/Submitted: 06.11.2021

Kabul/Accepted: 24.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Çetin, M. (2021). Türklerde Demir, Demirci ve Anadolu'da Sıcak Demirciliğin Problemleri. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 214-225.

Çetin, M. (2021). Iron, Blacksmith in Turks and Problems of Hot Blacksmithing in Anatolia. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 214-225.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article

 10.29228/TIDSAD.54875

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, mcetin@erzincan.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Türklerde Demir, Demirci ve Anadolu'da Sıcak Demirciliğin Problemleri¹

Iron, Blacksmith in Turks and Problems of Hot Blacksmithing in Anatolia

Prof. Dr. Murat ÇETİN

Öz: Mitolojiye göre, Göktürklerin ataları demircidir. Türkler için demir kutsaldır ve demircilik, en saygın meslek dallarının başında gelmektedir. Ergenekon Destan'ında yer alan kurtarıcı demirci motifinin kökleri oldukça eski çağlara dayanır. Türklerin zihinsel algısında "Gökyüzü Tanrısı" anlayışının merkezinde bulunan demir, Tanrı'nın özüdür. Tarih boyunca demir, insanların korunma, savunma ve barınma gibi doğal ihtiyaçlarını karşılamak için değerli bir elementtir. Türkler tarafından, demirin silah ve diğer aletler yapılmasında kullanılmasının yanında, hastaları iyileştirmek, doğal olaylara cevap vermek, insanları kötü ruhlara ve kötülüğe karşı korumak gibi sembolik özelliklere sahip olduğuna inanılmaktadır. Demirle ilgili her şey toplumların hafızalarda canlıdır ve demirciler de toplumların ortak kültürel değerleri hakkındaki algı ve tasarımlarını taşıyan kişiliklerdir. Yarım asır önce şehirlerimizde, geçmişte her köşe başında rastlanan demirci atölyeleri, son yıllarda büyük oranda azalmıştır. Günümüzde iletişim hızının etkisiyle, özellikle ürün pazarlama ve ticarete küresel dünya kare bir dünyaya dönüşmüştür. Bu dönüşümle birlikte teknolojik araçların ve seri üretim tekniklerinin kullanımı sonucunda soğuk demircilik gelişmiş fakat tarıma dayalı sıcak demircilik önemini kaybetmiştir. Bu değişimlerin sonucunda, sıcak demircilik sektöründe faaliyet gösteren ustaların çoğu meslek hayatını sonlandırmış ve bazıları endüstriyel kalkınmanın etkisiyle sektör değiştirmiştir. Bu çalışmada, Türklerde kutsal değeri olan sıcak demircilik ve Anadolu'daki günümüz demirciliğinin sorunları ve çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Ergenekon, demir, demirci, Anadolu demirciliği.

Abstract: According to mythology, the ancestors of the Göktürks were blacksmiths. For Turks, iron is sacred and blacksmithing is one of the most respected professions. The roots of the savior blacksmith motif in the Ergenekon Epic go back to ancient times. Iron, which is at the center of the understanding of "God of the Sky" in the mental perception of the Turks, is the essence of God.

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

Throughout history, iron has been a valuable element for meeting people's natural needs such as protection, defense and shelter. By the Turks, In addition to being used in making weapons and other tools, iron is believed to have symbolic properties such as healing the sick, responding to natural phenomena, protecting people against evil spirits and evil. Everything about iron is alive in societies' memories, and blacksmiths are personalities who carry their perceptions and designs about the common cultural values of societies. Half a century ago, blacksmith workshops, which were found on every corner in the past, have decreased significantly in recent years. Today, with the effect of the speed of communication, the global world has turned into a square world especially in product marketing and trade. With this transformation, cold blacksmithing developed as a result of the use of technological tools and mass production techniques, but agricultural hot blacksmithing lost its importance. As a result of these changes, most of the masters operating in the hot forging sector have ended their career and some of them have changed the sector with the effect of industrial development. In this study, hot blacksmithing, which has a sacred value in Turks, and the problems and solutions of today's blacksmithing in Anatolia are presented.

Keywords: Mythology, Ergenekon, iron, blacksmith, Anatolian blacksmithing.

1. Giriş

Türk tarihinde ve kültüründe ekonomik uğraş olmanın çok üstünde bir yere sahip olan demircilik, pusat yapımının temelini oluşturduğu için Türkler ile özdeşleşen en temel el sanatıdır. Demiri ilk kez işleyip ona şekil vererek, Demir Çağı'nı başlatan Türkler demirden yapılan silahlar ile cihana hâkimiyet kurduklarından demire olağanüstü değer atfetmişlerdir. Bozkır Türk kültürünü meydana getiren üç temel öge at, koyun ve demirdir. Demirin kolay bulunması ve sağlamlığı Bozkır kültürü için vazgeçilmez bir metal olmasında önemli bir etken olmuştur (Koçak, 2016: 77-82, Kafesoğlu, 1977: 35, 55). Türkler, bozkırın zorlu şartlarına uygun malzeme olarak önceleri bakır ve bronz işlemişler, daha sonra geniş çapta demir metalini kullanmışlardır. Demircilik için fevkalade elverişli bir zemine sahip Asya bozkırında demir cevherlerinin yerleri tespit etmiş ve cevheri işleyerek demiri üretmişlerdir. Türkler; kılıç, kama, hançer, ok uçları, balta, mızrak başı, kalkan, topuz ve zırh gibi silah yapımında demiri özellikle kullanarak diğer yaşayan topluluklara üstünlük sağlamışlardır. Ayrıca tarım üretiminde ve gündelik hayatın içinde demirden yapılmış birçok alet ve ürünler kullanılmıştır. Türk kültüründe çok erken çağlarda atın daha rahat yönetilmesi için yapılan üzengi ve gem yapımında da demiri kullanmışlardır (Koçak, 2016: 10). Zengin cevher yataklarının Ural Altay dağları bölgesinde olması Kazakistan'da demir çağının başlamasında etkili olmuş, demircilik mesleği ile savaşçılık iç içe geçmiştir (Ögel, 1991: 38). Demir farklı kültür coğrafyalarında bilinmesine rağmen, gerçek demir çağı bu madenden bol miktarda alet ve silah yapımıyla başlamıştır. Altaylılar, mahir demirciler olarak bilinmektedir ve silah yapımında kullanılan demir madeni Yenisey nehrinin kaynak bölgelerinde büyük ölçüde bulunmaktadır. Çin kaynaklarına göre, Yenisey'in yukarı yatağı dolaylarında ve Tuba ırmağı boyunca demir cevheri bulunmaktadır. Yüksek kalitede demir cevherine sahip Kuzey Altaylarda yapılan kazı çalışmalarında demir eritme ocakları bulunmuş, Baykal'ın doğusunda demir ocak ve döküm yerleri ortaya çıkarılmıştır. İnsanlık tarihinde demir çağına başlangıç oluşturacak miktarda demir madeninin varlığı demir

çağının eski Türk yurdunda başladığı düşüncesini desteklemektedir (Kafesoğlu, 1989: 210-211). Demir, Türk kültür çevresinde daha da fazla önem taşır hale gelmiş, Türklerin sosyal, siyasi, iktisadi, askeri ve dini hayatı ile sanat anlayışında birinci derecede yer edinen bir maden olmuştur. Bu durum demirin Türk kültürüne kazandırdığı kararlılığı ve gücü göstermektedir (Durmuş, 2017: 61). Türeyiş Destanlarından, Reşideddin Fazlullah'ın Cami'üt-Tevarih adlı eserlerinde demirin eritilmesi yer almaktadır. Demir madeni eritme; bir sınav, zorluk, zekânın zorlukların üstesinden gelmesi ve önüne çıkan engelleri aşmayı ifade ederken, demir ise Türeyiş destanlarının temelini oluşturan önemli bir kültürel değer olarak tanımlanmaktadır. Demir, gücü temsil eden bir araç, savaşta kullanılan en önemli malzeme ve silah sanayisinin simgesi olan metaldir. Kutsal bir zanaat olarak demircilik, hayvancılıkla geçimini sağlayan bozkırlı Türklerin en önemli ve hayatı uğraş alanlarından bir tanesidir. Bozkır Türklerinin savaş sanatlarında çok önemli bir yeri olan demir, savaşlarda üstünlüğü sağlayan kılıç, kalkan, kargı, mızrak, temren gibi savaş aletlerinin yapıldığı önemli bir madendir (Kafesoğlu, 1977: 193). Türklerde ordunun önemi, vatan ve milleti koruyacak gücün silaha sahip asker/ordu olduğu "demirci" ile temsil edilmekte ve doğuştan asker bir kavim için demir dağları eriten destana sahip olmak büyük önem taşımaktadır (Bastem, 2019: 233). Demircinin mesleki hünerleri eserler olan zırh, kalkanlarla, büyük zaferler kazanmalarını sağlayan, aynı zamanda ölümlerine de neden olan silahların üretildiği demircilik ile savaşçılık da iç içe geçmiştir (Ögel, 1991: 66). Demir yüzyıllar öncesinde Türkler için ekonomik açıdan çok önemli bir gelir kaynağı olmuş, Türkler, Çin'den Roma'ya kadar uzanan geniş ve büyük bir coğrafyada demir ticareti yapmış, vergilerini demir ile ödemiş, demir ile tahsil etmiştir. Demir, eski Türk dinini de etkilemiş, dini törenlerin ve törelerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Türkler demir (kılıç) üzerine ant içmiş, yeminlerinde üst bir kuvvet olarak onu şahit tutmuşlardır. Kutsal değeri ve teknik özellikleri sebebiyle demir, Türk'ün birey ve toplum hayatında, isimlerinde, unvanlarında, atasözleri ve deyimlerinde en çok kullanılan unsurların başında yer almaktadır (Yağcı, 2015: 5).

Zengin bir mitolojiye sahip olan eski Türklerde, demircilik kutsal bir el sanatı olarak çok önemli değerler manzumesini ve bilgilerini içermektedir. Göktürklerin ve Oğuzların dedeleri demirci olduğundan, bu inanca göre dokuz atası demirci olan bir kimse kam/şaman olabilme yeterliliğine sahip ve kutlu kişidir (Ziya Gökalp, 1991: 268). Türk töresinde demirciler ve şamanlar aynı soydan sayılan kutlu kişilerdir. Çinlilerin Tsu-k'ü adını verdiği Hun boyları 4. yy'da Budizmi benimsemişler, Gansu-Kansu ve Turfan içinde Buddha dinine bağlı kağanlar tarafından idare edilen devlet kurmuşlardır. Budist Tsü-k'ü devleti Çin saldırılarına karşı Kansu'da yaşayan Türkleri savunamamış, Turfan ve Kansu'da yenilgilerin sonucunda Altay'a göç etmişlerdir (Taşağıl, 2003: 53). Ergenekon Destanı, Türklerin uzun yıllar Ergenekon adını verdikleri bir dağda güvenli bir şekilde yaşadıkları, çoğalıp güçlendikten sonra demir dağı eriterek Ergenekon çıkıp ata yurduna geri dönüşlerini anlatır. Ebü'l-Gâzî Bahadır Han'a göre, türeyiş destanında Türkler, Ergenekon dağında bir demir damarına deriden yapılmış ve 70 ayrı yere yerleştirilmiş 70 büyük körük ile ateş yakarak demirden dağı eritip, kendilerine bir yol açmışlar ve bir bozkurt tarafından yol göstermesi ile Ergenekon'dan çıkmışlardır. Türkleri Ergenekon'dan kurtaran bir demircidir ve Göktürklerin atalarının etrafı dağlarla çevrili Ergenekon'dan çıkışlarının bir dağda bulunan demir madenini ateşle eriterek gerçekleştiğinden demircilik mes-

leğinde ne derece ileri olduklarını gösterir (Ögel, 1991: 70). Yakut Türklerinde de demircilik gerek din ve gerekse bir sanat olarak büyük bir önem taşır. Yakut Şamanı “Yakut ulusuna, kudretli demirciler göndererek lütufta bulunan Kıtay Baksı Toyon’a saygı göstereceğim” diye dua etmektedir. Yakutlara göre; Kıtay Baksı Toyon, demircilerin koruyucusu” olan bir ruh ve yeraltında yaşayan “Sekiz Yeraltı Tanrıları”nın soyundan gelmektedir. Yakutlar en büyük demircilerin Ağlıs adı ile tanımlar ve Yakut lehçesinde Ağl, “kutsal koruyucu ve muhafız” anlamına gelmektedir. Yakut Türklerine göre “aile ocağı” sönmemesi gereken “Kutsal bir ateş” idi, bu ocağı koruyan bir ruh vardır ve ocakta yanan meşe (Mas) ağacı da kutsal bir ağaç olarak tanımlanmaktadır. Türk töresinde, demircinin çekiç, örs, kıskaç ve körük gibi önemli demirci alet ve edevatları kutsal sayılırdı. Türk mitolojisine göre bunların her birini de ayrı ayrı koruyan, “Koruyucu melekleri ve ruhları” vardı. Yakutlar bu ruhlara “Efendi, sahip” adlarını verirlerdi. Yakutlar, Ruslarla olan ilişkilerinden sonra, onlardan demircilikle ilgili birçok aletler almış olmalarına rağmen bu yeni ve yabancı aletlere kutsal bir önem vermemişlerdir. Kutsal demirci aletlerinin hepsi yerli ve eski biçimde yapılan aletlerdir ve bu çok önemli bir hassasiyettir. Demirin kötü ruhları kovduğuna inanıldığından dolayı ölmüş insanların cesetlerinin üzerine demirden yapılmış kılıç veya demir bir eşya konulurdu. Demircilik, Türklerin kutsal mesleği olduğundan dolayı kılıç ve bıçağın kutsal sayılması demirden olmasıdır. Demire şekil veren demirciler, toplum içerisinde son derece saygın bir konuma sahiptiler (Ögel, 1991: 68). Manas Destanında, Manas’ın her akın öncesi demircisine kılıçlarını bilettiği, silâhlarını tamir ettirdiği ve yola çıktığı anlatılmaktadır. Manas, demircisini hükümdar tarafından verilmiş çok yüksek bir üstünlük unvanı olan Tarkan saygı ifadesi ile çağırırdı. Tarkan’lar vergi vermezler, ceza görmezler ve bu rütbeleri nesilden nesile devam ederdi. Demir ruhu ve demirci insanlara kötülük getiren Albastı ruhunun da en büyük düşmanı olarak kabul edilmektedir. Kazaklar, loğusa kadınları Albastının kötü ruhlarından korumak için, ellerine bir demir parçası veya bir çekiç alarak “Demirci geldi! Demirci geldi!” diye bağırırlar ve Albastının demirciden korktuğu için loğusanın yanına yanaşmadığına inanırlar (İnan, 1986: 84, Ögel, 1991: 69). Orta Asya’da Türklerle yakın etkileşimde olan Buryatlara göre Türk demirciler devamlı ateşle beraber olduğu ve ateşle çalışmasından dolayı bir sihirbazdır. Buryatlar, “taşı alıp, eritip, demir yapan demirci, hem akıllı ve hem de korkunç bir kişidir” ve “tabiatın birçok karanlık sırlarını” da bilir. Rus etnograf D. Klements, Buryatların demircilik ve demirle ilgili olan inanışların Buryatlara dışarıdan geldiğini ve Buryat efsanelerinin “demirciliği bir zamanlar göçüp giden yabancı bir kavimden öğrendiklerini” ifade etmektedir. Demirciliğin merkezinin Yenisey ve Güney Batı Altayların Göktürk bölgeleri olduğu kuvvetle muhtemeldir (Ögel, 1991: 69).

Türk mitolojisinde ateş; ocak, yuva, halk anlamlarını da iafde eden kültürel bir kod olarak özel bir yere sahiptir. Mitlere göre “Demirciler, özel ruhlarca korunurlar, ateşi bulan, insanlara tarımı, hayvanları evcilleştirmeyi öğretendir. Demirci, aynı zamanda eğitmendir ve insanları gizleri anlayabilecek hale getirerek Tanrı’nın işini tamamlar ve kusursuzlaştırır.”(Eliade, 1992: 115). Türklerin hayatına dair zengin bilgiler içeren Ergenekon destanı, bu özelliğiyle dönemin siyasi olayları hakkında bilgi verir. Demir madenini eriterek Ergenekon’dan çıkışları Türklerin demircilik mesleğinde ne derece ileri olduklarını gösterir. Göktürklerin Ergenekon’dan çıkmaları bir bayram olarak kabul edilmiştir. Türkler her yıl “Ecdat Mağarası”na giderek burada Göktürk kağanları ile törenlerde ataları için kurban keserlerdi (Dingil, 2012: 157). Türk dilinin en temel dil kaynaklarından olan

"Dîvânu Lugâtî't-Türk"te "temür" kelimesi "demir"i ifade etmekte ve "Demirci" de "temür-çi" olarak verilmektedir. Demir ile ilgili "Kök temür kerü turmas (Mavi demir-kılıç zarar vermeden hareketini bitirmez.)" atasözü bir çeşit yemin ve söz vermeyi ifade etmektedir. Bu atasözü; Kırgızlar, Yabagular, Kıpçaklar ve diğerleri biriyle ittifak yaptıklarında ya da yapılan bir anlaşmaya taraf olduklarında ant sembolü olan demiri ululamak için sıyrılmış kılıcı çıkararak yanlamasına önlerine koyup "Bu Gök girsin kızıl çıksın" deyişi bir yemini ifade eder. Bu "Anlaşmayı bozarsam bu mavi demir girsin, kızıl-kanlı çıksın" demektir. Bu büyük kudrete sahip olduğuna inandıkları demir kılıç tarafından sözünde durmayanın katledileceğine işarettir ve demiri kutsal sayan Türkler için bu ifade "sözünde durmazsam kılıç kanıma bulansın, demir öcünü alsın" demektir (Çerikan, 2014: 213).

2. Türklerde Demir Üretimi

İlk demir üretim ocakları kil, ocak taşı veya kopmuş kaya parçalarından yapılmış derin olmayan ilkel kuyu veya şaft fırınlarıdır. İlk zamanlar demir üretiminde odun kömürünü yakacak havayı sağlamak için rüzgâra açık, sarp alanlarda demir eritme fırınlarını kurulmuş ve fırınlar doğal hava cereyanları ile çalıştırılmıştır. Bu fırınlarda odun kömürü ile temiz demir cevherleri karıştırılıyor, işlem sırasında cevhere yapışmış gang eriyip cüruf hâline gelirken dövülebilir demir katı hâlde indirgeniyordu. Demirin fırınlarda eritilebilmesi için gerekli sıcaklığa erişmek ancak yeterli miktarda hava takviyesi ile gerçekleşeceğinden yeterince hava sağlanması için elle veya ayakla çalıştırılan körük âleti keşfedilmiş ve kullanılmıştır. Körükler, deri tulumların birleştirilerek iç hacminin büyütülmesi ile içine tek akışlı klepeden giren havanın körüklerin üzerine bastırılmak suretiyle körük içinde sıkıştırılarak havanın uygun çaptaki bir borudan ocaktaki kömürün üzerine sevk edilmesi ile havadaki oksijenin kömürün yanma hızını artırarak yüksek sıcaklık üretilmesi esası üzerine çalışan basit bir emme-basma kompresörlerdir. Körüklerin gelişimini inceleyen araştırmacılara göre, ilk örnekleri deri körüklerdir, bu körüklerin hayvan derilerinin(genelde keçi derilerinin) birbirilerine dikilmesi ve çeşitli işlemlerden geçirilmesi suretiyle yapıldığı bilinmektedir. Deri körüklerin kökeni Türkistan'a dayanmaktadır ve deri körükler Türkistan'dan Yakın Doğu'ya, Avrupa ve Afrika'ya yayılmıştır. Türklerde demirciliğin yanında en önemli ekonomik uğraşın hayvancılık(özellikle koyun-keçi gibi küçükbaş hayvancılığı) olduğu dikkate alındığında körüklerin ilk örneklerinin deri körükler olması ve körüklerin kökeninin Türkistan'a dayanması, Türklerin demirciliği ile ilgili bilgileri destekleyen belgedir. Türk Kültürünün en önemli kaynaklarından Dîvânu Lugâtî't-Türk(Kaşgarlı Mahmud) adlı eserde kuyumcu, demirci körüğü anlatılmakta ve "ateşi körüklemek" deyişi verilmektedir. Körük kelimesi Türk dünyasında halen yaygın kullanılan, yaşayan kelimedir ve demirci körüğünü hatırlatmaktadır. Kırgızlarda "köörük" demirci körüğünün karşılığı olarak geçmekte, Kuman-Kıpçaklar da bu âleti "kürük"olarak ifade etmektedirler (Yağcı, 2015: 29). Türk demircisinin demircilik sanatındaki yeterliliğinin göstergelerinden birisi de metal üzeninin tasarımı ve üretimidir. Üzeninin Doğu'da milattan önce en erken 4. yüzyılda Türklerin atası olarak kabul edilen İskitler tarafından bulunduğu ve kullanıldığı belirtilmektedir. Bu döneme ait bir İskit vazosu üzerindeki kabartmalar üzenği ile donatılmış eyeri göstermekte olduğundan, İskitlerin üzenğiye kullandıklarını gösteren bir kanıt olarak kabul edilmektedir. Birçok tarihçiye göre üzenği, insanlık tarihini değiştiren çok önemli bir icat olup üzenği sayesinde uzun süre ata binebilmek, uzun mesafeler kat edebilmek mümkün olmuştur. Bazı kaynaklarda üzeninin M.S. 4.-5.

yy'de ilk olarak Çin'de kullanıldığı öne sürülmektedir. Türkolog Peter Golden üzeninin ilk defa Göktürkler tarafından icat edildiğini ileri sürmekte, Macar Türkolog, Rona-Tas ise yaptığı arkeolojik ve dilsel çalışmalara göre metal üzeniler için Göktürkler'den daha önce icat edilmiş olamaz" ifadesini kullanmaktadır. Bu tanımlamalar üzeninin bir Türk buluşu olduğunu kesinleştirmektedir. Türkler, Çinlilerle yaptıkları savaşlarda üzeniyeye dayanarak başarı kazanmışlardır ve çok defa savaşta geri çekilirken, üzenisi sayesinde Çinlileri ok yağmuruna tutabilmişlerdir. Eski Türklerin göçebe hayatı sürdürdüklerinden "at" hayatlarında birinci derecede önemli bir yer almıştır ve üzenisi, eğer ve yular gibi kavramlar da açık olarak Türklerin buluşu olduğuna tanıklık etmektedir. Üzenisi hem uzun mesafeli savaşların ve hem de insanoğlunun at sırtında seyahat ederek kültürel alışverişte bulunmasının önünü açan bir araç olarak tanımlanmaktadır (Çifci, 2020). Türk töresinde kutsal olan örs, çekiç, kısıkaç ve işlenen kızgın demir Türk milleti için var olma mücadelesinin temel sembolleridir. Türklerde; at, avrat, silah deyimi içinde yer alan silahın temel malzemesi olan ve çekiç seslerinin ahenginde eriyen demirin (çelik) aldığı şekil yani kılıç, askeri birlik ve beraberliği temsil eden kutsal silahtır. Çekiç demircilikte kullanılan önemli bir âlettir ve Türkler çekice "çekük" adını vermişlerdi. Demire vurulan her çekiç darbesi onun yapısını daha da sıkılaştırıp sağlamlaştırırken aynı zamanda çekiç demire şekil vermek amacıyla kullanılmaktadır. Demir dövme işlemi yapılırken kullanılan önemli âletlerden biri de "örs"tür. Kızgın demiri örsün üstüne koyarak çekiçle dövme geleneği bugün de Türk devletlerinde temsili Nevruz Bayramı olarak gerçekleştirilmeye devam etmekte ve ata yurduna dönüşün sembolü olarak tarihî bir olayın genç kuşaklara iletilmesini sağlamaktadır.

3. Günümüzde Anadolu'da Demircilik

Anadolu'da Demirciler Çarşısı denince; ortasında ateş yanan bir ocak, yanan ateşe can veren derin nefesli körük ve koca bir örsün yer aldığı, Türk el sanatlarının en kutsal kolu demirci dükkânı ve elbette sıcak demircilik sanatı hatırlanmaktadır. Günümüzden yarım asır öncesinde, demirci dükkânları genellikle eski kentlerin merkezlerinde yer alır ve kuruldukları dönemlerde bir anlamda o şehir için temel ağır sanayi tesisi kabul edilirdi. Demirci dükkânı ile değişim ve gelişim başlar, demircilerin yeni komşuları kalaycılar, tenekeçiler, sobacılar, anahtarcılar, kilitçiler, onları takiben tornacılar ve giderek otomotiv sektörünün gelişmesiyle birlikte kaportacılar, motorcular, demirci çarşılarının demirbaşları olarak yerlerini alırlardı. Kırsal kesimlere açılan yolların başında yer alan kentlerde, demirci ocaklarında gündelik işler olarak balta, kazma, orak, çapa, kazmalı balta, pala, bıçkı bıçağı, ekmek bıçağı gibi âletler büyük bir dikkatle üretilirdi. Anadolu şehirlerinde hayat, demirci dükkânında yani Demirciler Çarşısı'ndan başlardı. Metalle uğraşan el sanatları da demircilere dâhil olmuş olmasına rağmen, pusat yapan kutsal kişi olduğundan sıcak demirci diğerlerinden farklı bir saygınlık görürdü. Bugün ülkemizin değişik yöre ve illerindeki birçok demirci esnafı, kırsal bölgelerde yaşayan insanların hayatlarını kolaylaştıracak demir-çelik malzemeden yapılmış kazma, balta, çapa, bel, çivi, burgu demiri, keski, burç vb. gibi ürünleri üretmektedirler. Demirciler Çarşısı esnafının diğer el yapımı ürünleri; kapı kilidi, kapı göbeği, kapı tokmağı, kabara çivisi, menteşe, kapı ve pencere demiri, tırpan, orak, hayvan çanı, bıçkı bıçağı, bel, kürek, çapa, tırmık, at gemi, at nalı, üzenisi, dizlik gibi önceki yüzyılların gözde ürünleri sıralanabilir. Anadolu'da eski günlerdeki gibi canlı olmasa da hayatın nabızı hala demirci dükkânlarında atmakta ve bu özellik birçok şehirde

hâlâ varlığını korumaktadır. Mardin'in Demirciler Çarşısı olan Cumhuriyet Çarşısı yüzyılların birikimi ile bugünü 1102-1409 arasında 300 yıl hüküm sürmüş Oğuz Türkmen Beyliği Artukoğulları dönemine götürmektedir. Mardin Çarşısı'ndaki demirci dükkânının bacası artık eski yıllarda olduğu gibi her gün tütememekte, fakat çarşıdaki demirci esnafının meslek büyüğü olarak hürmet görmüş uluları dilden dile yad edilmektedir. Artuklu Beyliği'nin tarihe veda ettiği 1400'lü yıllarından bu yana tarihi çarşıda 600 yıldır Artukoğlu'nun demirci dükkânında körüklü bir ocak yanmaya ve örsün üzerindeki kızgın demir üzerine çekiç vurmaya devam etmektedir. Eski adı Yoğurt Pazarı olan çarşının uzağından duyulmaya başlayan örs üzerinde patlayan çekiç sesleri ile ünlenmiş Tarihi Diyarbakır Demirciler Çarşısı da bugün geçmişe özlem duymaktadır. Bugün Demirciler Çarşısı'nın giderek azalan sıcak demircileri olumsuzluklara direnerek, geleneğin izinden yürümeye devam etmekte ve demircilik el sanatını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Şekil 1 de Örs, çekiç, kısıkaç ve sıcak demir görülmektedir.



Resim 1 Örs, Çekiç, Kısıkaç ve Sıcak Demir

Demircilikte, usta-çırak saygısının yıllar geçse de yitmediği ve el sanatlarının temelinde bulunan "usta-çırak" ilişkisinin her dönem belirleyici olduğu bilinmektedir. Bir zamanlar, Demirciler Çarşısı'nda her usta garanti anlamı taşıyan kendi özel işaretini ürettiği ürünlerine damga olarak işler, köylü elinde ucu kırılmış bir aletle çarşıya geldiğinde üzerindeki işarete bakılarak hangi ustanın elinden çıkmış olduğu hemen belirlenirdi. Köylü, kırık aletle birlikte o dükkânda ustaya damgasını gösterir, usta kendi malını tanıyıp geri alır, eğer onarılacak gibiyse onarır iade eder veya tamir edilemeyecek durumda ise yenisinden bir tane takdim ederdi. Para almadan yapılan bu yenileme işlemi ile yüzyıllardan beri bu geleneğin Demirciler Çarşısında yakın zamana kadar sürdürüldüğü anlatılmaktadır. Safranbolu Demirciler Çarşısında ise, öncelikle çarşının mimari güzelliği ve Safranbolu evlerinin kapılarının ahşap ve demir işçiliği öne çıkmaktadır. Osmanlı belgelerine göre 1560'lı yıllarda Safranbolu'da demircilik temel mesleklerin başında yer almaktadır. Safranbolu'da 3. Selim'in sadrazamlarından İzzet Mehmet Paşa tarafından 1796'da yaptırılan tarihi Demirciler Çarşısı günümüzde UNESCO Dünya Mirası listesinde yer almaktadır. 224 yıl önce kurulduğunda 40 demirci dükkânının yer aldığı, 1924 yılında 105 dükkânı

olan Demirciler Çarşısı'nda ne yazık ki bugün ustalar mesleği sürdürecektir eleman bulmakta sıkıntı yaşamaktadırlar. Dünyaca ünlü Safranbolu konakları başta olmak üzere kırsaldaki geleneksel evlerin kapı tokmakları, kilitleri ve demir süslemelerinin yanı sıra, son yıllarda Türk tarihini anlatan filmler ve televizyon dizilerinde kullanılan kılıç, kalkan, miğfer gibi değişik malzemeleri de yapan ustalar, teknolojiye karşı mücadele vermeye ve direnmeye çalışmaktadır. O yıllarda Safranbolu Demirciler Çarşısı'nda hangi ürünler yapılıyorsa bugün de eşleri, benzerleri, gelişmiş modelleri üretiyor ve geniş sokağın ortasında "Demirciler Loncası" eski dönemin anıtı olarak Safranbolu Demirciler Çarşısı'nın zamana karşı hala mekân olarak direndiğini gösteriyor.

Çelikleri kızgın ateşte ısıtıp örs üzerinde döverek ürüne dönüştüren el sanatlarının en kutsalı **demircilik** mesleği de teknolojinin gelişimi ile Anadolu'da, yavaş yavaş tükenmektedir. Türk kültüründe yeni ölmüş birinin üzerine bıçak, kılıç, makas gibi demir aletler bırakılması, insan adı, soyadı, belde ve köy adını demirciler, demirci vb. isimler verilmesi demirin ve demirciliğin Türklerdeki önemini göstermektedir. Manisa'nın mesleğin adını taşıyan Demirci ilçesinde yaklaşık 60 yıldır demircilik yapan son ustası mesleğin son temsilcisi olarak işini sürdürüyor. Denizli'nin tarihi Kaleiçi Çarşısı içerisinde sayıları giderek azalan demircilik mesleğinde çırak yetişmediği için dükkânlar yavaş yavaş kapanmaya başlamıştır. Antalya'nın Akseki ilçesine yaşayan 84 yaşındaki demirci ustası, dedesinin başlattığı sıcak demirciliği babasından devralarak 68 yıldır sürdürmekte ve bir zamanların en önemli mesleklerinden sıcak demirciliğin eskisi kadar ilgi görmediğini ifade etmektedir. Günümüzde eskisi kadar rağbet görmese de Erzincan şehir merkezinde ve Kemaliye ilçesinde varlığını sürdüren demircilik sanatının önemli ürünlerinden biri olan el yapımı kapı tokmakları halen üretilmekte ve şimdilik ilgi görmeye devam etmektedir. Trabzon'da demircilik mesleğinin yok olduğunu ifade eden demirci ustaları, ülke genelinde şehirleşmenin artmasıyla tarım alanlarını azaldığını, artık kimsenin tarlaya gitmediğini buna bağlı olarak da tarımda kullanılan demir aletleri üreten demircilerin mesleğinin de bitme noktasına geldiğini ifade etmektedirler. Teknolojiye yenik düşen mesleklerden biri olan sıcak demirciliği, Malatya'da yıllardır sürdüren demirci ustası özellikle son dönemlerde tarihi diziler ile kılıçlara gösterilen ilginin arttığını, teknolojiye yenik düşen mesleklerin başında geleneksel demirciliğin geldiğini ve tek üzüntüsü ise kendisinden sonra mesleği bırakacağı birinin olmadığını söylemektedir. Sungurlulu demirci ustası, Türk el sanatları içinde 'demircilik' önemli bir yer tutmakta olduğunu, fakat artık şehirlerde sayıları birkaç kişiyi geçmeyen demircilikte çırak yetişmediği için mesleğin yakın zamanda hiç icra edilmeyeceğini ifade etmektedir. Eskiden Bitlis'te yoğun şekilde yapılan demircilik zaman içinde git-tikçe azalmış, günümüzde ise il merkezinde birkaç usta tarafından devam ettirilir duruma gelmiştir. Kurtuluş Savaşında, 42. ve 47. gönüllü alaylarında Karadeniz yapısı eğri bıçakları ile düşman üzerine atılan Giresun Uşaklarının demircilik mesleğindeki son temsilcileri de mesleğe veda etmektedirler. Dedesi Giresun Uşaklarından olan Eynesil'in son demirci ahisi Ali Usta 62 yıl çalıştıktan sonra 84 yaşında demirci körüğünü söndürmüş, örsünü, körüğünü ve kalan aletlerinden evinin bodrumunda bir müze yaparak mesleğini yaşatmaya devam edeceğini ifade etmiştir. Giresun'un Görele ilçesinde yaşayan 'Demirci Mustafa Hoca', Camide imamlık yaptığı yıllarda boş zamanlarında demirci dükkânında babasına yardım ederek mesleği öğrendiğini, babasının vefatından sonra imamlıktan emekli olup demirciliğe başladığını, 72 yaşında olduğunu ve gücünün yettiği kadar çalışmaya devam edeceğini belirtmiştir. Resim 2 de müzede sergilenen emekli bir çekiç görülmektedir.



Resim 2 Müzede sergilenen emekli bir çekici

Türk toplumunda asırlardan bu yana en güzide meslek dallarından biri olan demircilik, yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte rekabet edemediğinden gücünü kaybetmiş, unutulmaya ve kaybolan meslekler içinde yer almaya başlamıştır. Demircilikte faaliyet gösteren ustaların birçoğu çırak yetiştiremeden hayatını kaybederken, bir kısım demirci esnafı da endüstriyel değişim ve gelişimle birlikte sektör değiştirmek zorunda kalmıştır. Geçmişte, Anadolu'nun her şehrinde her köşe başında olan demirci atölyeleri, son yıllarda "demirci mesleğinin geleceğinde ışık yok, istikbal yok düşüncesi" ile hızla azalmaktadır. 2000'li yıllara kadar yoğun şekilde çalışan ve iş üretme fırsatı bulan demirciler 2000'li yıllardan sonra e-ticareti de içine alan teknolojik etki ile rekabet edemediğinden veya talep olmadığından artık üretemez durumdadırlar. Bugün, illerimizde bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda kalan demirci ustaları da günlük çok cüzi kazançlarla hayatlarını idame ettirmeye çalışmaktadır.

4. Sonuç

Tarihinin başlangıcından günümüze demircilik mesleği daha ziyade sıcak demirciliği temel olarak varlığını sürdürülmüştür. Günümüzde tarım merkezli sıcak demirciliğin yerine teknolojik araçların kullanılmasının sonucunda seri üretim teknikleri soğuk demirciliğin gelişmesini sağlamıştır. Bu sürecin sonucunda sıcak demircilik yapan küçük demirci atölyeleri olumsuz etkilenerek bir değişim geçirmektedir. Bugün Anadolu'da tarım ve hayvancılık bir sektör olarak varlığını koruduğu sürede ve ölçüde çarşının demircileri bu sektör özel ürünler üretmeye devam edeceklerdir. Bu çarşılar tarihi dokusundan dolayı bir

sanat galerisi özelliği taşımasına rağmen daha ziyade bölgenin ekonomik yapılanmasına göre oluşan, gelişen veya tasfiye olan ticari işletmelerdir. Kırsalda yaşayan, tarım ve hayvancılık işini yaparak yaşayan çevre insanının hayatındaki sosyal değişim, ekonomik değişkenler ve politikalar çarşıları da doğrudan etkilemektedir.

Günümüzde yöresel özellikleri de içeren ve geleneksel olarak nitelenen ürünlerin işlevlerinde yaşanan önemli dönüşüm sıcak demircilik mesleğinin kendisine yeni alanlar araması üzerinde etkili olmuştur. Bilindiği gibi sıcak demircilerin aynı zamanda pusat ustaları olması demircilerin bu özelliğini ön plana çıkarmış ve yenilenen demirci mesleğinin bıçak yapım sektörüne ilgisini artırmıştır. Son yıllarda özellikle televizyon kanallarında yoğun olarak yer alan tarihi diziler sıcak demircilik sektöründe eski silahlara olan ilgiyi artırmıştır. Bu ilgi, tarihi ve kültürel el sanatları ürünlerinin günümüz popüler kültür ve turizm alanında önemli bir pazar alanı bulacağını göstermektedir. Sıcak demirci ustaları atölyelerinde, bu pazara dönük alternatif ürünler ile turizm sektörünü için iş üretebilirler.

Demirin tarihi ve kültürel el işi ürüne dönüştürülerek, geleneğin sıcak demirci ustalarının geleceğin ustalarına dönüşümünü sağlayacak fırsatları yakalayabilecek aktivitelerin geliştirilerek sıcak demirci geleneğinin korunmasına ve sürdürülebilirliğine katkı yapılabilir. Bugün e-ticaret üzerinden bu tür ürünler sanal pazar ortamında büyüyen bir pazar payına sahip olmaya başlamıştır.

Örs, çekiç, kısıkaç, körük ve kızgın demir, Türk milletinin dünden bugüne var olma mücadelesinin temel taşlarıdır. Anadolu'nun herhangi bir ilinde, ilçesinde veya beldesinde bir Anadolu insanı çarşıya uzaktan yaklaşırken örs ve çekiç seslerini duyduğunda, Ergenekon yaylasında başlayan destanın belki de son örs sesini duymanın mutluluğunu yaşayacaktır. Her Ergenekon Bayramı kutlaması özgürlüğün elden çıkmasına ve tutsaklığa sebep olan hatalar olarak hafızalarda yer alırken, demircinin her çekiç vuruşunda tarih yeniden hatırlanacaktır.

Gelecek nesillere bu değerlerin taşınması ve sürdürülebilirliği için **“İl gider, Töre kalır”** deymi başta sıcak demircilik olmak üzere kaybolan mesleklerin genç kuşaklara aktarılması gerekmektedir. Bunun için özellikle yerel yönetimlerce **“Somut Kültürel Miras Taşıyıcı Meslekler ve Çocuk Müzeleri”** ismi altında atölyeler yapılarak bu mesleklerin tanıtılmasının alt yapısı kurulmalıdır. Bu **“Somut Kültürel Miras Taşıyıcı Meslekler ve Çocuk Müzeleri”** hem geleneklerin yaşatılmasını ve hem de genç kuşakların bilgi, birikim ve yeteneklerinin gelişmesini sağlayacak farkındalıklar üretecektir.

Kaynakça

- Bastem, N.(2019). Türeyiş Destanıyla İlgili Tüm Rivayetlerin Karşılaştırılması ve Kültürel Kodlar Üzerine Bir İnceleme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum*, 66, 225-236.
- Çıfci, E. (2011). *Savaşları Değiştiren 50 Silah At ve Üzengi*, <http://dunyaharptarihi.com>.
- Dıngıl, F. A. (2012). *İslam Öncesi Türk Kültüründe Kutsallık İzafe Edilen Maddi Unsurlar*. Yüksek Lisans Tezi, T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

- Durmuş, İ.(2017). Bozkır Kültür Çevresinde At, Göçer-Ev ve Demir. *Asya Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 19-34.
- Eliade, M. (1992). *İmgeler Simgeler* (Çev.Ç M. Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.
- Gömeç, S. (2009). *Türk Destanlarına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kafesoğlu, İ. (1977). *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Koçak, K. (2016). Bozkır Türk Kültüründe Demirin Ortaya Çıkışı ve İşlenip Yayılması. *Turkish Studies*, 11(1), 77-88.
- Ögel, B. (1991). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*, I. Cilt (Tıpkıbasım) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Taşagıl, A. (2003). *Göktürkler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Uğur Çerikan, F. (2014). *Türk Kültüründe Demir*. Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Yağcı, M. (2015). *Türk Kültüründe Demir ve Demircilik (VI-XII. Yüzyıllar)*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Ziya Gökalp. (1991). *Türk Uygarlık Tarihi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**Hadis / Sünnette “Serbest Bölge”:
İbn Hibban’ın (ö.354/965) el-Tekâsîm’i
Özelinde**

**“Free Zone” in Hadith / Sunnah:
Special of Ibn Hibban’s (d.354/965)
Al-Tekâsam**

Mustafa IŞIK*



Geliş/Submitted: 10.11.2021

Kabul/Accepted: 23.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Işık, M. (2021). Hadis / Sünnette “Serbest Bölge”: İbn Hibban’ın (ö.354/965) el-Tekâsîm’i Özelinde. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 226-241.

Işık, M. (2021). “Free Zone” in Hadith / Sunnah: Special of Ibn Hibban’s (d.354/965) Al-Tekâsam. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 226-241.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article



10.29228/TIDSAD.54144

**This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.**

*Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, mustafaisik38@hotmail.com



TİİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Hadis / Sünnette “Serbest Bölge”: İbn Hibban’ın (ö.354/965) el-Tekâsîm’i Özelinde¹

*‘Free Zone’ in Hadith / Sunnah:
Special of Ibn Hibban’s (d.354/965) Al-Tekâsam*

Prof. Dr. Mustafa IŞIK

Öz: Helal-haram arasında, rahat davranmayı gerektiren “mubah” bulunmaktadır. İbn Hibbân, Tekâsim’de hadis/ sünneti 5 kısma ayırır. Bunlardan biri “ibahât” olup 400 nevi içinde 50 nevi olarak yer almaktadır. Mubah’ın her nevi için misaller sunulmakta olup toplamda 745 haber bulunmaktadır. Amacımız, hadis/sünnet içinde bulunan mübah söz/davranışların, H. 4. Yüzyılda “Tekâsim” özelinde ortaya konuşunu ve günümüzde geldiği yeri göstererek, mübah alanının daraltıldığını göstermektir. Mubah davranışların ortaya konduğu her haberin bir başlığı bulunmaktadır. 1. nevi’de 295 haber geçmektedir. Böyle olunca, seçmeci davranmak zorundayız. Nebi (s.a.s.), Ebubekir ve Ömer, cazenin önünde yürüyorlardı. Mubah başlığı konan haberin alternatifi de mevcuttur: Nebi, “Binekli olan arkada, yaya olan ise istediği yerde yürür” buyurmuştur. Müellifin mubah saydığı ayakta yemek, içmek, imkân yoksa bevl etmek gibi davranışlar mürûte zarar veren hallerden sayılmıştır. İbn Hibban’dan 100 yıl sonra gelen fıkıh eserlerinde bunlara “mekruh” denilmiştir. Görüldüğü gibi, mubah alanı giderek daralmaktadır. Kapsamı ise “bir makale ölçeğinde” seçmeler yaparak, mübah denilen serbest alana dikkat çekmektir. Haram, mekruh, farz ve sünnet dışında bir serbestlik alanının bulunduğu farkında olmak, Müslümanın kendisiyle barışık olması demektir. Müellifin m.10. yüzyılda dile getirdiği bu ortama, 21. yüzyılda büyük ihtiyaç bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hibban, hadis, tekasim, fıkıh, mubah.

Abstract: There is permissible between halal and haram that requires being comfortable. Ibn Hibban groups hadith / sunnah into 5 section in Takasim. One of them is ibahât and it is included as 50 nevi in 400 types. Examples are

¹ “COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma, 5-7 Kasım 2021 tarihinde Diyarbakır’da düzenlenen “Güncel Hadis meseleleri ve Babanzade Ahmed Naim Sempozyumu”nda sunulan tebliğin makaleye dönüştürülmüş halidir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”: No conflicts of interest were reported for this article. This study was presented at the "Contemporary Hadith Issues and Babanzade Ahmed Naim Symposium". Ethics committee approval is not required for this article.

presented for all kinds of news, and there are 745 news items in total. Every news reporting permissible behavior has a title. There are 295 news in the 1st type. As such, we have to be selective. Nebi (s.a.s), Abu Bakr and Omar were walking in front of the funeral. There is also an alternative to the news with the title ‘Mubah’. Nebi said, ‘The one with a mount can walk at the back, and the one on foot will walk wherever he wants.’ Behaviors that the author deemed permissible, such as eating while standing, drinking, or letting him stand up if there is no possibility, are considered to be harmful to the author. In the fiqh works that came 100 years after Ibn Hibban, these were called ‘makruh’. As can be seen, the permissible area is getting narrower. Being aware of the existence of an area of freedom other than haram, makruh, fard and sunnah means that a Muslim is at peace with himself. There is a great need to this environment which is expressed by author in the m.10 century in the 21st century.

Keywords: Ibn Hibban, hadith, tekasim, fiqh, mubah.

1. GİRİŞ

Yüce Allah dinini insanlara ulaştırırken, “pilot bölge” seçilen Hicaz toplumunun içinden birini “Elçi” olarak göndermiştir. İslam âlimleri dinin içeriğini insanlara ulaştırırken dili kullanmışlar ancak dili sadece konuşmak/ anlamak için değil; anlatmak için de farklı bir biçimde kullanmışlardır. Bu âlimlerden biri de H. IV. yüzyılda hadis /sünnetin din dilini “ilmihal bilgisi” gibi kullanan İbn Hibbân’dır.

“Ef’al-i Mükellefin = (أفعال المكلفين): Dinin yükümlü sayılan insanların davranışları ve bunlarla ilgili hükümler anlamında fıkıh terimi olup; Usulcülerin çoğunluğu teklîfî hükmü şâriin hitabına nisbet ederek icab, nedb, ibâha, kerâhe ve tahrîm şeklinde beş kısma ayırırken Hanefîler bunu mükellefin fiiline nisbetle farz, vâcip, mendup, mubah, tenzîhen mekruh, tahrîmen mekruh ve haram şeklinde yedi kısma ayırarak incelerler.”²

“Helal bellidir, haram bellidir ancak ikisi arasında şüpheli bir bölge vardır.”³ hadisinde helalle-haram arası bölge, sanki sadece “mekruh” kategorisinde belirtilen alan sınımlanmaktadır. Oysa ikisi arasında “dinin sustuğu geniş bir alan” vardır. Mekruhlar, harama ve helale yakın olarak mevzilenince, helalle-haram arasındaki bu geniş mesafe daralmıştır. Halbuki ikisi arasında, yaratılışa uygun olan ve rahat davranmayı gerektiren bir “tampon bölge” bulunmaktadır: Mubah /serbesti alanı.

2. İbn Hibban’ın (ö.354/965) Kendine Özgü Taksîmi

H. III. Yüzyılda, hadislerin tamamen yazıldığı kabul edilir. İslam âlimlerinin hadis/sünnet malzemesini toplama konusunda, sahabeden gelen haberleri “sahabe adına göre” ve “konularına göre” toplamak üzere, alışılmış iki yöntem bulunmaktadır. IV. Yüzyılda, İbn Hibbân’da (ö.354/965) bu iki yönteme de benzemeyen; yepyeni bir yöntemle karşılaşırız. Suyûtî’nin (ö. 911/1505) dediği gibi “Alışılmadık, nev’i şahsına münhasır”⁴ bir metotla

² Salim Ögüt, Ef’al-i mükellefin, DİA, İstanbul, 1994, 10/ 452.

³ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsar, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 1409, 4/448 (22003); Müslim b. Haccac, el-Sahih, thk. M. Fuad Abdulkaki, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, t.y., 3/1219 (Müsâkât 107).

⁴ Celaleddin Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr, Tedribü’r-Râvî fi Şerhi Takribi’n-Nevevî, thk. Ebû

yazılmış olan “*et-Tekâsîm ve'l-Envâ*” adlı eseridir.⁵

İbn Hibbân (ö.354/965) bu eserinde hadis/ sünneti yaptırım derecesine göre kategorize eder. Bu anlamda, bütün/ hadis sünneti 5 ana kategoride ele alır.

1- “Emirler”/ İçinde emir geçen buyruklardır. (110 çeşit)

2- “Yasaklar”/ İçinde emir geçen yasaklar (110 çeşit)

3- “Bilinmesi Gerekli Haberler” Kısmı (80 çeşit)

4- İşlenmesi Mubah/ serbest kılınan şeyler (50 çeşit)

5- Sadece Nebi’nin (s.a.s.) işlemiş /yapmış olduğu eylemler (50 çeşit) ki toplamda 400 çeşiti bulmaktadır.⁶

Müellif bu yöntemi Kuran-ı Kerim’den çıkardığını söylemektedir. Onun zamanında Mushaf’ın 30 cüz değil de 7 cüz olduğunu düşünmezsek, anakronizme düşeriz. Kısım’lar cüz karşılığı, nevi’ler sure karşılığı, zikir’ler ise ayetlere tekabül etmektedir. Her haber için “zikir” adıyla bir başlık bulunmaktadır.

5 ana bölüm / tekâsîm ve bölüm içinde yer alan nevi / çeşitler ve her bir nevi / çeşitin ‘zikir’ adıyla anılırken yapılan iş ‘matruşka bebekler’i hatırlatmaktadır. En dıştaki bebek, et-Tekâsîm’in kısımlarıydı. Onun içindeki bebek ise el-Enva’nın nevisi yani 50 ve 100 rakamlarıyla ifade edilen nevilereydi. Onun içinden çıkan bebek ise, hadis metni veya metinlerinin başında bulunan ‘Zikru keza’ denilen başlıklardır.

İbn Hibbân’ın bu eserinde “her habere bir başlık” bulunmaktadır. ‘Zikir’ başlığında verilen bilgiler sonuçta, haberin kendini okumadan; haberin ana-fikrine ulaştırmaktadır. Haberi okuduktan sonra başlığa dönmek ise cümleyi daha bir anlamlı kılmaktadır.

Bu taksimâtın dili, hadis/ sünnetin bütününe “bağlayıcılık” açısından bakıştır. Fıkıh ilminin her bir hadisi, ilgili konuda ele alıp yaptırım gücünü belirlediği çalışma, tek bir hadise ait olan bir çalışmadır. Müellif, bütün hadis /sünneti önce 5 ana konuda ele almış; sonra da kendi içinde 50, 80, 110 gibi nevilere ayırmıştır. Her kısmın mesajı ayrı olduğu gibi, her bölüm içinde 100’ü geçen nevilere her birinin mesajı, farklıdır. Bu durumda âlim, din dilini kullanırken “emirler ve yasaklar” adı altında taksim ettiği dereceleri aynı tutmamakta; ‘fıkhu’l-evleviyyat’⁷ yani öncelikli konulara dikkat çekmektedir. Geriye kalan alanlar ise kimi zaman bilgi, kimi zaman ilgi, kimi zaman nostalji ve kimi zaman da kulun sorumluluk alanı dışında kalmaktadır. Tam da “Kolaylaştırın; zorlaştırmayın”⁸ buyruğunun

Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî, Daru Taybe, Medine, 1959, I/115; Mustafa Işık, İbn Huzeyme, Sahih’i ve İbn Hibbân’ın Sahih’iyle Mukayesesi, ERU SBE, 1997 (Basılmamış Doktora Tezi) s. 172.

⁵ İbn Hibbân, Muhammed, Sahihu İbn-i Hibbân el-Müsnedu’s Sahîh ale’t-**Tekâsîm** ve’l-Enva’, thk. M. Ali Sönmez-H. Aydemir, Daru İbn Hazm, I-VIII, Beyrut, 2012. Araştırma, bu eser özelinde yapılacağından bundan sonra sadece “İbn Hibbân, Tekâsîm” olarak geçecektir.

⁶ İbn Hibbân, Tekâsîm, 1/63.

⁷ Bkz. Telkenaroğlu, M. Rahmi, Fıkhu’l-Evleviyyât’ın (Öncelikler Fıkhu) Kaynakları ve Kuralları, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2009, cilt: IX, sayı, 1.

⁸ **Buhârî**, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî, Sahih-i Buhârî, thk. M. Züheyr b. Nasır, Daru Tavgrî’n-Necat, 1-9, 1422, 1/25; 8/30; (İlim 11; Edeb 80); **Müslim**, Sahih, 3/1358 (Ci-had 6).

uygulanması olmaktadır. “İşlenmesi mubah” kılınan şeyler, Müslümanın önünde geniş bir “serbestlik alanı” açmaktadır. Nice âlimlerin yeri geldiğinde “bu mubahtır” dedikleri şeylerin hepsini derleyip kişiye “yapıp yapmamanın eşit olduğu” çeşitli alternatifler sunmaktadır. Bu bölüm, bizim özellikle vurgulamak istediğimiz alandır.

Hadis/ sünnet haberlerini 400 nevi’ye ayıran, “isteseydik 400’den fazlaya da ayırırdık.”⁹ diyen müellifin mezhebi neydi?

Ehl-i Hadis&Ehl-i Rey ayrışmasında Ehl-i Hadis grubunda olan İbn Hibbân (ö.354/965) Ehl- Hadisi’n fakih muhaddisleri içindedir. Fıkıhta mezhep imamıdır “إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي”¹⁰ “Hadis sahih ise, görüşüm odur.” derler. Hayatını incelediğimiz müellifimiz, ‘tabakât kitapları’ ve yapılan biyografik çalışmalarda, Şafî mezhebinde gösterilmekte; “Fıkıhta İbnu Huzeyme’nin talebesiydi; onun yolunu tuttu.”¹¹ denilmektedir.¹² Şafii mezhebinde olması kuvvetle muhtemeldir.

Taksimât öncesi ehl-i hadisin fıkıh yönünden dert yanan müellif, haberlerin fıkıhını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yüzden İbn Hibbân fakih bir muhaddistir. Fıkıhı formasyonu yüksek araştırmacıların İbn Hibbân’ı incelemesi daha iyi sonuçlar verebilir.

Hadislerin her şeye cevap vereceği fikrinde olup hadisin fıkıhını ortaya koyma konusunda el-Tekâsîm’ini telif etmiştir. Fakihlerin cumhurunun efal-i mükellefin içinde gördükleri mubahı yaptığı taksimatta, 50 nevi’de 745 haberle ele almıştır. İslam öncesinde de yapılıp yapılmama noktasında eşit olan eylemlerin Kur’an/ Sünnetle birlikte yeni bir kimlik kazandığını, sahih olduğunu düşündüğü haberlerde ortaya koymaya çalışmıştır.

Günümüzde indeks çalışmaları, elektronik ortamda arama motorlarının oluşu, bir hadisin ille de konusu içinde olma zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. Din dilinde hadis/ sünnetin nereye oturduğunun 400 çeşit içinde sunulmuş olması ikinci örneği olmayan; avantajlı bir çalışmadır.¹³ Bu yüzden İbn Hibbân’ın bu taksimâtını, İslam düşünürler ya da akademisyenlerin din dilini rahat kullanmaları, yerelden evrensele ve küreselleşmeye geçiş noktalarında, kişinin Yüce Allah’ın hoşgörüsü sahasını önce hayatına, sonra topluma yansıtmasını yeniden gündeme taşımak istiyoruz.

3. Fıkıhî Hüküm Kategorilerinin Ortasında Duran Mubah

Mubah kavramının tanımında (ö.354/965) yılında vefat etmiş bir müellifin döne-

⁹ İbn Hibbân, Tekâsîm, 1/106; 2/99; 7/784; Işık, İbn Huzeyme, Sahih’i ve İbn Hibbân’ın Sahih’iyle Mukayesesi, 171.

¹⁰ **Zehebî**, Ebû Abdillâh, Şemseddin, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar A. Maruf, Daru'l-Garbi'l-İslami, I-XV, Beyrut, 2003, 5/146.

¹¹ **Sem’ânî**, Abdülkerim b. Muhammed, el-Ensab, I-V, Daru'l-Cinan, Beyrut, 1988, 1/349; **İbnu's-Salâh**, Tabakâtü'l-Fukahai's-Şafiiyye, thk. Muhyiddin Ali Necib, (I-II), Daru'l Beşair'il- İslamiyye, Beyrut, 1992, 1/116; **İbn Kesîr**, Ebü'l-Fida, İmâdüddin İsmail b. Ömer, Tabakatü'l-fukahai's-Şafiiyyin, thk. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Azeb, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993, 1/290; **Subkî**, Taceddin, Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi el-Subkî, Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ, (I-X), thk. M. Muhammed et-Tanahî- A. Muhammed el- Hulv, Hecer, 1413, 6/139.

¹² Işık, İbn Huzeyme, Sahih’i ve İbn Hibbân’ın Sahih’iyle Mukayesesi, 24-35.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Işık, İbn Hibbân’ın (ö.354/965) el-Tekâsîm’ini < التقاسيم > Anlamak Ya Da Anlatmak, 5th International Scientific Research Congress (IBAD - 2020) Bildiriler, September 1-2, 2020, İstanbul, 2020, 307-320.

mindeki neyse de 100 yıl sonrasında yaşamış usulcülerin tanımını vermek -ve de istemek-anokronizme düşürür. Esasen mübahı 50 bölüm altında işleyen ve her habere bir başlık koyan müellifin mübahı somut olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hibban, fakih bir muhaddistir. Kendisinden sonra vefat eden Cessâs'ı (ö. 370/981) akran sayarsak, mübahın tanımını "yapılmasıyla sevabın ve terk edilmesiyle cezanın hak edilmediği fiil"¹⁴ şeklinde tarif etmektedir.

Haram ve mekruhlarla mubah alanı daraltılmış, hayat, "mayınlı sahada yürünen bir hal" almıştır. Mubah, son derece doğal bir zemindir. Sayı olan "sıfır" veya rakımda ölçü birimi olan "deniz seviyesi" gibi. Bu yüzden "mubahın, fıkhi hüküm kategorisi olup/ olmadığ" da tartışılmıştır.¹⁵

Mecelle maddesi "Eşyada asıl olan ibahadır"¹⁶ hükmü, ilk ve son olarak söylenecek sözdür.

Biz "cumhurun görüşü" olarak; helal ve haramın ortasında duran, çok geniş bir "tampon bölge" olarak görüyoruz. Müellif, mekruhla daraltılan mubaha, serbest alana dik-kat çekmiştir.

3.1. İbn Hibban'a Göre, Mubahın Nevileri

3. Kısım olan 'İbahât', kendi içinde 50 nevide ele alınmaktadır. Her nevi için misaller sunulmaktadır. 1. Nevi'de geçen haberlerden biri şöyledir: Abdullah b. Ömer'in anlattığına göre, "Nebi (s.a.s.), Ebubekir ve Ömer (r.a.) cenazenin önünde yürüyorlardı." İbn Hibbân bu habere "mubah" başlığı koyar. (**ذَكَرَ الْإِبَاحَةَ لِلْمَرْءِ أَنْ يَمْشِيَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ إِذَا سِيرَ بِهَا**)¹⁷ Ancak alternatif de mevcuttur. Nitekim az sonra, Mugire b. Şube'den (ö.50/670) gelen haberde Yüce Allah Elçisi: "Binekli olan arkada, yaya olan istediği yerde yürür." buyurmuştur. Habere özel başlık: (**ذَكَرَ الْخَبَرَ الدَّالَّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ لَيْسَ بِفِعْلِ لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ**) = "Önde yürümek, alternatif olmayan bir iş değildir."¹⁸ Günümüzde "cenazenin araçta olması halinde" de ön-arka konusu değişmemektedir. Bu konudaki rahatlığı Nasreddin Hoca fıkrası dillendirmektedir: "Tabu-tun içinde olmayın da neresinden yürürseniz yürüyün."

Şimdi biz "ibahât" bölümünden bazı mubah örnekleri sunacağız. İbahât Bölümü'nün sadece 1. nevi'de 295 haber geçmektedir. ¹⁹ **النوع الأول: منها الأشياء التي فعلها رسول الله ص تؤدي إلى** (**إباحة استعمال مثلها**) Başlık, Yüce Allah Elçisi'nin yapmış olduğu bir hareketi "o yaptığı için" mubah saymaktadır.

3.1.1. Boşaltma Güdüsüne Bağlı Olarak Tuvalet İhtiyacı

Psikoloji'de güdüler sınıflandırılırken fizyolojik/ organik güdülere birincil veya ev-

¹⁴ Ahmed b. Alî Râzî Ebû Bekr, Cessâs, el-Fusul fi'l-Usul, (1-IV) Vezaretu'l-Evkafi'l-Kuveyti, 2/91.

¹⁵ **Şâtubî**, Ebû İshak, İbrâhim b. Musa, el-Muvafakât; yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman Huber, Dâru İbn Affan, 1997, 1/38.

¹⁶ İbrahim b. Ali **Şirazi**, Ebu İshak, et-Tebşıra fi usuli'l-fikh, thk. M. Hasan Hayto, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1980, 535; **Cüveynî**, Abdumelik, İmamü'l-Harameyn, el-Varakât, thk. Abdullatif Muhammed, y.y., t.y., 27; **Pezdevî**, Alaüddin, Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, Keşfü'l-esrar fi şerhi Usuli'l-Pezdevî, Daru'l-Küttabi'l-İslamî, (1-IV) t.y., 2/323.

¹⁷ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/361 (5398)

¹⁸ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/362-363 (5401)

¹⁹ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/305 (5269)

rensel güdüler denilmektedir. ‘Boşaltım güdüsü/ lüzumsuz maddelerin bedenden atılması’ da bunlardan biridir.²⁰ Her evin ‘olmazsa olmaz’ bölümlerinden birinin mutfak diğerinin tuvalet olduğu düşünülürse, durum kendiliğinden ortaya çıkar.²¹

Batı’da Hijyen’in yükselişe geçtiği 19 asır ve sonrasında bizler için tiksindirici sayılabilecek haberlerin hemen başta geçmesi yadırganmamalıdır. Sosyolog N. Elias, ‘Doğal İhtiyaçlarla İlgili Tavırlardaki Değişimler’i anlatırken, 1619 yıllarında saray kurallarını ele alan bir kitapta “Vücudunu zorlayan gazını ve idrarını tutma ama bunları gizli bir yerde yap. Yaparken başkaları görmesin seni.” der. 1729 yılında ise “İdrar yapmak gerekiyorsa, uzak bir yere gidilmelidir. Hangi tür doğal ihtiyaç olursa olsun -çocuklar da dahil olmak üzere- insan bu ihtiyacını başkalarının görmediği bir yerde yapmalıdır. 1774’de ise “Doğal ihtiyaçların başkalarının görmediği bir yerde yapılmasının iyi bir davranış olduğu” vurgulanır.²²

İnsan, çağının kültürüyle yoğrulmuştur. Bugünden yüzyıllar öncesinin bir metnine bakarak hüküm vermek, insanı yanlış götürebilir. Tabir caizse, ‘zaman tüneline ilgili çağa ışınlanmak’ gerekir. Bu ise o zamanın ve mekânın dilini, gelenek-göreneklerini ve imkânlarını bilmekle gerçekleşebilir. Tuvaletin evin bir bölümü olduğu, el değmeden taharetlenmenin mümkün olduğu bu çağın insanının, 7. yüzyılda Mescid’in avlusuna işeyen bedevî²³ ile 15. yüzyılda sarayın duvarına işeyen Avrupalı saray sâkininin²⁴ davranışlarını anlaması mümkün olmaz.²⁵

Yüce Allah Elçisi’nin yapmış olduğu bir hareketi “o yaptığı için” mubah saymak kabildinden verilen misallerin ilki, psikolojideki güdülerden boşaltma güdüsüyle ilgilidir. “Hukeyme’nin annesi Ümeyme’den duyduğuna göre, Yüce Allah Elçisi ağaç bir kaba işer sonra kabı sedirin altına koyardı.” şeklindedir. Ardından gelen başlık: (ذَكَرَ إِبَاحَةَ اسْتِئْثَارِ الْمَرْءِ) = (بِالْهَدَفِ أَوْ خَائِشِ النَّخْلِ إِذَا تَبَرَّرَ) = “Kişinin açık alanda akıtacağı vakit, hurma dallarının arkası gibi kişiyi gizleyecek bir nesnenin arkasına geçmesinin mubah olduğu” haberidir: Katırına bindiğinde, bir seferinde terkine aldığı Abdullah b. Cafer “akıtacağı zaman hurma kümesi gibi bir nesnenin ardına gizlenmeyi sevdiğini; bir seferinde Ensar’dan birinin duvarının arkasına geçtiğini” anlatır.²⁶

Bu işlerin mubah yani ‘serbest saha’ içinde olduğunun vurgulanması, yaşanan çağın gereği olan şeylerin yapılabileceği anlamına gelmektedir.

²⁰ Hayati **Hökelekli**, *Psikoloji Giriş*, Bursa, 2011, 71; Feriha **Baymur**, *Genel Psikoloji*, İnkilap, (14. baskı), İstanbul, t.y. 70.

²¹ Medine döneminde tuvalet ve evlerde tuvalet konusu için bkz. Işık, *Hadisleri Anlama Yöntemi* - 5N1K’den Hareketle, 263-306.

²² Elias **Norbert**, *Uygurlaşma Süreci*, çev. E. Ateşmen, İstanbul, 2011, I/232, 233, 234.

²³ **Abd b. Humeyd**, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Samarraî-M. M. Halil es-Saidî, Kahire, 1988, I/406; Buhârî, Edeb 35; Müslim, Tahâre 98-100; Nesâî, *Tahâre* 44, Miyah 3, 50; İbn Mâce, *Tahâre* 78; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 12/197, 13/310.

²⁴ Norbert, , I/ 234-235, 232, 236, 238; Mesela, Avrupa’da, 1468 yılına ait bir ders kitabında öğretmen öğrenciyi ‘sabah kalkınca ne yaptıklarını anlat bakalım’ deyince ‘yataktan kalktım, elbiselerimi giydim. Yatak odasından çıkıp aşağı indim, saray duvarına işedim, kovadan su alıp elimi yüzümü yıkadım’ demektedir. 238.

²⁵ Mustafa Işık, *Hadisleri Anlama Yöntemi* - 5N1K’den Hareketle-, Fecr Yayınları, Ankara, 2018, 96.

²⁶ İbn Hibbân, *Tekâsîm*, 6/305 (5269, 5270).

Temizliğin önemsendiği ve teknolojinin hijyene hizmet ettiği günümüzde bu konular ilkel olarak gözükebilir. Bu “Rivâyetler okunurken, bir anlamda empati yapılarak dönemin hayat tarzı, yapısı, folkloru, kültürü, teknik gelişimi, sosyal hayatı dikkate alınmalı ve anlatılanlar ilgili devrin şartları çerçevesinde anlaşılmalıdır.”²⁷ Bırakın 7. asrı, 17. asırda Avrupa’da tuvalet kültürünün ne durumda olduğunu görmek için sosyolog Norbert’in kitabına²⁸ göz atmak yeterlidir.²⁹

Hadis, tefsir, fıkıh literatüründe ‘tahâret’ konusu ciddi bir şekilde yer alsada tarihî bir olgu olarak tuvaletlerin hangi durumda olduğu konusunda bilgi kıtlığı bulunmaktadır. Hatta bir dönem büyük gelişme gösteren âdab kitaplarında³⁰ da ideal olan, yapılması gereken anlatılmakta olup vakıadan söz açılmamaktadır. Mesela Maverdî (ö.450/1058) ve İmam-ı Gazâlî’nin edeple ilgili meşhur kitaplarında³¹ yaşadıkları asırlardaki helâ vakasıyla ilgili bilgiler bulunmamaktadır. Bizde 7. yüzyılda yaşanan bir olayı batının 17. yüzyılından örnekle anlatmamızın nedeni budur. Arada en az 1000 yıl bulunmaktadır.

İbahât bölümünde 2. nevi’nin başlığı: (الشيء الذي فعله ص عند عدم سبب مباح استعمال مثله عند) = “İmkân yokken yaptığı bir şeyin, yine imkân yokken yapılmasının mubah oluşu” şeklindedir. Haberde Huzeyfe der ki: “Yüce Allah Elçisini, bir kavmin çöplüğüne geldiğinde, ayakta işediğini gördüm.” İbn Hibbân, bu habere özgü açıklamasında: “Oturma imkânı olmadığından ayakta işedi. Otursaydı üzeri kirlenecekti. Kimin oturma imkânı olmazsa, ayakta işeyebilir.”³² demektedir.

Ayakta bevletmek/ akıtmak da mürûte zarar veren hallerden yani cerh nedenlerinden sayılmıştır.³³ Oysa İbn Hibban konuyu imkânla ilgili olarak değerlendirmiş; imkân yoksa mubahtır demiştir. İbn Hibban’dan 100 yıl sonra gelen fıkıh eserleri ve sonrasında mekruh³⁴ denildiğini görüyoruz.

Günümüzde, el değmeden taharetlenmenin mümkün olduğu şartlarda, temiz olmanın mükemmelliği yakalanabilir. Ortam gereği imkân yokluğunda ise verilen ruhsatlardan yararlanmak gerekir. Yüce Allah Elçisi, “temizlik şartları gerçekleşsin” diye böyle bir davranış sergilemiş olmalıdır.

3.1.2. Açlık Güdüsüne Bağlı Olarak Ayakta Yeme-İçme Konusu

Psikolojide “fizyolojik /organik güdüler” bulunmaktadır. “Açlık ve susuzluk güdü-

²⁷ Erdinç **Ahatlı**, ‘Rivâyetler İle Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu’, Bursa, 2004, s. 259.

²⁸ Norbert, I/238-246.

²⁹ Bkz. Işık, Hadisleri Anlama Yöntemi, 294.

³⁰ Kettânî’nin bu konuda adını verdiği edebîle ilgili üç müstakil eser de ahlâkî içerikli olup tuvalet adabını içermemektedir. Bkz. **Kettânî**, *HadisLiteratürü (er-Risâletü’l-Mustadrafe)*, çev. Y. Özbek, İz yayıncılık, İstanbul, 1994, 75; Işık, Hadisleri Anlama Yöntemi, 305.

³¹ **Maverdî**, Ebû’l-Hasan, Ali b. Muhammed b. Habib, *Edebü’l-Dünya ve’l-Din*, Daru Mektebeti’l-Hayat, 1986; **Gazâlî**, Ebû Hamid, Muhammed, *İhya’u Ulumi’d-Din*, Daru’l-Marife, I-IV, Beyrut, t.y.

³² İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/432 (5565)

³³ **Özpınar**, Ömer, Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 32; 127, 134, 136.

³⁴ **Ali b. Hüseyin**, Ebu’l-Hasen, el-Sugdî, el-Netfu fi’l-Feteva, thk. Selahuddin el-Nahî, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1984, 2/809;

sü”³⁵ yani yeme ve içme güdüsü bunların başındadır.

Çağın algısına göre, sosyolojik olarak değişik algılanan davranışlardan biri de yeme-içme şeklidir. İslam kültür ve medeniyetinde, oturarak yemek /içmek tercih edilir. 1. nevi’de geçen bir habere göre, “ayakta yemek; mubahtır.” = (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ لِلْمَرْءِ أَنْ يَأْكُلَ الطَّعَامَ وَهُوَ قَائِمٌ) “Bir keresinde Yüce Allah Elçisi’nin eşlerinden birinin ocağında kemikli et pişiyordu. Bir kemikli et parçası alıp ayakta yedi. Sonra namaz kıldı ama ellerini de yıkamadı.” Bir başka haberde (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ شُرْبِ الْمَاءِ إِذَا كَانَ قَائِمًا) = Ayakta su içmenin mubahlığı” başlığı bulunmaktadır. Abdurrahman b. Ebi Amre’nin ‘Kebşe’ denilen büyük annesinin anlattığına göre, “Nebi (s.a.s.) (Kebşe’nin) yanına varmış, bir kabın kenarından ayakta su içmiştir.”³⁶

Müellif, 50. nevi’de Yüce Allah Elçisi’nin “takriri sünnet” denilen; gördüğü davranışlara ses çıkarmayıp onayladığı mubahları derlemektedir. Burada 115 haber bulunmaktadır olup haber yoğunluğu açısından 2. sıradadır.

Burada geçen bir haberin başlığı şöyledir: (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ لِلْمَرْءِ أَنْ يَأْكُلَ أَوْ يَشْرَبَ وَهُوَ قَائِمٌ) = Kişinin ayakta yeme-içmesinin mubahlığı”: İbn Ömer (ö. 73/692) der ki: “Biz Allah Elçisi zamanında ayakta içer ve hareket halinde yedik.” Tabî ki haberin başlığı da “Ayakta yemenin ve içmenin mubah olduğu” şeklindedir.³⁷

“Mürûet” konusunu müstakil bir makalede ele alan yazarın sık sık vurguladığı üzere “Hadis usulünde adalet şartı kapsamında ele alınan mürûet vasfının sınırları, farklı zaman, coğrafya ve toplumlardaki örflere bağlı olarak değişiklik göstermektedir.” “Pazarlarda ayakta yeme-içmenin, kişinin itibarına zarar vereceği” belirtilmiştir. Bu ise erken dönemde İbn Sîrîn (ö.110/728), “Pazarlarda (açıkta) yemek yiyenin, mürûeti olmayan üç kişiden biri”³⁸ sayılmasıyla temellendirilmektedir.

“Fast-food” kültürünün dünyayı kasıp kavurduğu küreselleşme sürecinde, yeme-içmenin gelenekteki gibi “olmazsa olmaz” olarak takdim edilmesi bazı sıkıntılara sebep olabilir.

Geçmişteki fıkıh kitaplarında “Yola işeyenin, ayakta yiyip-içenin şahitliğinin kabul edilmeyeceği”³⁹ hükümleri bulunmaktadır.

İlgili bölümün ilk misalleri olması nedeniyle sunduğumuz örnekler, mubah alanı içinde olması açısından önemlidir. Ayrıca “yemek-içmek ve boşaltmak” psikolojide önemli güdülerdir. Bir evin olmazsa olmaz bölümlerinden biri mutfak diğeri de tuvalet olması bunun somut belgesidir.

“Çağın algısı” gereği, bunlar tarihte yaşanmıştır ancak küreselleşme sürecinde yeni kuşakların algısının inancıyla uyumlu olabilmesi için “mubah alan” bilgisinin verilmesi

³⁵ Leyla Özer, Liseler İçin Psikoloji, Sek yayınları, Ankara, 1992; 35.

³⁶ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/406 (5505); 411(5516).

³⁷ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/643 (5984)

³⁸ Özpınar, 110, 125, 127, 134.

³⁹ **Merginanî**, Ali b. Bekir, Metnu Bidayeti’l-Mübtedi, Mektebetü Muhammed Ali Subh, Kahire, t.y., 155; Osman b. Ali b. Mihcen **Zeylaî**, Tebyinü’l-hakaik fî şerhi Kenzi’d-dekâik, Bulak: el-Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1313, 4/223; **Molla Hüseyin**, Dürerü’l-hükkam fî şerhi Gurur’i’l-ahkâm, Daru ihyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y., 2/381; **İbn Nuceym**, el-Bahrü’r-raik şerhu Kenzi’d-dekâik, Zeynüddin, Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefi, y.y., t.y.; 5/483.

gerekmektedir. Bu alanda, ‘çağın gereği anlayışların öne geçmiş olması’ mümkündür. Bu bağlamda, hoşgörü çizgisinde hareket ederek, “mükemmeli farz, sakıncalıyı haram gibi” göstermek, küçük engellere takılarak yol almamıza engel olabilir. Ayakta yiyip içmenin sakıncasından çok; ayakta yemek içme sırasında yapılabilen bazı yanlışlardan kaçınma konusuna özen göstermek gerekir.

İlk oldukları için üzerinde durduğumuz bu iki konu, anakronik düşünce olabileceği de düşünülerek, özellikle irdelenmiştir.

3.1.3. Çeşitli Mubah Örneklerinden Seçmeler

50 konuda verilen örneklerin hepsini sıralamak bu sunumun sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden hem seçme yapacak hem de sırayla gitmeye çalışacağız.

2. nevi ile ilgili yukarıda misaller vermiştik. Bu nevinin bir başka misali de Necaşi’nin ‘giyabî cenaze namazını kıldırması’yla ilgilidir.⁴⁰ Burada 10 haber bulunmaktadır.

4. nevi: “Yüce Allah’ın bir şey mubah kılması, Yüce Allah Elçisi’nin de başka bir şeyi mubah kılmasıdır.” = (النوع الرابع: الشيء الذي أباحه الله جل وعلا بصفة وأباحه رسول الله ص بصفة أخرى غير تلك الصفة.) “Ümeyye b. Abdillâh b. Halid, Abdullâh b. Ömer’e der ki: Namazı ve (cephede) korku namazını Kur’an’da buluyoruz ama yolcu namazını göremiyoruz? Abdullâh: Kardeşimin oğlu, biz bir şey bilmezken Yüce Allah bize Muhammed’i (s.a.s.) gönderdi. O nasıl yaptıysa, öyle yaparız.” Burada İbn Hibbân: “Yüce Allah’ın Nisa 101 ayetiyle korku namazını mubah kıldığını; Mustafa’nın (s.a.s.) da yolculukta ve güven halinde namazın kısaltılmasını mubah saydığını; birinin Kitab’la, ötekininse Elçisi’nin dilinden mubah sayıldığını belirtir.⁴¹ Bu nevide 7 haber bulunmaktadır.

6. nevi’de (ألفاظ الأوامر التي مرادها الإباحة والإطلاق) = “Söylenişi emir olan ancak hükmü mubahlık ifade eden” lafızlar bulunmaktadır. Mesela, “İbn Ömer’den gelen habere göre, Nebi (s.a.s.), içlerinde Sa’d’ın da olduğu ashabıyla birlikte keler eti getirildi. Nebi’nin eşlerinden biri “O et, keler etidir!” diye uyarıda bulundu. Bunun üzerine Allah Elçisi: “Yiyin; o helaldir fakat benim yiyebileceğim bir şey değildir.” buyurdu.” Habere özel başlık “Kişinin midesi götürdüğü/ tiksinimediği takdirde keler eti yemenin mubah olduğu”⁴² şeklindedir. Bu nevide 12 haber yer almaktadır.

İbahât’ın 50. nevinde de aynı başlıkla, Abdullâh b. Abbas’tan ayrıntılı olarak gelmektedir. Her ikisinde de “iğrenmedikçe” kaydı bulunmaktadır: İbn Ömer, “Ben, Halid b. Velid (ö.21/642), Mugire b. Şube, Yüce Allah Elçisiyle birlikte Meymune’nin odasına girdik. Kıztırılmış bir keler eti getirildi. Allah Elçisi ona yöneldiği sırada Meymune’nin odasındaki kadınlardan biri: “Yemek istediği etin ne olduğunu Allah Elçisi’ne söyleyin” deyince elini geri çekti. Sordum:

- Haram mı ey Allah Elçisi?

- Hayır ama bizim bu topraklarda olmadığı için, tiksiniyorum.

⁴⁰ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/436 (5574)

⁴¹ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/443 (5587)

⁴² İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/454 (5610)

Halid der ki: “Eti önüme çektim; Yüce Allah Elçisi bakarken ben yedim.”⁴³

Burada hâdise, Yüce Allah Elçisi’nin gözünün önünde gerçekleştiği ve onay verdiği için tekrarlanmış olmaktadır.

19. nevi, (ترك النبي ص الأفعال التي تؤدي إلى إباحة تركها) = “Nebi’nin (s.a.s.) terk ettiği bir işi, o yapmadığı için yapmamanın mubah olduğu” konusudur. Abdullah b. Ömer’den gelen bir habere göre, Hz. Ömer’e ‘ölümünden önce yerine birini önermesi’ni istediler. Önermezsem; benden daha hayırlı biri -Yüce Allah Elçisi yerine birini önermediği için- doğru yapmış olurum. Önerirsem yine benden hayırlı biri- yani Ebubekir- önerdiği için doğru yapmış olurum. Bu işten başa baş kurtulmak isterim; aleyhime veya lehime olmadan.”⁴⁴ demiş ve mubah alanı tercih etmiştir.

46. nev’ide (إباحة الشيء المحظور بلفظ العموم عند سبب يحدث) = “Genel olarak yasak olan bir şeyin, ortaya çıkan bir sebebe bağlı olarak, mubah kılınması” bulunmaktadır. Mesela, Abdullah b. Abbas’ın (ö.68/687) anlattığına göre, Nebi’nin (s.a.s.) eşlerinden birinin koyunu öldü. Eşi bunu haber verince, “Derisinden yararlanırsanız ya! buyurdu.

- Ey Allah’ın Elçisi, leşin derisinden mi?! diye sordu. Yüce Allah Elçisi “De ki: “Bana vahy edilenler arasında, leş, akıtılan kan, domuz eti -ki bu kesinlikle murdardır- ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanın dışında bir şey yiyene, yediğinin haram olduğuna dair bir hüküm bulamıyorum.” âyetini okudu. Ardından: Siz onu yemiyorsunuz ki?!“ buyurdu. Ravi İbn Abbas, “O deriden tulum / tuluk yapılmış olduğunu bir yıl sonra gördüm.” demiştir. Habere özel başlık: (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ الْإِنْتِفَاعَ بِجُلُودِ الْمَيْتَةِ بِنَفْعٍ مُطْلَقٍ)⁴⁵ “Ölmüş hayvanın derisinden yararlanmanın mubah olduğu konusu” şeklindedir. Nitekim “(3) Bilinmesi Gerekli Haberler’in 5. nevi’nde geçen bir rivayet “mubah” başlığı altında ele alınır: (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ لِلْإِمَامِ) = “Seleme b. el-Muhabbık’ın haberine göre, Yüce Allah Elçisi Tebuk Sefer’inde susamışken bir eve uğradı. Avlusunda asılı bir deri su tulumu görüp su istedi. Tulumun, leşin derisinden yapıldığını söylediler. “Leşin derisi, tabaklandığında temiz olur.” buyurdu. Müellif, farklı bir bölümde ele aldığı bu haberin hükmüne de mubah demektedir.⁴⁶ Bu nevi’de, 4 haber bulunmaktadır.

“İbahât” bölümünün 50. nevi’nde, at etinin yenmesiyle ilgili haberi de paylaşalım: Fatıma bt. Münzir’in büyük annesi Esmâ’dan rivayetine göre, “Yüce Allah Elçisi zamanında at kesdik ve yedik.” demiştir. Habere özel başlık: (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ لِلْمَرْءِ أَكْلَ لُحُومِ الْخَيْلِ) “kişiye at eti yemenin mubah olduğu” şeklindedir. Ardından “Mekruh diyenlerin aksine; at eti yemenin mubah olduğu” başlığı altında, Cabir’den: “Yüce Allah Elçisi at eti yememize izin verdi; eşek eti yememizi yasakladı.” haberi gelmektedir. Habere özel başlık: (ذَكَرُ الْإِبَاحَةِ أَكْلَ الْمَرْءِ لُحُومَ) = “Mekruh sayanların aksine; kişiye, at eti yemenin mubah olduğu” şeklindedir. Esasen bu hadis ve başlığı “Emirler” bölümünde geçmektedir. Mekruh görüşü çürüten çeldirici haber ise yine “İbahât” bölümünde, Cabir b. Abdullah’tan (ö.78/697) gelmektedir.⁴⁷

⁴³ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/454 (5610), 643 (5985).

⁴⁴ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/509 (5715).

⁴⁵ İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/603-604 (5895); En’am, 6/145.

⁴⁶ İbn Hibbân, Tekâsîm, 10/381(4522); 7/122 (6191).

⁴⁷ Sırasıyla: İbn Hibbân, Tekâsîm, 6/644 (5986), (5987); 2/247 (1259).

At etinin yenilmesi veya yenilmemesi konusunda yaşayan dört fıkıh mezhebinin görüşlerine bakıldığında şöyle bir durum gözükmektedir: Erken kaynaklardan Cessas'da (ö.370/981): "Ebu Hanife, Malik, Evzaî yenmez demekte; Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve Şafii yenir demektedirler."⁴⁸ kaydı geçmektedir.

Daha sonra gelen Merginanî (ö.593/1197) "Ebu Hanife'ye göre mekruhtur. Malik'in görüşü de böyledir. Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafii ise 'yenmesinde sakınca yoktur' demektedirler."⁴⁹

İbnü'l-Hümmam'a (ö.861/1457) gelince, aynısı söylenmekle birlikte öncelikle savaş unsuru olmasına vurgu yapılır. Ata bakış açısı şöyle açıklanmaktadır. "Savaşta düşmana karşı kullanıldığından dolayı etinin yenmesi mekruhtur. Bu yüzden ganimetten ata da pay ayrılır."⁵⁰ Nitekim çağdaş müellif Vehbe Zühayli.(ö.2020) ise Ebu Hanife'ye göre, tarihte cihad malzemesi olduğu için 'tenzihen mekruh' olduğunu yazar.⁵¹

Mezhep imamlarının ne dediğinden çok, içinde bulunulan çağın gereği, at etine sıcak bakılmadığı görülmektedir. Yaşanan coğrafyanın da etkisi bulunmaktadır.

Fıkıh mezheplerinin tarihte genellikle sakınca görmediği at eti, yani motorlu araçların çıktığı 19. yüzyıl öncesinde, savaş ve binek hayvanı olması yüzünden uygun görülmemiş olabilir. Ancak Türkistan coğrafyasındaki bazı ülkelerde (Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan vb.) yenildiği bilinmektedir.

Türkiye'de, 7 Temmuz 2006 tarih ve 26221 sayılı Resmî gazetede⁵² yayınlanan Tarım ve Köy İşleri Bakanlığının, Türk Gıda Kodeksi Çiğ Kırmızı Et ve Hazırlanmış Kırmızı Et Karışımları Tebliği (No: 2006/31) göre, Avrupa Birliği Uyum Yasaları kapsamında "Madde: 4-ç) Diğer kasaplık hayvanlar: Domuz, yaban domuzu, at ve tavşanı" serbest kılınmıştır.

Türkiye'de zaman zaman yakalanan at etlerine el konulması, yönetmelik şartlarına uyulmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Mezhep anlayışı, gelenek / göreneğin etkisiyle at eti yenilmemektedir.

4. Mubahlar Bu Bölümle Sınırlı Değildir

Hadis/sünnet haberlerini ana hatlarıyla paylaştıran İbn Hibbân, bölümlerin nevileri içinde, her habere bir başlık koyarken, bazı şeylerin mubah olduğunu da belirtir. Her bir bölümde, bu tip değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. "Ruhsat" kavramını kullanırken de hadis/sünnette birçok serbestiye işaret etmektedir. Biz, makalenin sınırlarını düşünerek, bu haberleri daha sonraki bir çalışmada paylaşmak istiyoruz.

⁴⁸ **Tahavî**, Ebû Bekr, Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, Muhtasarı İhtilafî'l-ulema, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995, 3/216.

⁴⁹ **Merginanî**, Ebü'l-Hasan, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, thk. Tallal Yusuf, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut, t.y. 4/352.

⁵⁰ **İbnü'l-Hümmam**, Kemâleddin, Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, Fethü'l-kadîr, Daru'l-Fikr, t. y., 9/501.

⁵¹ Vehbe **Zühaylî**, el-Fıkhu'l-İslami ve edilletuh, (1-10) Daru'l-Fikr, Dımaşk, t.y. 1/69.

⁵² https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/07/20060707-12.htm?hc_location=ufi (erişim tarihi: 5.03.2021)

5. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ef’âl-i mükellefîn’i bir yelpazeye benzetecek olursak; bu yelpazenin tam ortasında duran mubah konusunu “İbn Hibban’ın taksimine göre” ele aldık. 50 nevide bulunan 745 haberden sadece 20 tanesini ‘tadımlık’ olarak seçip sizlere sunduk. Bir makalenin boyutu düşünüldüğünde, anlama / anlatma noktasında bu kadar örneği yeterli buluyoruz.

Muhaddisin fakih olması gerektiğini söyleyen ve yaptığı farklı tasnifle kendinden söz ettiren İbn Hibbân 4 /10. yüzyılda mubah alanına dikkat çekmektedir.

"el-İbahât" bölümü, Müslümanın önünde geniş bir “serbestlik alanı” açmaktadır. Ni-ce âlimlerin yeri geldiğinde “bu mubahtır” dedikleri şeylerin hepsini derleyip kişiye yapıp yapmamanın eşit olduğu çeşitli alternatifler sunmaktadır. Bu bölüm, bizim de özellikle vurgulamak istediğimiz alandır.

Onun mubah gördüğü çoğu şeyin -sadece seçtiklerimize bakarsak- mekruh ya da sünnet sayıldığını görürüz. Zaman zaman dinde aşırı gidenlere, özellikle de daha o asırdaki sufilere karşı çıktığını görürüz.

“Öncelikler fıkhi” göz önüne alınmadan, herkes kendince önemli gördüğü şeyleri başa alırsa, önemsiz şeyler önemli hale gelebilir.

Dört mezhepten her birine göre, ‘mekruh ve sünnet’ kategorisinde olan birçok hususun mubah olarak algılandığını gördük.

Müellif öncelikler fıkına önem vermiş, farz ve haram hükümlerini içeren emir & nehiy bölümlerine 110 nevi ayırmak suretiyle, gerekli önceliği vermiştir. Ancak hayatın kendisi olan ibaha alanına da bir elin 5 parmağı içinde, serçe parmağı ölçüsünde olsa bile, yerini vermiştir.

“Bazı davranışlar ve sözler dinen mubah olsa bile, bunlar kişinin sosyal itibarına, şahsiyetine ve dini hassasiyetine zarar veriyorsa ya da o toplumda böyle algılanıyorsa, bu işleri yapmak mürûete aykırı görülmektedir.”⁵³

Bir başka açıdan, halka damardan iğne vurur gibi etkili olan sufi anlayışlar nedeniyle, mubah olan ve müstehab görülen davranışlar -mükemmeli yakalamak arzusuyla- önem sırasında öne geçebilmektedir. Böylece mubahın alanı daralmaktadır.

Kendisiyle barışık olmayan insanların, ailesiyle, komşusuyla, iş arkadaşlarıyla, ötekiyle uyum içinde olması, sosyal barış ve hoşgörü ortamında yaşaması imkân dâhilinde gözükmemektedir. “Rahmeti gazabını geçen”⁵⁴, “merhametli olmayı kendine ilke edinen”

⁵³ Özpınar, 136.

⁵⁴ Abdullah b. Zübeyr **Humeydî**, el-Müsne'd, thk. H.S. Esed el-Daranî, Daru's-Sakâ, Dimaşk, 1996, 2/273; **Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh, Müsne'd, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Cemâl Abdüllatif, Saîd Lehham, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, 12/247; **Buhârî**, Sahih, 9/180 (Tevhid 55); **Müslim**, Sahih, 4/2108 (Tevbe 15-16).

(En'am 6/12, 54) Allah'ın kulları, Allah'ın kullarına hayat hakkı tanımamakta; beyindeki emir&yasak haritasında mubaha yer bırakmamaktadır. Haram/ mekruh&farz/ sünnet dışında da bir serbestlik alanının bulunduğu farkında olmak, Müslümanın kendisiyle barışık olması demektir. Müellifin M.10. yüzyılda dile getirdiği bu ortama 21. yüzyılda büyük ihtiyaç bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abd B. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Subhî el-Bedrî es-Samarraî-M. M. Halil es-Saidî, Kahire, 1988.
- Ahatlı, Erdiç, Rivâyetler İle Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu, Bursa, 2004.
- Ahmed B. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürşid, Cemâl Abdüllatif, Saîd Lehham, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Ali B. Hüseyin, Ebu'l-Hasen, el-Sugdî, el-Netfu fi'l-Feteva, thk. Selahuddin el-Nahî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984.
- Baymur, Feriha, Genel Psikoloji, İnkilap, (14. baskı), İstanbul, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî, Sahih-i Buhârî, thk. M. Züheyr b. Nasır, Daru Tavgi'n-Necat, 1-9, 1422.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Râzî Ebû Bekr, el-Fusul fi'l-Usul, (1-IV) Vezaretü'l-Evkafî'l-Kuveyti.
- Cüveynî, Abdulmelik, İmamu'l-Harameyn, el-Varakât, thk. Abdullatif Muhammed, y.y., t.y.
- Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, *İhya'u Ulumi'd-Din*, Daru'l-Marife, I-IV, Beyrut, t.y.
- Hökelekli, Hayati, Psikolojiye Giriş, Bursa, 2011.
- Humeydî, Abdullah b. Zübeyr, el-Müsned, thk. H.S. Esed el-Daranî, Daru's-Sakâ, Dimaşk, 1996.
- Işık, Mustafa, Hadisleri Anlama Yöntemi -5N1K'dan Hareketle-, Fecr Yayınları, Ankara, 2018.
- , İbn Hibbân'ın (ö.354/965) el-Tekâsîm'ini < التقاسيم > Anlamak Ya Da Anlatmak, 5th International Scientific Research Congress (IBAD - 2020) Bildiriler, September 1-2, İstanbul, 2020.
- , İbn Huzeyme, Sahih'i ve İbn Hibbân'ın Sahih'iyle Mukayesesi, ERU SBE, 1997 (Basılmamış Doktora Tezi)
- Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsar, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.
- Muhammed İbn Hibban, Sahihu İbn-i Hibbân el-Müsnedu's Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Enva', thk. M. Ali Sönmez-H. Aydemir, Daru İbn Hazm, I-VIII, Beyrut, 2012.

- Ebü'l-Fida İbn Kesîr, İmadüddin, İsmail b. Ömer, Tabakatü'l-fukahai's-Şafiyyin, thk. Ahmed Ömer Haşim-Muhammed Azeb, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 1993.
- İbn Nüceym, el-Bahrü'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik, Zeynüddin, Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî, y.y., t.y.
- İbnu's-Salâh, Tabakâtü'l-Fukahai's-Şafiyye, thk. Muhyiddin Ali Necib, (I-II), Daru'l-Beşair'il-İslamiyye, Beyrut, 1992.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin, Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, Fethü'l-kadîr, Daru'l-Fikr, t. y.
- Kettânî, Hadis Literatürü (er-Risâletü'l-Mustadrafe), çev. Y. Özbek, *İz yayıncılık*, İstanbul, 1994.
- Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, Edebü'd-Dünya ve'd-Din, Daru Mektebeti'l-Hayat, 1986.
- Ali b. Bekir Merginanî, Metnu Bidayeti'l-Mübtedi, Mektebetü Muhammed Ali Subh, Kahire, t.y.
- Ebü'l-Hasan Merginanî, Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, thk. Tallal Yusuf, Daru İhyai't-turasi'l-arabî, Beyrut, t.y.
- Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkam fî şerhi Gururî'l-ahkâm, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- el-Sahih Müslim B. Haccac, thk. M. Fuad Abdalbaki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Norbert, Elias, Uygarlaşma Süreci, çev. E. Ateşmen, İstanbul, 2011.
- Öğüt, Salim, Efal-i mükellefin, DİA, İstanbul, 1994.
- Özer, Leyla Liseler İçin Psikoloji, Sek yayınları, Ankara, 1992.
- Özpınar, Ömer, Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 32.
- Pezdevî, Alaüddin, Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, Keşfü'l-esrar fî şerhi Usulî'l-Pezdevî, Daru'l-Kütübi'l-İslamî, (1-IV) t.y.
- Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, I-V, Daru'l-Cinan, Beyrut, 1988.
- Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, Tabakâtü's-Şafiyyeti'l-Kübrâ, (I-X), thk. M. Muhammed et-Tanahî- A. Muhammed el- Hulv, Hecer, 1413.
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî, Daru Taybe, Medine, 1959.
- Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman Huber, Dârü İbn Affan, 1997.

- Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fi usulî'l-fikh*, thk. M. Hasan Hayto, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1980.
- Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Cessâs, Muhtasarü İhtilâfî'l-ulema*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, *Fıkhu'l-Evleviyyât'ın (Öncelikler Fıkhu) Kaynakları ve Kuralları*, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim], 2009, cilt: IX, sayı, 1.
- Zehebî, Ebû Abdillâh, Şemseddin, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihü'l-İslâm ve Vefeyatü'l-Meşahir ve'l-A'lâm*, thk. Beşşar A. Maruf, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, I-XV, Beyrut, 2003.
- Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyinü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zühaylî, vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, (1-10) Daru'l-Fikr, Dimaşk, t.y.
- https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2006/07/20060707-12.htm?hc_location=ufi
(erişim tarihi: 5.03.2021)



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Özdemir Asaf'ın Şiirlerine Ekoeleştirel Bir
Yaklaşım

An Ecocritical Approach to Özdemir Asaf's
Poems

Sema ORUÇ*



Geliş/Submitted: 19.11.2021

Kabul/Accepted: 24.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Oruç, S. (2021). Özdemir Asaf'ın Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım. *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 242-252.

Oruç, S. (2021). An Ecocritical Approach to Özdemir Asaf's Poems. *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 242-252.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article



10.29228/TIDSAD.55620

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi, s.oruc@firat.edu.tr 



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of Turk & Islam World Social Studies

Özdemir Asaf'ın Şiirlerine Ekoeleştirel Bir Yaklaşım¹

An Ecocritical Approach to Özdemir Asaf's Poems

Arş. Gör. Dr. Sema ORUÇ

Öz: İnsan ve çevre arasındaki ilişkiyi ele alan ekoeleştiri, insanın doğa üzerindeki yıkıcı tahribatını edebi metinler üzerinden dikkatlere sunar. İnsan doğaya hükmetme gücünü elde ettiği andan itibaren bu gücü orantısız bir şekilde kullanarak doğayı sömürmeye başlar. Bu sömürü insan ve ekosistem arasında adaletsiz bir ilişkiye neden olmuştur. İnsan-merkezli olan bu ilişkinin yerine çevre-merkezli bir görüşü gerekli gören ekoeleştiri kuramı, temelini toplumun yapısından alarak oluşan edebi metinler aracılığıyla bireyde farkındalık sağlayarak ekosistemdeki dengeyi sağlamayı amaçlar. Ayrıca ekoeleştiri doğanın insan tarafından sömürüldüğünü belirttiği gibi insan ve doğadaki (canlı-cansız) diğer varlıkların içsel değerlerinin olduğunu da savunur. Birbiriyle bağlantılı olan insan ve ekosistem arasındaki yabancılaşmanın artması sadece doğaya zarar vermez. Netice itibarıyla insan, doğaya verdiği tahribatı bilinçsiz bir şekilde kendisine de vermiş olur. Cumhuriyet dönemi şairleri arasında yer alan Özdemir Asaf, şiirin bir düşünce ürünü olduğunu savunur ve şiirini topluma kayıtsız kalmayarak üretir. Şair, ekoeleştirel bakış açısıyla şiirlerinde modernleşmeyle birlikte doğanın dokusunun bozulmasına ve bu bozulmanın bireysel, toplumsal mutsuzluğa ve mutluluk arayışına yol açtığını gösterir. Biz bu çalışmamızda öncelikle ekoeleştirin kuramsal çerçevesine ve tarihsel gelişimine değinip daha sonra Özdemir Asaf'ın şiirlerine ekoeleştirel kuram çerçevesinde yaklaşmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Özdemir Asaf, ekoeleştiri, şiir, doğa.

Abstract: Ecocriticism, which deals with the relationship between humans and the environment, draws attention, through literary texts, to the destructive force of mankind on nature. From the moment man acquires the power to dominate nature, he begins to exploit nature by using this power disproportionately. This exploitation has led to an unfair relationship between humans and the ecosystem. The theory of ecocriticism, which considers an ecological approach necessary instead of this human-centered relationship, aims to provide the balance in the ecosystem by raising awareness at the individual level

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

through literary texts that are based on the structure of society. In addition, ecocriticism not only argues that nature is exploited by humans but also that humans and other beings in nature (living and non-living) have intrinsic values. The increase of alienation between humans and ecosystems, which are interconnected, does not only harm nature but humans also unconsciously inflict on themselves the destruction they have brought to nature. Özdemir Asaf, who is among the poets of the Republican period, argues that poetry is a product of thinking and produces his poetry without being indifferent to society. With an ecocritical point of view, the poet shows in his poems that with modernization, the texture of nature is deteriorated, and this deterioration leads to individual and social unhappiness and quest. Within this context, this study will first touch upon the theoretical framework and historical development of ecocriticism and then try to approach Özdemir Asaf's poems within the framework of ecocritical theory.

Keywords: Özdemir Asaf, Ecocriticism, poem, nature.

1. Ekoeleştirinin Tarihi Gelişimi ve Kuramsal Çerçevesi

İnsanın doğa ile olan iletişimi yaratılıştan itibaren başlamaktadır. İnsanoğlunun geçirdiği sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişimler insanın doğa ile olan ilişkisinde değişikliklere neden olmuştur. Başlangıçta avcı-toplayıcı ve göçebe toplum yapısına sahip olan insanoğlu için doğa, beslenme ve barınma gibi temel ihtiyaçların karşılandığı bir mücadele ortamıdır. Bu dönemde doğa insana hâkimdir. Mitolojilerde, doğaya ait varlıklara olağanüstü özelliklerin bahsedilmesinin temelinde bu anlayış yatmaktadır. Mabetlerin şekillenmesinde doğanın baskın özelliği kendisini hissettirir. Örneğin; Türklerin sahip oldukları Gök-Tanrı inancında doğaya kutsallık atfedilmiştir. Bu döneme ait sözlü kültür ürünlerinde de bu kutsallık ifade edilir. Oğuz Kağan destanında Oğuz Kağan'ın evlendiği birinci kız, kutsal ağacın gövdesine gökten inen ışık sonucu var olur. Bundan olan çocuklarına Gün, Ay, Yıldız adları verilirken yine gökten ağaç gövdesine inen bir ışıkla evlendiği ikinci kızıdan da Gök, Dağ, Deniz isimlerini verdiği üç çocuğu daha olur. Oğuz Kağan'ın eşlerinin yaratılışında söz konusu olan gök ve yer yüzüne ait doğal unsurların uyumu ve kutsallığı ifade edilir. Oğuz Kağan'ın çocuklarına verdiği isimlerin tabiata ait olmaları bunun açık bir örneğidir. Türeyiş destanında da beş tane ağaç hamile bir kadın gibi şişer ve zamanı geldiğinde Uygunlar bu ağaçtan dünyaya gelerek türerler. Ayrıca Şamanizm inancında da tabiatın bir ruhu olduğuna inanılır.

Tabiattaki unsurlar; su, ağaç, toprak vb. kutsaldır. Bu kutsal öğelerin Tanrı ve insan arasında aracı oldukları görülür. Bu inanın bazıları günümüzde de varlığını devam ettirir. Günümüzde de suya para atılarak dilek tutma, ağaca bez bağlayıp dilek dileme gibi doğal düzene ait unsurlar aracılığıyla Tanrı'ya ulaşma gayreti vardır. Yerleşik hayata geçiş ile birlikte insanın doğayla olan ilişkisi farklı bir boyut kazanır. Bu dönemde, insan doğayı ekip biçerek şekillendirmeye başlar ve doğayla uyumlu bir ilişkisi vardır İslam inancına göre ise, evrende yaratılan her şey Allah'ın varlığının göstergesi olarak yaratılmıştır. İnsan ve ekosistem içerisinde var olan her şey Allah'a kulluk etmekle yükümlüdür. İslam'da insan ve diğer varlıklar arasında ayırım yapılmamıştır. Kur'anı- Kerim'de geçen Göklerde ve yerlerde olanların; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar ve insanlardan bir çoğunun Allah'a secde ettiklerini görmüyor musun (22: 18) ayeti insan ve tabiat arasındaki eşitliğin göster-

gesidir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte doğa önemini devam ettirir. Bu dönem divan şiirinin mazmunları ve alegorileri doğa ve insan benzerliği üzerine kurulmuştur. Divan şiirlerinde şairler fiziki ve sosyal çevreyi gözlemleyerek sevgilinin kendisini ve güzelliğini bu gözlemlerinden edindiği doğal unsurlarla tarif ederler. Ay, güneş, gül, lale, nar, servi, kuş gibi sembollerle insan doğa ilişkileri olumlanır.

Âh eyledüğüm serv-i hırâmânun içündür

Kan ağladığım gonce-i handânun içindür.

(Fuzûlî)

Fuzulî'nin bu beyitinde sevgilinin boyu serviye, ağız ve dudağı goncaya benzetilmiştir. (Senin salınan servi boyun için ah ediyorum. Kan ağlamam da senin gülümseyen gonca dudakların içindir). Divan şiirinde doğanın el değmemiş güzellikleri sevgilinin şahsında hayal edilir. Divan şiirinde sevgiliye bir türlü ulaşamama vardır. Tabiatda da güneş, ay, yıldız gibi unsurlar erişilemeyecek konumdadır. Şair, sevgiliyi bunlara benzeterek hem ulaşılmazlığını hem de güzelliğini vurgular.

19. yy'da başlayan sanayi devrimi ile modernleşmeye adım atılır. Bu modernleşme toplumun siyasi, sosyal, ekonomik alanlarında da değişime neden olur. Aklın ön plana çıktığı bu dönemde insan kendini her şeyin üstünde görerek doğaya hükmetmeye başlar. Modernleşmenin bir sonucu olarak doğan Klasik akım, dış doğayı küçümseyerek (ilkel ve vahşi bularak) insan doğasına dönmeyi tercih eder. Aklın ve bilimin önem kazandığı bu dönemde insanoğlu, dış doğadan uzaklaşmaya ve menfaatleri doğrultusunda doğayı tahrip etmeye başlar.

Özellikle teknolojik gelişmelerin başlamasıyla birlikte doğa üretici enstrümanlarını kaybederek hammadde konumuna düşer. Klasizm'e bir tepki olarak doğan romantikler insan elinin değmediği ve Tanrı'nın yarattığı saf haliyle kaldığına inandıkları doğaya yönelirler. Victor Hugo, Lamartin, J.J. Rousseau, Goethe gibi romantik yazarlar bu akımın öncülerindendir. Tanzimat edebiyatının pek çok yazarı da bu akımın etkisinde kalır. Doğayı, Tanrı'nın yarattığı saflığıyla gören romantikler için doğa bir kaçış ve sığınma mekânıdır. Namık Kemal'in Cemi romanında tarihi, doğal bir çevre olarak seçmesinin temelinde romantizmin bir hayli etkisi mevcuttur. Her ne kadar kasidelerin etkisiyle yazıldığı belirtilse de İntibah romanındaki Çamlıca tasvirinde de romantizmin etkili olduğuna inanmaktayız. Abdülhak Hâmid Tarhan, Sahra'da şehir ve doğaya ait düşüncelerini dile getirir. Mehmet Kaplan'a göre, *Yeni Türk şiirinde ilk defa olarak Abdülhak Hâmid, Sahra adlı kitabı ve diğer eserleri ile bize tabiat hakkında küllî bir bakış getirdi; tabiatı felsefî bir düşünce konusu yaptı; derin duyguların doğduğu ve inkişaf ettiği bir muhit hâline koydu; bilhassa yeni unsurlar ile dolu ve geniş ufuklu manzaralar resmetti.* (Kaplan, 1976: 314). Abdülhak Hamid Tarhan'ın açtığı yol, kendisinden sonra gelen Servet-i Fünûncuları da etkiler. Servet-i Fünun şairlerinin doğaya dönme gayretlerinin özünde de romantizmin bir gereği olan şehir hayatının bunaltıcı atmosferinden kaçmak dileği vardır. Tevfik Fikret "Ömr-i Muhayyel" şiirinde doğaya olan özlemini dile getirir. Bir kuş gibi, bir su damlacığı (dalga) gibi tabiatın koununda yaşamayı arzular.

Bir Ömr-i hayâlî... Hani gülbünler içinde

Bir kuşçağızın ömr-i bahârîsî kadar hoş;

Bir Ömr-i hayâlî... Hani göllerde, yeşil, boş
 Göllerde, o sâfiyet-i vecd-âver içinde
 Bir dalgacığın ömrü kadar zail ü hâlî
 Bir Ömr-i hayâlî

(Tevfik Fikret)

İnsanlık tarihinin başlangıcıyla birlikte insanın doğayla olan ilişkisi beslenme ve barınma üzerine kuruludur. Yerleşik hayata geçildikten sonra toprağı ekip biçen insanın doğayla olan ilişkisi daha çok yönlü olur.

İlk dönem sözlü kültür ürünlerinde doğa kutsanmış olarak yer alırken Divan edebiyatında, kutsal değerinin yanında estetik bir değer taşır. Sanayi devrimi ile birlikte insan ve doğa arasına konulan mesafe romantizmin etkisiyle ortadan kalkar. Servet-i Fünûncular ise parnasyen kişiliklerine rağmen mizaçlarının gereği olarak doğayı romantik bir anlayışla ele alarak sığınılacak bir mekâna dönüştürürler.

Teknoloji çağıyla birlikte insan kendini ayrıcalıklı bir varlık olarak tanımlar. Bu ayrıcalıkla insan, öz kaynağı olan doğayı sömürmeye ve doğaya yabancılaşmaya başlar. Böylece modern insan, kendi sonunun ölümcül tohumlarını ekmiş ve doğayı tahrip ederek yeryüzündeki dengeyi bozmuştur. Bu bozulma evrensel bir tehdit halini almaya başlayınca insan kendi eliyle tahrip ettiği doğayı iyileştirmek için harekete geçer. Bilimsel çalışmaların yanı sıra topluma ayna tutan metinlerde de yazar ve şairler çözüm aramaya başlarlar. Ekoeleştiri bu arayışlar sonucu ortaya çıkan bir kuramdır.

Batının modernleşme çabaları bizden önce olduğu için ekoeleştiri çalışmaları da ilk önce Batı'da başlar. İlk olarak Amerikan edebiyatında görülen ve insanın çevre ile olan ilişkisini ele alan ekoeleştiri, ilk kez 1978'de William Rueckert tarafından "Edebiyat ve Ekoloji" başlıklı makaleyle yayımlanır. Edebi metinleri çevreci bir bakış açısıyla inceleyen ekoeleştiri *insanla insandışı arasındaki ilişkinin insanlığın kültürel tarihi boyunca incelenmesi ve bizzat "insan" kavramının eleştirel bir incelemesidir*. (Garrağ 17). Endüstrileşme ile birlikte insan, doğayı kendisine hizmet edecek bir araç olarak görür ve bu doğrultuda hareket ederek insan merkezli bir anlayışı ortaya koyar. Teknolojik gelişmelerle birlikte İnsan, efendi konumuna yükselir doğa ise köle konumuna düşer. Ancak, Faulkner'e göre, *insan aklını doğadan faydalanıp evrensel değerlere ulaşmak için kullanmalıdır. İnsan merkezli anlayışlar çerçevesinde kullanıldığında lanetten kurtulması çok zordur*. (Toska 2012: 106). Çünkü insan, öz kaynağı olan doğayı tahrip ettikçe kendi köklerine zarar vermiş olur. Ekoeleştiri, insan merkezli anlayışa karşı çıkarak çevre-merkezci bir anlayışı savunur. Çevre-merkezci anlayış, doğanın kendi içsel değeri olduğunu kabul ederek doğaya bir ruh atfetmiştir. Böylece doğa sadece insana sağladığı faydalar üzerinden değil kendi kimliğiyle varlığını devam ettirir. İnsana düşen görev ise kendisini doğaya karşı üstün görmeyerek, doğayı hammadde kaynağı olarak görmekten ve sömürmekten vazgeçmesidir. Yani doğanın benliğini kabul eden insan, kendi köklerine dönmüş olur. Naess'e göre, *ekolojik benliği gelişmiş insan, yaşamını tüm ön yargılarından ve ben-merkezcilikten arınmış bir kimlikle dengeli biçimde sürdüren insandır*. (Opperman 2012: 21). Ekoeleştirin de amacı, okura bu farkındalığı kazandırarak çevre bilincini uyandırmaktır.

Önceki metinlerde daha çok fon durumunda olan doğa, ekoeleştiri ile birlikte işlevsel hale gelir. Bu metinlerde doğanın sadece var oluşuyla yetinilmez aynı zamanda ekosistem içerisindeki konumu da değerlendirilir. Lawrence Buell, *eserin çevreci olup olmadığını belirlemeye yarayan dört ölçütten bahseder. Bunlar; Eserde insanın dışındaki çevre sadece bir arka plan değil, insanın tarihinin doğanın tarihiyle iç içe olduğu bir mevcudiyettir; insanın menfaati yasal olan yegâne menfaat değildir; insanın çevreye karşı sorumlulukları eserin etik boyutunun bir parçasıdır; eserde çevrenin değişmezliği değil de bir süreç olduğu düşüncesi vardır.* (Alpaslan-Özdağ 2011: 642). Ekosistem içerisinde her şey bir bütündür ve bu bütünlük içerisinde canlı cansız varlıklar birbirleriyle bağlantılıdır. Doğa bu eserlerde insanla eşit konumda yer alır. Ekosistem içerisinde insanın hakları olduğu gibi doğanın da hakları vardır. İnsanlar nasıl ki bir birlerinin alanlarına müdahale etmiyorsa doğanın da kendi alanına müdahale edemez. İnsanlar doğayı tahrip etme hakkına değil doğayı onarma görevine sahip olmalıdır. Regan'a göre *tüm hakların özünde, yaşamın öznesi olma düşüncesi vardır. Yani hakların yaşanılacak bir hayat için var olması gerekir* (Akalın 2019: 64). Ekoeleştiri bu haklar için ortaya çıkmış bir projedir.

Tanrı, insanı asli kaynağı içerisinde yaratmıştır. Bu yüzden evrendeki her varlıkla bağlantılıdır. Bu bağlantı üstünlük değil eşitlik derecesindedir. Ancak endüstri ve sanayinin büyümesi, tarımsal alanların azalıp fabrikaların artışı, motorlu araçların hızlı bir şekilde artması, küresel ısınma gibi nedenlerle insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini arttırmasına rağmen ekolojik okumalar, ekolojik benlik yaratma, ekolojik farkındalığı ortaya çıkarma amacıyla doğanın ekosistem içerisindeki hayati önemini göstermeyi amaçlar. Ayrıca insana doğaya karşı sorumluluk hissini kazandırmaya çalışır.

2. Çiçek Senfonisi'ne Ekoeleştirel Bir Yaklaşım

Cumhuriyet dönemi Türk şiiri içerisinde önemli bir yere sahip olan Özdemir Asaf şiirin bir düşünme işi olduğunu savunur ve onun şiirleri düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkar. O'nun şiirlerinin içerisinde yaşadığı toplumla örgensel bağları vardır. Bu nedenle toplumsal sorunlara kayıtsız kalmayarak bu sorunlara eleştirel bir tavırla yaklaşır. Şiirlerinde modernleşmeyle birlikte özellikle kentleşmenin getirdiği doğal bozulmayı gözler önüne serer. Bunu yaparken de geçmişe dönüp kırsal dönemin huzurunu, sakinliğini ve doğallığını vurgulayarak geçmiş ve şimdi arasındaki farklılığı çarpıcı bir biçimde göstermeyi tercih eder. Bu çalışmada Özdemir Asaf'ın farklı şiir kitaplarında yayımlanmış şiirlerinden topladığı *Çiçek Senfonisi- Toplu Şiirler* kitabından seçmeler yapılmıştır.

Ekoeleştiri, doğadaki her varlığın yaşam hakkının olduğunu savunur. Doğadaki var olan şeyler birbirleriyle bağlantılıdır ve her varlık kendi doğal düzeni içerisinde anlam taşır. Doğa da var olan her varlık arasında bir eşitlik vardır. Bir varlık diğer varlıktan üstün değildir. İnsanın önce kendi çevresindeki insanlarla daha sonra evrende yer alan diğer varlıklarla ilişkisi mevcuttur. *Aynanın Oyunu* şiirinde bu doğal akış içerisinde canlı ve cansız varlıkların aynı süreçte yaratıldığını ve her birinin kendi doğası içerisinde bir iç değere sahip olduğunu dile getirir.

Bir çocuk doğdu, bendim.

Sıraya girdim insanlar içinde

Alay- bayrak büyüdüm
Odalar, sofalar içerisinde

Bir ayna doğdu, gördüm.
Sıraya girdi aynalar içinde.
İşime geldi, aldım,
Çarşılar, pazarlar içinde.

(s. 28)

Bir çocuğun yaratılışı ve bu yaratılıştan sonra kendi kategorisi içerisinde yer alarak hayata devam ettiği gösterilir. Yeni, dünyaya gelen çocuk evin dışına çıkarılmayarak belli bir yaşa kadar ailenin gözetiminde büyütülür. Büyüdükten sonra ise yine kendi çevresi içerisinde yaşamaya devam eder. Canlı varlık olan insanın yaratılması gibi cansız bir varlık da aynı şartlarda yaratılır. Tanrı insanı da aynayı da yaratandır. Nasıl ki insan diğer insanın yer aldığı kategoride yer alan insansa ayna da kendi kategorisi içerisinde yer alır. Çocuk kendi evinde büyür. Ayna çarşıda, pazarda varlığını devam ettirir. Asıl olan şey, bu kategorilerin tek bir bütünde birleşmesidir. Birbiriyle bağlantılı bütünsel bir evren söz konusudur. Doğal düzen içinde bu durum böyledir. Varlıklar, kategorial yaratılmıştır ve her kategorinin diğeriyle yakın bir ilişkisi vardır. Varlığı anlamlı bir bütün haline koyan varlıklar arası bu ilişki biçimidir. Bunun için insan, doğayı küçümsemekle kendisini küçük düşürür.

İnsanın en önemli özelliği canlı olmasında yatar. Bu özelliği ile insan çevresi ile iletişimini sağlayan bir özne konumundadır. Ancak her varlığın iç değeri olduğu için her varlık kendi öznesidir denilebilir. Ekosistem içerisindeki canlı cansız her varlığın bir hareket alanı vardır. İnsanın görevi ise diğer varlıkların hareket alanına zarar vermeden onlarla iletişime geçmektir. *Balığın suyla, ağacın ormanla münasebeti nasılsa; insanın da çevresiyle kaçınılmaz bağları vardır; çünkü bu evrendeki tek bir şey ya da nitelik, bütünden ayrılamaz* (Özcan 2000: 100). Özdemir Asaf, *Var* şiirinde, evren içerisindeki varlıkları ve bunlarla insan arasında bir iletişimin var oluşunu ve sürekliliğini ifade eder.

Sayırsız yeşil rengi yapraklar mı verir.
Tadları, meyvaları, gıdaları
Ağaçlar mı verir, topraklar mı verir.
Orada ağızlarım var.

Nerede kuşlar, orada kulaklarım.
Nerede taşlar, topraklar, ellerim orada.
Nerede sevicecek vücut ve kadınlar,
Orada kollarım, dudaklarım var.

(s. 50)

İlk dörtlükte insanın tabiata müdahalesi görülse de bu müdahale doğanın kendi düzeni içerisindeki döngünün sonucudur. Tabiat içerisinde yaşayan insanın (beslenme gibi) hayati devamlılığını sağlayabilmesi için tabiatı faydalanması doğal bir yaşam hakkıdır. Bu yüzden bu dörtlükte yaşam formu içerisinde yer alan varlıkların insanla olan ilişkisi anlatılmıştır. İkinci dörtlük, insanın çevresi ile olan iletişiminin mutluluğunu yansıtır. İnsanın yaratıldığı öz kaynağına olan bağlılığı söz konusudur. Bu bağlılık, ilahi aşk olarak tanımlanabilir. Çünkü Tabiat, Tanrı'nın yansıması olarak yaratılmıştır. İnsanın tabiata olan bağlılığı kutsala olan aşkından kaynaklanır. Aynı zamanda insan ve doğa arasındaki ilişkilendirme biçiminin doğal kökenlerine vurgulama yapılmaktadır. Kuş-kulak, taş-toprak ve el, kadın vücuduyla onu sevecek kol ve dudak arasında kurulan bu ilişki biçiminin doğallığı ve evrenselliği dikkat çekicidir.

Sanayi devrimi, endüstrileşme ve teknolojik gelişmelerle ortaya çıkan modernleşme, insanı tatmin etmeyerek büyük beklentiler içerisine sokmuştur. Doğanın tahribatıyla birlikte *kozmosun kutsallığı içinde barınamayan insanlık, onu (kozmosu) mekanik bir evrene dönüştüren ve bu anlamda engelleyici eyleyen konumuna gelen "modern bireylere" dönüşür.* (Arıkan 2015: 355). Bu dönüşümle birlikte insanoğlu ilk önce fiziki çevresini değiştirir. Ancak bu değişimden memnuniyet duymaz ve geçmişe büyük bir özlem duyar.

Ne günlermiş, ne günlermiş
Yıldızlar, mehtap, çamlar altında.
Yıldızlar, mehtap, çamlar altında
Ne günlermiş, ne günlermiş.
Gelip geçmiş!
Vapurlar değil, Boğazdan geçen;
Boğazdan yalılar geçiyor.
Toplamış sulara eteklerini,
Odasına çekilen bir saraylı gibi
Yalılar gelmeyen âlemlerine gidiyor
Bırakıp bu sessiz gecelerini.

Şair tabiata duyduğu özlemle geçmiş yad eder. "Yıldız", "mehtap", "çam" insan ruhunu besleyen unsurlardır. Yıldızların parlaklığı, mehtabın yansıması, çamın kokusu insanı huzura götüren birer vasıta. Ancak tabiatın sömürülmesiyle birlikte bu güzelliklerin geçmişte kalması şair için bir elem kaynağı olur. Her mısraının tekrarlanması doğanın tahribatının ve şairin özleminin ne kadar derin olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. İnsanlar boğazda oturup yıldızları, mehtabı dinleyip çam kokusuyla huzura dalarken modernleşme ile birlikte büyük bir yıkama uğrar ve tabiat yerini yalılara bırakır. Yalılar, ihtişamlı yapılar olması itibarıyla orada yaşama lüksü insana saraylı hissi verir. Ancak bu ihtişam, insanın huzurunu elinden alıp gökyüzünün genişliğinden yalının duvarları arasına sıkıştırır.

Yalılar, suyun kenarında yapılmasına karşın insanla su arasına bir duvar mesafesi

koyar. Böylece insan tabiatın sağaltıcı faydalarına ulaşamaz ve bunun neticesinde modern birey çıkmaza girer. Şair, doğanın bu tahribatı karşısında insanın dört duvar arasına çekilerek vapurların gelip geçtiği ve yalıların engel olmadığı eski günlere duyulan özlemi dile getiriyor.

Bir kuşu vurdular, gördünüz mü?./ Böyle neden susuyorsunuz böyle? (s.147). Bu mısralarda, kuşların avlanmasına ve hayatlarının ellerinden alınmasına karşı duyarsız kalan insanın eleştirisi yapılmaktadır. Her varlık, yaşam hakkına sahiptir. Ancak insanların doğaya hükmettikleri andan itibaren diğer varlıkların yaşam haklarına saldırmaları ve bu durumu kendilerine verilmiş bir hak olarak görmeleri şair tarafından eleştirilir. Kuşun doğal düzendeki yerini ve önemini bilen şair insanın kendi kendisine ve geleceğine yaptığı bu kötülüğü sorgulaması gerektiğini belirtir.

İnsan, tabiattan koparak ve tabiatı kopararak kendisine yeni bir yaşam alanı oluşturacak olan kenti inşa eder. Bununla birlikte kente yaşamını kolaylaştıracak alternatifleri de eklemeyi unutmaz. Yollar, kent yaşamını kolaylaştıracak alternatiflerden biridir. Yollar, sadece gelip geçilen mekânlar olduğunda maddeden öteye geçemez. Böyle olduğunda ise insanın kentle olan bağlantısını sağlayan yollar, insanların birbirleriyle olan iletişimini de koparır.

Yollar kıvrıla kıvrıla gitmemeye başladı artık,
Bırakmak daha kolay bir yeri, daha kolay varmalar.

...

Bir su başındaki, bir dağ yolundaki ışık,
Artık kedilerin yansıtan gözleriyle bakıyorlar.

...

Gittikçe çoğalıyor, artıyor bu doğasal ayrılık.
Uygarlık yolunda bundan böyle insanlar,
Yollarına döşendikçe bu düzlük ve kısalık,
Sanırım ölüm de bile birbiriyle buluşamayacaklar.

(s. 337)

Tabiat içerisinde her şey kendi doğal yapısında devam ederken insan eli bu yapıyı bozar. Tabiatın doğal yapısını bozan insan, kendi yapısını da bozmuş olur. Yolun kıvrımlı olması insanın veya aracın yavaş gitmesine neden olur. Böylece yolcu etrafındaki doğal güzellikleri seyretme şansını elde etmiş olur. Yolların kıvrımlı olması etrafındaki doğanın tahrip edilmemiş olduğunu gösterir. İnsan bu doğallığı bırakıp kolay kolay başka yere gitmez. Ancak teknolojik gelişmelerle birlikte yollar doğallığını kaybedip yapay bir kolaylığa neden olur. Düz olan yolda yolcu hızlı bir şekilde gelip geçerken etrafındaki güzellikleri görme fırsatından yoksun kalır. *Kedilerin yansıtan gözleriyle* kastedilen şey arabaların farlarıdır. Yolcu düz yolda giderken etrafını görmez sadece önünü görür. Ancak bu görüş araba farlarının ışığının ulaşabildiği yere kadardır. Suya, dağa düşen ay ışığı yerini araba ışığına bırakır. Yeni yollar, insanlarla doğa arasındaki teması keserek ayrılığa neden olur.

Medeniyet insan hayatını kolaylaştıran bir olgu olsa da insanı yalnızlaştıran bir yutuculuğa da sahiptir. İnsanlar, teknolojinin imkânlarından faydalandıkça diğer insanların (su başındaki ve bir dağ yolundaki ışık), yardımına ihtiyaç duymaz. İnsanlar, birbiriyle iletişimini bile teknolojik araçlar üzerinden sağladıkları için bir araya gelmeyi düşünmez. Tüm bunlar uygarlığın insanı yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya götürdüğünün göstergesidir. Teknoloji ve motorlu taşıtların çoğalmasıyla birlikte tabiattaki deformasyonun arttığı açıktır. İnsanların hayatını kolaylaştırdığı düşünülen araçlar, doğanın düzenini bozduğu gibi insanların hayatı için de tehlike arz etmektedir. Kırsal dönemde her şey doğal düzen içinde olduğu için insan hayatını tehdit edici unsurlar yok denecek kadar azdır. Ancak insan yaptığı makineler ve araçlar ile kendi sonunu hazırladığının farkında değildir. Kırsal yaşam içerisinde insan hayatı kendi doğasında başlayıp bittiği halde teknolojiyle birlikte yapay araçlar insanın ölümüne bile müdahale eder: *“Ölüm Allah’ın emri”, Trafik olmasaydı.* (s. 193). Mısırlarıyla şair, ölümün doğal bir döngü olduğunu ancak insanın bu döngüye bilinçsiz bir şekilde müdahale ederek doğal akışı bozduğunu ifade etmektedir.

Sonuç

İnsan ve doğa ilişkisinin kaçınılmazlığı insan yaratılışının kökenleri gereğidir. İnsan, doğal bir varlıktır. Bu doğallığından ve doğadan kopmadığı sürece onun için herhangi bir tehlike yoktur. Ancak insanoğlu bu doğal düzeni ve ilişki biçimini adil bir biçimde sürdürmek yerine kendi lehine bozmayı tercih etmiştir. Doğal kaynakları ekonomik gerekçelerle gelişigüzel biçimde kullanarak tahrip etmesi, birbirleriyle ilişkilendirilerek yaratılan doğal düzenin bozulmasına vesile olmuştur.

İnsanın yaratılış gayesine ters düşen bu durum, günümüzde insanoğlunun geleceğini tehdit edici bir durum almıştır. Ekoeleştirir, insan tabiatına ve doğanın yasalarına aykırı olan bu durumun eleştirisidir.

Edebiyat ve doğa ilişkisi Batı ve Türk edebiyatlarının önemli temalarından birisidir. Klasiklerin insan tabiatını, sanayileşmeyi ve kentleşmeyi kutsayan anlayışları, insanoğlunu daha mutlu kılmayınca romantikler, bunun yerine henüz insanoğlunun elinin değmediği ve Tanrının yarattığı saflığıyla kalan dış doğaya yönelmişlerdir. Kısacası kentten kıra sığınmışlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak Batı edebiyatında Victor Hugo: *Notre Dame de Paris*, Goethe: *Genç Werther’in Acıları*, Daniel Defo: *Robenson Cruzo*, Lamartin: *Göl* gibi önemli eserlerin altına imza atarken Türk edebiyatında da Abdülhak Hâmit Tarhan: *Sahra*, Tevfik Fikret: *Yeşil Yurt*, Ömr-i Muhayyel, Süha ve Pervin, Namık Kemal: *İntibah*, Cezmi, Hâlit Ziya Uşaklıgil: *Mai ve Siyah* gibi önemli eserleri yazmışlardır. Bu eserlerin çoğunda meseleye mukayeseli bir yaklaşım vardır. Bu mukayesenin özünü insan ve doğa ilişkisi oluşturur. İnsanın doğaya yaklaşımdaki olumlu/olumsuz tavrının insanın hayatına olumlu/olumsuz etkileri başarılı bir biçimde ortaya konulmuştur

Cumhuriyet Dönemi Türk şiirinin önemli şairlerinden birisi olan Özdemir Asaf, *Çiçek Senfonisi* isimli şiir kitabında doğanın insan eliyle tahribatını eleştiren önemli şiirlere imza atmıştır. Bu şiirlerinde daha çok insan-doğa ilişkisine vurgu yapan şair, insan-doğa ilişkisindeki olumlu birliğe işaret ederek bu dengenin bozulduğunu ve bu bozulmanın insanı, kendi köklerinden kopararak yabancılaştırdığını vurgular. Bunu yaparken de insanın yaratılış itibarıyla doğal bir varlık olduğunu ve doğaya ters düşmekle kendisine ait asli kaynaklara ters düştüğünü belirtir.

Kaynakça

- Akalın, M. (2019). *Çevre Etiği*. İksad Publishing House.
- Arıkan, S. (2015). Semiosfer'de Bir Metin: Güvercinim Harput'ta Kaldı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 39, 347-364
- Asaf, Ö. (2015). *Çiçek Senfonisi- Bütün Şiirler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Balık, M. (2013). Çevreci Eleştiri Işığında Latife Tekin'in Romanları. *Acta Turcica*, 5(1), 1-16.
- Garrard, G.(2017). *Ekoeleştiri* (Çev.: Ertuğrul Genç). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Kaplan, M. (1976). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Opperman, S. (2012). *Ekoeleştiri Çevre ve Edebiyat*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Özcan, T. (200). Romanda Sosyal Ortam. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(12), 99- 110
- Özdağ, U. ve Gökalp Alpaslan, G. (2011). Türkiyat araştırmalarında Yeni Bir Alan: Çevreci Eleştiri. *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Kitabı* (Ed.: Ülkü Çelik Şavk), Hacettepe Üniversitesi Basımevi, Ankara
- Toska, S. (2013). William Faulkner'in "Ayı" adlı Öyküsüne Ekoeleştirel Yaklaşım. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17 (1), 95-116.



TİDİSAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

**1402-Ankara Savaşı ve Seğirdimleri
(Unutulan Bir Aydından Katkılarla)**

**1402-Ankara War and Its Repercussions
(With Contributions from a Forgotten
Intellectual)**

Sinan ÇAYA*



Geliş/Submitted: 17.10.2021

Kabul/Accepted: 24.12.2021

Yayın/Published: 27.12.2021

Citation / Atıf

Çaya, S. (2021). 1402-Ankara Savaşı ve Seğirdimleri (Unutulan Bir Aydından Katkılarla). *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (31), 253-273.

Çaya, S. (2021). 1402-Ankara War and Its Repercussions (With Contributions from a Forgotten Intellectual). *The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 8 (31), 253-273.

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Article Information:

Research Article



10.29228/TIDSAD.53871

This article was checked by Intihal.net. Bu makale İntihal.net tarafından taranmıştır.
This article is under the Creative Commons license. Bu makale Creative Commons lisansı altındadır.

*Doç. Dr., İstinye Üniversitesi, sinacaya@hotmail.com



TİASAD

Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi
The Journal of Turk & Islam World Social Studies

1402-Ankara Savaşı ve Seğirdimleri (Unutulan Bir Aydından Katkılarla)¹

1402-Ankara War and Its Repercussions (With Contributions from a Forgotten Intellectual)

Doç. Dr. Sinan ÇAYA

Öz: Metodolojik anlamda kavramsal ve kaynak taramasından beslenen bu tarihsel sosyoloji çalışmasında; 1402 tarihinde Ankara'nın Çubuk ovasında Emir Timur ile Osmanlı Sultanı I. Beyazıt arasında vuku bulan savaş ele alınmıştır. Olayın tarihte ne kadar önemli bir dönüm noktası olduğu, sonradan belirecek yakın ve uzak sonuçlarının ışığında iyice anlaşılmıştır. Batılı tarihçiler dahi olaya ilgi beslerler. Bu savaşta, ziyadesiyle mağrur ve gururlu olduğu bilinen padişah Beyazıt rakibine esir düşüp esarette üzüntüden vefat etmiştir. {Zayıf bir söylentiye göre yüzük taşıdaki siyanür tuzuyla intihar (özkıyım) yolunu seçmiştir}.Balkanlar'daki başarıların yanında Anadolu beyliklerinin ezici çoğunluğunu da kendisine bağlamış iken; birden gelişen bu yeni durum karşısında, Osmanlı açısından, olanca emekler suya düşmüştür! Beylikler tekrar bağımsız olmuşlar, şehzadeleri ise birbirlerine düşmüşlerdir. Kardeşlerden Çelebi Mehmed'in galip gelip devleti tekrardan çekip çevirmesine kadar on yıl zaman kaybedilmiştir. Bir yandan da; tomurcuklanma evresindeki merkezî yapılanmaya kafa tutmak; âdetâ özendirici hâle gelmiştir. Şeyh Bedreddin isyanı bile ilgili kargaşanın bir uzantısı olarak değerlendirilebilir; zira o, kardeş Musa Çelebi'nin kazaskeriydi. Çelebi Mehmed'in ardılı II. Murad dahi, döneminin başlarında iki ayrı şehzâde Mustafa ile uğraşmak gâilesi yaşamıştır.²

Anahtar Kelimeler: Yıldırım Beyazıt, Timurlenk, Ankara Savaşı, beylikler, şehzâdeler.

Abstract: In this study of historical sociology, which is of conceptual nature based on literature survey; the battle between Tamerlane and the Ottoman ruler Bayezid the Thunderbolt which revolved in Çubuk-plain in the proximity of Ankara in 1402; is taken into consideration. The immediate and later con-

¹ "COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" beyanları: Bu çalışma için herhangi bir çıkar çatışması bildirilmemiştir. Bu çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

Statements of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors": No conflicts of interest were reported for this article. Ethics committee approval is not required for this article.

² Makalede; iktibaslar (alıntılar) dışında doğrudan değinme hallerinde "Bayezid" yahut "Bayazıt" yerine; Türkçe'de yerleşmiş bulunan "Beyazıt" versiyonunu tercih edilmiştir. Başlıkta anılan "unutulan aydın", EK kısmında ilgili bilgilerin verileceği Zühtü Feran adlı Frankafon (Fransızca'yı iyi kullanan) yazardır.

sequences of the battle verify its significance as an important turning point in history. Even occidental history-writers are concerned about this happening. In this battle, Sultan Bayezid, who had been known as an extremely arrogant and proud personality; ended up as a war in the hands of his rival and eventually died of grief, during his captivity (A weak hearsay would claim his suicide by swallowing the cyanide salt concealed under his ring-stone). Having gained immense success in the Balkans while subduing the crushing majority of the Anatolian principalities already; with the sudden emergence of this new development; the entire previous efforts of the Ottomans proved to be futile. The Anatolian principalities regained independence while the late sultan's sons (princes) took arms against one another. An entire decade got lost until one of the brothers, Çelebi Mehmed, took the upper hand over his rival-brothers, pulling the state together. On the other hand, menacing the burgeoning central government almost became a "rule of thumb" worth of emulation. The revolt of Sheikh Bedreddin may be taken as an extension of the involved chaotic situation, as well; since he used to be the highest religious clergy of brother-Musa. Even Çelebi Mehmed's successor Murad the Second experienced the problem of confrontation with two different Prince-Mustafas, in the beginning of his reign.³

Keywords: Bayezid the Thunderbolt / Yıldırım Bayazid 1^{er} "la Foudre"; Tamerlane; Angora War; principalities; Ottoman princes.

GİRİŞ

Avrupa için bir talih; Bayazid ile Timur gibi iki rakip cihangirin, eş zamanlı olarak ortaya çıkmalarıdır. Eşit derecede başarılarla parlamış bu iki hükümdar müşterek bir hudut çizgisine ulaştıklarında; artık aralarında bir harbin patlak vermesi için, yalnızca bir bahane lâzım geliyordu. Bazı feodal beylerin sadakatlerinde dengesiz kalmaları ⁽⁴⁾, bu bahaneyi temin etmiştir. Böylelikle iki hükümdar olanca kuvvetleriyle (kendilerine katılanları da toparlayarak) birbirleri üzerine yürüdüler. 20 Temmuz 1402'de Ancyre [Ankara] yakınında karşı karşıya kaldılar. Emsalsiz güzellikte ordulara sahiptiler. Metalik ışıltılarla parlayan silâhların renk cümbüşü, çeşit çeşit üniforma görüntüleri, Hind menşeli [Timur'un getirttiği] filler; tam bir geçit resmi unsurlarını sergiliyordu {Roux 2000: 244'den özet (Bölüm: *Le Cataclysm Timouride*, Alt-bölüm: *La Bataille d'Ankara*)}.

³ Within the article; quotations left aside; "Beyazıt"-version of the involved proper name is preferred in direct references; "Bayezid" or "Bayazıt" variants. The "forgotten intellectual" mentioned in the title (headline) of the article is the Francophone (Französisch schreibend) author Zühtü Feran, about whom related information is provided in the APPENDIX section.

⁴ Burada bazı Anadolu beylerinin Osmanlı yerine Timur devletinin korumacılığını tercihlerine bir gönderme var. Aslında bu noktada bir mütekabiliyet söz konusudur. Önceden Timur'a bağlı kumandanların da (Ahmed Celâyir ve Kara Yûsuf) aksine gelip Beyazıt'a sığındıkları tarihlerde kaydedilmiştir. Bazı "vassalların" (himaye edilen) böylece taraf değiştirmeleri; "süzeren" (hima edici) konumundaki bu iki hükümdarı birbirlerine karşı "kızıştırmıştır".



RESİM. *Niğbolu*'nun muzaffer kumandanı at binmiş! (aktaran: Zühtü Feran 1996).

Muharebe sabah dokuz sularında başlayıp karanlık çökene kadar sürdü. Yeniçeriler de iyi savaştı Osmanlı hizmetine girmiş bulunan Prens Etienne emrindeki Hristiyan Sırp askerler de. Ancak, Anadolu'dan toplanmış Müslüman Türk birlikler; eski emirlerinin şu anda bulundukları kampa kayıverdiler! Yürekleri; daha Asyalı gözüken orduya ısınmıştı daha şimdiden Avrupalı addettikleri kuvvetlere [Osmanlı] nazaran. [Ünlü Türkiyatçı Roux böyle ilginç bir tespitte bulunmuş!]. Güneş ağaç tepelerinde ⁽⁵⁾gözükmez hâle geldiğinde Osmanlı tarafı mağlûp olmuş ve padişahları esir alınmıştı. Birkaç ay içinde kahrından vefat etti. Rakibi onu merasimle Bursa'ya defnettirdi. Kendisini artık evrensel hükümdar gören Timur [Anadolu'yu dağıtmanın ardından] Semerkand'a dönmüştür. [İspanya Krallığı'nın öncülü] Kastilya Krallığı'nın [ziyaretçi] elçisi Ruy Gonzalès de Clavijo'nun kaydettiğine göre çok görkemli törenlerle karşılanmıştır. Esasen son senelerinde zalimliğinde biraz yumuşama sergilemiş, onca yakıp yıkmının ardından biraz da yapma faaliyeti ortaya koymuştur (Roux 2000: 245).

Taht mücadelesinde Çelebi Mehmet; önce kardeşi İsa'yı sonra Musa'yı yendi. Her ikisini de öldürttü. Şehzâde Musa ise daha önceden Şehzâde Süleyman'ı Edirne'de ortadan kaldırtmış idi (Dijital Tarih Blogu: *Takvim*).

⁵ Millî Mücadele'de bile *bozkır* diye nitelenen Ankara havalisinin *Yıldırım Beyazıt* döneminde ormanlık olduğu ve bu ormanları ilk defa *Timur*'un tahrip ettiği söylenmiştir. Hele *Beynam Ormanı*'nin muhakkak ki o günlerden bir kalıntı hükmünde bulunduğu, hattâ *Timur*'un ordusuyla birlikte Anadolu'ya getirdiği fillerini orada sakladığı söz konusu edilmiştir.



Le sultan Bayezid prisonnier de Tamerlan

RESİM. Timur'u, esiri Yıldırım Beyazıt'ı ziyaret ederken betimleyen bir tablo (akt. Vatin 1996).

Zühtü Feran'ın Fransızca Metinlerinden Seçilmiş Ayrıntılar

Timur Anadolu'ya çok esaslı kuvvetler yığmış idi. Bizans kaynaklarına göre ordu mevcudu sekiz yüz bin idi. Niğbolu'da esir edilip Beyazıt'ın yanında tutulan genç Alman seyis Schiltberger'in göz şahitliğine göre altı yüz bin piyadesi vardı. Her iki rakam da mübalâğadır. Türk kaynaklar; Timur ordusunun mevcudunun yüz elli bini aşmadığını onaylar. Beyazıt'ın ordusuna gelince; Bizanslı kaynaklar ona yüz elli bin mevcudu yakıştırsalar da, aslında seksen bini geçmez. Her halükârda sayı üstünlüğü Timur tarafındadır. Genelde güç dengesi de Moğol tarafından yanadır. Bundan başka süvari asker niteliği de Timur'dan yanaydı. Moğol atlı askeri; sadece hücumda değil, aynı zamanda düşmanı kovalamakta harikulâde mâhir idi. Savaşın Osmanlı tarafında bir ricattan bozguna dönüşmesi o atlıların yüzündendir (Feran 1966: 137).

Ayrıca Timur'un ordusu daha örgütlü ve disiplinli ve daha iyi güdülenmiş idi. Timur'un keskin askerî dehası da cabasıydı! Timur, insan sarrafı özelliğiyle askerine de çok yakındı. Askerin ilgisine, hissiyatına, tutkusuna çok iyi hitap ederdi. Her şeyden önce; bu muharebe öncesinde onlara yedi yıllık ücretlerini peşinen ödemişti. Rütbe ve ferdî başarıya göre mükemmel işleyen bir sıralı ödül sistemi de ihdas etmiş idi (Feran 1966: 138).

Bundan başka emir; dervişlerini arada gezdirerek ordunun moral-maneviyat seviyesini yükseltiyordu. Onların bir telkini de baştaki adamın adıyla müsemma, "Allah'ın takdiriyle yenilmez bir cengâver" olduğuydu [*Timur* ve türevleri (*Temür*, *Temir*, *Tömör*) Türkçe *demir* kelimesinin Moğol lisanındaki karşılıklarıdır. Timurlenk ibâresindeki "Lenk" ise onun bacağına aksaklığını belirten bir nitelemedir]. Emir'in hasım tarafın içine

yerleştirdiği çok etkin bir casusluk ve karşı-casusluk teşkilâtı da çalışmasını yürütüyordu (a.g.e.).

Bütün bu sayılan avantajlara rağmen; Beyazıt, Moğol ordusunun hakkından geleceğine inanıyordu. Beyazıt'ın fikrine göre; kendi ordusunun sayıca daha küçük olsa da daha vasıflı bir kuvvet idi. Eğitim ve disiplin bakımından fevkalâde durumdaydı. O günlerde Yeniçeriler; hem de haklı olarak; en iyi birlik addediliyorlardı. Beyazıt, emrindeki Sırplar'ın bağlılığından da adamakıllı emin idi (a.g.e.).

Beyazıt muhtemel yağma teşebbüslerine karşı çok sert bir tutum sergilerdi ve bu yüzden askerin arasında bir gayrı-memnunluk vardı ama onun bu hoşnutsuzluğa dair bir bilgisi yoktu. Askere ödeme mevzuunda eli sıkı davranmasının dehşetengiz zararının da farkında değildi. Bir Türk vakanüvisin naklettiğine göre; paşalardan biri demiş ki akçeleri dağıtmak istemiyor çünkü şimdiden sikkelerin bir yerinde Timur'un tuğrası gözüküyor. Neferler de kendilerine göre imâlar üstünden aynı konuya değinmişlerdir. Aynı vakanüvistin dediğine göre bir akşam Beyazıt bal yemek ister; fakat gece vakti hem bal arıları hem yaban arıları kovanlara dışkıladıklarından temiz bal bulunamaz. Ertesi sabah sipahi grupları sultana bir tabak arı dışkı bal gönderip yanına bir not ilâştirmişler: "Bal gece yenmez çünkü arı b*kuyla pislenmiştir. Kasalarda kilitli sikkeler de aynen bal gibidir. Felâket ânı gelip çatığında işe yaramazlar artık" (a.g.e.).

Nihayet "28 Temmuz 1402 Cuma günü iki ordu ısrarlı ve kanlı bir meydan muharebesine tutuştular (Feran 1966: 139).

Timur'un dört oğlu ve beş torunu Tatar-Moğol ordusunda; Beyazıt'ın beş oğlu da Osmanlı ordusunda çeşitli komuta pozisyonlarında yer almışlardı. Moğol ordusunda boru sesleri, Osmanlı tarafında davul sedaları duyuluyordu. Babası Miranşah emrinde sağ kanadın öncülerine kumanda eden Mirza-Ebubekir; Osmanlı ordusunun artçılarına hışımla saldırdı. Osmanlı'nın elindeki Sırp askerler büyük bir cesaret gösteriyorlardı. Sol kanatta yer almışlardı (a.g.e.).

Sağ kanattaki Aydınoğulları, eski beylerini Moğol-Tatar ordusunda görüp tanıyınca gidip onlara katıldılar. Saruhan, Menteşe, Karaman oğulları ile; önceden casusların ayarttığı Tatar asıllı muharipler de onları izlediler (a.g.e.).

Sırplar merkezde vuruşan Beyazıt ve yakın maiyetinden ayrı düşmüşlerdi bile. Bu esnada reisleri Cesur-Etienne, ağır silâhlı atlılarından oluşan bir kordonun başında Moğol ordusu içinden bir yarma harekâtı gerçekleştirip sultanına ulaştı. Bu pahalıya mâl'olmuş bir teşebbüstü ve ardında belli sayıda askerini fedâ eylemişti. Hemen oracıkta Beyazıt'a, şimdi kaçma zamanı geldiğini telkin etti (Feran 1966: 140).

Beyazıt bu öğüdü öfke ile reddetti. On bin Yeniçerisinin başında kahramanca atılıp bir tepenin yamacına konuşlandı Etienne, muharebenin kaybedildiğini ve artık sultanı kurtarmanın mümkün olamayacağını birden idrak etti. Büyük oğul Süleyman Çelebi'nin ricat yolunu koruyup kolaylaştıracak tertibatı aldı. Başvezir Ali Paşa, Yeniçeri ağası Hasan Bey, subaşı Avni Bey yüklenerek şehzadeyi kargaşalı ortamdan koparıp aldılar. Hep beraber batı cihetinde kaçmaya koyuldular. Gide gide en nihayet bir sahile varılabilirdi belki. Amasyalı cengâverler ise sancakbeyleri Mehmed Çelebi'yi ortalarına alarak atlarını dört nala doğu istikametinde sürdüler (a.g.e.).

Beyazıt; vezirleri, emirleri, sağ ve sol kanatlardaki kuvvetleri ve hattâ merkezdeki bir kısım unsurları tarafından terk edilmiş bir vaziyette; sırf Kapıkulu çekirdek askerine (Yeniçeri) yaslanarak uzunca zaman gelen saldırıları geri püskürtmeye çalıştı. Müthiş yararlıklar sergiledi! Ancak yazgısı, şecaatinden üstündü. Bir yandan Temmuz sıcağı, bir yandan susuzluk da bindirince; Yeniçerilerinin kimisi bitkinlikten yere yığıldı kimisi Tatar kılıçları altında can verdi (a.g.e.).

Ancak akşam sularına doğru sultan, Minnetbey'in kaçış ısrarını olumlu karşıladı. Ancak bu arada bindiği at tökezleyince Timur'un kumandanlarından (ve Cengiz Han soyundan) Çağatay beyi Mahmud Han tarafından yakalandı. Esir alındı. Kendisiyle birlikte oğlu Musa ve bazı ileri gelenler (Minnetbey, Ali Bey, Firuz Bey, kızlar ağası, [Anadolu] beylerbeyi Timurtaş Paşa ile oğlu Yahşi Bey) da Emir Timur'un eline geçtiler (Feran 1966: 141).

Süleyman, Mehmet ve İsa çelebiler ise kaçmayı başardılar. Mustafa Çelebi âdetâ ortadan kayboldu ve âkıbeti hakkında bir bilgi alınamadı. Beyazıt, Timurlenk'in huzuruna çıkartıldı. Bizanslı tarihçi Doukas'a göre muzaffer emir o sırada oğullarından birisiyle satranç oynamakta idi. Beyazıt çadırın eşiğinde belirlediği sırada rok yapmıştı [Şah ile kaleyi takas ederek şahı koruma hamlesi]. Oğul [hınzırca] bir muziplik yatı ve Osmanlı sultanının da tahtı, kulede bir mahpusluk hücresi ile trampa yaptığına dair bir cümle mırıldandı. Böylece ona babası Timur tarafından bundan böyle "Şah Rok" lâkabı uygun görüldü (a.g.e.).

Timur, toz içinde ve tartaklanmış haldeki Yıldırım Beyazıt'a iyilikle muamele etti. Yanına oturmaya buyur etti. Sohbet etti. İçinde maiyetiyle birlikte barınması için üç adet güzel güzel otağ verdi. Hayatının emniyette olduğuna dair yemin etti ayrıca. Sâbık Osmanlı sultanı, oğulları hakkında istedi ve onların esaretini aynı mahalde paylaşmalarını arzu etti. Haberciler seferber edildi. Sadece Musa Çelebi bulundu. Bir onur esvabı üstüne giydirilmiş olarak huzura getirildi (Feran 1966: 142).

Timur'un önemli komutanlarından Hasan Berlas ile daha önceden Beyazıt'a elçilik göreviyle ulaşmış olan Çempay Gede, şeref misafirinin muhafız biriminin başına getirildiler (a.g.e.). İşte kaderin bir cilvesi: Sür'at gösterilerinin, hürriyetin, fırtınaların rumuzu sayılan Beyazıt; hareketsiz şartlarda; kanadı kesilmiş ve kafesinin parmaklıklarına vura vura göğsünü kanatmış bir şahin misâli ölüm saatine yaklaşıyordu.

Beyazıt'ın bazı lâğımcı (istihkâm) ekiplerince gece boyunca çadırına kadar kazılmış bir tünelden kaçırılma teşebbüsü sabah ortaya çıkınca Timur'un tavrı değişir, sertleşir. Gerek bu yeni muamele tarzından ve gerek Türk kaynaklarındaki bazı yorum ve tercüme hatâlarından dolayı, Beyazıt'ın bir kafese kapatıldığı şayiası ortaya çıkmıştır. Halbuki ne görgü şahidi Bavyeralı seyis Shlitberger; ne (bir tanesi hariç) Bizanslı tarihçiler ne de özellikle doğru tarihçiler; böyle bir kafes içinde mahpusluktan bahsetmezler (a.g.e.).

Bir Osmanlı tarihçisi, Beyazıt'ın iki beygir arasında bir kafes hissi veren bir tahterevan içinde oradan oraya taşınması yüzünden böyle bir rivayetin ortaya çıktığından bahseder. Ölüm 8 Mart 1403'de Akşehir'de iken, beyin kanamasından gerçekleşir. Timur oğlu Musa ile onun cenazesini Bursa'ya gönderir. Emir Timur'un ölümü ise 18 Şubat 1405'te vuku bulur (a.g.e.).

Savaşın Yakın ve Daha İleri Tarihlerle Akan Kimi Sonuçları

En yakın ve dolaysız bir sonuç, Anadolu birliğinin neredeyse sağlanmış gibiyken tekrar bozulmasıdır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nin büyük yara alması, yıllar sürecektir (1402-1413 arası) bir fetret (kargaşa) yaşaması söz konusudur. Yıldırım Beyazıt'ın oğulları; taht için aralarında kapıştılar. Sonunda Mehmet Çelebi galip gelerek bozulan birliği yeniden tesis etti. Ancak onun ardılı II. Murad dönemine taşan iki önemli olay daha meydana geldi ki birazdan ele alınacaktır. Dört gün sonra Timur'un 19 yaşındaki en gözde torunu Mun

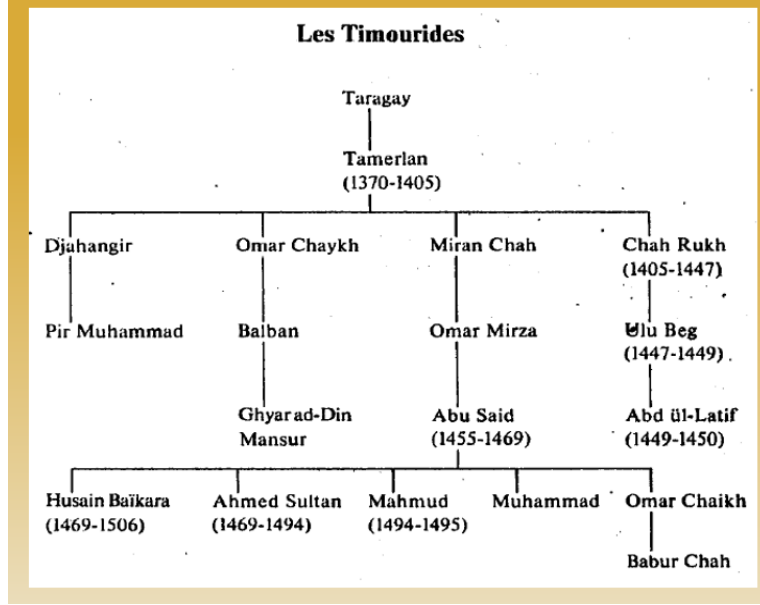
Ankara Savaşı'nın, tesirleri uzaklara varacak mühim bir neticesi; Osmanlı padişahlarının olaydan ders alıp bir daha nikâh akdi yapmaktan kaçınmalarıdır. Yani kadınlarla beraberlikleri bundan böyle sadece kabaca cariye-efendi çerçevesinde devam eder. *İkbal, gözde, kadın efendi* hattâ oğlu tahta geçince *vâlîde* sultan gibi pâyeler haremde dağıtılsa dahi tam lûgat mânâsında nikâhlı zevce hükmünde değildir hiç birisi harem-i hümayunda. Öte yandan; yükselme devrinde, aşağıda bir İngiliz yazarın naklettiği bir istisna bulacağız:

Hürrem, [Kanunî] Süleyman'ı öyle mest etmişti ki —Osmanlı tarihinde bir padişahın ilgisinin tek bir kadına inhisar ettiği tek örnek — Hürrem en nihaî talebine kadar yürüdü: Nikâh! Bu istek, Süleyman'ı bile şaşırtmış olsa gerektir. Asırlardır hiçbir padişah nikâh kıymaz olmuştu. O meş'um zamandan beri: Atalarından birisinin nikâhlısının esir edilip bir istilâcının sofrasında çıplak vaziyette hizmete zorlandığı zamanlardan bu yana...Böyle bir aşağılanmanın tekrar vuku bulmaması için alışkanlık edilmişti nikâhtan uzak durmak (Barber 1973: 48).

Noel Barber'ın isim zikretmeden anlattığı olay Yıldırım Beyazıt'ın başına gelen hâldir. Anılan eş, Bayezit'in eşlerinden Olivera Despina (Sırp kralının kızkardeşi) olabilir; ancak bu noktada kesinleşmiş bilgi yoktur. Bizatihî nakledilen olayın kesinliği dahi tam tespit edilmiş değildir. Lâkin bir iddia mesabesinde kalsa dahi çok üzücüdür elbette...

Birinci Bayezid'in 1402'de Timurlenk tarafından ele geçirilmesi, sonradan esarete vefatı; oğulları arasında on sene kadar sürecektir bir çatışmayı tetiklediği gibi; Osmanlılar'ı kalıcı bir surette inkisara (travma) da uğratmıştır. Ondan sonra doğru düzgün asayiş ile iç barış daha fazla bir önem kesbetmiş ve sadâkat gerektirmiştir. Buna rağmen II. Bayezid'in saltanatının sonlarına doğru hem oğulları arasında hem de kendisi ile oğlu Selim arasında siyasî ve askerî sürtüşmelere mâni olunamamıştır. [Muhteşem] Süleyman kendisi de, döneminin sonlarına doğru, elinde kalan iki oğlu arasındaki mücadelede silâha başvurmuştur. Bunlardan Selim [II] şehzade Bayezid'e onun yardımıyla üstün gelmiştir. Bayezid Safevî idaresindeki İran'a kaçmışsa da Osmanlı Devleti'ne teslim edilip katledilmiştir. En önemlisi; bir padişahın vefatı; vârisleri arasında iç savaş tetikleyebiliyor; uygun şartlarda dış hasımlar da işe karışıyorlardı. Murad II 1421'de tahta çıktığında, Bizans, kardeşlerin taht iddialarını desteklemiş; 30 sene sonra çocuk-Mehmed'i [II] aynı yola tevessül etmesi için kışkırtmayı düşünmüştür (Bu da Bizans hesabına bir ihtiyatsızlık olarak tecelli edecektir). 1481'de bizat Mehmed II'nin vefatında; oğullar Bayezid [II] ile Cem birbirlerine karşı silahlanmışlardır. Mücadele, Cem'in yenilip Rodos'a kaçışıyla

yatışmıştır. Cem nihayet Roma'da batılı Hristiyan güçlerin elinde, Bayezid II'nin hep hesaba kattığı bir tehlike sıfatıyla yaşam sürdürmüş, 1495'deki ölümü ⁽⁶⁾ ile rekabet tamamen son bulmuştur (Vatin 1996: 14, Çev. Yazar).



RESİM. Timur'un şeceresinin devamı (akt. Roux). Torunlarından gökbilimci-hükümdar *Uluğ Bey* ile Hindistan'daki Türk devletini kuran *Bâbü'r Şah*, ayrı birer önemi haizdirler.

İlginç bir diğer husus şu olsa gerektir: Bütün bu fetret dönemi boyunca; Anadolu beylikleri âdetâ tekrar Selçuklular'ın son zamanlarını andıracak surette kaynaşırken; Balkanlar'da ele geçmiş topraklarda; (Eflak voyvodalığı hariç) Osmanlı'dan ayrılma istikametinde kayda değer bir toplu hareketlilik gözlenmez. Bu durum ise, çok şey ispat eder! Osmanlı'nın oralarda âdil, dürüst, teşkilâtçı ve ılımlı bir zihniyet içinde hükümfermâ olduğunun hamasî (epik) bir söylemden ziyade hakikat olduğunu perçinler. O dönemde Osmanlı'nın alternatif olabilecek bir diğer büyük güç (Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi) daha iyisini mi yapardı Balkanlı birimlere? Böyle bir farazî kıyaslama, bu meselenin tahlilini kolaylaştırır.

Buna rağmen, realist bir ölçüyü muhafaza için eklemek gerek: *Dr. Seyit Ali Kahraman*'ın yakın tarihli bir ekran sohbetinde değindiği gibi; *seferde bağda yediği üzümün parasını kütüğün üstüne bırakan* Osmanlı askeri imajı ise gerçekçilikten uzaklaşan bir güzellemedir; fazlaca romantiktir yani! Zira, o kadar da değil! Esasen savaştan maksat-murat hasmını tahriptir. (*Dr. Kahraman* bu itibarla hazar-sefer (barış-savaş) evreleri ikiliğini de ayrıca vurgulamıştır).

⁶ Burada Fransız tarihçinin "öldürülmesi" demesi daha isabetli olurdu; zira Şehzade Cem oralarda bir *tesemmüm* (zehirlenme) sonucu terk-i hayat etmiştir. Cenazesi de Bursa'ya kadar ulaştırılmıştır bahtsız şehzadenin. Avrupalı güçler onu elde tutmak için II. Bayezid'den düka altınları alıyorlardı habire. Anlaşılan odur ki, bir noktada, ilgili o çevreler, ünlü masaldaki gibi altın yumurtlayan tavuğun (Osmanlı hazinesi) içine birden nüfuz edip, sabırla azar azar "kazanmaktan" vazgeçtiler...



RESİM. Bizans'ın fethi öncesi Osmanlı'nın elindeki Balkan mntıkları (Yaygınağ).

[Kısacası] “Timur darbesiyle Osmanlı Devleti Anadolu’da hemen hemen I. Murad devri başlarındaki sınırlarına çekilmiştir. Ancak bütünlüğünü koruyan Rumeli toprakları sayesinde bu zor dönem tekrar aşılmış ve yeniden toparlanma mümkün olabilmıştır Hayatta kalan altı oğlundan Süleyman, İsâ, Mûsâ ve Mehmed çelebilerin saltanat mücadelesine giriştikleri; en küçük oğlu Kasım'ın ⁽⁷⁾ Süleyman Çelebi tarafından rehin bırakıldığı Bizans'ta kaldığı; Mustafa'nın ise “Düzmece” lâkabıyla özellikle II. Murad zamanında taht iddiası olarak ortaya çıktığı bilinmektedir (İnalcık, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Dijital Blogu).[Bu altı oğuldan başka Fatma adında bir kızı olduğu kaydedilmiştir (Portreleri, Biyografileri, Tuğraları ile Osmanlı Padişahları, t.y.) Şehzade Ertuğrul ise, çok daha öncesinde Çorum taraflarında Kadı Burhaneddin kuvvetlerince, çarpışmada vurulmuştur (1392) (Vikipedi)].

Tarihe “Düzmece Mustafa” diye Geçen Hâdis

Fetret Devri'nin bir ötelenmiş hesabı, Çelebi Mehmed'in oğlu II. Murad'ı bayağı uğraştırır. Emir Timur'un Semerkant'a götürdüğü Mustafa, “esircisi” ölünce serbest kalıp kendi topraklarına döner (1405). Mehmet Çelebi ile vuruşur, yenilir. Bir anlaşma gereği Bizans tarafından Limni adasına yollanır. Çelebi Mehmed ölüp genç II. Murad başa geçince Bizans'ta etkin bir siyasî hizip onu tahta sahip çıkması istikametinde kızııştır.

[Keşan yakınlarında] *Sazlıdere’de Murad’ın yolladığı paşası Mustafa’nın kuvvetiyle çarpışır. Bu arada gelen Mustafa’nın sahte bir kişi olduğu el altından etrafa yayılmıştır.*

⁷ Kasım'ın oğlu Şehzâde Orhan dünyaya gözünü Bizans'ta açmış, o memleketin hizmetine otomatikman girmiştir. Dr. Anapalı'nın bir ekran programında değindiği gibi; kuşatmada karşı tarafta yer almış; Fatih'in ordusuna karşı kılıç sallamıştır (“Kaderin cilvesi” onu; kendi kavminin ve dininin karşısına, *Samatya-Kumkapı* arası surların müdafii pozisyonunda bir kısım komutanı olarak çıkartıyor...).

Mustafa Çelebi, Ankara Savaşı'nda aldığı yarayı, karşı tarafa gösterir ve bağıırır:—“Biz, cennetmekân Sultan Bayezid Han oğlu Sultan Mustafa'yız! Yeriniz elbet bizim yanımızdır. Kardeş kanı akmasına sebep olanlar yarın mahşerde ceza görecektir. Geli bize katılın! Bizi padişahınız bilin!” Bu şekilde ilk etapta kolayca başarı kazanır ve buna sevinir (Öztuna'dan özet 1970). [Mustafa'nın ilk ivmesini veren] bu yara izi onun karın bölgesindedir (Bahadıroğlu 2007: 64).

Mustafa, üstüne yapıştırılmak istenen “düzmece” (yalancı) suçlamasını boşa çıkartıp bir süre Rumeli bölgesinde hükümfermâ olursa da; II. Murad başa geçtiğinde bu yeni hükümdar ile başa çıkamaz. Murad, Foça'daki Ceneviz Podestasının (koloni) yöneticisinden; askerini Gelibolu'ya geçirmek üzere yardım edinir. Sonunda Mustafa Çelebi yenik düşer; kaçarsa da yakalanır. Edirne'de infaz edilir.

“Mustafa” Adlı Bir Diğer (Küçük) Şehzade

Yıldırım'ın oğlu Mustafa Çelebi'yi, II. Murad'ı çok uğraştıran diğer bir Şehzade Mustafa ile karıştırmamak lâzımdır. Burada yazılış sırasıyla Mustafa'ların ilki (Çelebi Mehmed'in kardeşi & dolayısıyla genç sultan Murad II'nin) amcasıdır. İkincisi ise {babaları Çelebi Mehmed'in sağlığında Hamideli (Isparta) sancakbeyliğine atadığı küçük oğlu & dolayısıyla genç sultan Murad II'nin} küçük kardeşidir. Çocuk yaştaki kardeş Mustafa'nın isyanı; o sırada hazırlığı yapılan kuşatmayı püskürtmek üzere Bizans kralı II. Manuel'in tahrikleri ve rakip bir-iki Anadolu beyliğinin çanak tutmasıyla, âniden ortaya çıkar.

O esnada II. Murad Tuna nehrinin kuzeyinde Avusturya-Macar-Venedik koalisyonu ile adamakıllı meşgul bulunuyordu. Karamanlılar'ın Hamid iline girmesi de, sancakbeyi çocuk şehzadeyi [yakın adamları üstünden] telkinlere açık bırakıyordu (Maksudoğlu'ndan özet 2001).



RESİM. Sultan II. Murad; SOL KAREDE *Nakkaş Osman*'ın çizgileriyle bir minyatürde (Akt: Armağan vd. 1996: 208) & SAĞ KAREDE bir ecnebi ressamın fırçasından temsil edildiği hâliyle (Yaygınağ)

Küçük Mustafa'nın isyanında Karamanoğlu kuvvetleriyle Germiyanoglu da gelerek onun yanında yer aldılar. Bu sırada henüz onüç yaşında bulunan şehzade Mustafa, giriştiği hareketin mânâsını idrak edecek durumda değildi. Ashında onu idare eden "veziri" [lâlası] Sarabdar İlyas Bey idi" Kuşattıkları Bursa'nın ileri gelenlerinden Ahî Yakub ile Ahî Hoşkadem elçi olarak şehzadenin karargâhına gittiler. Görüşmeleri Lâla İlyas üzerinden ayarladılar. Bursa kalesi muhafızı, Firuz Beyoğlu Ali Bey idi. Durumu, Bizans'ı kuşatmakta ^(8) bulunan padişaha yetiştirmiştir (Armağan vd. 1996: 216'dan özet). {Elçilik düzenli bir meslek bâbında oldukça yeni sayılır (III. Selim döneminde ilk ikâmet elçisi Londra'ya giden Yusuf Ağâh Efendi ve ardından gelen diğer daimî temsilciler vs.). Öte yandan; belli durumların ortaya çıkmasıyla oracıkta ifa edilen gelip geçici bir vazife türü olarak, çok kadîm bir tarihçeye sahiptir}}.*



RESİM. Emîr Sultan adlı Bursa velisinin camii, türbesi & temsîlî tasviri (Yaygınağ)

Bu görüşmede İlyas'ın, taraf tutma istikametinde ilk tereddütlerinin belirttiği anlaşılmaktadır. Teklifin en azından bir kısmını, Bursa'yı kendi haline bırakıp gitmeyi kabûl etmiştir. Hareket zaten Bursa halkından yüz bulamamış, şehir teslim edilmemiştir. Bu itibarla isyancı kuvvet, diğer bir odak noktası olan İznik şehrine yönelir.

İznik ele geçirilir. Mustafa hükümdar ilân olunur. Bizans kuşatmasını askıya alan padişah Gelibolu üstünden İznik'e doğru yola çıkar. Bu iç gâile büyük önem kazanmıştır. Bu arada sürüp giden gizli görüşmeler istikametinde İlyas Bey; Padişah'ın vaad ettiği Anadolu kazaskerliği makamı ve diğer imkânlarla kapılmış olarak; şehzadeyi gözden çıkarmıştır. Taraf değiştirmeye iknâ edilen bu lâla; küçük şehzadeyi kendi elleriyle şehrin önünde hazır bekleyen *mirahorbaşına* (sultanın atlarına bakan ahır yetkilisi) teslim eder. Şehzade İznik sınırında bir incir ağacı altında boğdurulur (a.e., özet bilgi).

⁸ "Emîr Sultan unvanıyla meşhur Şemseddin Buhârî beş yüz kadar dervişleriyle birlikte bu muhasaraya (Bizans'ın altıncı defa kuşatılması) katılmıştır. Birçok yerlerden gelen meşâyih ve dervişler, askerin içerisinde dolaşıyorlar; onları *mehâbetli* [heybet ve huşû veren] görünüşleriyle ve tesirkâr vaazlarıyla *teşcî* ediyorlardı [yürekendiriyorlardı]. Sultan Murad-ı Sâni Han Gâzi'nin bu muhâsarası [kuşatma] dört ay kadar sürmüştür. 1423 Miladî/ 826 Hicrî" (Aksun 1994: 109).

Bilindiği gibi hanedanın kutsî addedilen kanı (kadim Türk geleneğindeki “kut” töresinin uzantısı) yerlere dökülüp aşağılanmış olmasın diye; infazlar daima (*modus operandi* açısından) boğdurtmak suretiyle vuku bulurdu. Aksun’un deyişiyle (1994: 110) Şehzade Mustafa da “yay kirişiyle siyâset edilip [siyaseten katledilip], cenâzesi Bursa’daki Yeşil Türbe’ye pederi Çelebi Mehmed’in yanına defnettirilmiştir”.



RESİM. Çocuk şehzade, infaz mahalli & katıldığı türbe;; Hazin bir öykü... (Görseller: Yaygınağ)

Sultan Murad’ın öncü kuvvetleri Mihaloğlu Mehmed Bey’in emir komutasında İznik’e girerken; Mustafa’nun sâdik adamı Tacüddinoğlu Mahmud Bey ona hûcum düzenleyip kendisini öldürmüştür. [Bu gerçek Murad’ın zaferine “limon sıkar”]. Mustafa ele geçirilmiş ama önemli bir komutan bu uğurda kaybedilmiştir (Efe 2007: 102).

Âşıkpaşazâde; lâla paşanın küçük efendisini rakibe teslim etmesini şöyle verir: Bunlar cenkte iken Sarabdar İlyas Mustafa’yı tuttu kucağına aldı. At üzerinde Mustafa: “Behey Lâla, beni niçin tutarsın?” Hain-İlyas: “[Büyük] kardaşına iletayın” der. Mustafa, “beni kardaşıma iletme kim kardaşım bana kıyar!” der... Sarabdar İlyas sâkin durdu. Onu aldı gitti sultanına karşı ilette (Aktaran: *Devlet-i Âliyye-i Osmâniyye* Dijital Blogu, erişim: Ekim 2021).

Bu vukuatlardan ibret alan Murad II, Tokat kalesinde göz altında bulunan diğer iki kardeşi Mahmud ile Yusuf’un gözlerine mil çektirip anneleriyle birlikte onları Bursa’ya sevk etti ve dolgun maaşlara bağladı (Armağan vd. 1996: 216’dan özet).

O gün için bu merhametli bir yaklaşımdır. Nihayetinde cana kıyma yoktur. Rakibin gözüne mil çektirme Bizans’ın tipik taktiklerinden idi ve bu itibarla oradan bir öykünme mümkündür (iki toplum birbirlerinden çok fazla kültürel tesir yaşadılar. Kubbe dahi Bizans’tan alınma bir mimarî unsurdur).

II. Murad’ın bir yandan büyük hırslardan âzâde bir kişiliği olduğu da söylenebilir zira tahtından isteğiyle feragat eden —oğlu 12 yaşındaki geleceğin Fatih’i II. Mehmed’e makamını devreden— yegâne padişah odur. {Genç oğula karşı Edirne’de vuku bulan *Buçuk*

Tepe İsyanı, Balkanlar'da fırsatçı kıpırtılar gibi olaylarla beliren yeni konjonktür (topludurum); onu, istirahattan vazgeçip tekrar başa geçmeye ⁽⁹⁾ mecbur bırakacaktır. Murad, 47. yaşında beyin kanamasından ölünce —cenâzesi Bursa'ya Muradiye Camii haziresine gömülür— oğlu ancak o vakitte ve ikinci defa tahta oturur. Bizans'a son verecek olan tarihî figür, çoktan o maksatlara göre "bilenmiş" bu gencecik padişahın tâ kendisidir: *Ârif Nihat Asya*'nın gençliğe numûne-i imtisal (rol modeli) gösterdiği şahsiyettir: "Bilmem, neden gündelik işlerle telâştasın? / Fatih'in İstanbul'u fethettiği yaştasın!"}.

Tokat'taki iki kardeşe tatbik edilen bu işlem, tâ Ankara Savaşı'ndan beri süren iç kargaşaya bir nokta koydu: *Böylece çeyrek asra yakın bir zamandır, bu tür olayların çilesini çekmiş olan Osmanlı toplumu, rahat bir nefes aldı. Ayrıca Bizans'ın [özellikle orada faal bozguncu hizip grubun] Mustafa'yı Osmanlı tahtına geçirmek için her yolu denemesi çabaları da boşa çıkmış oldu* (Genel Türk Tarihi Beşinci Cilt 2002: 556).

Sonradan Fatih'in bin kanunnâmeyle bağlayacağı kardeş katli; ondan önce de bilinen ve yapılan bir uygulamadır. Eski Türk devletlerinde örnekleri görüldüğü gibi; Osmanlı Devleti'nde de; *I. Murad*, isyan eden iki kardeşini; *Yıldırım* ise henüz muhtemel bir isyana fırsat bulamadan kardeşi *Yakub*'u öldürtmüşlerdir. *II. Murad*'ın da isyankâr kardeşine yaptığı budur. Nitekim onu ağabeyine teslim eden lâlası *İlyas*; eylemini, bu henüz yazıya geçmemiş kanuna yaslanarak izah etmeye bakmıştır (*Türkler*, on birinci cilt, 2002: 55).

Fatih, düzenlediği kanunnamede "her kime taht müyesser olursa..." diye söze başlamakla; oraya geçeni *de facto* / *fiilen* meşru görmüş demektir. Belli ki esas kaygı, bir şekilde, ikilik çıkmasına set çekmektir. Kaymaz'ın (1964: 100) Anadolu Selçuk Devleti özelinde belirttiği gibi; "hakimiyette ilâhî takdirin önemine inanan Türk töresi" her zaman devam etmiştir.

Ancak bu zihniyet; galiba fert değil de hanedan kapsamında daha bir geçerlilik sürdürmüştür. Selçuk Devleti, başta Bizans, münasebet ettiği diğer yapılardan çok şeyler edinse de tahta geçişe dair bir usulü tam oturtamamıştır.

Biraz indirgemeci olsa da taht kapanın elinde kalmıştır diyebiliriz rahatça. Ekber oğulun rüçhaniyeti (üstünlüğü) nominal (sözde) bir saygıdan öteye gidememiştir. Kimi Avrupa devletlerindeki gibi bir veliaht belirleme resmen olmamıştır. Vesileyle belirtelim: Oralarda belli devirlerde belli ülkelerde büyük oğulun asalet unvanını ve mâlikâneysi olduğu gibi tek başına büyüklerinden devralması, miras hukukunda en belirgin yönüydü (*primogenitura* anlayışı). Kız çocuğu şöyle dursun; küçük oğlanlara dahi bir şey düşmezdi. Onların her birisi kilisede, orduda yahut (cebine lütfen konan sermaye ile) ticarete şansını denerdi ancak... *Primogenituranın* bazı izleri ister istemez günümüzde de, hem Türkiye'de bile gözüktür. Belli bir büyüklüğün altında tarlanın miras olarak bölünemez oluşu; İstiklâl madalyalarının yahut babadan kalma ve memuriyetten gelen zâtî

⁹ Mehmed II'nin küçük yaşta olmasını fırsat bilen Haçlılar [daha mürekkebi kurumadan] Edirne-Segedin antlaşmasını bozdular. Murad bu itibarla tekrar tahta geçerek Haçlı ordusunu [Venedik, Leh, Alman, Eflak, Macar, Hırvat] *Varna*'da yendiği gibi (1444); Macar öncülüğünde hazırlanan müteakip Haçlı ordusunu da *II. Kosova savaşı*'nda (1448) ağır yenilgiye uğrattı (Günay 2003).

tabancaların (taşıma değil, bulundurma şartıyla) büyük oğula geçmesi örnekleri gibi...

Tekrar şehzade olayına, bıraktığımız noktaya dönelim. Yine *Âşıkpaşazâde*'den aktarıldığı üzere; lâla paşa *Sarabdar İlyas*'ın sözleri tastamam aşağıda verildiği gibidir ve kendinden menkul bir mantıkla yaptığını bir şekilde tevile çalıştığını gösterir: "Bu dünyanın murdarına bulaşmadan şehid ettirdim. Ve hem cemi-i âlem rahat oldu. Ve hem bizden önden gelenler bu kanunu koymuşlar"... Sarabdar'ın bu ifadesi, üzerinde durmaya şâyân bazı açılımlara gebedir.

Bir bakıma böyle cümleler, bir çeşit şizofren mantığını ortaya korlar. (Kimileri çok ağır bir psikoz olan —halkın "dedi" dediği— şizofren kafanın gerçekten kopukluğu —ki doğrudur— yüzünden mantıktan da arınık olduğunu sanır; halbuki bir çeşit mantık (uslamlama, muhakeme, *reasoning*) mevcuttur; fakat yanlış işler. Psikiyatr menşeli Dr. Belli hocamızın bir kürsü sohbetinde aktardığı eski bir adlî olayda; bir çoban; aylarca kendisine ayran-ekmek taşıyan küçük kızı; "büyüyüp günaha girmesin, hep cennet kuşu kalsın" için öldürür. İfadesinde, kendisine de bir iyilik yonttuğu ortaya çıkar. Onun cennetine vesile olduğu için, hesap günü şefaata da nail olacağı fikri! Sevgiden (!) cinayet işleyen çoban, temelli akıl hastanesine kapatılır...1972 yapımı İngilizce'de "Don't torture a duckling" başlığıyla oynatılan İtalyan filmi (*non si sevizia un paperino*) bunun İsevî varyantı gibidir. Bir ücra kasabada üst üste oğlan çocuğu ölümleri. Hiç birinde ırza geçme fiili yok. Seri katil, kasabanın kilisesine yeni tayin olmuş genç papaz çıkar. O sevimli küçükler, büyüüp günaha karışmasın için harekete geçen ve onların "ahretini kurtaran" iyiliksever!

Sarabdar İlyas'ın düşüncesi bir noktada bu derunî ama kusurlu mantığın ucundan ele alınabilir ise de, kendisi, dünyevî tarafı çok ağır basan kurnaz bir tiptir ve bu sözleri; sırf vicdanını hafifletebilmek; daha çok da başkasının gözünde aklanmak maksadıyla, yani içeriğine hiç inanmaksızın söylemiştir ihtimal... Başka bir ifadeyle; düpedüz bir ego savunma mekanizması (*coping mechanism*) olan "mantığa vurma" (*rasyonalizasyon, akla yakınlaştırma, ussallaştırma*) işlemine yaslanmıştır...

Bursa Gazeteciler Cemiyeti'nin Blogu'nda Ansiklopedi bölümünde kaydedildiğine göre; Şarabdar'ın taraf değiştirmesi ilk değildir. Fetret devrinde önce Çelebi Mehmed'i tutmuş, sonra Süleyman Çelebi'ye bağlanmıştır. Mehmed galip gelince bağışlanıp lalalığa tayin olunmuştur. Sarabdar ⁽¹⁰⁾ 1429 Yılında Isparta'da devlet hizmetinde iken ölmüştür.

Dost Meclisinde Nasreddin Hoca'nın Mevcudiyeti Meselesi

Aşağıda zikredildiği gibi; Timur'un Hoca Nasreddin ile nice fıkralarda birlikte anılmasının kesin tarih bilgileri içinde yer almadığı ve ancak halk tarafından öngörölmüş yakıştırmalardan oluştuğu anlaşılır.

¹⁰ *Devlet-i Âliyye-i Osmaniyye* Dijital Blogu; sarabdârlık pâyesni, "sarayda meşrubat hazırlayıcılık" diye tanımlıyor. Kimi kaynaklarda bu unvan "şarabdar" yahut "şarapdar" diye geçer. *Meydan Larousse*'da (cilt 11, 1990) *kimi doğu ülkelerinde hükümdarın şaraplarının muhafazasını ve sunumunu yapan kişi* diye veriliyor. Devamında; Osmanlı'da böyle bir resmî unvan bulunmadığı; ancak sultanın müteferrikaları [yakın hizmet görenleri] arasından cerrah, hakkâk, mücellit, meddah, hânende, okçu gibi bir vazifelinin bu işi [ikiz görev gibi] yaptığı kaydediliyor.

“Yapılan araştırmalarda Nasreddin Hoca’nın gerçekten yaşamış biri olduğu kesin olarak ortaya konulamamış ve bu konuda bilim adamları bir mutabakata varamamışlardır. Nitekim bazı araştırmacılar onu Nasıreddin Tusi olabileceğini söylerken bazıları ise Anadolu’da yaşamış bir kadı olduğunu ileri sürmüştür. Bazı araştırmacılar ise Timur ile onun arasında geçtiği söylenen fıkralardan hareketle yaşadığı zaman hakkında değişik fikirler beyan etmiştir. Ancak bunun da tarihsel bir temeli olmadığı anlaşılmıştır..... fıkralarda sadece Timur değil genel olarak yöneticilere karşı bir tavır alınmış görünmektedir” (Arvas 2019: 168).

Timur’un İbn-i Haldun ile Görüşmesi

Timur’un ünlü Mağripli bilgin İbn-i Haldun ile görüşmesi ise bir tarihî hakikat olarak belirmektedir: *Memlûk ordusuyla Kahire’den Dimeşk’e kadar giden İbn-i Haldun, ordusuyla oralara uzanan Emir Timur tarafından huzura çağırılmıştır. Timur büyük ihtimalle Çağatayca, Haldun ise Arapça konuştuklarından; irtibat ulemadan seçilen bir tercüman aracılığıyla gerçekleşmiştir. Haldun; Timur’un Kur’an-ı Kerîm’i başına koyarak tazim ettiğini yazmıştır* (Kamadan 11 Ekim 2021).



RESİM. İbn-i Haldun’u Timur’un meclisinde resmeden minyatür (Aktaran: Kamadan 2021).

SONUÇ

Selçuklu dağılırken Anadolu’da filizlenen beyliklerin en ufaklarından olan Osmanoğulları beyliği Bizans’a yakın olmak ve cengâver bir ruh taşımak sebebiyle en çabuk gelişen siyasî ünite hâline geldi. Karamanoğulları ise en büyük beylik idi ve onun rekabeti Osmanlı’yı çok uğraştıracaktı. Yıldırım lâkaplı dördüncü Osmanoğlu hükümdar Birinci Beyazıt; hem Anadolu’da hem Balkanlar’da büyük siyasî ve askerî muvaffakiyetler

sağladı. Doğudaki genişmesi ona; müthiş ordusuyla batıya doğru akmakta olan ve kendisini Cengiz Han'ın ardılı addeden bir diğer hükümdar ile komşuluk getirdi. Beyazıt, narsistik (kendini fazlaca beğenen) bir kişilik ⁽¹¹⁾ yapısındaydı. Timur'la yazışmalarda hiç alttan almadığı gibi, çok sert bir üslûp kullanmaktan geri durmadı. İki devlet adamı birbirlerine karşı hınç biriktirdiler. Siyasal bakımdan da rekabet onları kozlarını paylaşmaya sürükledi.

1402 Ankara Savaşı'nda Timurlenk, hafife alınmayacak biri olduğunu kanıtladı. Anadolu beyleri ona biat etmeyi daha münasip görmüşlerdi. Ordusunda karşı tarafın moral-maneviyat hanesine eksi yazacak filler dahi vardı! Büyük bir taktik *şaşırtı* (sürpriz).

Esasen Timur *Ankara'ya Beyazıt'tan önce ulaşmış, kumandanlarından Burunduk'a kaleyi kuşatması emrini vermiştir*. [Yıldırım yetişip mevzi alınca kuşatma bırakıldı]. *Dahası; Beyazıt'ın ordusunu sıkıntıya düşürmek için; civardaki çay, çeşme ve kuyuları zehirletmiştir. Depo, bina, sarnıç, çiftlik gibi yapıları da [lojistik kıymetlerini sıfırlamak için] tahrip ettirmiştir* (Cezar 2010: 197).

Beyazıt kaçma şansını da ısrarla tepince, esaret ona mukadder oldu. Anadolu beylikleri böylece tekrar başlarına buyruk hâle gelirken; şehzade kardeşler de birbirleriyle çarpıştılar. Kargaşa bulutundan Çelebi Mehmet galip çıktı. Birliği tekrar tesis etti. Onun oğlu İkinci Murad zamanında, babasıyla esarete götürülmüş iken serbest bırakılan Mustafa tahtta hak iddia etti. Çelebi Mehmet'e yenildi. Murad II'nin on üç yaşındaki kardeşi Küçük Mustafa da, kıskırtmalar üzerine isyanı denedi. Çocuk-şehzade, hareketinin ceremesini hayatıyla ödedi.

Ankara Savaşı hem dış dünyada hem Osmanlı'nın gelecek devirlerinde daima hatırlanacak bir dönüm noktası olarak öne çıktı. Köklü ürküntülere kaynak teşkil etti. İleride I. Ahmet'ten itibaren; Fatih'in (II. Mehmet) devletin bekası uğruna yazıyla cevaz verdiği kardeş katli duracaktır. Tahta hanedanın en yaşlısı (illâ oğul değil) geçer hâle gelecektir. Lâkin; şehzadeler eskisi gibi sancağa çıkmayıp idarî tecrübeden mahrum

¹¹ Yıldırım'ın yenilgisine sebep arayan vekayinâmeciler onun zevk-u safâya, içkiye, süse, sefahete düşkünlüğünün bunda âmil [etken] olduğunu ileri sürmüşlerdir (Cezzar 2010: 203).

Osmanlı sarayında soytarı bulundurma geleneğini *Yıldırım Bayezid* başlattı ve cüceler, kamburlar ve hadımlar en çok rağbet gören soytarılar oldular (Bardakçı 2005).

Bu gülmece merakıyla bağdaşmayacak bir emri de var amma. Dr. A. Anapalı'nın bir ekran programında (Tarihte Yürüyen Adam) belirttiği söylence (rivayet): 20 Kubbeli Ulu Cami'nin inşaatında *duvarcı Hacı İvaz* ile *demirci Karagöz* geçinememiş; amma ikisi de nüktedan, komik tipler imiş. Onların sözlü atışma (*repartee*) edebiyatı & mizahî hâlleri diğer çalışanları & seyreden halkı çok güldürüyormuş. Bu yüzden inşaatın aksadığına hükmeden *Yıldırım Bayezid*, ikisinin de boynunu vurdurmuş. Bursa halkı bu iki sevimli insanın kaybına ah etmiş! Bir nev'i protesto kabilinden; onları gölge oyunu şeklinde anmaya, yaşatmaya bakmışlar. Hacivat-Karagöz oyunu böylece doğmuş. Bu bir san'at basamağına taşınmış. Kusurları olsa da I. Beyazıt çok önemli bir hükümdar figürüdür. Bizans'ın fethi kolaylaştırmak üzere Anadolu Hisarı'nı inşa ettiren de odur.

yetersiz kişilikler hâline dönüşeceklerdir. Sarayda kafes (yahut şimsirlik) denen bölümde göz altında tutulacak; bir yandan eskiden kalma fobileri (ki fobi anlamsız, bu daha anlamlıdır da...) hissetmeye devam edeceklerdir.

Avrupalı yazarlar dahi Ankara Savaşı'na hiç de bigâne kalmadılar: *Christopher Marlowe tarafından yazılan 'Tamburlaine the Great' 1587'de, savaştan 185 yıl sonra Londra'da temsil edilir. 1590'da kitabın ilk baskısı yayınlanır. Eserde Timurlenk zaman zaman Osmanlı zindanlarındaki hükümlüleri kurtarmakla vazifeli bir Hristiyan casus gibi bir boyut da üstlenir. Bunda gerçek payı da vardır. Bayezid'in haremdeki üç kızı esaretten kurtarıp, Avrupalı dostlarına göndermek suretiyle Hristiyan âleminde zaten sükse yapmıştır* (E. Güney 14 Mart 2021).

KAYNAKÇA

- Aksun, Z. N. (1994). *Osmanlı Tarihi: Osmanlı Devleti'nin Tahlilli, Tenkidli, Siyasî Tarihi* (Birinci Cilt). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Armağan, M. vd. (Haz.). (1996). *Osmanlı Ansiklopedisi: Tarih-Medeniyet-Kültür* (Cilt I). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arvas, A. (2019). The Place of Tamerlane in Nasreddin Hodja's Jokes. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7(2), 167-180.
- Bahadıroğlu, Y. (2007). *Resimli Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Barber, N. (1973). *Lords of the Golden Horn: The Sultas, Their Harems and the Fall of the Ottoman Empire*. London: Macmillan.
- Bardakçı, M. (09. 10. 2005). "Saray soytarısı geleneğimizi Batılılaşma merakımız bitirdi". *Hürriyet Gazetesi-Kelebek Eki*.
- Belli, V. F. (1981). *Basılmamış Genel Psikiyatri ve Adlî Psikiyatri sabah sohbet seansları*. Çukurova Tıp Fakültesi Adlî Tıp Kürsüsü, Balcalı-Adana.
- Cezar, M. (2010). *Resimli-Haritalı Mufasssal Osmanlı Tarihi* (Birinci Cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye* Dijital Blogu.
- Efe, A. (2007). *Çocuklar ve Gençler İçin Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi* (8. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Feran, Z. (1966). *L'Organisation de la Croisade de Nicopolis et Yıldırım Bayezid [Niğbolu'ya Karşı Haçlı Seferi ve Yıldırım Beyazıt]*. İstanbul: Civan Matbaası.
- Günay, Ü. (2003). XV. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-kültürel Yapı, Din ve Değişme. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 21-28.
- Güney, E. (14 Mart 2021). "Timur'la Bayezid'in Ankara Savaşı'nı nasıl bilirdiniz?". *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi*.
- Güzel, H. C. ve Birinci, A. (Haz.) (2002). *Genel Türk Tarihi* (Beşinci Cilt). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

- Güzel, H. C., Çiçek, K. ve Koca, S. (Haz.). (2002). *Türkler* (On Birinci Cilt). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- İnalcık, H. (t.y.). "Bayezid I, 'Yıldırım' Lâkabıyla Tanınan Osmanlı Padişahı (1389-1403)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [dijital blog].
- Kamadan, Y. S. (11 Ekim 2021). "İbn Haldun'un Emir Timur'le Sohbeti". *Mecra* [dijital Blog].
- Kaymaz, N. (1964). Anadolu Selçuklu Devletinin İnhitatında İdare Mekanizmasının Rolü. *Tarih Araştırmaları Dergisi (TAD)*, 2(2), 91-155.
- Kılıçoğlu, S., Araz, N. ve Devrim, H. (Haz.). (1960, 1990). "Şarabdar". *Meydan Larousse: Büyük Lûgat ve Ansiklopedi* (Cilt 11). İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Maksudoğlu, M. (2001). *Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı'nın Tarihi 1299-1922* (İkinci Baskı). İstanbul: Boğaziçi Yayın.
- Öztuna, Y. (1970). *Resimlerle Türkiye Tarihi*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Roux, J. P. (2000). *Histoire des Turcs: Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Fayard, Paris.
- Vatin, N. (1996). La mort des sultans Ottomans. in Veinstein Gilles (Ed.): *Les Ottomans et la mort*, E.J. Brill parutions, Leidne & New York & Köln.

EKLER:

▪ **A) Eserinden bu makaleye katkı temin edilen *Zühtü Feran*'a dair Malûmat:**

Zühtü Feran'ın çok iyi Fransızca bilen bir aydın olduğu, bu dilde tarih konularında telif eserler verdiği, ayrıca (mimarlık /şehircilik alanı dahil) Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme yaptığı, kendisinin kalburüstü bir aileden geldiği anlaşılmaktadır.



RESİM. *Zühtü Feran*'ın Fransızca'da üç ayrı telif eseri. Makalede istifade edilen, sol baştaki 1966 basımlı tarih çalışmasıdır (ss. 71-149) (Bu ilk kitap elde mevcut olup, diğer iki kapak resmi Yaygınağ'dan görüntülenmedir).

▪ **B) Cumhuriyet Öncesindeki *Ankara*'nın, Dünya Ölçeğinde Tanınma Sebepleri: Ankara Kedisi & Ankara Keçisi**



RESİM. *Kraliyet Tabiat Tarihi* Atlasında G. Mützel'in çizimiyle Ankara kedisi (SOL KARE). 1788 Yılında Catton'un bir *Ankara Kedileri* çizimi. 18^{inci} Asırda bu kedi saray meclislerinde çok revaçta bir orun (mevkî) timsali idi (SAĞ KARE) (Her iki görselin eldesi: Yaygınağ).



RESİM. *Ankara keçisi* bir Türk evcil keçi cinsidir. “Moher” denen ışıldarcasına parlak yün dokusu, onun tüyünden yapılır. Türün akrabaları, Keşmir’den Rusya’ya, bir çok yere yayılmıştır (Görselin eldesi: Yaygınağ).