GEÇMİŞTEN GELECEĞE
KÜÇÜK ASYA ANADOLU

Editörler
Mustafa AÇA
Mehmet Ali YOLCU

paradigma akademi

GEÇMİŞTEN GELECEĞE KÜÇÜK ASYA ANADOLU
Editörler
Mustafa AÇA
Mehmet Ali YOLCU

Geçmişten Geleceğe Küçük Asya-Anadolu

◆

Editörler:

Mustafa AÇA
Mehmet Ali YOLCU

ISBN: 978-625-8069-82-2
Sertifika No: 32427

Birinci Baskı

Paradigma Akademi Basın Yayın Dağıtım
Fetvane Sokak No: 29/A
ÇANAKKALE

Tel: 0531 988 97 66

Dizgi, Grafik & Kapak Tasarım: Himmet Aksoy

Matbaa: Vadi Grafik Tasarım ve Reklam LTD. ŞTİ.
Sertifika No: 47479

Bu kitap T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan alınan bandrol ve ISBN ile satılmaktadır. Bandrolsüz kitap almayınız.
Paradigma Akademi – Mart 2022

paradigma
akademi

İÇİNDEKİLER

Sunuş V

Jeopolitik ve Jeofilozofik Açıdan Anadolu.....1
Mehmet ÖNAL

Antik Çağ'da Uşak ve Çevresinde Tapınım.....17
Ümran Ozan KARAHAN

Arslantepe Royal Tomb and its Significance at the Convergence of Anatolia's Complex Cultural Heritage.....33
Ahmet KOCAİSPİR

Isaura Güney Nekropolü ve Mezar Tipleri.....51
Savaş ALTUN

Bioarchaeological Analysis of Mound of Van Fortress Using Cranial Nonmetric Traits.....73
Yarenkür ALKAN

Bizans İmparatorluğu'nda Etnisite Kavramı ve Anadolu'da Etnik Asimilasyon.....87
Ali GENÇ

Sultan Sencer Dönemi'nde Dış Politika.....103
Nagehan VURGUN

Ermeni Alfabesinin İcadının 1500. ve Ermenice Matbaacılığın 400. Yıldönümüne Adanmış Bir Kutlama.....119
Meryem GÜNAYDIN

1696 Nizamından Sonra Manastır Şehrindeki Evlâd-ı Fâtihan'ın Durumu Üzerine Bazı Bilgiler.....139
Mehmet DEMİRKOL

Asilikten Paşalığa Bir Osmanlı Yöneticisi: Osmanoğlu Nasuh Paşa'nın Hayatı ve Muhallefâtı.....151
Muhammed YAZICI

Tarihin Haritalandırılması: Osmanlı Tarihini Dijital Medya Üzerinden Yeniden Okumak Open Ottoman Arşivi Örneği.....173
Şeyda BARLAS BOZKUŞ

The Historical Process of Arab Intellectuals and Western Missionary Relations in the Construction of Arab Nationalism.....189
Ali Ulvi ÖZBEY

Frigya Başlığı: Geçmişten Günümüze Süregelen Evrensel Bir Sembol 213
Benal DİKMEN

Osmanlı Bezemesine Ampir Üslupla Giren Yenileşme Sembollerinden Biri: Meşale.....249
Semiha ALTIER

Selçuklu Çağında Sivas'ta Abidevî Bir Tıp Kurumu: Keykavus Darüssıhhası.....281
Mehmet KUTLU

Geleneksel Malatya Evlerine Bir Örnek: Hanifi Tanbay Evi.....305
Sahure YARİŞ

Sivas Yöresi Bakır Mutfak Kapları.....329
Ebru SUBAŞI

Sıraç Türkmen Topluluğu ve Anşa Bacılı Ocağı.....349
Ali SELÇUK

Maniheizm ve Alevilik'teki Benzer İnanış ve Uygulamalar.....407
İbrahim KARACA

A Form of Traditional Treatment Guided by A Family Narrative: Alazlama.....423
Mustafa AÇA – Mehmet Ali YOLCU

Koruyucu Varlığın Hierofanik Yansıması Olarak Nazarı Engelleyen Nesneler.....433
Hasan KIZILDAĞ

Tarihî Çizgi Roman Kahramanı Olarak Köroğlu.....453
Serdar ŞİMŞEK

Sembolik Yolculuğu Kültler Üzerinden Okumak: *İyi Düşünceli Şehzade* İle *Kötü Düşünceli Şehzade* Öyküsü.....473
Serkan BALCI

Anadolu'nun Kültür ve Sanat Mayalarından Sanatçı Ahmet Yakupoğlu.....495
Münire BAYSAN

Türkçede Ahşap Tekne Yapımcılığına Dair Söz Varlığı (Bartın/Kurucaşile Örneği).....511
Zahide PARLAR

2010-2020 Yılları Arasında Türk Sinemasındaki Cinsiyet Rollerinin Kadın Karakterler Bağlamında İncelenmesi.....545
Erol KALKAN

The Impact of Economic Policy Changes in Turkey on Radio and Television Broadcasting.....567
Nimet ERSİN

Yeni Nesil Konut Anlayışında Minimalizmin Göstergebilimsel Yansımaları: IKEA.....591
Arzu KIZBAZ

A Research on Turkey's European Identity.....607
Ali Eren BALIKEL

Trans Asya-Avrupa Bağlamında Türkiye Jeopolitiğinin Enerji Politikalarına Yansıması.....619
Celal ŞENOL

Justice and Development Party's Syria Policy During the First Decade of 2000s……...645
Erol KALKAN

Türkiye'de Bulunan Ramsar Alanlarının Mevcut Durumlarının ve Ekoturizm Potansiyellerinin Değerlendirilmesi…….....659
Kaan KASAROĞLU – Mehmet Emre GÜLER

Turizm Sosyolojisi……693
Ahmet TAYFUN – Fulden Nuray KÜÇÜKERGİN – Yakup Kemal ÖZEKİCİ

SUNUŞ

Tarihten bu yana birçok kültür ve medeniyete beşiklik yapmış Anadolu, Asya ile Avrupa kavşağında olup ticaret yollarının kesiştiği bir konuma sahiptir. Bu özel konumu gereği birçok avantaja sahip olmasının yanında aynı zamanda büyük güçlerin çatışma ve nüfuz kazanma mücadelesine de sahne olmuştur. Roma dünyasında Yunanca kökenli "Anatolia", "doğu" anlamında kullanılmıştır. Minör Asya'nın da (Küçük Asya) da yine Karadeniz ve Akdeniz arasında kalan yarımadanın ismi olarak önce Yunan, akabinde Roma dil ve kültüründen türediğini söyleyebiliriz. Bu coğrafyada insan izlerini Cilalı Taş Devri'ne hatta daha eski dönemlere kadar götürebilmekteyiz.

Anadolu ve coğrafyasıyla ilgili şimdiye kadar çeşitli disiplinlerden birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu akademik birikime katkı sunmayı amaçlayan elinizdeki bu kitap, Anadolu'yu odaklayan veya bir yönüyle bu coğrafya ile ilişkili çalışmaları bir araya getirmeyi amaçlayan bir çabanın ürünüdür. Kitapta hakem kurulumuzun kabul ettiği; arkeoloji, tarih, sosyoloji, coğrafya, dil, edebiyat, sanat tarihi, folklor, turizm gibi çeşitli bilim dallarından 33 çalışmaya yer verebildik. Belirli bir tema/bölge çerçevesinde yayınladığımız editörlü kitaplar için, etik ve bilimsel teamüllerle uyumlu; belirli kuramsal altyapıya oturtulmuş, bilime katkı sunan özgün çalışmaları hakem ve editoryal kurullarımızda titiz bir şekilde seçiyoruz, yazıları ciddi bir editörlük sürecinden geçiriyoruz. Bundan sonraki kitap çalışmalarımızda da benzer standartları gözeteceğimizi belirtmek isteriz. Böylelikle nitelikli akademik ortama ve özgür bilimsel düşünceye katkı sunacağımızı düşünüyoruz.

Kitaba katkı sunan tüm yazarlarımıza, bize görüşleriyle yardımcı olan hakemlerimize ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Kitabın yayınlanmasını üstlenen Paradigma Akademi Yayınlarına da ayrıca teşekkür ediyoruz.

Mustafa Açа - Mehmet Ali Yolcu

Editörler

Şubat, 2022

JEOPOLİTİK VE JEOFİLOZOFİK AÇIDAN ANADOLU

Mehmet ÖNAL[*]

Giriş

Genel olarak, mutedil diyebileceğimiz bir iklime ve çetin bir hayat mücadelesi gerektiren coğrafyaya sahip olması, farklı kültür ve medeniyetlerin varoluş mücadelesine ve savaşlarına sahne olması, kıtalar arası geçiş güzergâhı ve ticaret yollarının kavşağında bulunması Anadolu'nun değişmez kaderi ve jeopolitik özelliği olmuştur. Bu yarımadada yaşayan halklar için sayılan özellikler fırsatlar sunduğu kadar zorluklar da oluşturmuştur. Bu zorlukların en birincisi Anadolu'nun Asya ve Avrupa'da kurulan güçlü devletlerin çatışma ve nüfuz mekânı olması sebebiyle mukimlerine çoğunlukla acı ve sıkıntı yaşatmış olmasıdır. Ancak hangi ırk, din ve kültürden olursa olsun Anadolu'ya yerleşen insanlar bu coğrafi özellikler ve onun bir uzantısı olan zorlu sosyal iklimden dolayı kısa sürede olgunlaşıp pişerek, daima gerçekçi, uyumlu, iletişime açık, sabırlı ve samimi bir karakter kazanmıştır. Ancak geçmişte olduğu gibi bugün de Anadolu insanına bu coğrafyada oluşan kültürüne hiçbir zaman hak ettiği gerçek değer verilmemektedir. Anadolu, Asya ve Avrupa'da kurulan medeniyet ya da devletler için sadece bir köprü gibi görülmüş ve onun bu geçiş güzergâhında oluşturmuş olduğu kendi nev-i şahsına münhasır özellikler hep göz ardı edilmiş, Asya ya da Avrupa'nın uyruğu bir kültür ve medeniyet coğrafyası olarak es geçilmiştir. Yapılan *Anatolia* (doğu) adlandırması ve "*Küçük Asya*" sıfatı onun sanki doğunun bir uç kısmı ya da Asya'nın küçük bir minyatürü olduğu izlenimini uyandırmıştır. Bu bağlamda kendisine yüklenen "köprü" benzetmesi de görünüşte olumlu ancak gerçekte olumsuz olan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Şöyle ki, Anadolu köprü olmak ve doğu ile batıyı birbirine bağlamak dışında tarihte başka bir rol üstlenmemiştir iddiası onun değerini küçültmüştür. Biz bu çalışmamızda, söylenenlerin tam aksine, Anadolu'yu bağımsız bir coğrafya ve medeniyet merkezi olarak ele alıp, onun bir *jeofilozofi* (*geophilo-*

[*] Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü – Malatya / Türkiye
onal.mehmet@inonu.edu.tr (Orcid: 0000-0003-0191-8780)

sophy) konusu olarak daima medeniyet üreten, düşünür ve filozof yetiştiren bir potansiyele sahip istisna bir coğrafya olduğunu savunacağız. Bu çalışma, aynı zamanda, Anadolu coğrafyasını yurt edinen Türk İslam medeniyetini yok saymaya ya da önemsizleştirmeye çalışan doğulu ve batılı yazarlara da bir cevap niteliğinde olacaktır.

1. Anadolu Adı ve Coğrafyası

1.1. Anatolia (Doğu) Adlandırması

Anadolu adının Yunanca 'doğu' anlamına gelen *anatole* (Ἀνατολή) kelimesinden geldiği ve Türkçe ses benzerliğinden yararlanılarak 'Anadolu' şeklinde telaffuz edildiği yaygın olarak kabul edilen bir görüş olmuştur. Yunancada olduğu gibi, Anadolu için, aynı zamanda, Latincede de doğu anlamında "*güneşin doğduğu yer*" manasına gelen *Anatolia* adlandırması kullanılmaya devam etmiştir. Anadolu yarımadası 'doğu' olarak adlandırıldığına göre hiç şüphesiz ona bu ismin, bu kara parçasının batısında yaşayan birileri tarafından verilmiş olması gerekir. Nitekim Ege adalarında yaşayanlar sabahleyin yüzlerini Doğu'ya doğru döndüğünde, güneşin Asya kıtasının en batı ucu olan Batı Anadolu'dan doğduğunu görüyorlardı (Kılıç, 2016:121). Bu yüzden bu adlandırmanın Ege Denizi'ndeki adalarda yaşayanlar tarafından verildiğine dair iddialar makul gözükmektedir.

Anatolia adlandırmasının bir diğer nedeni olarak da Doğu Roma İmparatorluğunun idari yapılanması gösterilmektedir. MS. 10. yüzyılın başında imparatorluk 14 ayrı *thema*ya (yönetim birimi/eyalet) ayrıldığında şimdiki İç Anadolu'nun batısında kalan eyalet, Bizans'ın doğusunda olduğu için, "*doğuda olan eyalet*" anlamında "*Thema Anatolica*" adıyla anılmaya başlanmıştır. Bu idari bölgenin adının daha sonra literatüre *Anatolia* (*Anatolie*/*Anatolien*) şeklinde geçtiği kabul edilmiştir. Ancak bazen bu adlandırmanın *Natolia*, *al-Natolus* veya *Natos* olarak bozulmuş biçimiyle kullanıldığı da olmuştur (Darkot, 1993: 2/429).

Son olarak *Anatolia*'nın bu yarımadayı fetheden Türkler tarafından *Anadolu* şeklinde telaffuz edilmeye başlandığını görüyoruz. Fakat Türklerin "*Anadolu*" ismini *Anatolia*'nın telaffuzuna uygun olduğu için mi yoksa bir başka sebepten mi kullandıkları tam olarak bilinmemektedir. Hilmi Ziya Ülken'e göre (2017: 44) bildiğimiz şudur ki, Anadolu adını ilkin Anadolu coğrafyasının büyük bir kısmının yönetimine sahip olan Da-

nişmendiler, kendilerini "*Anadolu hâkimi*" olarak tanıtmak için, kullanmışlardır. Ancak gerek Müslümanların ve gerekse Türklerin Doğu Roma İmparatorluğu'nun bu yarımadadaki topraklarına, uzun yıllar, *Diyar-ı Rum* demeyi sürdürdükleri de bir gerçektir (Darkot, 1993: 2/429). Anadolu'da yaşayan ünlü Müslüman mutasavvıf ve şair Mevlana Celaleddin'in ismine daima Rumi adının eklenmesi Müslüman Türklerin Anadolu'ya uzun yıllar Diyar-ı Rum demeye devam ettiklerinin en tipik göstergesidir.

1.2. Küçük Asya Adlandırması

Bugün Anadolu olarak bilinen bu yarımadanın tarihi kaynaklarda daha çok Latince *Küçük Asya* (*Asia Minor*) olarak adlandırıldığı da bilinmektedir. Ancak bu adlandırmadan önce Asya isminin serüvenini de bilmek gerekir. Nitekim Asya isminin doğuşu da yine bir şekilde Anadolu coğrafyasıyla ilişkilidir. Besim Darkot *İslam Ansiklopedisi*nde Asya adının önce tüm kıtaya değil Ege Denizi'nin doğusunda bulunan sınırlı bir bölgeye verildiğini ancak Herodot zamanında (MÖ. 5. yüzyıl) bu adın bugünkü anlamda Asya kıtasının tümünü ifade edecek şekilde genişletildiğini belirtmiştir. Zamanla bahse konu olan bugünkü Asya kıtasının Karadeniz ile Akdeniz arasında uzanan yarımada kısmına *Küçük Asya* denmeye başlanmıştır. Ayrıca Anadolu yarımadasının Roma İmparatorluğu döneminde *Aşağı Asya* olarak adlandırıldığını biliyoruz. Roma İmparatorluğu'nun doğuya doğru genişlemesiyle birlikte, aşağı yukarı bugünkü Anadolu yarımadası *Aşağı Asya* olarak, doğuya doğru uzanan geri kalan Asya kıtası kısmı ise *Yukarı Asya* olarak adlandırılmıştır. Bu arada Anadolu yarımadası için başka bir sınır çizme de Toros Dağları ölçü alınarak, *Torosların Berisi Asya* ve *Torosların Ardı Asya* şeklinde yapılmıştır. Bunlardan birincisi Küçük Asya'yı diğeri ise Büyük Asya'yı belirtmektedir. (1993: 428-429)

Burada açıkça görüldüğü gibi aslında Asya ismi önceleri Anadolu'ya verilen bir addı. Daha sonra Roma İmparatorluğu doğuya doğru yayılınca Asya ismi tüm kıtaya verilmiş ve onun Anadolu yarımadasında kalan ve ona asıl adını veren bölge ise Küçük Asya olarak anılmaya başlanmıştır. MS. 5. yüzyılda Hıristiyan tarihçi rahip Orosius (d. 375) tarafından tanımlanan Küçük Asya'nın o zamanki haritası şöyle çizilmiştir:

> "Küçük Asya'nın Kapadokya ve Suriye'ye uzanan doğu bölümü dışında kalan her tarafı denizlerle çevrilidir; Kuzeyinde Karadeniz, Batısında Marmara Denizi ile Ege Denizi, Güneyinde ise Akdeniz bulunmaktadır." (Schwertheim, 2009: 2).

Bu şekilde tanımlanan Anadolu yarımadası hemen hemen bugünkü Türkiye Cumhuriyeti'nin ülkesi olan coğrafyayla örtüşmektedir. Her ne kadar tarihi süreçte zaman zaman Anadolu yarımadasının doğu sınırı belirsiz olsa da 20. Yüzyıla girildiğinde Anadolu adlandırması hemen hemen bugünkü Türkiye'nin tümünü ifade edecek şekilde netleşmiştir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra "Misak-ı Milli" adıyla kabul edilen belgede yer alan Musul ve Kerkük vilayetleri hariç diğer yerler bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yer almaktadır. Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin idari sınırları Anadolu yarımadasının coğrafi sınırlarıyla aynıdır. Yani, bugün Anadolu dendiğinde çoğunlukla bu idari ve coğrafi sınırların örtüştüğü bir coğrafi mekândan yani Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının ülkesi olan Türkiye akla gelmektedir.

Ancak bu fiziki haritanın yanında Anadolu'da yaşayan Türklerin tarih boyunca gönül bağı kurduğu, akraba topluluklar ve Anadolu Mayası ile mayaladığı gönül coğrafyası sadece coğrafi olarak Anadolu yarımadasıyla sınırlı kalmayan çok daha geniş bir kültürel ve sosyal coğrafyaya karşılık gelir. Bu yüzden, Anadolu çoğu düşünürün gözünde sadece coğrafi ya da idari bir tasarrufun ismi olarak değil, aynı zamanda, gönül coğrafyası olarak adlandırdığımız bu sosyal birlik ve beraberliği de ifade edecek şekilde geniş anlamda kullanılmıştır. Mesela günümüz önde gelen felsefecilerinden olan Yalçın Koç (2008) ve Mahmud Erol Kılıç (2016) Anadolu adlandırmasını, sadece coğrafi anlamda Anadolu Yarımadası, yani bugünkü Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ülkesi ile sınırlı saymayarak, bu yarımadayı da içine alan geniş bir bölgenin adı olarak sunmaktadırlar. Mahmut Erol Kılıç (2016) Anadolu'yu Osmanlı irfan coğrafyası açısından Misak-ı Milli sınırlarını da aşan, Halep, Şam, Kuzey Irak, Tebriz, Nahcivan, Saraybosna ve Kırımı içine alan çok daha geniş bir coğrafya olarak tanımlamaktadır. Yalçın Koç (2008) ise *Anadolu Mayası* adlı eserinde Anadolu'yu çok daha büyük ve derin bir birliğin özü ve kurucu unsuru olarak görür. Ona göre Anadolu mayası cümle varlığın birliği ve kardeşliğidir. Anadolu'daki bu maya asli kimliktir. Hiçbir kimlik ya da özle birleşip bütünleşemez[1].

[1] Anadolu ruhu ve Anadolu mayası gibi kavramların ayrıntıları için bk. (Önal, 2019).

2. Anadolu Sadece Asya ve Avrupa Arası Bir Köprü (Mü) dür?

2.1. Anadolu Medeniyetlerini Över Gibi Yapıp Küçümseyenler

Ağırlıklı olarak batılı medeniyet ve kültür tarihçileri Anadolu'yu ısrarla yok sayan, ya da onu sadece doğu ile batı arasında bir köprü olan, kozmopolit ve kimliksiz bir sosyokültürel coğrafya olarak gören bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bunlardan biri olan Elmar Schwerthei'ye göre (2009: 7) Ön Asya ve Uzakdoğu'nun yüksek kültürleriyle Batı'da gelişen kültürler arasında daima bir köprü vazifesi görmüş olan Anadolu'nun tarihi, antikçağdan beri bölgenin jeopolitik konumu tarafından belirlenmiştir. Ona göre, Anadolu'da gördüğümüz tarihi fenomenleri çok kültürlü, kozmopolit veya evrensel olarak tanımlayabiliriz. Fakat ona göre bu fenomenlere bakarak bir Anadolulu tipinin ortaya çıktığını söyleyemeyiz, çünkü Anadolu'nun tarihteki büyük önemi sadece bu bölgede kültürel ve etnik etkileşimlerin hiçbir dönemde engellenmemiş olmasıyla açıklanabilir. Bu yüzden, Yunanistan ve Roma'nın, Mezopotamya ve İran-Hint bölgeleriyle tarihi ve kültürel bağları hiçbir zaman Anadolu'nun aracı rolü dikkate alınmadan hakkıyla incelenip anlaşılamaz. Yine bu sebepten, Anadolu'nun kendine has belirli bir kimliği de oluşmamıştır. Anadolu medeniyetlerini bu kadar önemsizleştiren ve kimliksiz bir sosyal coğrafyaya dönüştüren Schwertheim kendince bir kurnazlık yapıp Anadolu'nun aslında çok kötü olmadığını çünkü kültür arası geçişe mani olmayarak takdire şayan bir hizmet yaptığını söyleyerek onu güya övmeye çalışmaktadır. Ancak son yargısı çok acıdır: "*Anadolu'nun kendine has belirli bir kimliği oluşmamıştır.*"

Schwertheim'ın Anadolu'ya biçtiği bu değer ne yazık ki bir köprü olmak, kültürel akışa mâni olmamak ve medeniyetler arasında aracılık yapmakla sınırlıdır. Bu yüzden Anadolu gerçek anlamda bir medeniyet üretememiş, orijinalitesi olmayan bir kültür coğrafyasıdır. Onun Anadolu'nun orijinal medeniyetler üretemediğine ilişkin çarçabuk ulaştığı bu sözde bilimsel yargının, en azından ilk akla gelen iki sebepten hemencecik reddedilmesi gerekir. Bunlardan birincisi, Antik felsefe ve bilimin Batı Anadolu'da doğmuş olması, ikincisi ise Anadolu'da 11. yüzyıldan günümüze kadar neredeyse 1000 yıldır varlığını sürdüren bir Türk İslam Medeniyetinin var olmasıdır. Bunların ortaya konabilmesi için önce Anadolu'nun MS. 11. yüzyıla gelene kadarki tarihsel sürecine hızlıca bir göz atarak tarihin şahitliğinde Anadolu'yu yok sayan, ya da en basit haliyle,

Anadolu kültür ve sosyal coğrafyasında kurulan medeniyetleri küçümseyen yazar ve araştırmacıların görüşlerinin tutarsızlıklarını ortaya koymak gerekecektir.

Cilalı Taş Devri'nden kalma, Çatalhöyük, Çayönü, Nevali Çori, Hacılar, Göbekli Tepe Yumuktepe ve Truva gibi yerleşkeler Anadolu'da bulunmaktadır. Ayrıca daha sonra günümüze doğru geldikçe Anadolu'nun, Sümer, Asur, Hitit, Yunan, Lidya, Kelt, Pers, Roma, Bizans, Selçuklu, Moğol ve Osmanlı gibi pek çok medeniyete ev sahipliği yaptığı ya da onların etki alanına girdiği bilinmektedir.[2] Anadolu'da ilk kentlerin ortaya çıkmasında en önemli etmen Anadolu'nun Doğu Akdeniz havzasında sahip olduğu özel konumdur diyen Aktüre'ye göre binyıllar boyu doğudan batıya, batıdan doğuya devam eden göçler için Anadolu yarımadası bir yol kavşağı olmuştur. MÖ. 2000 yıllarının başı ve sonunda iki defa olmak üzere Batıdan gelen ilkel kabileler Anadolu'ya dağılmışlardır. Ege göçleri olarak bilinen bu göçlerle ilk gelenler daha önce Kızılırmak yayı içinde kurulmuş olan kentlerde yaşamışlardır. MÖ. 1800 civarında konfederasyon kuran bu kentler Büyük Hitit devletini oluşturacaklardır. İkinci Ege göçleri ile gelenler ise MÖ. 1500'lerde Ege adalarına ve Batı Anadolu'ya yerleşmişler ve MÖ. 1000 yıllarında kendi kentlerini kurmaya başlamışlardır. Kurdukları koloni kentler vasıtasıyla ticaret yapan bu kent halkları MÖ. 8. yüzyılda Marmara civarına 7. yüzyılda ise Karadeniz civarına yayılmışlardır. (Aktüre, 2004: 4)

Bahse konu olan bu Anadolu insanları MÖ. 6. yüzyılda yaşadıkları Anadolu'da oluşan kültür ve medeniyet ortamından yararlanarak felsefe ve bilimin kurucuları olmuşlardır. Bunlar MÖ. 5. yüzyılda başlayan Pers-Yunan savaşları sonucu sosyal düzen bozulunca felsefi bilgiyi önce İtalya'ya daha sonra da Yunanistan'a taşıyacaklardır. Netice itibariyle Antik Anadolu hem felsefenin hem de bilimin doğduğu coğrafya olarak tarihe geçmiştir. Anadolu'nun bir düşünce merkezi olarak Yunan anakarasındaki felsefi düşünceyi beslediği bir diğer saha da mitolojidir. Nitekim Yunan mitolojisinde öne çıkan, Apollon, Artemis, Demeter, Dionysos bizatihi Anadolu'da doğan mitolojik tanrı figürleridir. Bunun en belirgin göstergesi de bu tanrıların ne kökenlerinin Yunan olması ne de adlarının Yunanca olmasıdır (Urundul, 2012: 25). Bu yönüyle Anadolu bir jeofilozofi konusudur diyebiliriz.

[2] Ayrıntılı bilgi için bk. (URL-1)

2.2. Jeofilozofi (Geophilosophy) Nedir?

Burada ister istemez son yıllarda öne çıkan bir felsefe dalını olan *jeofilozofi* kavramını yani *coğrafya felsefesi*ni hatırlatmak gerekir. İlk kez, Fransız filozoflar Gilles Deleuze (1925-1995) ile Félix Guattari (1930-1992) tarafından ortak olarak yazılan *What Is Philosophy* adlı çalışmada konu edilen C*oğrafya felsefesi* (*Geophilosophy*), alışılmış çizgisel tarih okumaları yerine disiplinler arası bir okuma önerisinde bulunur. Coğrafya felsefesi, coğrafyada temsil edilmeyen bazı unsurlar da dâhil, çok sayıda teorik ve pratik gelişmeyi ön plana çıkarır. Nitekim coğrafyaya zihniyetin kendisinden daha fazla bir değer ve belirleyicilik atfedilir ya da bu zihniyet coğrafya ile ilişkilendirilir. Burada "yaratıcı coğrafya" ifadesi belirleyicidir.[3]

İslam dünyasında coğrafya felsefesinin babası İbn Haldun'dur. Onun ampirist bir yaklaşımla, bilgi edinmede beş duyunun çok önemli olduğunu vurgulaması ve insanların tarih, kültür ve hatta dinî tercihlerinin bile iklimlere, coğrafyaya ve geçimlik durumlarına öncelik vererek açıklanası gerektiği fikri onun görüşlerinin temelidir. Bu yüzden İbn Haldun, "*Coğrafya kaderdir*" (2004, C. I, 124) derken bu coğrafya felsefesinin gerekliliğine işaret etmiştir.

Öyleyse bilinen felsefe tarihlerinin hemen hemen hepsinin felsefenin doğuş mekânı olarak Batı Anadolu'yu göstermesi ve bir çırpıda sayılan çok sayıda filozofun bu coğrafyada yetişmesi ister istemez bu coğrafyanın filozof/düşünür yetiştirmede etkili olduğu tezi güçlenmektedir. Urundul (2012: 122, 127), sadece felsefenin değil bugünkü batı kültürünün de temelinde yer alan düşüncelerin ilk kaynağı olan Anadolu kökenli Homeros'un eserlerine işaret ederek şunları söyler:

> "Uygar batı toplumunda çok değer verilen ve Antik Yunan Mitolojisi diye çocuk yaşlarda başlayarak okutulup öğretilen, adeta beyinlere kazılan pek çok mit ya da söylencenin aslında Anadolu topraklarında doğduğunu biliyoruz."

Ayrıca Anadolu kökenli olan ya da Anadolu'da yaşayan filozofları bir çırpıda sayacak olursak hemen herkesin bildiği şu isimler aklımıza gelecektir: Thales, Anaksimenes, Anaksimandros, Anaksagoras, Herakleitos, Epiktetos, Diogenes, Lukianos, Ksenofanes, Aristoteles ve Klanthes. Bunların çoğu bu yarımadada üretilen kültür atmosferi içinde doğmuş ve

[3] Ayrıntılı bilgi için bk. (Deleuze & Guattari, 1994).

burada yetişip ömürlerini burada geçirmişlerdir. Diğerleri ise ya başka yerde doğup sonra buraya göç ederek burada yaşamışlar ya da burada doğup büyüdükten sonra başka coğrafyalara göç eden filozoflardır. Bu coğrafyanın her dönem hoşgörü ve tahammül kültürünün çok yüksek olması, sosyal hayatın daha özgürlükçü bir özellik taşıması ve kadınların o zamanki başka medeniyetlerle karşılaştırıldıklarında açık ara daha iyi bir konumda oldukları bir sosyokültürel yapısı vardı. Mesela o zamanki Atina merkezli sosyal hayatta kadının konumu Antik Anadolu ile karşılaştırılmayacak kadar düşüktü. Anadolu'da özgür, eğitimli, katılımcı ve her alanda söz sahibi ve hatta yönetici olan kadın Antik Dönem Atina'sında sanki bir eşya gibi değersizleşme ve evin dışına bile çıkamayan, görevi sadece çocuk doğurmak, büyütmek ve evi çekip çevirmek olan bir figüre dönüşmüştür. (Urundul, 2012: 122, 127) söylersek,

Antik Yunan Felsefesini ortaya koyan, çoğu Batı Anadolu'da yaşayan bu filozofların felsefelerinin oluşmasında hiç şüphesiz Anadolu'nun jeopolitik konumu başat rol oynamıştır. Çünkü Anadolu hem üç kıtanın temas mekânı hem de buna bağlı olarak şekillenen kara ve deniz yollarının kesişme noktasında bulunan bir yarımadadır. Bu konumundan dolayı aynı zamanda ticaret yollarının kesişim noktasındadır. Bütün bunların sonucunda oluştuğu anlaşılan insan karakterinin sağladığı demokratik tavır, tahammül ve hoşgörü kültürü gibi sosyal nedenler de bu jeopolitik imkânlara eklenince bu coğrafyanın niçin jeofilozofiye konu edildiği kolayca anlaşılmış olur. Öyleyse Anadolu'yu kimliksiz ve kültürsüz bir sosyal coğrafya olarak sunmak yerine tam tersine onun Antik İonya ve Türk İslam medeniyetinin doğup gelişmesinde birinci derecede etkili olan jeofilozofik karekterde bir coğrafya olduğunu ortaya koymak gerekir.

Batı Anadolu ve Ege adalarına daha batıdan gelerek uzun süre yaşadıktan sonra felsefeyi kuran İonyalılardan 1000 yıl kadar sonra bu kez doğudan gelen Türkler, Anadolu coğrafyasında yaklaşık olarak 1000 yıl sürecek bir medeniyet kuracaklardır. Aradan geçen bunca süreye rağmen aynı coğrafyada jeopolitik konumun mümkün kıldığı ticari faaliyetler ve ona bağlı olarak şekillenen sosyal ilişkiler ağı bir kez daha kendini gösterecektir. Anadolu'nun, kendisinin doğal bir parçası olan Trakya ile birlikte, Asya ile Avrupa, Yakın Doğu ile Balkanlar, Akdeniz ile Karadeniz arasında bir geçit olduğunu savunan Oğuz Ünal, boğazların cihan hâkimiyetine sahip olmak isteyenler için kilit öneme sahip olduğunu belirterek bu jeopolitik konumu tekrar hatırlatmaktadır. Bu yüzden, ona göre,

tarih boyunca çok ciddi değişikliklerin yaşandığı Anadolu dünya tarihinin en önemli toprak parçalarından biridir. (1980: 11)

Böylece jeopolitik ve jeofilozofik karaktere sahip bu yarımadanın yeni sakinleri olan Müslüman Türkler de Antik Anadolu'da olduğu gibi benzer bir şekilde özgür ve bağımsız düşünce üretimini gerçekleştirecek, hoşgörü ve tahammül kültürünü en üst seviyeye taşıyacak yeni bir medeniyet inşa edeceklerdir. Nitekim ilk filozofların yanında dünyada en güçlü Müslüman hümanistler olarak bilinen Yunus Emre, Mevlana ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi mutasavvıfların yine bu coğrafyadan zuhur etmesi bir tesadüf olamaz.

Sadece düşünür, bilge ya da filozoflar gibi entelektüellerin değil aynı zamanda bu coğrafya halkının bilinen 3000 yıllık sürede hep feraset sahibi, hoşgörülü ve makul tavırlar sergileyen kimseler olması da yine Anadolu'nun jeofilozofik bir mekân olduğunun delilidir. Hilmi Ziya Ülken'e göre (2017: 47), Türkler yerleşmek maksadıyla göç ettikleri ülkeler arasında en çok Anadolu'yu tercih etmişlerdir çünkü orda kurulmuş olan birçok uygarlığın yeni gelenleri eritme yoluna gitmemiş olduklarını görmüşlerdir. Onlar bu yüzden burada Türk olarak kalabileceklerini anlamışlardır derken Türklerin hayat anlayışına bu sosyal coğrafyanın uygun olduğunu anlamışlardır demek istiyor. Bu görüş de Anadolu'nun jeofilozofik yoruma uygun bir coğrafya olduğunu teyit etmiştir.

3. Anadolu Medeniyetleri Bir Terkip Midir?

Türklerin İslam'ı kabul etmesi ile Anadolu yarımadasını yurt edinme serüvenleri de başlamış oluyordu. Nitekim miladi 7. yüzyılda ilk halifeler devrinde başlayan Müslümanlarla Bizanslılar arasındaki mücadele sürecinde Türkler İslam halifelerinin hizmetine girmiş ve "*ilayi kelimetullah*" uğrunda Anadolu'ya akınlar yapmaya başlamışlardı (Ünal, 1980: 10).

Erol Güngör'e göre (1988: 67), 9. yüzyılın ortalarına gelindiğinde artık Abbasiler Suguur ya da Avasım adı verilen uç vilayetlere Türkleri sınır bekçileri olarak yerleştirmeye başlamışlardı. Böylece Selçuklu akınlarından çok önce Türkler Anadolu'da yerleşmişlerdi. Anadolu'nun asıl Türk-İslam yurdu oluşu ise 11. yüzyılda Oğuz/Türkmen adı verilen Türk boy ve uluslarının dalgalar halinde Anadolu yarımadasına akmaya başlaması ile gerçekleşecektir. O gün bu gündür Anadolu Türk yurdu olmuş ve ne-

redeyse 1000 yıldır varlığını sürdüren Türk devleti kurulmuştur. Bu devletin mayasını ise Horasan'dan Anadolu'ya gelen ilk mutasavvıf şairlerden olan Ahmet Yesevi'nin yetiştirdiği gönüllü Horasan erleri ve erenleri çalmışlardır. Selçuklular, Beylikler, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti işte bu Türk devletinin dönemlerini oluşturmaktadır (Ünal, 1980: 10-11).

Çağdaş Türk felsefecisi Hilmi Ziya Ülken (2017: 9) , Anadolu'yu kastederek, onda Orta Asya'dan gelen Türklerin binlerce yıl edindikleri kazanım ve birikimlerini, İran üzerinden Anadolu'ya geçerken yolda edindiklerini, bu yeni yurtları olan Anadolu'ya geldiklerinde orada binlerce yılda oluşmuş olarak hazır buldukları kültürden sağladıkları zengin özlerini birleştirip bir millet olduklarını ifade eder. Bu sayede onlar bu özlerden yeni bir öz ve yeni bir kimlik yaratmışlardır.

Ülken'in bu değerlendirmesi bir yönüyle jeofilozofi olarak görülebilir. Onun savunduğu bu görüşler, hem Anadolu'nun sadece taş ve topraktan oluşan bir coğrafya veya geçiş güzergâhı üzerinde kurulan bir köprü olmadığını hem de millet olmanın nasıl gerçekleştiğini açıklaması bakımından Elmar Schwertheim gibi Anadolu'yu över gibi yapıp önemsizleştirmeye çalışanlara ciddi bir cevaptır. Ancak Hilmi Ziya Ülken millet haline gelmeyi daha çok kültür boyutundan ele almaktadır. Nitekim *Anadolu Kültürü* adıyla sonradan derlenen bu kitabının "*Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri*" adlı bölümünü (2017: 142) oluşturan makalesi kültürel bir mozaiğe işaret eder:

> "Kılık, kıyafet, nezaket kuralları, erkek ve kadınlar arasında davranış ve yaşayış tarzlar, sosyal tabakaları ve yetişme tarzlarına göre özellikler gösteren "muaşeret" kuralları Anadolu'da Orta Asya'dan geldiği kadar İslam geleneğine ve Eski yerli kültürlerin izlerine de bağlı bulunan bir örf ve adetler sentezi meydana gelmiştir."

Diğer bir felsefecimiz Mahmud Erol Kılıç (2016: 123-125) ise Anadolu'yu bir pota olarak görmüş ve bilgeler başta olmak üzere İslam coğrafyasından, hatta Hıristiyan cemaatinden çok sayıda kimsenin bilinçli olarak bu potaya aktığını belirtmiştir. Ona göre bu potada erimek için Horasan erenleri Orta Asya'dan, Afrikalı dervişler Kuzey Afrika'dan, Abdullah el-Bosnevî i gibi âlimler Bosna'dan, Muhiddin İbn Arabî gibi mutasavvıflar Endülüs'ten, Niyazî Mısrî gibi şair mistikler Mısır'dan, Mevlana gibi büyük şahsiyetler Belh'den bilinçli olarak akıp gelmişler ve Anadolu'yu zenginleştirmişlerdir.

Demek ki yukarıda geçtiği gibi, Kılıç'a göre (2016), barış ve huzur coğrafyası olan ve çok güçlü bir tahammül kültürüne ve hoşgörü ortamına sahip olan Anadolu'ya bu göçler bilinçsizce yapılmış değildi. Bunları Anadolu'ya çeken ve onları burada tutan bir Anadolu ruhu vardı. Çünkü bilgeler bilgi saçmak için sürekli geziyor ve ancak iltifat havzaları bulunca da ya orada uzun yıllar kalıyor ya da tamamen yerleşip ölene kadar orada yaşıyorlardı.

Felsefeye öncülük eden ve bilgelik arayışı veya bilgelik aşkıyla yola düşenlere filozof (*philosophos*) denmesini sağlayan bilgelik adeta bütün bilme ve eylemelerin kökünü temsil etmektedirler. Bilgeliğin olmadığı bir yerde ne amaç ne düşünce ne da eylem bütünlüğü gerçekleşemeyeceği için her alanda bir kaos ve çatışma hüküm sürebilir. Bu yüzden, Niyazi (2007: 67), pek çok millette olduğu gibi, Türklerde de bilgelik özellikle yönetenler açısından mutlaka bulunması gereken birkaç sıfattan biridir diyecektir. Çünkü Hem Uygur hem de Karamanlıların metinlerinde hükümdarda bulunması gereken özellikler, alplık, cesaret ve bilgelik sırası ile sayılmaktadır. Fakat bu erdemlerin teorik değil de pratikte işe yaraması çok önemlidir. Bu yüzden yönetici, han ya da hakan aynı zamanda hizmet ehli olmalıdır fikri kökleşmiştir. Halkı doyurmak, çıplakları giydirmek, azı çoğaltmak ve böylece dirlik ve düzeni sağlamak yöneticilerin görevidir.

Bu da Türk İslam ülküsünün aynı zamanda refah hedefine de sahip bir devlet kurmaya yöneldiğini göstermektedir. Bu yüzden Orhun Abidelerinin dikilmesinden çok önce var olan, bu abidelerde kendine yer bulan, yöneticilerin halka hesap vermesi şeklindeki demokratik tutum günümüze kadar Türk siyaset felsefesinin en temel özelliklerinden biri olmuştur. Bu ibareler Türklere ait pek çok destanda mutlaka yer almaktadır. Burada öne çıkan hesap verme tavrı "*şunu yapmadım mı?*", "*bunu vermedim mi?*" ifadeleriyle biten yöneticilerin kendini savunma cümlelerinde gözükmektedir.

Önce Anadolu'da fütüvvet teşkilatı içinde yer alan ilk Müslüman Türk öncülerin temel vasıfları, gençlik, yiğitlik, mertlik, diğerkâmlık ve cömertlik olarak sayılmaktadır (Sarıkaya, 2002: 27). Bunlar daha sonra Ahiliğe ve en son olarak da özellikle Ahmet Yesevi'nin eğitip Anadolu'ya gönderdiği gönül hocalarının rehberliği ile tekke ve zaviyelerde topluma hizmet sunan gönüllülere dönüşeceklerdir. Bu şekilde oluşan tasavvuf geleneğinin hoşgörü ve tahammül kültürünü temsil eden bu tasavvuf ve

medrese birlikteliğinin sonunda, yukarıda bir kısmının ismini zikrettiğimiz, çok sayıda Anadolu hümanisti ve bilgesi yetişmiştir.

Kısacası Anadolu bilgelerinin varlığı, eşyaya, kâinata, topluma ve her şeyden çok zihinlere bir düzen ve intizam vermiştir ki bu zaten bilgeliğin en nihai amacıdır. Bugün disiplinler üstü ya da disiplinler arası çalışmalarla hedeflenen, bütün bilgi dallarının bileşiminden oluşan bir tutum ve anlayışı temsil eden bilgelik Anadolu insanının bir millete dönüşmesi ve bir ruh kazanmasında çok etkili olan bir düşünme ve yaşama geleneğine dönüşecektir. Bu geleneğin başka coğrafyalardan en önemli farkı toplumun hemen hemen her katmanına yayılması ve sürdürülebilir bir kültüre dönüşmesidir (Önal, 2017: 272-275).

Bu ruh hem kendine koşarak gelmeleri için ortamı hazırlamış hem de o ruhlarla kendi ruhunu besleyip büyütmüş gibi görünüyor. Kılıç'a göre Anadolu mayasının tuttuğunun en önemli göstergelerinin biri bu bilgelerin Anadolu'yu yurt edinmeleri, ikincisi ise medrese ve tekkenin bir bütünün parçaları olarak birbirini tamamlayan faaliyetler yürüterek, zahiri ve manevi ilimleri birleştirmiş olmalarıdır. İşte bu Anadolu ruhu ve mayası üzerine kurulan olan Osmanlı'da, İslam, tasavvuf aracılığıyla medeniyet kuran bir üst yapı olarak, şiir, musiki, ebru, hat, tezhip gibi ince sanatların oluşmasına ve ibadetler de dâhil, estetik zevklerin üretilmesine vesile olmuştur (Önal, 2019: 274). Nitekim Moğol saldırıları ve Haçlı Seferleri gibi çok yıkıcı iki büyük badire karşısında sarsılsa da, kendi ruh köküne tutunması ve millet olma bilinci sayesinde, Anadolu insanı ayakta kalmayı başarmıştır. Kılıç, İslam irfanının baskın olmasına rağmen diğer medeniyetlerin de etkilerinin söz konusu olduğunu belirtmekte haklıdır ancak Yalçın Koç'a göre (2008) hem Hilmi Ziya Ülken hem de Erol Kılıç yanılmaktadır, çünkü bunlar medeniyetleri birer terkibin ürünü ya da her şeyin kendisinde eridiği bir pota olarak görmektedirler. Hâlbuki ona göre, bir medeniyet terkiple değil özgünlükle kurulur. Terkip ancak kültür için söz konusudur, medeniyet için değil.

4. Anadolu Mayası Nedir?

Yalçın Koç *Anadolu Mayası* (2008: 68-70) adlı eserinde Anadolu insanını daha derin ve kuşatıcı olan bir felsefeyle ortaya koymaya çalışır. Ona göre, özün devamlılığı kültürel devamlılık anlamına gelmez. Özlerin sentezi kültürlerin birbirinden öğrendiği, patlıcan oturtma, mıhlama, lahmacun, bakla ezmesi, yayla çorbası gibi yemek veya müzikteki nota ben-

zerlikleriyle ortaya çıkmaz. Asli kimlik senteze tabi olmadığı gibi değiştirilerek aktarılmaya da tabi değildir. Kültür ise hem senteze uğrar hem de değiştirilerek aktarılabilir. Nasıl ki altın suyu bir şeyi altın rengine büründürür ama altın yapmaz. Aynen onun gibi, kültür rengi değiştirir ama özü değiştirmez.

Koç'a göre (2008: 18) Türklerin mayası Anadolu'yu özü itibariyle dönüştürmüş ve ona asli bir kimlik kazandırmıştır. Bu sebepten asli kimlik bir mozaik olamaz. Anadolu mayasının asli unsuru insandır. Bu sayede Anadolu, Grek-Roma, Bizans ve kurum olarak da kilisenin ülkesi olmaktan çıkmıştır. Anadolu mayasının sağladığı kimlik sayesinde Anadolu ferdi bireyi ve ondan oluşan birlik öznedir. Anadolu mayasına sahip insan ferdi bireydir, çünkü kimlik kazanmak demek bir şeyin kendisi olması demektir. Halbuki Grek-Latin-Kilise diyarında insan sadece rasyonalite ve idrak yetisine sahip yığınsal bireydir, ferdi birey değil. Çünkü bir insanın ferdi birey olması için asli kimliğe sahip olması gerekir. Bir insan kimlik sahibi değilse cevher de değildir. Özgürlük insanın kimliğine bitişiktir, sonradan ona verilmesi ya da tanınması söz konusu olamaz. Ferdi özgürlüğün esası gönüldür. Batıda ise gönle karşılık gelen bir sözcük bile mevcut değildir.

Kısacası Koç'a göre Müslüman Türkler Anadolu'da özlerini kaybetmeden kendi şahsına münhasır bir medeniyet kurmuş ve bu sayede mayasını korumuştur. Bu anlamda Anadolu sadece bir geçiş güzergâhı değil orijinal bir medeniyet merkezidir. Bu, Müslüman Türkler için Türkistan'dan gelen ama Anadolu coğrafyasında insanların gönlüne çalınan bir mayadır.

Sonuç

Anadolu'nun Asya'ya adını veren bir yarımada olması, doğunun batıdaki en önemli simgesi olması ve jeopolitik konumu sayesinde orijinal medeniyetler kurmasına rağmen sadece Asya ve Avrupa'nın geçiş güzergâhında olan kozmopolit medeniyetler coğrafyası olarak görülmesi ciddi bir hata değilse kasıtlı bir saptırmadır. Bazen *Anatolia* (doğu) bazen *Küçük Asya* olarak anılan Anadolu yarımadası 3000 yıl önce çizilen coğrafi sınırları itibariyle bugünkü Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının ülkesidir. Bu yönüyle Müslüman Türkler çok güçlü bir jeopolitik konuma ve jeofilozofik özellikleri olan bir ülkeye sahiptirler. Tarihte olduğu gibi onlar, güçlü bir birlik içinde olduklarında ciddi medeniyetler kurma imkânı

kazanacakları ama gücünü kaybettiğinde ise, tabir-i caizse, yolgeçen hanına döndürecekleri bir Anadolu coğrafyası çıkacak karşımıza.

Anadolu coğrafyasının, iklimi ve jeopolitik konumu itibariyle ilkçağlarda yetiştirdiği filozoflar gibi Türk İslam diyarı olduktan sonra da ağırlıklı olarak Müslüman bilgeler/düşünürler yetişmeye devam etmesi tesadüf değildir. Özellikle 11. yüzyılda Anadolu yarımadasına yerleşen Müslümanlar belki de tarihin gördüğü ve göreceği en güçlü hümanist düşünce geleneğini üretmiştir. Böylece hoşgörü ve tahammül kültürü bu toraklarda kalıcı olarak yerleşecek ve bu hareket de Anadolu hümanizmi olarak adlandırılacaktır. Ancak bu hümanist anlayış batıda özellikle, Antik Yunan Sofistlerinde, Rönesans Döneminde ve 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanmasında tekrar tekrar görünür olan, çoğunlukla Tanrı-insan karşıtlığından beslenen Batı hümanizmden çok farklıdır. Nitekim Anadolu bilgelik geleneği adını da verebileceğimiz bu anlayışın ürettiği samimi dindarlık, insanın kendi kendisi de dâhil, Tanrı, toplum ve tabiat ile mutlak anlamda bir barış ve bütünlük içinde olmak anlamına geliyordu. Bu geleneğin başka bir yerde değil Anadolu'da ve Anadolu insanının özünde hayat bulması tesadüf olamaz.

Kısacası, Anadolu medeniyetlerini sadece Doğu ile Batı arasında köprü olarak gören, coğrafyasını da bir ayakaltı ya da geçiş güzergâhı olarak tanımlayan anlayış doğru olmadığı gibi kasıtlı olarak tarihi saptırma ya da, en hafif ifadesiyle, onda üretilen medeniyetleri önemsizleştirme amacındadır. Ayrıca Anadolu Türk İslam medeniyetini ve ruhunu farklı medeniyetlerin özlerinin bileşkesi, kültürel mozaiği ve bir türevi ya da dünya görüşlerinin sentezi olarak gören anlayışlar da bu saydığımız sebeplerden dolayı geçersizdir. Anadolu'da kültürel devamlılık ve etkileşim vardır ama bu özlerin sentezi şeklinde gerçekleşmemiştir. Yalçın Koç'un "*Anadolu Mayası"* adını verdiği bu insan özü tam da medeniyet kurucu ve birlikte yaşadığı halkları bir millete dönüştürücü bir özelliğin varlığına işaret etmektedir.

Kaynaklar

Aktüre, S. (2004). *Anadolu'da Bronz Çağı Kentleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Darkot, B. (1993). Anadolu. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Deleuze G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy*. (Trans. H. Tomlinsan & G. Burchell), New York: Colombia University Press.

Güngör, E. (1988). *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kılıç, M. E. (2016). *Anadolu'nun Ruhu*. İstanbul: Sufi Kitap.

Koç, Y. (2008). *Anadolu Mayası*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Niyazi, M. (2007). *Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Önal, M. (2019). Bilgeler Yurdu Anadolu'nun Ruh Kökleri ve Mayası. *Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu Bildiri Tam Metinler Kitabı* (Kırşehir, 24-26 Ekim 2019), 270-278.

Sarıkaya, M. S. (2002). *XIII-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Schwertheim, E. (2009). *Antikçağda Anadolu*. (Çev. Nuran Batu), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Urundul, E. (2012). *Anadolu Mitolojisi*. Ankara: Genesis Kitap.

URL-1: https://tr.wikipedia.org/wiki/Anadolu (Erişim:17.02.2022)

Ülken, H. Z. (2017). *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler.* (Hzl. Gülseren Ülken), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Ünal, O. (1980). *Horasan'dan Anadolu'ya Türkiye Tarihine Giriş*. Ankara: Töre Devlet Yayınevi.

ANTİK ÇAĞ'DA UŞAK VE ÇEVRESİNDE TAPINIM*

*Ümran Ozan KARAHAN***

Giriş

Uşak, Ege Bölgesi'nin İç Batı Anadolu Bölümü'nde Batı Anadolu ile Orta Anadolu'nun birleştiği bölgede yer almaktadır. Afyonkarahisar, Kütahya, Denizli ve Manisa İlleri ile sınırı bulunmaktadır. (Darkot ve Tuncel, 1978: 128-132).

Son yıllarda Uşak İli ve ilçelerinde yapılan çalışmalarda, Uşak'ın tarihöncesi dönemlerden itibaren yerleşmelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yakın zamanda Uşak İli, Banaz İlçesi Sürmecik mevkiinde yapılan kurtarma kazıları neticesinde sadece Uşak'ın değil, bütün Ege Bölgesi'nin en zengin buluntularına sahip Paleolitik Çağ açık hava yerleşimi tespit edilmiştir. Yapılan kurtarma kazıları sonucunda Paleolitik Çağ'a ait binlerce buluntu ele geçirilmiştir. Yontmataş aletler arasında çeşitli kenar kazıyıcılar, ön kazıyıcılar, levallois ve mousterien uçlar, mekik aletler, dişlemeli aletler, omurgalı rendeler ve Anadolu'da çok rastlanılmayan yaprak biçimli iki yüzeyli uçlar bulunmuştur. Aletlerin tipolojik ve teknolojik özellikleri, homo neanderthal insanların yaşadığı Orta Paleolitik Çağ ve mousterien kültürü yansıtmaktadır (Söyler vd. 2018: 381-391).

Paleolitik Çağ sonrası ile ilgili olarak Uşak İli Sivaslı İlçesi'nde gerçekleştirilen yüzey araştırmaları sırasında, Geç Neolitik Erken Kalkolitik Çağlara ait malzemelerin bulunduğu yerleşmeler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu yerleşmelerden Selçikler, Köyaltı Höyükler mevkiinde ve Akarca Köyü Belce Höyük'te Geç Neolitik Çağ ve Erken Kalkolitik Çağ seramikleri bulunmuştur. Selçikler Köyaltı Höyükler mevkiinde bulunan seramiklerde kırmızı ve kahverengi mal grubu ağırlıktadır. Bunlar, tüp

* Bu çalışma Selçuk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenen (Proje no:13203008) "E*skiçağ'da Uşak ve Çevresi (En Eski Devirlerden M.S 395 Yılına Kadar)*" (S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2015) isimli Doktora tezinden ve 2015 yılından sonraki yeni çalışmalardan faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, Uşak Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü – Uşak / Türkiye, ozan.karahan@usak.edu.tr (Orcid: 0000-0002-8179-9031)

ve ip delikli tutamaklar ile değişik tutamak parçalarından meydana gelmektedir. Büyük bir kısmı Erken Kalkolitik Çağ'a ait olan boyalı çömlek parçaları krem ve kahverengi astar üzerine kırmızı ve kahverengi boya bezemeli parçalardan oluşmaktadır. Ayrıca burada çok sayıda obsidyen ve çakmaktaşı alet parçaları da bulunmuştur. Yine Selçikler Köyaltı Höyükler mevkiinde Geç Neolitik Çağ Erken Kalkolitik Çağ'a ait bir tanrıça figürini bulunmuştur. Bu figürin koyu gri hamurlu, ince kum, taşçık, yoğun mika katkılı, kötü pişmiş, krem astarlıdır. Sağ el dizinin üzerinde, sol el sol göğsün altında, her iki elde üç parmak mevcut olup, sol ayak baldır kısmından kırıktır. Sağ ayak diz seviyesinin altından itibaren kırık, sağ omuz kısmı kısmen kırık, sağ kalçada hafif bir kırık vardır. Baş kısmı sokma baş şeklindedir. Dizleri üzerinde oturur biçimde tasvir edilmiş bir ana tanrıça figürinidir. Ayrıca yapılan bu yüzey araştırmalarında Akarca Köyü Belce Höyük'te de, Geç Neolitik Çağ Erken Kalkolitik Çağ özelliklerini gösteren az sayıda buluntu ele geçirilmiştir (Karahan, 2016: 89-146; Koçak, 2017: 25-31).

Uşak'ın Banaz İlçesi'nde Alıçlı Höyük'te de Geç Neolitik Çağ'a tarihlendirilmiş iki figürin bulunmuştur. Bir tanesi belden yukarı kısmı kayıp 4.7 cm yüksekliğinde pişmiş topraktan yapılmış, krem rengi astarlı ve perdahlı heykelcik çok şişman bir kadını, ayaklarını altına almış oturur durumda göstermektedir. Heykelciğin dizleri hasara uğramıştır. İkincisinde gözler hariç yüzün uzuvları açıkça belirlenmemiştir. Gözler çok iri badem şeklinde derince çizilerek belirtilmiştir. Başta saç işlenmiştir. Saçın dış hatları kabartma olarak gösterilmiştir. Başın arkasında üç adet üçgen biçimli çukurcuk yapılmıştır. Muhtemelen buralara hakiki saç veya benzeri nesne takılmış olmalıdır. 6.4 cm yüksekliğinde pişmiş topraktan yapılmış kırmızımsı krem rengi astarlı ve yer yer bozuk bir perdah vardır. Bu iki eser de Geç Neolitik Çağ'a tarihlendirilmiştir. Çünkü oturan heykelciğin işleniş tekniği ve çok iri kalçalar üzerindeki konkav boşluğun benzeri ve boyunlu başta gözlerin iri badem şeklindeki paralelleri ve saçın dış hatlarının belirtilmiş olması, Hacılar (Burdur) VI. tabakasında çıkarılan Geç Neolitik Çağ'a tarihlendirilmiş figürine benzemektedir (Bilgi, 1980: 3-4). Bu tür figürinlerin benzerlerini Uşak kesiminden Konya çevresine kadar olan bölgede görmek mümkündür (Koçak ve Bilgin, 2013: 33).

Neolitik ve Kalkolitik Çağ sonrası için Uşak ve çevresinde çeşitli araştırmacılar tarafından yapılan yüzey araştırmaları sonucunda Tunç Çağı'na ait buluntuların yer aldığı çok sayıda Tunç Çağı yerleşmesi de

tespit edilmiştir (Karahan, 2016: 89-146; Koçak, 2017: 27-30; Oy, 2018a: 28-72; Yılmaz vd., 2019: 435-467).

Demir Çağı'nda ise Uşak, Phrygia sınırları ile Lydia sınırlarının birleştiği bölgenin içerisinde yer almıştır. Ancak bu sınırlar, zaman zaman değişkenlik göstermiştir (Sevin, 2003: 238). Phryg Devleti yıkıldıktan sonra Lydia Devleti hâkimiyetine tamamen giren Uşak (Tarhan, 1983: 112; Sevin, 2001: 194; Roosevelt, 2009: 16), Perslerin M.Ö. 547/546'da Lydialıları yenilgiye uğratmasından sonra yaklaşık iki yüz yıl Pers hâkimiyeti altına girmiştir (Mansel, 1999: 254; Mieroop, 2006: 326; Demir, 2014: 251). Bu süreç Büyük İskender'in Anadolu'yu fethine kadar devam etmiştir. Büyük İskender'in ölümünden sonra bölge onun halefleri tarafından yönetilmiştir (Garthwaite, 2005: 70; Waterfield, 2011: 6; Tekin, 2012: 137). MÖ 129 yılından sonra Roma Cumhuriyeti tarafından Anadolu'da kurulan Küçük Asia Eyaleti sınırları içerisinde yer almıştır. Uşak'taki yapılan çalışmalarda, Roma dönemine ait çok sayıda yerleşmede Roma dönemi buluntuları tespit edilmiştir (Karahan, 2015: 85-89).

Antik Çağ'da Uşak'ın adı ile ilgili Uşak'ta bulunmuş yedi yazıtta, kentin adı Temenothyrai olarak geçmektedir. 1820'lerde Uşak'a gelen F. V. Arundel bazı yazıtlarda Flavippolis adını da okumuştur (Arundell, 2016: 75; Varinlioğlu, 2001: 167-168). Yüzbaşı Callier'in Uşak'a ait iki yazıtı yayımlayan S. Reinach bu yazıtlarda Temenothyrai adının geçtiğini ve Uşak'ın adının olduğunu belirtmiştir. Temenothyrai adı ile birlikte daha sonra Flaviapolis adının kullanılması "Flavius Kenti" olarak Roma İmparatorluğu tarafından onurlandırıldığını göstermektedir (Varinlioğlu, 2001: 167-168).

Farklı görüşler olsa da, Temenothyrai kentinin adının anlamı, kentin kurucusu olarak kabul edilen Temenos ile Lydce'de kale anlamına gelen teira (Thyra, Tyros, Teira: Tire sözcükleri aynı anlamlarda kullanılmıştır) sözcüklerinin birleşmesi ile yani, Temenothyrai "Temenos'un Kalesi" anlamına gelmektedir. Hristiyanlık döneminde ise Temonothyrai, piskoposluk merkezi olarak görülmektedir. Sikkelerde de Temenothyrai, Flaviopolis adı ile birlikte kullanılmaktadır. Uşak'ın Phrygia ile Lydia arasındaki bir bölgede yer alması nedeniyle her iki bölgeye ait çok sayıda yazıtın bulunmasına da imkân tanımıştır (Varinlioğlu, 2001: 169).

1. Tapınaklar ve Kültler

Antik Çağ'da Anadolu'da bulunan önemli tapınakların konum olarak özellikle anayol ve sıcak su kaynaklarına yakın oldukları görülmektedir. Bu tapınaklara tapınım, şifa isteme veya kehanet gibi bireysel veya toplumsal nedenlerle gelen ziyaretçiler, bölge ekonomisine, sosyal ve kültürel yapısına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ayrıca bu tapınaklara ait kutsal ve dokunulmaz olan büyük araziler ve bu arazilerde çalıştırılan çok sayıda köle bulunmaktadır (Malay, 1990: 389-390; Aytaçlar, 2012: 24, 40). Bağlar, bahçeler, kutsal kabul edilen ormanlarda köleler çalıştırılmış ve gelirleri tapınaklara bırakılmıştır. Bu tapınak arazilerinde hayvan otlatmak, ağaç kesmek ve hatta bu arazilere izinsiz girmek dahi suç sayılmıştır. Tapınaklarda kutsal olarak kabul edilen çok sayıda görevli de bulunmaktadır. Tapınakların etrafında görevlilere ait yapılar ve ziyaretçilerin konaklamaları için ayrılmış barakaların olduğu, yapılan kazılarla bilinmektedir. Ayrıca adak eşyalarının ve kurbanlık hayvanların satıldığı dükkânların da yer aldığı anlaşılmaktadır (Aytaçlar, 2012: 24).

Lydia bölgesinde bazı tapınaklarda yapılan kazılarda tıp aletlerinin bulunması, tapınaklara başvuran kişilerin tedavilerinin de yapılabildiğine işaret etmektedir. Kefaret yazıtları içerisinde dinsel tedavilere başvurulduğuna dair örnekler yer almaktadır (Chaniotis, 1995: 330-337; Aytaçlar, 2012: 24). Antik dönemde tedavi olmak için tanrılara adak stelleri ile başvuranlar hiç de azımsanmayacak kadar çoktur. Stellerin üzerlerinde hasta uzuvlarının şifa bulması için kollar, bacaklar, gözler, kulaklar vb. kabartmalara rastlanmaktadır. Bunun nedeni tedavilerin pahalı ve acılı olmasıdır. Bu nedenle insanlar öncelikle tapınaklarda şifa bulmaya çalışmışlardır. Bazı tapınaklardaki rahiplerin hastaları tedavi ettikleri bilinmekle beraber nasıl bir tedavi uygulandığı hakkında kesin bilgiler yetersizdir. Kırsal yerleşmelerde bulunan tapınaklar için, arazilerinin yanı sıra tapınaklara sunulan kurbanların derileri ve diğer adaklar ciddi bir gelir kaynağı olarak görülmektedir (Ricl, 2003: 99-101; Aytaçlar, 2012: 24-25). MS üçüncü yüzyılda Kuzey doğu Lydia ve Phrygia'da tespit edilen kefaret yazıtları, kırsal kesimde yaşayan halkın birbirleriyle ve tanrılarıyla olan ilişkileri hakkında önemli bilgiler vermektedir (Aytaçlar, 2012: 28).

Uşak'ın da içinde yer aldığı Batı Anadolu'daki dinsel yapıya bakıldığında bilinen tanrı ve tanrıçaların haricinde birçok yerli tanrı ve tanrıça da yer almaktadır. Kimi yerlerde bilinen tanrıların (Apollon ve Zeus gibi)

adlarının yerel epithetlerle birlikte kullanıldığı görülmektedir. Yazıtlardan ve sikkelerden anlaşıldığı kadarıyla Batı Anadolu'da en yaygın tapınım gören yerel tanrılar Mên ve Artemis'tir. Lydia ve Phrygia'da çok tapınım gören Mên, Aksiottenos, Tianou, Artemidorou ve Labanas gibi yerel epithetlerle tapınım görmüştür (Malay, 1990: 390; Aytaçlar, 2012: 39). Özellikle Lydia ve Phrygia'da yapılan araştırmalar sonucunda yazıtlardan elde edilen bilgilere göre bölgede yerel dinlerin ve tanrıların varlığı anlaşılmaktadır. Bazı tanrı ve tanrıçaların öne çıktığı görülmektedir. Zeus, Apollon, Artemis başta olmak üzere, Kybele'nin değişik yerel tezahürleri olan Meter Akraene, Meter Thermene, Meter Kallippou ve Meter Malene gibi tanrıçalar da yer almaktadır. Edebi metinlerde yerel kültler hakkında yeterli bilgi olmaması nedeniyle, ele geçen yazıtların önemi daha da artmaktadır. Ancak Phrygia'daki kültür nedeniyle Lydia'ya göre yazıtlar daha yetersiz sayıdadır (Malay, 1990: 391). Bu bölgedeki tanrılar ve dinsel inançlar, farklı etnik kökenden gelen inançların kaynaşması ile ortaya çıkmıştır. Yeni gelen dinsel inanç önceki inançlardan bazı motifler almıştır. Güçlü olan dinsel inançlar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Böylece Hitit, Lydia, Phrygia, Pers ve Hellen kültürlerinin kaynaşması sonucunda yeni bir pantheon ortaya çıkmıştır (Malay, 1990: 391-392; Aytaçlar, 2012: 41).

2. Antik Çağ'da Uşak ve Çevresinde Tapınım Gören Tanrı ve Tanrıçalar

Bölgede Apollon, Zeus ve Artemis gibi tanrılar, kırsal kesimdeki geleneksel tanrıların adları ile birleşerek tapınım görmüşlerdir. Bu tanrıların isimleri yerel epithetlerle birlikte kullanılmıştır. Bu nedenle tanrılar biçimsel ve kültsel özellikleri bakımından değişime uğramıştır. Phrygia ve Lydia'da kırsal yerleşimlerde tek bir tanrıya tapınım söz konusu değildir. Bu bölgelerde her ihtiyaca karşılık veren, değişik özellikleri olan birkaç tanrıya birden tapınım yapılmıştır. Bu tanrılara "bölgenin tanrıları" olarak hitap edilmiştir (Aytaçlar, 2012: 49).

2.1. Apollon

Yazıtlarda Apollon Aksyr(e)os, Apollon Lairbenos, Apollon Bozenos ve Apollon Tarsios gibi ifadelerle yer almaktadır. Phrygia'da Apollon Lairbenos ve Apollon Kitharoidos gibi biri yerli iki tanrının çok fazla tapınım gördüğü anlaşılmaktadır (Taşlıklıoğlu, 1963: 167; Aytaçlar, 2012: 47). Uşak ve çevresinde de tapınım gören tanrılardan biridir. Bölgede Apollon'un adının geçtiği yazıtlar ve tapınakların varlığı tespit edilmiştir.

Uşak'ın Banaz İlçesi'nde bulunan Eksik (veya Çamsu) Deresi'nde yol çalışması sırasında Apollon Alsenos'a adanmış bazı adak yazıtları bulunmuştur. Muhtemelen tapınım merkezi de bu mevkide yer almaktadır (Drew-Bear, 1976: 249-251; Malay, 1990: 393). Uşak'ın Sivaslı İlçesi'nde yer alan Sebaste kentinde de imparatorluk dönemine ait iki kitabeden, kentte Apollon'un tapınım gördüğü anlaşılmaktadır. Bu iki kitabe bölgede (Augustus kültü gelmeden önce) kehanet saçan Apollon'un kutsal bir yere sahip olduğunu göstermektedir (Taşlıklıoğlu, 1963: 164).

Uşak'ın batısında Kula sınırlarında bulunan Tabala'da (Davala) Apollon Tarsios'a ait bir tapınağın olduğu bilinmektedir. Ayrıca Apollon Tarsios'a adanmış bir de yazıt vardır. Telesphoros adında bir kişinin şifa bulunca, Apollon'a bu yazıt ile adağını yerine getirmiştir. Yazıttan tapınağın Markos adında ünlü bir rahibinin olduğu da anlaşılmaktadır (Varinlioğlu, 2001: 170).

Uşak'ın Ulubey İlçesi sınırları içerisinde yer alan Blaundos kentinde de Apollon Lairbenos tapınım görmüştür (Mitchell, 1993: 187). İmparatorluk dönemine ait sikkelerde Apollon'a tapınım yapıldığını gösteren figürler yer almaktadır. Bazı sikkelerin üzerinde Apollon başı görülmektedir. Bazılarında ise çıplak ayakta duran bir Apollon Kitharaidos bulunmaktadır. Bazı sikkelerde ise Apollon'un arkasında uzun bir kiton ve bir khimation vardır. Sol elinde lyrası, sağ elinde mızrabı bulunmaktadır (RPC I 3059; BMC 63; RPC II 1346; BMC 69; Taşlıklıoğlu, 1963: 78).

Uşak'ın Banaz İlçesi'nde yer alan Akmonia kentinde de Apollon Lairbenos tapınağı ve Apollon Lairbenos'a adanmış yazıtlar bulunmaktadır (Chaniotis, 2004: 4). Ayrıca aynı kentin Caracalla dönemine ait, Apollon'un tasvir edildiği bir sikke bulunmaktadır (Taşlıklıoğlu, 1963: 144). Apollon'a tapınım olduğunu gösteren bir başka sikke de Marcus Aurelius dönemine (MS 161-180) aittir. Ayakta duran çıplak Apollon tasviri bulunmaktadır (RPC IV. 2. 11584). Yine Marcus Aurelius dönemi, bir Bagis kenti sikkesinde ayakta Apollon tasviri bulunmaktadır (RPC IV. 2. 2504). Uşak merkezde yer alan Temenothyrai kentine ait ise, Roma İmparatoru I. Philippus Arabs'ın (MS 244-249) karısı İmparatoriçe Marcia Otacilia Severa adına darp edilen bir sikkede ayakta Apollon tasviri bulunmaktadır (RPC VIII; Taşlıklıoğlu, 1963: 166; Franke, 2007: 76).

2.2. Zeus

Baş tanrı Zeus, Küçük Asia'da çok yoğun bir şekilde tapınım görmüş bir tanrıdır. Farklı epithetlerle birlikte tapınım görmüştür. Yazıtlarda, Zeus Trosou, Zeus Oreites, Zeus Ogmenos, Zeus Aithrios, Zeus Peizenos, Zeus Sabazios ve Zeus Orkamaneites adları geçmektedir (Aytaçlar, 2012: 47-48; Ricl, 2017: 133-144).

Uşak'ın Banaz İlçesi Banaz Köyü'nde bölgede Zeus'a tapınım olduğunu gösteren MS üçüncü yüzyıla ait bir adak yazıtında; "*Thalamos, karısı yalan yere yemin ettiği için, Zeus Orkamaneites'e (kefaret borcunu ödedi)*" yazmaktadır. Aynı bölgeye ve aynı döneme ait bir diğer yazıtta ise; "*Lucius… ve hayvanlar için ettiği yeminde durmadı; (bu nedenle) Zeus Orkamaneites'e (kefaret olarak) … ödedi*" yazmaktadır (Aytaçlar, 2012: 128-129). Phrygialı tanrı Zeus Orkamaneites'e adanmış iki yazıt ise yine Banaz İlçesi yakınlarında bulunmuştur. Yazıtlarda tanrı, iyileştirici ve çiftlik hayvanlarının koruyucusu olarak tasvir edilmiştir. Tanrının adı muhtemelen Phrygia'nın güneybatısındaki Lydia sınırında yer alan "*Ορκαμανα*"dan gelmektedir (Varinlioğlu, 1983: 82; Aytaçlar, 2012: 48). Uşak müzesinde Zeus Orkamaneites'e sunulmuş bir başka adak yazıtı daha bulunmaktadır. Banaz demiryolunun iki yüz elli metre güneyinde Banaz Çayı'nın (Sindros) beş yüz metre kadar kuzeyinde bir tarlada bulunduğu düşünülmektedir. Tarla içerisinde toprağın bir metre altında bazı adak taşlarının ve dikdörtgen biçimli yontulmuş kireçtaşlarının buluntularına da rastlanılmıştır (Drew-Bear, 1984: 110).

Bir başka yazıtta Zeus Bronton'a adakta bulunulmuştur. "*Gürleyen Zeus*" adı ile bölgede tarımla uğraşanların adakta bulunduğu bir tanrı olduğu anlaşılmaktadır (Varinlioğlu, 2001: 170). Yine Akmonia kaynaklı olması muhtemel, Yenice Köyü ve Çorum Köyü'nde bulunan yazıtlarda Theos Zeus Hypsistos'a tapınım yapıldığı anlaşılmaktadır (Drew-Bear, 1976: 247-249). Akmonia'da sikkelerden ve yazıtlardan da elde edilen veriler, özellikle Zeus kültlerinin yoğun olarak tapınım gördüğü anlaşılmaktadır. Zeus Alsenos, Zeus Agathos ve Zeus Orkameneites kentte tapınım gören kültlerdir (Franke, 2007: 74; Akçay, 2018: 26-28; Kaplan, 2019: 67). MS üçüncü yüzyıla ait bir Akmonia sikkesinde Dioskur'lar (Zeus'un oğulları, denizcilere yol gösterirler) polos ve mızrakla tasvir edilmişlerdir (Franke, 2007: 82). Aynı kente ait bir başka sikkede Caracalla'nın (MS 211-217) karısı Plautililla'nın tasviri, Zeus ve Hera tasvirleri ile birlikte yer almıştır (CNG, Mail Bid Auction Sale 14. Lot. 391).

Akmonia'ya ait, Nero dönemi (MS 54-68) sikkelerinde baykuş ve hilal figürlerinin bulunduğu, patera ve asası ile oturan bir Zeus tasviri bulunmaktadır (RPC I 3170; BMC 37; RPC I 3171; BMC 39). Bir başka Akmonia sikkesinde ise Zeus bir elinde asası diğer elinde Nike figürü ile tasvir edilmiştir (RPC IV 2, 1656; BMC 56). Zeus'a tapınım olduğunu gösteren Bagis kentinde de, Traianus (MS 98-117), Hadrianus (MS 117-138) Marcus Aurelius ve Septimius Severus (MS 193-211) dönemlerine ait sikkeler bulunmaktadır. Uzun khiton ve khimation giymiş, elinde kartal tutan Zeus Lydios ayakta olarak tasvir edilmiştir (RPC III 2452; 2458; 2460; IV.2 2503; BMC 5, 20-21; CNG Auction 90. Lot. 984). Antoninus Pius dönemi (MS 138-161) ve I. Philppus Arabs dönemi sikkelerinde ise Zeus ayakta, çıplak ve elinde şimşeği ile tasvir edilmiştir (RPC IV.2 1187; BMC 75; RPC VIII). Augustus (MÖ 27- MS 14), Nero, Hadrianus ve III. Gordianus (MS 238-244) dönemlerinde, Sebaste kentine ait sikkelerde de Zeus, elinde asa, patera ve kartal ile tasvir edilmiştir (RPC I 3153; 3155; BMC 21; 23; RPC III 2596; BMC 31; RPC VII.1 738; 738A). Temenothyrai kentine ait, Antoninus Pius ve Severus Aleksander (MS 222-235) dönemlerine ait sikkelerde ise Zeus (Lydios) ayakta elinde uzun bir asa ve kartal tutarken tasvir edilmiştir (RPC IV.2 2991; RPC VI 4541; BMC 27).

2.3. Mên

Mên, MÖ üçüncü binyıldan beri Anadolu'nun önemli tanrılarından biridir. Phrygler tarafından benimsenmiştir. Anadolu'ya gelen Phryglerin milli tanrısı olmuştur. Arkeolojik buluntularda Phryg kıyafeti ile külahlı, yüksek kemerli gömlek, manto ve tozluk giymiş bir şekilde tasvir edilmiştir (Özsait, 1985: 142). Mên, kutsallığın, adaletin ve zaferin de temsilcisi olarak da tapınım görmüştür (Chaniotis, 2010: 124). Ayrıca yoksul ve hasta insanların koruyucusu, ay sembolü ile gizemli bir güce sahip olarak iyiliğin ve şifanın tanrısı olarak da tapınım görmüştür. Özellikle Lydia ve Phrygia'nın kesişim bölgelerinde tapınım yoğunluk göstermektedir. Dolayısıyla Hellenistik ve Roma döneminde Uşak ve çevresinde de önemli bir tanrı olarak tapınım gördüğü anlaşılmaktadır (Malay, 1990: 390: Yıldırım, 2008: 76).

Bölgede en fazla tapınım gören tanrılardan biridir. Mên Tiamou, Mên Labana, Mên Aksiettenos, Mên Petraitos, Mên Pereudenos, Meis (Mis) Uranios gibi değişik epithetlerle anılmıştır. Bir yazıtta Artemis Anaitis'le Mên Tiamu birlikte anılmışlardır. Kırsal bölgedeki bu tapınak-

lar, kent tapınakları gibi büyük tapınaklar değildir. Kökeni çok eskiye dayanan bu tapınaklar kırsal kesimde yaşayan halkın tapınaklara ve tapınaklardaki rahiplere her daim işleri düşmektedir. Kendileri, ailesi ve akrabaları hatta hastalanan hayvanları için bile dileklerde bulunmaktadırlar (Malay, 1985: 134; Varinlioğlu, 2001: 171).

Pers tanrısı Mao ile ikonografik benzerliklerinin olması nedeniyle Pers kökenli olabileceği düşünülmüştür. Ancak geleneksel tanrılarına uzun süre tapınım görme özelliğine sahip olan Anadolu'da, Mên tanrısına da yoğun bir tapınım gösterilmiştir. Bu nedenle de Anadolu'nun yerli tanrısı olabileceği de düşünülmüştür. Mên Aksiottenos, Mên Askaenos ve Mên Tyrannos gibi yerel epithetlerle yaygın kullanımları vardır (Aytaçlar, 2012: 45).

Bagis kentine ait Hadrianus dönemi (MS 117-138) sikkelerinde Phrygia şapkalı ve omzunda hilal olan Mên tasvirleri yer almaktadır (RPC I 3061; RPC II 1357; RPC III 2460c). Sebaste kentine ait bir sikkede de Phryg şapkalı omzunda hilal olan Mên büstü tasviri bulunmaktadır (RPC III 2601; 2602; BMC 7, 8-9). Temenothyrai kenti Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Severeus Aleksander dönemlerine ait sikkelerinde de Mên tasvir edilmiştir (RPC IV.2 2179; 2180; 2992; 11548; BMC 2-3; RPC VI 4551). Antoninus Pius dönemi ait bir sikkede ayakta, Phryg şapkalı, ellerinde çam kozalağı ve uzun asa ile omzunda hilal bulunan bir Mên tasviri görülmektedir (RPC IV.2 2990). Marcus Aurelius dönemi Temenothyrai sikkesinde ise hörgüçlü boğalar tarafından dörtnala çekilen bir biganın içinde, Phryg şapkalı, ellerinde çam kozalağı ve uzun asa bulunan, omuzlarının arkasında hilal tasviri yer alan bir Mên tasviri bulunmaktadır (RPC IV.2 2176; BMC 21).

2.4. Artemis

Phryglerde Kybele, Hellenlerde Artemis olarak adlandırılan, kökeni Anadolu'ya dayanan Ana Tanrıça'dır. Bu tanrıçanın kültü, Anadolu'dan Mezopotamya'ya, Suriye, Lübnan, Filistin, Mısır ve Ege adaları dahil Girit'e kadar bütün Akdeniz kıyılarında tapınım görmüştür. Toprak ve bereketi simgeleyen bu tanrıçaya birçok bölgede farklı epithetlerle ve farklı biçimlerde tapınıldığı, bütün bu değişik ad ve biçimlerin ardında hep aynı görüş ve inanç olduğu anlaşılmaktadır (Erhat, 1996: 50-60).

Lydia ve Phrygia'da, Artemis Anaeitis, Artemis Ephesia, Artemis Perasia gibi epithetlerle yaygın olarak tapınım görmüştür. Lydia'da özellikle Artemis Anaeitis'e ait çok sayıda kutsal alan ve tapınak bulunmaktadır (Aytaçlar, 2012: 43-45; Albayrak, 2008: 113-120, 155-156). Roma döneminde de yaygın olarak tapınım görmeye devam etmiştir. Hellenlerin Artemis'i ile Perslerin Anahita'sının birleştiği anlaşılmaktadır. Çok eski bir inanışı ve ritüelleri içinde barındırmaktadır. Muhtemelen kökeni Babil'e, bereketi ve doğurganlığı temsil eden bir tanrıça olan Anahita'ya dayanmaktadır. Bu nedenle birçok yazıtta Meter Anaeitis olarak geçmektedir. MÖ altıncı yüzyılda Perslerin Küçük Asia'yı fethetmesiyle birlikte zamanla tapınım görmeye başlamıştır. Özellikle Perslerin etkisi altında bulunan Lydia'da Artemis Anaeitis'e ait çok sayıda kutsal alan ve tapınak bulunmuştur. Bu bölgeye ait sikkeler de bu durumu göstermektedir (Malay, 1990: 390; Aytaçlar, 2012: 43-44).

Akmonia kentine ait bir sikkede Artemis Ephesia tasviri görülmektedir (CNG, Auction 91. Lot. 531). Augustus dönemine (MÖ 27-MS 14) ait bir sikkede ise Artemis ayakta yay çekerken tasvir edilmiştir (RPC I 3165). Nero dönemine ait sikkelerde, Artemis yay tutup, ok çekerken tasvir edilmiştir (RPC I 3172; 3173; 3175; BMC 35; 36; 48). Traianus ve Severus Aleksander dönemlerine ait sikkelerde ise Artemis Ephesia'nın ayakta kült heykeli tasvir edilmiştir (RPC III 2607; RPC VI 5588; BMC 85). Temenothyrai kentine ait, Marcus Aurelius dönemi bir sikkede ise ayakta, omzundaki sadaktan ok alıp, elinde yay tutarken ve ayaklarının dibinde bir geyik yavrusu ile birlikte tasvir edilmiştir (RPC IV.2 11549). Marcus Aurelius dönemine ait bir başka sikkede ise Artemis, geyikler tarafından çekilen bir biganın içinde yay tutup ok çekerken tasvir edilmiştir (RPC IV.2 2177; BMC 22).

2.5. Ana Tanrıça

Phrygia'da olduğu gibi Lydia'da da ana tanrıça kültü oldukça yaygındır. Lydia'da ana tanrıçalara ait tapınaklar genelde dağlarda kurulmuştur. Meter Hipta adında bir epithet yazıtlarda geçmektedir. Bu epithet MÖ ikinci bin yılda Küçük Asia'da tapınım gören tanrıça Hepat ile ilişkilendirilmiştir (Hermann ve Varinlioğlu, 1984: 1-17; Aytaçlar, 2012: 48). Meter Anaeitis, Meter Atimis, Meter Tazene, Meter Tarsene ve Meter Phileis adları yazıtlarda geçmektedir (Malay, 1984: 101; 1985: 134-135; Aytaçlar, 2012: 49; Zgusta, Ortsnamen, 602, 1303-1).

Küçük Asia'da yaygın olarak tapınım gören ana tanrıça Magna-Mater yani Kybele'dir. Kültepe tabletlerinde "Kubaba", Lydia'da "Kybebe", Phrygia'da "Kybele" olarak geçen ana tanrıça bölgede yaygın olarak tapınım görmüştür. Uşak'ın doğusunda kalan bölge de, "Phrygia Pacatiane" olarak bilinmektedir. Kybele'nin epithetlerinden biri olan "Dindymene", Dindymos Dağı'nın tanrıçası anlamında kullanılmaktadır. Uşak sınırları içerisinde yer alan Murat Dağı'nın antik dönemdeki adı da Dindymos'tur (Çapar, 1978: 191-210; Yıldırım, 2008: 76; Oy, 2018b: 287-288).

Uşak ve çevresindeki kentlerde de bu tanrıçaya tapınım olduğunu gösteren sikkeler bulunmaktadır. Akmonia kentine ait, Hadrianus, Severus Aleksander ve III. Gordianus dönemlerinde darp edilmiş sikkelerde Kybele tasvirleri bulunmaktadır. Bazı sikkelerde ayakta, bazı sikkelerde otururken tasvir edilmiştir. Polos, peplos ve khiton giymiş ve elinde asa tutmuş, typanum üzerine dayanmış ve yanında aslan bulunmaktadır (RPC III 2608; BMC 54; RPC VI 5585; BMC 87; RPC VII.1 686.1; 686.2; 686.3; 686.4). Sebaste kentine ait üçüncü yüzyıl sikkelerinde ise kalathos giymiş, oturan Kybele tasvirleri bulunmaktadır (RPC III 2598; BMC 4; RPC VII.1 736).

2.6. Tapınım Gören Diğer Tanrı ve Tanrıçalar

Uşak ve çevresinde yaygın tapınım görmüş önemli tanrıçalardan biri de Athena'dır. Akmonia, Sebaste ve Temenothyrai kentlerinde tapınım gördüğü anlaşılan Athena tasvirlerinin yer aldığı sikkeler darp edilmiştir. Hadrianus, III. Gordianus ve Antoninus Pius dönemlerine ait sikkelerde ayakta, ellerinde mızrak ve yay bulunan Athena tasvir edilmiştir (RPC III 2611; BMC 55; RPC VII.1 691; RPC IV.2 2173; BMC 20). Sebaste kentine ait bir sikkede ise miğferli Athena tasviri yer almaktadır (RPC III 2600; BMC 6).

Uşak ve çevresinde yaygın olarak tapınım görmüş tanrıçalardan bir diğeri de Demeter'dir. Blaundos kentinde tespit edilebilen iki tapınaktan birine ait yazıtlardan öğrenildiğine göre, tapınaklardan biri bereket tanrıçası Ceres'e (Demeter) ait olduğu anlaşılmaktadır (Filges, 2006: 58; Can, 2017: 79). Aynı kente ait, Vespasianus (MS 69-79) ve Hadrianus dönemlerine ait sikkelerde Demeter ayakta, ellerinde mısır koçanı ve haşhaş başakları tutarken tasvir edilmiştir (RPC II 1348; BMC 72; RPC III 2450; BMC 73). Akmonia, Bagis, Sebaste ve Temenothyrai kentlerinde de Demeter'e

tapınım olduğunu gösteren sikkeler darp edilmiştir. İmparatorluk dönemine ait sikkelerde Demeter, ayakta, khiton giymiş, ellerinde, asa, mısır ile haşhaş başakları ve kimi zamanda meşale tutarken tasvir edilmiştir (RPC II 1356; RPC III 2605; 2456; RPC IV. 2 1183; BMC 2-3; 6; 19; 52; 86; PRC VI 4544; 5587).

Bölgede tapınım görmüş tanrıçalardan bir diğeri ise Nike'dır. Akmonia ve Temenothyrai kentlerine ait sikkelerde Nike tasvirleri görülmektedir. Agustus, Marcus Aurelius, Antoninus Pius ve Severus Aleksander dönemlerinde Nike ayakta, ellerinde asa, çelenk ve defne dalı tutarken tasvir edilmiştir (RPC I 3164; 3166; 3167; 3168; RPC IV.2 2897; 11565; RPC VI 4549; BMC 31; 33; 34). Tanrıça Tykhe de bölgede tapınım görmüş önemli tanrıçalardan biridir. Akmonia, Bagis, Blaundos ve Sebaste kentlerinde tapınım görmüş olan Tykhe, darp edilmiş kent sikkelerinde tasvir edilmiştir. İmparatorluk dönemi sikkelerinde kalathos giymiş ve dört sütunlu kubbeli tapınağın önünde Tykhe kült heykeli ayakta dururken tasvir edilmiştir (RPC IV.2 1179; 1192; RPC VI 5577; 5673; 5674; 5591; RPC VII.1 683; BMC 22; 30-33; 79-80). Bir başka önemli tanrı ise Dionysos'tur. Akmonia, Bagis, Blaundos, Sebaste ve Temenothyrai kentlerinde yoğun bir şekilde tapınım gören bir tanrıdır. İmparatorluk dönemi darp edilen sikkelerde Dionysos tasvirleri bulunmaktadır. Sikkelerde panterlerin çektiği bigayı kullanırken, uzun bir thyrsus (Baküs'ün kozalak süslü değneği) ve dizginleri tutarken, bazı sikkelerde Dionysos ayakta ve elinde uzun thyrsus tutarken tasvir edilmiştir (RPC I 3158; RPC IV. 2 1180; 2178; RPC VI. 5576; 5582; 5596; 5672; BMC 1; 23-24; 38; 78; 89).

Uşak ve çevresinde nadir olsa da Asklepios, Hygieia, Hephaestus ve Serapis'e tapınım olduğunu gösteren darp edilmiş sikkeler bulunmaktadır. Sebaste ve Temnotyhrai kentlerinde Asklepios ve Hygiei'ya tapınım olduğunu gösteren sikkelerde, birlikte tasvir edildikleri görülmektedir (RPC VII.1 251; 737). I. Philippus Arabs dönemine ait Temenothyrai sikkelerinde ise nadir olsa da Serapis ve Hephaestus'un tasvir edildiği sikkeler bulunmaktadır. Serapis, ellerinde asa ve patera tutarken, İsis ile birlikte tasvir edilmiştir. Hephaestus ise, oturmuş ve önünde örsün üzerinde çekiçle kalkan döverken tasvir edilmiştir (RPC VIII 20266; 20267).

Sonuç

Tarihöncesi dönemlerden itibaren Anadolu'da pek çok tanrı ve tanrıça değişik epithetlerle tapınım görmüştür. Uşak ve çevresinde de tari-

höncesi dönemlerden itibaren tapınım gördüğü anlaşılan ana tanrıça figürünleri bulunmuştur. Antik Çağ'da Lydia ve Phrygia sınırlarında yer alan bölgede, Lyd, Phryg, Hellen ve Roma tanrı ve tanrıçalara ait tapınımların olduğunu gösteren, tapınak kalıntıları, adak ve itiraf yazıtları ve darp edilmiş sikkeler yeterli sayıda bulunmaktadır. Antik Çağ'da bölgenin kırsal kesimlerinde yaşayan halklar için önemli tanrı ve tanrıçaların yerel epithetlerle birlikte tapınım gördüğü yazıtlardan anlaşılmaktadır.

Bölgede bulunan adak ve itiraf yazıtları sayesinde bölge halkının dini inançları ile birlikte halkın sosyo-kültürel yapısı hakkında da bilgiler elde edilebilmiştir. Darp edilmiş sikkeler ile halkın dini inançları nedeniyle önem verdiği tanrı ve tanrıçaların yanı sıra hayatlarının bir parçası olan tarımsal üretime söz konusu olan ürünler hakkında da bilgiler edinilebilmektedir. Antik Çağ'da Uşak ve çevresinde, kentlerde ve kırsal kesimlerde yaşayan halkların tanrı ve tanrıçalar ile her zaman dini, siyasi ve ekonomik bağları vazgeçilmez olmuştur. Hastalıkların tedavisi, günahların kefareti, adakların yerine getirilmesi, tarla, bağ ve bahçelerde ürünlerin bereketi için müracaat, ilk olarak tapınaklar, yani tanrı ve tanrıçalar olmuştur.

Kaynaklar

Akçay, A. (2018). *Phrygia'da Bir Kent: Akmoneia*. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Albayrak, Yusuf. (2008). *Anadolu'da Artemis Kültü*. Ankara: Anakara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Arundell, F. J. V. (2016). *Küçük Asya'da Keşifler I-II*. (Çev. Doğan Dereli), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Aytaçlar, P. Ö. (2012). *Antik Çağ'da Günah, İtiraf ve Kefaret Confessiones*. İstanbul: Ege Yayınları.

Bilgi, Ö. (1980). Yeni Bulunmuş Eserlerin Işığı Altında Anadolu'da Bronz Çağı Öncesi İnsan Figürleri Hakkında Yeni Gözlemler. *Belleten,* XLIV, 173, 1-24.

Can, B. (2017). Blaundos Antik Kenti. *Yüzey Araştırmaları ve Kazılar Işığında Uşak*. (Ed. Rainer M. Czichon, Şerif Söyler, Birol Can & İlhan Çavuş), 73-82, İstanbul: Zero Prodüksiyon Kitap-Yayın-Dağıtım San Tic. Ltd. Şti.

Chaniotis, A. (1995). Illness and Cures in the Greek Propitiatory Inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia. *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Cilt II.* (Ed. J. Van der Eijk, H. F. Horstmanshoff & P.H. Schrijvers), 323-344, Amsterdam & Atlanta: BRILL.

Chaniotis, A. (2004). Under the Watchful eyes of the gods: divine justice in Hellenistic and Roman Asia Minor. *The Greco-Roman East. Politics, Culture, Society*. (Ed. S. Colvin), 1-43, Cambridge: Cambrdige University Press.

Chaniotis, A. (2010). Magatheism: the search for the almighty god and the competition of cults. *One God, Pagan Monotheism in the Roman Empire.* (Ed. Stephen Mitchell & Peter van Nuffelen), 112-140, Cambridge: Cambridge University Press.

Çapar, Ö. (1978). Anadolu'da Kybele Tapınımı. *DTCF Dergisi*, 29/1-4, 191-210.

Darkot, B. & Tuncel, M. (1978). *Ege Bölgesi Coğrafyası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Demir, M. (2014). *Lidyalılar. Mythos'tan Logos'a*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Drew-Bear, Thomas. (1976). Local Cults in Graeco-Roman Phrygia. *GBRS 17*/8, 242-272.

Drew-Bear, T. (1984). Frigya'da Epigrafi ve Tarihi Coğrafya Araştırmaları. *AST II*, 109-112, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Filges, A. (2006). Blaundos. Stadtgrabungen und Stadtforschung im westlichen Kleinasien. *Byzas 3*. (Ed. Wolfgang Radt), 49-60, İstanbul: Ege Yayınları.

Franke, P. R. (2007). *Roma Döneminde Küçükasya*. (Çev. Nezahat Baydur), İstanbul. Ege Yayınları.

Garthwaite, G. R. (2005). *The Persians*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hermann, P. & Varinlioğlu, E. (1984). Theoi Pereudenoi. Eine Gruppe von Weihungen und Sühninschriften aus der Katakekaumene. *EA 3*, 1-17.

Kaplan, D. (2019). Akmonia'da Bir Tapınak. *Antik Phrygia'nın Merkezinde Bir Kent Akmonia.* (Ed. Münteha Dinç & Emre Taştemür), 67-76, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Karahan, Ü. O. (2015). *Eskiçağ'da Uşak ve Çevresi (En Eski Devirlerden M.S 395 Yılına Kadar)*. Konya: S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Karahan, Ü. O. (2016). Erken Dönem Sivaslı Yerleşmeleri. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2016, 9/1: 89-146.

Koçak, Ö. & Bilgin, M. (2013). Afyonkarahisar Üçin Buluntuları Işığında Batı Anadolu Prehistoryası Üzerine Yeni Gözlemler. *Adalya* XVI, 31-48.

Koçak, Ö. (2017). Sivaslı Yüzey Araştırmaları: Neolitik Çağ'dan Tunç Çağı Sonuna Kadar olan Döneme Ait Veriler. *Yüzey Araştırmaları ve Kazılar Işığında Uşak*. (Ed. Rainer M. Czichon, Şerif Söyler, Birol Can & İlhan Çavuş), 25-31, İstanbul: Zero Prodüksiyon Kitap-Yayın-Dağıtım San Tic. Ltd. Şti.

Malay, H. (1984). Manisa ve Denizli İllerinde Epigrafik Araştırmalar. *Araştırma Sonuçları Toplantısı* II, 99-133.

Malay, H. (1985). Philadelphia'da Meter Phileis-Men Tiamou Kombinasyonu ve Tekousa Problemi. *Araştırma Sonuçları Toplantısı* III, 133-136, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Malay, H. (1990). Batı Anadolu'da Yerel Tanrılar ve Tapınım Merkezleri. *X. TTKong. 1986 Kongreye Sunulan Bildiriler I*, 389-395, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Mansel, A. M. (1999). *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mieroop, M. V. D. (2006). *Antik Yakındoğu'nun Tarihi*. (Çev. Sinem Gül), Ankara: Dost Kitabevi.

Mitchell, S. (1993). *Anatolia Land, Men, and Gods in Asia Minor*. *Vol. I.* Oxford: Oxford University Press.

Oy, H. (2018a). *İlk Tunç Çağı'nda Uşak 1*. Ankara: Gece Kitaplığı.

Oy, H. (2018b). Antik Çağ'da Murat Dağı (Dindymos). *SEFAD*, 2018/40, 283-296.

Özsait, M. (1985). *Hellenistik ve Roma Devrinde Pisidya Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi

Ricl, M. (2003). Society and Economy of Rural Sanctuaries in Roman Lydia and Phrygia. *Epigraphica Anatolica*, 35, 77-101.

Ricl, M. (2017). Cults of Phrygia Epiktetos in The Roman Imperial Period. *Epigraphica Anatolica*, 50, 133-148.

Roosevelt, C. H. (2009). *The Archaeology of Lydia, From Gyges To Alexander*. New York & Cambridge: Cambridge University Press.

Sevin, V. (2001). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. Ankara: TTK Basımevi.

Sevin, V. (2003). *Eski Anadolu ve Trakya*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Söyler, Ş., Taşkıran, H., Czichon R., Özçelik, M. K., Polat, S., Yılmaz, M. A., Erbil, E., Türker, M. & Dağcı, D. (2018). Uşak Banaz Sürmecik Paleolitik Kazısı-2016. *39. Kazı Sonuçları Toplantısı* 2. Cilt, 381-391, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Tarhan, M. T. (1983). Eski Anadolu Tarihinde Kimmerler. *Anadolu Medeniyetleri Sempozyumu, 1. AST*., 109-120, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Müdürlüğü.

Taşlıklıoğlu, Z. (1963). *Anadolu'da Apollon Kült'ü İle İlgili Kaynaklar*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Tekin, O. (2012). *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş* (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Varinlioğlu, E. (1983). "Zeus Orkamaneites and the Expiatory Inscriptions". *EA* 1, 75-87.

Varinlioğlu, E. (2001). Uşak Müzesindeki Yazıtlar. *21. Yüzyılın Eşiğinde Uşak Sempozyumu*. 167- 177, İstanbul: Uşaklılar Eğitim ve Kültür Vakfı.

Waterfield, R. (2011). *Dividing The Spoils The War for Alexander the Great's Empire*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Yıldırım, R. (2008). Uşak ve Yöresinin Antik Çağları. *Kalkınma ve İlerleme Yolunda Üniversite-Uşak Elele Kurultayı* (11-12 Nisan 2008), 72-82, İstanbul: Uşak Üniversitesi.

Yılmaz, M. A., Czichon, R., Deniz, M., Dülger, H., Akın, S., Nacar, A., Söyler, A., Çelik, H. & Yiğit, F. (2019). Uşak Protohistorik Dönem Yüzey Araştırması (Updap) 2018 Yılı Sonuçları. *37. Araştırma Sonuçları Toplantısı* 2. Cilt, 435-467, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Zgusta, L. (1984). *Kleinasyatische Ortsnamen*. Heidelberg: Carl Winter-Universtätsverlag.

Elektronik Kaynaklar ve Kataloglar

BMC Lydia B. V. Head, (1901). *British Museum Catalogue of the Greek Coins of Lydia*, Londra: Longmans Green co.

BMC Phrygia B. V. Head, (1906). *British Museum Catalogue of the Greek Coins of Phrygia*, Londra: Longmans Green co.

Classical Numismatic Group, Ltd. Mail Bid Sale 14 (20 Mart 1991).

Classical Numismatic Group, Inc. Auction 90 (23 Mayıs 2012).

Classical Numismatic Group, Inc. Auction 91 (19 Eylül 2012).

RPC I Burnett, A., Amandry, M. & Ripollès, P. P. (1992). *Roman Provincial Coinage, Volume I: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius 44 BC AD 69*, Londra& Paris: British Museum Press& Bibliothèque Nationale.

RPC II Burnett, A.& Amandry, M.& Carradice, I. (1999). *Roman Provincial Coinage. Volume II Part I, From Vespasian to Domitian AD 69-96*, Londra& Paris: British Museum Press& Bibliothèque Nationale.

RPC III https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=3 (Erişim: 24.11.2021)

RPC IV.2 https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=5 (Erişim: 24.11.2021)

RPC VI https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=11 (Erişim: 24.11.2021

RPC VII.1 https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=13 (Erişim: 24.11.2021)

RPC VIII https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?volume_id=15 (Erişim: 24.11.2021)

ARSLANTEPE ROYAL TOMB AND ITS SIGNIFICANCE AT THE CONVERGENCE OF ANATOLIA'S COMPLEX CULTURAL HERITAGE

Ahmet KOCAİSPİR[*]

Introduction

Mortality can be defined as a phenomenon in which a living thing completely loses its vital functions such as breathing, perception, and feeling. Humans have embarked on building tombs as a symbol of remembrance for their beloved ones since the very first moment they began to ponder on the notion of death. These tombs and other related unearthed artifacts serve as mirrors reflecting the cultures, lifestyles, beliefs, and rituals of our ancestors. They also provide valuable information in terms of their social status, the value given to them, and the field of work they engaged in their lifetime (Parlıtı & Uhri, 2018: 3-4, Fig. 3; Aydın Tavukçu & Avli, 2021: 68).

During the course of history, Neanderthals seem to have internalized the phenomenon of death for the first time as human species. These people portrayed the moment of death in the caves which they used as temporary shelters and presented gifts to their deceased ones. These performances reveal that humanity has shaped the belief in the afterlife and started to perform religious rituals accordingly (Yücel, 2021: 1). Burial traditions and rituals have continued to be kept alive in the practices and memories of peoples for generations. While some practices were passed down to the next generations, we see that some of them ended and others were created possibly from scratch. In this sense, Arslantepe royal tomb uncovers certain traditions and rites from the past, it also incorporates other novelties. This is the reason why the royal tomb, which reflects the characteristics of Mesopotamian (Late Uruk) and Transcaucasian (Kura-Araxes) cultures, is noteworthy (Parlıtı, 2020a:

[*] R. A. (PhD), Iğdır University Faculty of Letters Department of History - Iğdır / Turkey, ahmetkocaispir@gmail.com (Orcid: 0000-0003-0682-4150)

627). At this point, the common hegemony of Northern Mesopotamian and Transcaucasian cultures extending to Ağrı's territory (Parlıtı & Kocaispir, 2020: 1210) is a sign that such a burial tradition can extend to these places. However, almost no studies have been conducted throughout the region regarding this subject.

The Upper Euphrates section, where the royal tomb is located, appears as the richest cultural area in this expansion. It offers important clues about the urbanism practices of the rich class which can be dated back to till the 4th century (Parlıtı & Caner, 2021: 29). The development of the region through urbanism is due to the enrichment of interregional trade. We understand this from the rise in the number of sophisticated stone cist graves and the emergence of chamber-type tombs that the wealthy individuals sought to maintain their prosperity in the next world (Parlıtı, 2020b: 342).

Arslantepe Mound and the Location of the Royal Tomb in the Mound

Arslantepe is 7 kilometers from Malatya province. It is a 30 meters high central mound located within the borders of Bahçebaşı village, in the Ordüzü location of the fertile and well irrigated Malatya Plain in the northeast. It is a central Late Chalcolithic and Early Bronze Age settlement located on the junction of the roads from north to south and east to west (Marro, 2011: 292-298). The materials found during the excavations show that there was a transition from 3900/3800-3400 BC (Period VII) to 3400-3200 BC (Period VIa) (Frangipane, 1998: 291). Intense migration mobility could be the source of this transformation. It is claimed that the human movement from Mesopotamia to Arslantepe formed a systematic state structure here. However, contrary to this view, it is claimed that the systematic state structure in Arslantepe did not originate from the Mesopotamian peoples, but was created by the settlers there (Çukacı, 2018: 440).

In this period, it was determined that Arslantepe and the settlements around it were in cultural relations with the communities in their sphere of influence. In Period VII, architectural structures exhibiting magnificent public features were unearthed. Among the most notable of these are the long houses with a rectangular plan built of stone and mud brick, and the complex that includes both administrative and religious

activities. The inhabitants of the monumental buildings held the commercial networks of the geography they were in (Frangipane, 2000: 443-445).

Although the Period VIa was very brief, it reflects the extraordinary and rapid development of a strong centralized early state system. In the early stage of this process, it is emphasized that Arslantepe had local roots as a central power in the region (Frangipane, 1992: 183). These peoples added a monumental palace complex to the settlement. While this palace indicates that public dealings were carried out, it also indicates a settlement that kept the regional supremacy. Considering the residences in the settlement where the elites lived, we can say that there was a central power controlling different groups in the region (Frangnoli & Frangipane, 2022: 4-5). During Period VIa, Arslantepe settlers continued their relations within the region and also with the west of Elazığ. In this process, they were also making common cultural exchanges with the Caucasian peoples (Burney, 1993: 311-312). During Period VIb, Arslantepe, located in the Upper Euphrates Valley, experienced the cultural revolution and adopted the cultural characteristics of Syria-Mesopotamia (Late Uruk culture) and Transcaucasia (Kura-Araxes culture) together (Frangipane, 2011: 980-981). The destruction of the settlement that includes the VIa settlement of Late Uruk and the VIb1 layer, which never to be repaired again, reflects the chaos encountered in this time period. The arrival of Arslantepe's settlers through immigration in Period VIb1 (3.200-3.000 BC) is attributed to the branch-knitting architecture made of reeds and mud and the production of handmade monochrome, red-black pottery with Kura-Araxes effect (Frangipane, 1998: 292; Frangipane, 2022: 6). However, it is not foreseen that the economic collapse might have brought about social corruption, and the fact that the Kura-Araxes culture existed in this geography before is overlooked. In Period VIb2 (3,000-2,800 BC), there were radical changes compared to the previous phases. The central settlement, which was an organized village, was surrounded by a defensive wall for protection. This homogeneous society had a cultural connection and unity in the area reaching from Elazığ-Altınova to Northern Syria and to the north and south of the Taurus Mountains in the advanced phase of the Early Bronze Age (Palumbi, 2007: 27; Parlıtı & Caner, 2021: 32-33).

The royal tomb, which is the subject of this study, was found on the edge of the village, which belongs to the end of the building level VIa of Arslantepe, phase VIb2 (late 4th millennium BC, early 3rd millennium BC). However, it remains within the public buildings in the public area of the city, outside the defensive wall surrounding the village settlement (Frangipane, 2001: 12, Fig. 3). The tomb was built in a rectangular plan with large, flat stone block slabs placed vertically in a pre-prepared pit with a depth of 5 meters and the top of the tomb was covered with thick stone blocks (Marro, 2011: 296-297; Frangipane, 2011: 982).

The Chronology Problem of the Royal Tomb and its Implications

As a result of its liaison with the Mesopotamian region for thousands of years, Arslantepe went through common development in line with this region. In essence, we can talk about a centralized political structure in the early hierarchical system in the 4th millennium BC. Then, at the beginning of the 3rd millennium BC, archaeological evidence shows us that the south-central system suffered a major collapse. There is strong archaeological evidence that radical transformations took place, as agrarian and pastoral communities struggled for territorial claims. Archaeological data reveal new external influences on the existence of Northeast Anatolian and South Caucasian societies (Frangipane, 2019: 71). It is still a matter of debate whether the royal tomb, which was found in the public area of Arslantepe, which bears the traces of such rapid transformation, belongs to Period VIb1 or VIb2. There is currently an intense debate going on as to which period the ruler –the royal tomb, a stone cist in a pit dug into a flat ground– will be included. A great view is that after the palace and the system connected to it collapsed, the first public space was built at the far end, by cutting the southwest corner of the public building (Period VII). It is stated that this extraordinary royal tomb, which was included at the end of the 4th millennium BC and the beginning of the 3rd millennium BC (Period V1b1), is an indicator of the political system of different cultures extending to Eastern Anatolia and the Caucasus, and reflects the beginning of a new phase (Frangipane, 2008: 41; Frangipane, 2019: 87, Fig. 13), (Figure. 1).

Regarding the chronology problem of the monumental tomb in the mound, post-VIB1/postdating or VIB1 is claimed to be pertaining to the tomb. (Marro, 2011: 297). Marro also states that this tomb may belong to

the Transcaucasian and Syro-Mesopotamian cultural union in Period VIB1 (Marro, 2005: 28-29). It is also thought that the royal tomb may be contemporary with Structure 36 or may belong to the transition period from VIB1 to VIB2, or it may be an "extra moenia" tomb within the boundaries of Period VIB2 settlement (Frangipane, 2014: 180). Palumbi first dates the royal tomb structure between VIB1 and VIB2, indicating that the cultural environment changed and a new political process began in this process (Palumbi, 2007: 26). He later dated the royal tomb to 3081-2897 BC and 3308-2879 BC. According to him, this tomb was built during or just after the temporary, seasonally inhabited area that was abandoned during Period VIb1. He matches this process with the Kura-Araxes II phase of the South Caucasus and the Novosvobodya kurgans of the North Caucasus (Palumbi, 2011: 53). In this respect, Frangipane states that this tomb is crucial in terms of providing basic information about the transition to the new administration style of the period (Frangipane, 1998: 294). Frangipane further evaluates this tomb as one of the very special and interesting developments accompanying the spread of new metal technology and tools (Frangipane, 1998: 291-305).

The royal tomb, which was matched with Period VIB in another study, is also associated with VIA with the similarity of the weapons with silver inlay decoration found inside. Chemical analysis performed in laboratories on both the metals in the royal tomb and the metal artifacts found in the VIA revealed similar results. According to the results, the mineral resources of these artifacts are sought in the north of Eastern Anatolia and the Caucasus world (Hauptmann et al., 2002: 44-69). Shanshashvili emphasizes that the ceramics found in the stone cist tomb, which he dated to VIB1, reflect the Kura-Araxes ceramics of the Caucasus, as well as the ceramics characterizing the Late Uruk culture (Shanshashvili, 2010: 170). Çiğdem states that the VIA phase of the royal tomb may belong to a high-ranking elite noble or it may belong to the chief of the livestock communities that reached the region with the VIB1 phase (Çiğdem, 2014: 49, 81). Considering the finds in the tombs, it can be claimed that the person in the tomb may belong to a Syro-Mesopotamian chief, apart from the possibility of being a Transcaucasian chief (Marro, 2011: 298). In any case, this person emerging as a leading figure in the community, must be a local lord who became rich by establishing a strong network of relations with both regions (Sagona, 1988: 37).

The Problems Concerning the Nobleman and Servants Sacrificed in His Honor in the Royal Tomb

Studies on the bones of this middle-aged noble person in the royal tomb display that he had a "meningeal/spinal membrane problem" and might have died because of this. In addition, it was determined that this person had a traumatic injury on the left cheekbone due to violence. Traces of traumatic injury were also revealed in the examinations made on the bones of two noble people lying on the grave (Frangipane et al., 2001: 124). Skeletons of 4 individuals, which coincided with the burial of the individual in the stone cist grave, were also unearthed just above the tomb cover. It was revealed that one of them was a girl and the other was a boy who was buried on the tomb cover (Frangipane et al., 2001: 108). According to Frangipane, they probably reflect a ritual, human sacrifice (Frangipane, 1998: 294). It is also possible to say that they were sacrificed on purpose in order to accompany this chief in the next world, or that they were killed in the family struggle because of their relations with the chief (Sagona, 2006: 54-55; Parlıtı & Yücel, 2019: 924).

Although it is said that these people were noble people or that they were sacrificed, it can also be said that they are related to the person buried in the grave or they are from the same family (Frangipane et al., 2001: 108). It should also be taken into account that these people may be servants of the aristocracy. The fact that two of these people had been subjected to violence shortly before they died in the examinations made on the bones of the dead people found on the tomb cover raises other questions. It makes us think that these two people, who were buried right on the lids of the grave, may have been nobles, but the other two people buried in the west of the grave might also be people from the lower class. The fact that no gifts were found on or next to the two dead bodies unearthed in the west of the tomb strengthens the idea that they may be people from the lower class (Frangipane et al., 2001: 109-111). It is noteworthy that the gifts of the young individuals lying on the stone cist grave and the finds belonging to the noble buried in the tomb are of similar quality and quality.

According to Frangipane and Marro, while 65 items out of 75 artifacts, made of copper, copper-arsenic, copper-silver, silver and gold belonged to the royal person in the tomb, 10 items belonged to the 2 women and 2 men on the stone cist, which constituted the extraordinary

group of finds. 7 of them are made of pure silver: 2 pins, 1 hair spiral, 3 beads make up this group. 28 of them are made of copper-silver mixed metal: 1 dagger, 1 belt, 7 spirals, 4 rings, 15 armbands form this second group (Frangipane et al., 2001: 108; Marro, 2011: 297). The most striking thing about the terracotta artifacts is that those of Transcaucasian and Mesopotamian origin were found together. Four of them consist of red-black burnished Kura-Araxes type pots and 14 wheel-made hidden slip pots exhibiting the influence of Late Uruk (Frangipane, 2000: 450, 470, Fig. 16).

Evaluation of the Issues Related to the Arslantepe Royal Tomb in Anatolian Archeology

A considerable amount of evaluation has been made about the royal tomb and settlement of Arslantepe. Arslantepe is significant in terms of showing the collapse of the central organization which provided administrative control over the goods and maintained the delivery of the goods of Mesopotamian origin systematically at the beginning of the Early Bronze Age (EBA). The collapse of this advanced system might have changed the balance of power in regions with different social characteristics and paved the way for the emergence of some new political and cultural developments.

It is possible to say that this confusion, which started in the region at the beginning of the EBA, was caused by a new migration originating from the northeast and influenced the cultural atmosphere of the region. It is also possible to look for the source of this innovative development in the end of mass-produced terracotta pots and clay seals found inside the large ceremonial building in the public area, which reflect the cultural unity of the 4th millennium BC originating from Mesopotamia (Frangipane, 2001: 1).

Based on the Arslantepe royal tomb, some researchers claim that the new migration movement carried the burial traditions of the South Caucasus to Eastern Anatolia (Poulmarc'h, 2014: 362). According to this view, while the settlements in the Mesopotamian plains continued their urban development, it was interrupted in the mountainous regions in the north. In the Euphrates Basin, which starts from Eastern Anatolia and Transcaucasia and includes Arslantepe, the effect of new cultural elements became noticeable. These changes emerged around Arslantepe

and Malatya-Elazığ, which had been in close relations with the regions since the last centuries of the 4th millennium BC, and they became visible in many settlements with Uruk pottery; a red-black colored pottery with red inner surfaces and black outer surfaces. Apart from these handmade red-black potteries, which clearly reflect the change, the mud plastered huts with twigs, which are contrary to the local architectural elements, including the abandoned public areas of the settlement, are noteworthy. This situation is tried to be supported by the highly crafted stone cist grave applied to the bottom of the pit dug close to the wide round, dated to the beginning of the 3rd millennium BC, and the weapons and metal artifacts found together with it (Frangipane, 2001: 1-8). There is strong evidence that this early stage change and transformation in Eastern Anatolia was completed with internal dynamics. Especially the wheel-made hidden slipped vessels found in the royal tomb and metal artifacts that are likely to be locally produced can be presented as evidence (Parlıtı & Yücel, 2021: 118).

The burial gifts in the tomb and the finds of the skeletons of 4 individuals on the tomb show that the royal person, who is the owner of the tomb, monopolized the economic power during the statehood process and was probably the hierarchical leader/chief of a nomadic society with armed force (Frangipane, 2001, 5-8). Many scientists attribute the coexistence of Mesopotamian wheel-made handle slip decorated pottery (Uruk) and hand-formed red-black colored pottery from Transcaucasia in the royal tomb to Arslantepe's strong network of relations between these two regions (Dikkaya, 2003: 12). The sequence of Early Bronze Age I settlements from Transcaucasia to the Euphrates River and from there south to the Mesopotamian plains also supports this network.

In Phase VIB1 of Arslantepe, based on the royal tomb –almost contemporary with this site– it is possible to understand the socio-cultural model applied by the skilled pastoral communities of Kura-Araxes on the Malatya Plain, which became a center of attraction (Palumbi, 2007: 36). The stone cist grave in Arslantepe and the presentation of various metal objects, especially weapons, found in the tombs as gifts presented to the dead, shows that the new burial style was applied as a common tradition in the Middle and Upper Euphrates valleys during the Early Bronze Age I-II periods (Parlıtı & Yücel, 2020: 221).

Palumbi sees the stone cist graves in parallel with the cultural transformation in the Eastern Anatolia Region (Kura-Araxes culture) as an innovation. He also associates the Arslantepe royal tomb with the origin of this type (Palumbi, 2008: 146). While the uncovered spearheads, plain simple and late reserved slip wares exhibit the influence of the Late Uruk culture, double helix-headed needles, hair rings, diadems and red-black burnished vessels are clearly related to the Kura-Araxes influence (Palumbi, 2007: 28, Fig. 8-10; Palumbi, 2011: Fig. 5-10). Frangipane states that metal artifacts found in Arslantepe Building 36 including awls, chisels, other copper artifacts show similarities with the spearheads and other artifacts found in the Arslantepe royal tomb and the double-headed needles and spearheads from metallurgical artifacts unearthed in the South Caucasus (Frangipane, 2014: 178-179, Fig. 10). She also compared numerous ornaments and spear heads with Transcaucasian metal works, especially through numerous silvers, silver-copper mixed arm rings, spirals and diadems (Frangipane, 2000: 447-448, 450, Fig. 17). According to Rothman, if this tomb and the people in it were consciously buried in the monumental and historical place, an attempt must have been made to give this settlement a special importance and legitimacy over the monumental tomb of the ruling person (Rothman, 2003: 105-106).

In their studies, scientists noticed great similarities between the Arslantepe royal tomb finds and the tomb finds found in different regions. Shanshashvili draws attention especially to silver and bronze diadems among ornaments made of copper, gold and silver accompanying three of the four young people thought to have been sacrificed on the grave. It is stated that similar examples were found in the Georgian Kvatskhela's Tomb No. 2. It was said that the nobleman in the Arslantepe tomb may have been a Caucasian foreigner based on the beads designed from a large number of rock crystals, gold and silver, which are stated to be appliqués on the shroud or clothing of the person in the main tomb as well as the spearheads, daggers, swords, axes, spiral ornaments and bracelets made of copper, bronze, silver and rare copper-silver metals. It is also stated that the people in both graves are noble and the heirs of the former elites (Shanshashvili, 2010: 170; Tiryaki, 2017: 185).

Palumbi, looks elsewhere for the architectural construction of the tomb and the source of the artifacts found in it by evaluating the royal tomb and the dead offerings with Transcaucasian kurgans (Palumbi, 2008: 150-151). Similarly, Marro evaluates the metal objects found in the tomb from a stylistic point of view and connects them to the Transcaucasian influence (Marro, 2011: 298). However, some of the terracotta pots and spearheads found in the tomb were not compared with those found in some centers and tombs along the Euphrates. The stone cist of the Arslantepe tomb is chronologically earlier than those in Transcaucasia, and the wheel-made ceramics and metal artifacts found in the tomb presents a different panorama (Parlıtı & Yücel, 2021: 118). It should also be taken into account that the precious metals of Arslantepe are of the same century (EBA I-II) with the valuable metals in the stone cist graves of Birecik and Hassek Höyük tombs (Ökse, 2011: 268). The spearheads and weapons found in the Birecik tombs are very similar to those found in Arslantepe (Parlıtı & Yücel, 2020: 227). As another strong support, Çiğdem states that the artifacts found in this tomb are the local production of Arslantepe and shows the quarries and slags found within the EBA I-II layers as proof (Çiğdem, 2014: 49, 81). In addition, when we look at the results obtained from the tombs in Transcaucasia, we see that these tomb types were applied in an earlier time period. If the Eastern Anatolian geography turned its direction only to the Caucasian world with the collapse of the strong central system of Mesopotamia, then the fact that plain simple wares were found in this royal tomb raises a question mark. Another researcher, Areshian, attributes some of the Kura-Araxes tombs in the Ağrı Plain to the nomadic transhumance communities. He notes that, with regard to this tomb, agricultural/nomadic communities in the Early Bronze Age inhabited Transcaucasia, Eastern Anatolia and Northwest Iran simultaneously. Based on the data obtained together with the royal tomb of Arslantepe and the 4 sacrificed individuals on the sarcophagus, he also states that there may be a military aristocracy within the Kura-Araxes communities (Areshian, 2005, 81-82).

Considering the evolution of Arslantepe's tomb type and the burial tradition with its several tomb gifts, Korucutepe was determined to be the earliest tombs pointing to the process of patriciate. Moreover, hundreds of limestone beads, carnaline, bone bead artifacts belonging to belts, foot and arm bracelets found in these two chamber tombs, and silver diadem, moon-shaped necklace and hair rings, raw iron mace

head, silver bracelet, copper dagger, terracotta pots lined up around the tomb are significant in terms of dating the transition phase from the Late Chalcolithic Age to the Early Bronze Age I (Parlıtı, 2020a: 627; Parlıtı, Öncel & Yücel, 2021: 631). The royal tombs, identified in centers such as Korucutepe and Arslantepe, reveal the existence of privileged people in the society that gained power in this area (Parlıtı, 2020a: 639; Parlıtı & Yücel, 2020: 231-232).

Conclusion

Since the beginning of the Early Bronze Age, the Upper Euphrates Basin had been a hub of transformation with a cultural connection between the Anatolian and Mesopotamian regions. It is stated that in the Period VIb of Arslantepe, great change and transformation were experienced throughout the region, and a new, foreign community settled there. We can say that this foreign community occupied the settlements in the region at the end of the 4th millennium BC and this occupation created a crisis in the political structure of the region.

At the beginning of the Early Bronze Age, local miners of the region must have been aware of the mineral resources such as gold, silver, and copper in the vicinities of Elazığ-Malatya, and made the metal processing centers in the region appealing (Parlıtı, 2020c: 78). With metal technology, –the symbol of this new social structure, which is noticeable in tombs and settlements– the peoples of Eastern Anatolia must have carried other portable artifacts (Parlıtı & Yücel, 2021: 100). The findings documented from the abandonment, depressions, and pits of the VIa structures of Arslantepe were attributed to the turmoil in the region. The royal tomb reflecting the Kura-Araxes component of the Uruk transition was discovered here (Frangipane, 2000: 447-448, 450, Fig. 5).

The royal tomb is similar to the magnificent architectural structures that we know from the Arslantepe settlement, but it is extraordinary both with its architectural design and the quantity and quality of gifts for the dead (Palmieri et al., 1998: 115). The fact that the construction material of the royal tomb was found in one of the palace rooms and one of the palace's warehouses within the same years, associates the owner of the tomb with the ruling class (Frangipane, 2004: 400). The tomb is remarkable in terms of reflecting the challenging conditions, the

struggle for dominance, the palace system, and then the destruction of this palace with all its characteristics (Frangipane, 2012: 30).

The finds found inside and outside the royal tomb were examined typologically and mostly associated with the Caucasian world. However, as a result of this study, we can say that while it is possible to connect it with the Caucasus in terms of both the type and the works in it, we can say that it is mostly related to the south. While these connections depend entirely on cultural and economic dynamics, it is plausible to say that the people living in Arslantepe were local. Towards the end of the 4th millennium BC, mutual communication developed in line with the mineral demand, and the origins of the artifacts produced as a result of this interaction were misinterpreted in archeology. Unfortunately, the exchange of communication between the elite classes of the society with different structures in this early period was interpreted unobjectively. Even if the source of the Arslantepe royal tomb is connected to the cultures in Transcaucasia, it does not change the fact that the Arslantepe peoples were in contact with the Late Uruk central authorities. The royal tomb gives us the process of blending Mesopotamian and Caucasian cultures in this delicate balance. And it illustrates the primitive city model in Arslantepe ruled by the person buried in the royal tomb holding both administrative and religious powers.

It is possible to say that such primitive urbanizations existed through the stone cist cemeteries unearthed throughout the region and other poorer grave types. No other stone cist grave of this richness was found in Eastern Anatolia. But, stone cist cemeteries in non-residential areas such as Şemsiyetepe, Suyatağı, and Körkuyular were identified in the immediate vicinity of Arslantepe. Nevertheless, these cemeteries were almost destroyed by natural causes or humans (Parlıtı et al., 2021: 633-634). Similar types of practices can be seen in the settlements ranging from Hassek Höyük to Lidar, which is its counterpart, from Birecik to Kargamış. If the stone cist graves are a sign of primitive urbanization and are found throughout the region, then they actually reflect the primitive statehood model. It is inevitable that some elite groups might have harnessed the promises of urbanization, which is one of the steps of the primitive state model. It was natural to import precious metals, terracotta, stones, bones, textiles, leather, and exotic goods from distant lands in line with the demands of royal groups. Because these elites were holding

the commercial networks of the region depending on the centers they were. This dominance brought wealth with it. The first of the examples that best reflect this richness was identified in Korucutepe and then in Arslantepe. The types of royal tombs in these centers and the unique gifts for the dead buried next to the individuals in the tombs are the most notable signs of elitism in the region (Işıklı et al., 2019: 322; Parlıtı, 2020a: 639).

References

Burney, C. (1993). Arslantepe as a Gateway to the Highlands: A Note on Periods VIA-VID. *Between The Rivers and Over the Mountains, Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri Dedicata,* (Ed. Frangipane, M., Hauptmann, H., Liverani, M., Matthiae, P., Mellink, M.), 311-317, Roma: Universita dr Roma La Sapienza.

Çiğdem, S. (2014). *Sosyopolitik Açıdan Urartu Öncesi Doğu Anadolu Madenciliği ve Metalürjisi.* Ankara: Berikan Yayınevi.

Çukacı, Y. C. (2018). Arslantepe'de (3500-3900 MÖ) Stok ve Emanet Mal Uygulamaları. *Yönetim Bilimleri Dergisi,* 16 (32), 437-450.

Dikkaya, F. (2003). *Settlement Patterns of Altınova in the Early Bronze Age.* Ankara: Middle Eastern Technical University Unpublished Master Thesis.

Fragnoli, P. & Frangipane, M. (2022). Centralisation and Decentralisation Processes and Pottery Production at Arslantepe (SE Anatolia) During the 4th and Early 3rd Millennium BCE. *World Archaeology*. 1-28, Routledge Taylor & Francis Group.

Frangipane, M. (1992). The 1990 Excavations at Arslantepe, Malatya. *XIII. Kazı Sonuçları Toplantısı,* C. I, 177-196, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Frangipane, M. (1998). Arslantepe 1996: The Finding of an E.B.I "Royal Tomb". *XIX. Kazı Sonuçları Toplantısı,* C. 1, 291-309, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Frangipane, M. (2000). The Late Chalcolithic/EB I Sequence at Arslantepe, Chronological and Cultural Remarks from a Frontier Site. *Varia Anatolica, 11, In: Chronologies des pays du Caucase et de l'Euphrate aux IVe-IIIe millénaires. From the Euphrates to the Caucasus: Chronologies for the 4th-3rd millennium B.C. Vom Euphrat in den Kaukasus: Vergleichende Chronologie des 4. und 3. Jahrtausends v. Chr. Actes du Colloque d'Istanbul, 16-19 décembre 1998*, 439-471, Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes-Georges Dumézil, Paris.

Frangipane, M. (2001). The Transition between Two Opposing Forms of Power at Arslantepe (Malatya) at the Beginning of the 3rd Millennium. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi*, 4, 1-24.

Frangipane, M. (2004). The 2002 Exploration Campaign at Arslantepe-Malatya. *25. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 1, 397-404, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Frangipane, M. (2008). Arslantepe Kazısı. *Türkiye Arkeolojisi, Uluslararası Kazı, Araştırma ve Arkeometri Sempozyumu'nun 30. Yıl Anısına*, 40-41, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Frangipane, M. (2011). Arslantepe-Malatya: A Prehistoric And Early Historic Center in Eastern Anatolia. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*, 968-992, New York: Oxford University Press.

Frangipane, M. (2012). Arslantepe-Malatya'daki İtalyan Kazıları, Yeni Araştırmalar Perspektifleri. *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 139, 30.

Frangipane, M. (2014). After Collapse: Continuity and Disruption in the Settlement by Kura-Araxes-Linked Pastoral Groups at Arslantepe-Malatya (Turkey) New Data. *Paléorient, Pluridisciplinary Journal of Prehistory of Southwestern and Central Asia,* 40, 2, CNRS Editions, Paris, 180.

Frangipane, M. (2019). Arslantepe. The Rise and Development of a Political Centre: From Temple to Palace to a Fortified Citadel. *Arslantepe, I. International Archaeology Symposium Proceedings*, 71-104, Malatya: İnönü University.

Frangipane, M., Nocera, G. M. D., Hauptmann, A., Morbidelli, P., Palmieri, A., & Sadori, L. (2001). New Symbols of a New Power in a Royal Tomb from 3000 BC. Arslantepe, Malatya. *Paleorient, Annee,* 27 (2), 105-139.

Hauptmann, A., Schmitt-Strecker, S., Begemann F. & Palmieri, A. (2002). Chemical Composition and Lead Isotopy of Metal Objects from the "Royal" Tomb and Other Related Finds at Arslantepe, Eastern Anatolia. *Paleorient*, 28 (2), 43-70.

Işıklı, M., Parlıtı, U. & Teimourpour, T. P. (2019). Doğu Anadolu-Kuzeybatı İran Kura-Aras Halklarının Sosyal Yapısına Dair; Ölü Gömme Verileri Üzerine Gözlemler. *Doğudan Batıya 70. Yaşında Serap Yaylalı'ya Sunulan Yazılar*, (Ed. A. Erön, E. Erdan), 319-336, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Marro, C. (2005). Cultural Duality in Eastern Anatolia and Transcaucasia in Late Prehistory (C.4200-2800 BC.). *Archäologische Mitteilungen Aus Iran und Turan, Band 37*, 27-34, Berlin.

Marro, C. (2011). Eastern Anatolia in the Early Bronze Age. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*, 290-313, New York: Oxford University Press.

Ökse, A. T. (2011). The Early Bronze Age in Southeastern Anatolia. *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia*, 260-289, New York: Oxford University Pres.

Palmieri, A. M., Hauptmann, A., & Hess, K. (1998). The Metal Objects in the "Royal" Tomb Dating from 3000 B.C. Found at Arslantepe (Malatya): A New Alloy (CU-AG). *XIII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 115-122, Ankara.

Palumbi, G. (2007). From Collective Burials to Symbols of Power, the Translation of Role and Meanings of the Stone-Lined Cist Burial Tradition From Southern Caucasus to the Euphrates Valley. *Scienze Dell'Antichita, Storia Archeologia Anthropologia*, 14 (1), 17-44.

Palumbi, G. (2008). *The Red and Black: Social and Cultural Interaction Between the Upper Euphrates and the Southern Caucasus Communities in the Fourth and Third Millennium BC.* Roma: Sapienza Università di Roma.

Palumbi, G. (2011). The Arslantepe Royal Tomb and the "Manipulation" of the Kurgan Ideology in Eastern Anatolia at the Beginning of the Third Millennium. *Ancestral Landscapes,* 47-59, TMO 61, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon.

Parlıtı, U. & Caner, E. (2021). Geography and Climate on the Site Selection of Archaeological Settlements: Examples from Kura-Araxes Settlements in the Upper Euphrates-Malatya Basin. *Aras Türkiye Eski Yakın Doğu Araştırmaları Dergisi*, 3, 29-53.

Parlıtı, U. & Kocaispir, A. (2020). The East of East Anatolia from the Beginning of the 4th Millennium BC to the End of the 3rd Millennium BC: Van, Ağrı, Iğdır-Internal Dynamics, External Stakeholders. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24 (3), 1209-1235.

Parlıtı, U. & Uhri, A. (2018). Geçmişten Bugüne Ölüm Olgusuna ve Ritüellere Bilimsel Yaklaşım. *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi Özel Sayı*, 1-16.

Parlıtı, U. & Yücel, Ç. (2019). Anadolu Prehistoryasında İnsan Kurbanı ve Mitolojik Hikâyelere Yansıması. *International Symposium on Mythology 2-5 May,* (Ed. Akkın, İ.O. & Vargün, B.), 920-938, Ardahan: Ardahan Üniversitesi.

Parlıtı, U. & Yücel, Ç. (2020). Chamber Tombs in Anatolia between the Beginning Of 3000 BC and the Beginning Of 2000 BC and their Implications in Regional Communication. *Atatürk University Journal of Faculty of Letters,* 64, 221-241.

Parlıtı, U. & Yücel, Ç. (2021). Doğu Anadolu'nun Erken Tunç Çağında Yaşanan Dönüşümün Parametreleri: Mezar Tipleri ve Ritüeller. *Anadolu'nun Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı,* (Ed. Gökçek, L.G., Yıldırım, E. & Pekşen, O.), 99-130, İstanbul: Değişim Yayınları.

Parlıtı, U. (2020a). The Analysis of the Burial Customs of Eastern Anatolia Region and Georgia in Kura-Araxes Period. *Tarih Boyunca Anadolu-Gürcistan İlişkileri Sempozyumu, Anadolu- Kafkasya Araştırmaları Dizisi: 1,* Ed. M. Işıklı, R. Akarsu, E. Yavuz, E. Yurttaş), 625-650, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Parlıtı, U. (2020b). MÖ III. Binyıl Anadolu'sunda Oda Mezar Geleneği ve Sosyo-Ekonomik Açıdan Değerlendirmesi. *The Shadow of Amanus in Memoriam Hayriye Akıl,* (Ed. K.S. Girginer, G. Dardeniz), 341-357, İstanbul: Ege Yayınları.

Parlıtı, U. (2020c). Ağrı Yöresi ve Çevresinin Kura-Aras Kültürel Sürecine Dair Kısa Bir Analiz. *The Fifth International Mount Ararat and Noah's Ark Symposium 16th-18th October 2019*, (Ed. O, Belli), 77-83 Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi.

Parlıtı, U., Öncel, K. & Yücel, Ç. (2021). Kura-Aras Kültürel Yayılımının Kuzeybatısında Körkuyular Mezarlığı. *Anadolu Arkeolojisiyle Harmanlanmış Bir Ömür, Mehmet Karaosmanoğlu'na Armağ*an, (Ed. M.A. Yılmaz, B. Can, M. Işıklı), 625-648, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Poulmarc'h, M. (2014). *Pratiques funéraires et identité biologique des populations du Sud Caucase, du Néolithique à la fin de la culture Kura-Araxe (6ème - 3ème millénaire av. J.-C.): une approche archéo anthropologique.* Doctoral thesis. Lyon: Université Lumière Lyon.

Rothman, M. S. (2003). Ripples in the Stream: Transcaucasian-Anatolian Interaction in the Murat/Euphrates Basin at the Beginning of the Third Millennium BC. *Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond,* (Ed. A. Smith & K. Rubinson), 95-110, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California.

Sagona, A. (1988). Early Prehistoric Trans-Caucasus. *Images of the Ancient World,* (Ed. A. G. Sagona & J. K. Zimmer), 33-42, Caulfield East, Victoria: Chisholm Institute of Technology.

Sagona, A. (2006). *The Heritage of Eastern Turkey from Earliest Settlements to Islam*. Melbourne: Macmillan Art Publishing.

Shanshashvili, N. (2010). Sites of the Kura-Araxes Culture in Trialeti. *Rescue Archaeology in Georgia: The Baku-Tbilisi-Ceyhan and South Caucasian Pipelines*, 161-184, Tiflis: Georgian National Museum Otar Lordkipanidze Centre of Archaeology.

Tavukçu, Z.A. & Avli, A. (2021). Neapolis Nekropolü'nden Bir Grup Altın Epistomion. *Anadolu Arkeolojisiyle Harmanlanmış Bir Ömür, Mehmet Karaosmanoğlu'na Armağan*, 67-90, Ankara: Bilgin Kültür Sanat Yayınları.

Tiryaki, S. (2017). Kalkolitik Çağda Doğu Anadolu Bölgesi Madenciliğinin Başlangıç Evreleri. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (13), 177-200.

Yücel, Ç. (2021). Tarih Öncesi ve Eskiçağ'da Anadolu'da Gerçekleştirilen Ritüellere Dair Örnekler. *Anadolu Coğrafyasında Görülen Arkeolojik, Sanatsal ve Kültürel Faaliyetler*, (Ed. Ufuk Elyiğit), 1-63, Konya: Eğitim Yayınevi.

Plates



Figure. 1: Arslantepe "Royal Tomb" of *t*he *e*nd *o*f Period VIB1 (Frangipane, 2019: 89, Fig. 13.

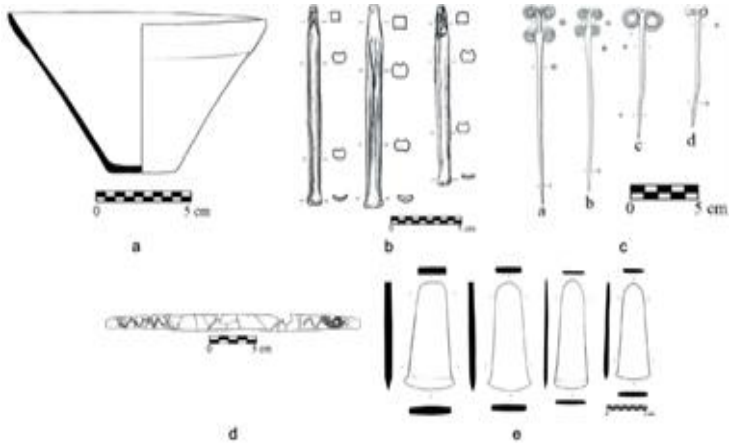


Figure 2: Metal bowl from the Royal Tomb (Fig. 5); b. Chisels from the Royal Tomb (Fig. 6); c. Quadruple and double spiral headed pins from the Royal Tomb (Fig. 7); d. One of the diadems from the collective burial S150 (Fig. 9); e. Flat axes from the Royal Tomb (Fig. 10), (Palumbi, 2011: Fig. 5-10).

ISAURA GÜNEY NEKROPOLÜ VE MEZAR TİPLERİ

Savaş ALTUN[*]

Giriş

Antik dönem yazarlarının Isauria bölgesi hakkında verdikleri bilgiler, bölge sınırlarının sürekli bir değişim içinde olduğunu göstermektedir. Fakat bölgenin sınırları ne kadar değişse de asıl merkezin bugünkü Konya ili Bozkır ilçesi ve civarı olduğunu bilmekteyiz. Bölge coğrafyasının dağlık ve engebeli olması bölge halkının ekonomik açıdan yeteri kadar refah içinde yaşamalarına imkân vermediği anlaşılmaktadır. Coğrafyanın vermiş olduğu olumsuz etkilere rağmen geride bıraktıkları eserlerden Isaurialıların kendilerine özgü bir kültür ve buna bağlı olarak bir sanat anlayışı geliştirdikleri görülmektedir. Coğrafyadan ileri gelen bu olumsuzluklar Isaurialıların Akdeniz ve Orta Anadolu halklarıyla neredeyse her dönem etkileşim içinde olmasına da neden olmuştur.

Gerek kendi kültür ve sanat anlayışları gerekse diğer bölgelerle etkileşimin boyutunun değerlendirilmesini sağlayacak olan Isaura nekropolleri ve mezar tipleri bu açıdan önemlidir. Kent yüksek bir tepe üzerine kurulmuştur. Savunma odaklı bir yapılanmaya sahip kentin etrafı surlarla çevrilmiş ve yerleşim için gerekli alan sur duvarları içinde sınırlı bir şekilde dağılmıştır. Bu sınırlı arazi Isauralıların ölüleri için yapacakları mezarları, dağlık topografyanın en uygun yerinde konumlandırma gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Belirgin şekilde üç ayrı yönde gruplanan nekropollerinde kentin yukarıda değinilen sebeplerden dolayı farklı mezar tiplerine sahip olduğunu göstermektedir. Mezar tipleri mimarilerine, kullanılan malzemelerine, basit-nitelikli işçiliklerine ve mezarı yapılan kişinin statüsüne göre farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır.

Tespit edilen mezarlar tahrip edildiğinden kesin olarak tarihleme yapacak ve dönem özelliklerini değerlendirecek arkeolojik buluntulardan yoksundur. Fakat mezarların tarihlemesinde ve ölü gömme gele-

[*] Dr. Ögr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü - Yozgat / Türkiye, savas.altun@bozok.edu.tr (Orcid: 0000-0002-9173-4338).

neklerinin tespitinde, cephe düzenlemesinden, kullandıkları kabartma süslemelerden ve mezarların mimari özelliklerinden yararlanılmıştır. Isaura'daki mezarların çeşitliliği ve bazı mezar tiplerinin bölgede yaşayan yerel halkın ve kentte hâkimiyet kurmuş olan güçlerin etkisiyle oluştuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca komşu ve uzak bölgelerin benzer tipteki mezarları incelenmiş ve olası etkileşimin boyutları belirlenmeye çalışılmıştır.

Şimdiye kadar bölgenin önemli kenti olarak, Isaura nekropolleri ve mezar tipleri üzerine derinlemesine bir çalışma yapılmamıştır. Isauria bölgesinde yapılan araştırmalar bölgenin sahip olduğu arkeolojik verilerin fazlalığına oranla yetersiz kalmaktadır. Bölgede çalışma yapan araştırmacılar toprak altında kalan eserlere yönelik çalışmaların yapılamaması nedeniyle gözle görülür veriler olan mimari yapı kalıntıları ve mezarlar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu durum bölge arkeolojisi hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamasında büyük etkendir. Köklü bir yerleşim süreci içerisinde bölge halkının yaşadığı coğrafyanın zorluğu ve bu durumun gereklilikleri kültürel, sanatsal, dinsel ve ekonomi alanlarında kendilerine ait bir yaşam biçimi geliştirmelerini gerekli kılmıştır. Ayrıca bölgenin, Akdeniz bölgesiyle Orta Anadolu arasında yer alması, kuzeyden güneye, batıdan doğuya yapılacak olan ticarî, askeri ve seyahat amaçlı yolculuklarda önemli bir konuma sahip olması bölge kültürlerinin sürekli etkileşim içinde olmasını sağlamıştır. Bölgenin tarihsel sürecinin aydınlatılmasında kullanılacak verilere tam olarak ulaşılamamasına rağmen eldeki arkeolojik verilerle yapılacak çalışmalar için var olan eserler sayıca fazladır. Bu eserler daha çok bölge halkının kendine ait kültürel geçmişini ve etkileşiminin somut örneğini yansıtacak örneklerden birisi olarak nekropoller veya bağımsız halde görülen mezarlardan oluşmaktadır.

Bölgede varlığı bilinen diğer kentler arasında nekropol kavramını tam olarak karşılayabilecek ve birden fazla mezar tipinin bir arada olması açısından Isaura kenti ayrıca önem arz etmektedir. Kent 1865 m. yüksekliğinde bir tepede, kayalık alan üzerine kurulmuştur. Kent halkının yaşam alanı savunma amaçlı örülen surlarla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle nekropol alanları genelde surların dışındaki alanlarda görülmektedir. Çok az sayıdaki mezar ise sur içinde tespit edilmiştir. Sur içinde görülen mezarların farklı dönemlere ait olma ihtimali yüksektir. Kentin kuzeyinde, güneyinde ve batısında ölüleri için ayırdıkları bu

alanlar ve mezarlar farklı özelliklere sahiptir. Kentin kuzey tarafı vadi tabanından dik bir şekilde yükselmektedir. Sur duvarlarının yapıldığı kayalık ile uçurumun başladığı alanda, kayalık alandan faydalanılarak kuzey nekropolü oluşturulmuştur. Kentin güneyi aynı zamanda kentin ana girişinin olduğu kısımdır. Girişten vadi tabanına iniş kuzeye göre daha az eğimli ve kayalık alan daha azdır. Bu nedenle güney nekropolündeki mezar tiplerinde farklılık daha azdır. Batı da ise kayalık alan fazladır, fakat vadi tabanına iniş çok fazla eğimli değildir. Batı nekropolünde kayalık alanların farklı tiplerde mezar yapımında kullanıldığı görülmektedir.

Yukarıdaki yapılan tespitler doğrultusunda kentin toprak altında henüz ortaya çıkmamış mezarları olma ihtimali yüksektir. Bunlar ilerleyen zamanlarda yapılacak çalışmalarla ortaya çıkacak ve şimdilik yapılan tipolojilerin değişmesini ya da gelişmesini sağlayacaktır. Araştırma büyük oranda arazi çalışmaları üzerinde gelişeceği için öncelikle kentin tamamında ayrıntılı arazi çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Güney nekropolündeki mezarlar tespit edilerek koordinatları alınmış, fotoğraflandırılmış ve çizimleri yapılmıştır. Genel bir değerlendirme için nekropollerdeki mezarlar, tiplerine göre ayrılmış benzer tiptekiler kendi içinde, sonra bölgede, daha sonra komşu ve varsa uzak bölge örnekleri ile karşılaştırma yapabilmek için literatür çalışması yapılmıştır.

1. Güney Nekropolü

Zengibar Kalesi olarak bilinen Isaura antik kentinin güney nekropolü kalıntıları günümüz yerel coğrafi adlandırmalara göre güney yöndeki Kızıldağ ile kentin kalıntılarının da yer aldığı ve sur duvarlarıyla çevrili olan Asar Dağı arasındaki dar boğazda konumlanmış durumdadır. Boğaz batı yönde kayalık dar bir geçitle Ulupınar ve Yazdamı köylerinin düzlüklerinden oluşan tarım alanlarına, doğu yönde ise Hacılar Köyü'nün engebeli tarım arazileri ve meşeliklerden oluşan korulukların doğru açılmaktadır. Güney nekropolündeki irili ufaklı birçok su kaynağına ek olarak nekropolün batı yönünde Balpınarı ve Ulupınar olarak isimlendirilen iki önemli su kaynağı daha bulunmaktadır. Nekropole tarafımızdan verilen bu adlandırma, mezarlarla ilişkili kalıntıların kentin güneyinde yer almış olmasından dolayıdır.

Kızıldağ ve Asar Tepe arasındaki kısmen düzlüklerden oluşan saha söz konusu tepelere doğru yavaş yavaş yükselmektedir. Kuzey yöndeki Asar Tepe'de sur duvarlarına kadar olan kesimlerde bu yöndeki

nekropole ilişkin kalıntılar büyük oranda gözlemlenirken, Kızıldağ yönündeki yamaçlarda ise nekropole dair izler daha az görülmektedir. Kızıldağ yönüne doğru uzanan yamaçlar daha çok Bizans dönemi dini yapıları tarafından işgal edilmiş durumdadır. Çünkü arazinin bu yönü su kaynakları bakımından zengindir. Öyle ki iki tepe arasındaki düzlükten Kızıldağ yönüne doğru çıkarken düzlüğün bitiminde yer alan bir kilisenin ayazma olarak işlev gördüğü anlaşılmaktadır.

Güney nekropolündeki mezarların arazide dağılımları homojen bir özellik göstermemektedir. Olasılıkla, geniş bir sahayı içine alan güney nekropolünün kuzeyindeki Asar Tepe yamaçları Isaura kentinin neredeyse tamamına cevap verebilmiş, zaman içinde ihtiyaç oldukça arazinin uygun yerlerine de mezarlar yapılmıştır. Böyle bir genişleme söz konusu olduğunda daha çok da Kızıldağ'ın doğu tarafındaki düzlükler tercih edilmiştir. Güney nekropolüne genel olarak bakıldığında, Isaura kentinin en büyük ve uzun süre kullanıldığı anlaşılan bu nekropol sahasında anıt mezarlar, oygu tekne mezarları, lahit mezarlar, kaya mezarları ve ostotheklerden oluşan farklı tipte mezarların yer aldığını görmekteyiz. Mezar stelleri sayıca ilk sırada yer almaktadır. Daha sonra anıt mezarlar güney nekropolünde önemli bir sayıda temsil edilmektedir. Diğer mezar tipleri ise az sayıda tespit edilmiştir. Güney nekropolündeki mezar tiplerinin çeşitliliği ve bazı mezar tiplerinin diğerlerine oranla fazla olması, güney nekropolünün kesintisiz olarak kullanılmış olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca gerek Isaura kentinde ve gerekse de Isauria bölgesinin genelinde sayıları çok az olan anıt mezarlardan farklı plan tipinde yedi anıt mezarın sadece güney nekropolünde tespit edilmiş olması kentin bu yöndeki nekropolünün önemine dair ipuçları sunmaktadır. Kısmen de olsa anıt mezarların buradaki antik yol boyunca sıralandığı söylenebilir. Yola dair saptanabilecek net güzergâh anıt mezarların konumuna ilişkin sağlıklı neticeler verecektir. Henüz sitemli bir kazı çalışması yapılmadığı için anıt mezarlara yapılan gömüler hakkında şimdilik kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Ancak gözlemlendiği kadarıyla birkaç gömünün yapıldığı anıt mezar büyük oranda tapınak plan tiplerinde ve naos olarak nitelendirebileceğimiz ana mekanında ölüye ait bir veya birkaç lahit barındırdığı yönündedir.

Yapılan çalışmalar neticesinde söz konusu anıt mezarların Isaura kentine Akropol kapısı vasıtasıyla ulaşan önemli bir antik yolun çevresinde kümelendiği anlaşılmaktadır. Bu yola dair izleri Akropol Kapı-

sı'nın hemen çıkışında uzunca bir süre takip edebilmektedir. Düzlük alanda kaybolan yolun izleri boğazın batı yönündeki kayalıkta net olarak görülebilmektedir. Düzlükteki toprak zeminde yolun izleri korunamamış ya da bu kesimdeki yol toprak altında kalmış olmalıdır. Anadolu genelinde böylesi antik yolların çevresinde yer almış anıt mezar geleneği örnekleri görülmektedir (Özbek, 2007, 265–271).

Antik kente bugün ulaşımı sağlayan stabilize yol güney nekropolü içerisinden geçerek akropol kapısı yakınlarından Isaura kentinin agorasına kadar ulaşmaktadır. Topografik durumu itibarîyle kente en kolay ulaşım bu noktadan sağlanmaktadır. Öyle ki antik dönemlerde de Isaura kentinin en önemli ve en korunaklı askeri çıkış kapısı da güney surlarındaki Akropol kapısıdır ve bu kapı yoluyla kente ulaşan en önemli yol da günümüzde olduğu gibi güney nekropolünden geçip batı taraftaki kayalık kıstağı aşarak batı düzlüklerine inmektedir. Olasılıkla Via Sebaste'nin kollarından birine şimdiki Bozkır İlçe merkezi civarında bağlanan bu yolun izlerini yakın çevrede yer yer görülebilmektedir. Kent Kapısı'ndan çıkan bir başka yol da batı yönde bir süre sonra güney nekropolünden gelen yolla birleşerek Via Sebaste'nin ana koluna ulaşıyor olmalıydı.

Güney nekropolünde birkaç tipolojiye oturtabileceğimiz mezar stellerinin sayıca fazla oluşu ve bunların genellikle nekropolün doğu kesimlerindeki düzlüklerde yoğunlaşmış olması nekropolün kullanım evrelerine ilişkin bazı ipuçları sunmaktadır. Şematik özelikleri bakımından büyük benzerlikler gösteren mezar stelleri inhumasyon gömüler için kullanılmış, bu örneklerin kimileri de Bizans Dönemi içlerine kadar tekrar tekrar aynı işlevde kullanılmaya devam etmiştir. Yazıtlı mezar stelleri büyük olasılıkla M.S. 2. yüzyıldan itibaren antik kentte yoğun olarak kullanılmış olmalıdır. Güney nekropolünün özellikle Kızıldağ yönündeki kesimi ve Ulupınar tarafındaki dar geçit kaya mezarı yapmaya elverişli kayalık alanlar sunmasına rağmen Güney nekropolünde sadece bir tane kaya mezarına yer verilmiş olması şaşırtıcıdır. Oysaki kaya mezarları Isauria bölgesinin genelinde görülen mezar tiplerindendir.

Güney nekropolünde anıt mezarların ve özellikle mezar stellerinin yanında az sayıda temsil edilen lahit mezarlar, oygu tekne mezarlar (khamosorion) ve ostothekler buradaki ölü gömme geleneğinin çeşitliliği konusunda ipuçları vermektedir. Mevcut verilerden anlaşılan o ki güney

nekropolünde inhumasyon gömü geleneği uygulanan mezar tipleri vardı.

Isaura kentinin özellikle sur duvarları dışında çok sayıda taş ocaklarına sahip olduğu görülmektedir. Kentin bilhassa savunma sistemine ait malzemelerin kent dışındaki kayalıklara açılan taş ocaklarından kesilen taşlardan inşa edildiği bilinmektedir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde güney nekropolündeki gerek anıt mezarlar, lahitler, ostothek mezarların ve gerekse de mezar stellerinin yapımında kullanılan malzemeler de büyük olasılıkla bu taş ocaklarından kesilerek getirilmiştir. Ancak bu taş malzemelerden kimilerinin daha önceki başka yapılarda kullanıldığı, atıl duruma düşen kimi yapı taşlarının ise çeşitli tiplerdeki mezar stelleri yapımında kullanıldığı ya da anıt mezarlarda yeniden yapı taşı işlevini kazandığı düşünülmektedir. Kazı öncesi saptadığımız kalıntılar, mezar tipleri ve kimi mezar tiplerinin zenginliği, hatta günümüzde kolay ulaşılabilir olması sebebiyle uzun süredir çevre köylerdeki modern yapılarda kullanılmak üzere yağmalanan kalıntılarına rağmen güney nekropolü mevcut durumuyla bile Isaura kentinin zenginliğine ışık tutmaktadır.

2. Mezar Tipleri

a. Anıt Mezarlar

IGN-ANTM 1

Anıt mezar akropol kapısının yaklaşık 2 km. güneyinde, vadi tabanında inşa edilmiştir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Mezar ölçüleri, uz. 8.20 m., gen. 5.55 m'dir. Dört cepheye de dağılmış olan bloklar sağlam duvar blokları ile karşılaştırıldığında tutarlı ölçüler vermektedir. Bu durum etraftaki blokların büyük kısmının mezara ait olduğunu düşündürmektedir. Kesme taştan inşa edilen mezar çift sıra duvar örgüsüne sahiptir. İç ve dış cephe iki ayrı duvar olarak örülmüştür. Mezarın güney, doğu ve batı cephelerinde duvar örgüsü net olarak görülür. Ancak batı ön cephe duvar örgüsünün tamamı tahrip olmuştur. Anıt mezarın inşasında kullanılan büyük blokların, doğal etkenlere karşı yeterli mukavemeti sağlayacak derecede güçlü bir yapıya sahip olduğu, bu durumun üst örtüsünün ve duvarlarının yıkılmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Anıt mezarın iç kısmındaki uzun kenar duvarlarında yan yana ve karşı-

lıklı simetrik yerleştirilmiş nişler bulunmaktadır (Swoboda-Keil-Knoll, 1935, 140).[1]

Swoboda'nın çizimlerinden beşi doğu duvarında, beşi batı duvarında olmak üzere toplam on niş olduğu anlaşılmaktadır (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 140; Abb. 71). Bu nişlerden üç tanesi sağlamdır ancak bir tanesi kırıktır. Nişlerin etrafında yuvarlak kemerli ve akrotere sahip kabartma olarak yapılmış stilize kapı motifi görülür. Nişler içinde ise boğa boynuzuna benzer kabartmalar yapılmıştır. Yapının doğu uzun duvarındaki nişlerin ortasında blok üzerine işlenmiş haç motifi ve çeşitli harfler görülmektedir. Mezarın etrafına dağılmış bloklar arasında bulunan üçgen profil parçalar üst yapının üçgen alınlıklı bir tapınak modellemesi şeklinde yapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere sistemli kazılar ve belgelemeler sonucunda daha net bir öneri sunabilecektir. Mezar etrafında bulunan heykeltıraşlık eserleri dikkati çekmektedir. Mezarın güney duvarı tarafında medusa başı ve kuzey taraf giriş kısmı yakınında aslan figürü tespit edilmiştir. Muhtemelen mezarın dış cephesini süsleyen bu eserlerin, farklı ölçülerdeki bloklar üzerine yüksek kabartma şeklinde kaliteli bir işçilikle yapıldığı görülmektedir. Anıt mezar H. Swoboda ve ekibi tarafından incelenmiştir (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139–142). Araştırmacıların yaptığı incelemelere göre anıt mezarın durumunun daha net bilgiler alacak sağlamlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Mezar anıtının bir basamak üzerinde durduğunu, dikdörtgen bir plana ve ön kısma yerleştirilmiş bir sütun sırası olduğunu söylemektedir. Dış duvarları düzgün kesme taşların dübellerle birbirine tutturulduğu ve 0.45 m kalınlığında iki bloktan oluştuğunu ve bunların birbirleriyle bağlantısı olmayan duvarlar olduğunu ve bu duvarların iç kısımda olanları mezar odasını örten kemeri taşıdığını söylemektedir. Ayrıca anıt mezarın dört köşesinde basit düzenlenmiş başlıklar taşıyan plasterlerin öne doğru çıktığı ve ön avlunun dört sütunu zengin işlenmiş Roma korinth başlığı taşıdığını da söylemektedir. 3.40 m. genişliğinde ve 6.72 m. uzunluğunda mezar odasına 1.48 m. genişliğindeki girişle sağlandığı, mezar odası yürüme zemininden sadece 0.84 m. yükseklikte bulunan kaba işlenmiş bir kubbeli tonozun taşıdığını da belirtmektedir. Ön avluya ait olduğunu söylediği değişik büyüklükteki kaset süslemelerinden de bahsetmektedir (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 142, Abb. 72). Bu kasetlerin üzerinde bitki, hayvan ve insan figürleri

[1] Benzer mezar nişleri için bk. (Söğüt, 2003, 253).

işlendiğini de belirtmektedir. Bu kasetler arasında bulunan ancak, farklı büyüklükte olan ve Herakles'in işlerinden birini gösteren kaset bilhassa değerli olduğundan bahseder (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 142, Abb. 70). Mezarın iç kısmı her iki yan duvarlarda yerden yükselen 0.46 m. genişliğinde ve 0.76 m. yüksekliğinde, 0.24 m. derinliğinde iki tane yarım niş olduğunu ve bu nişlerin çerçeveleri küçük plâsterlerden ve bunların üzerinde yükselen akroterli kemerlerden oluşmakta ve bunlar oldukça kaba olarak işlendiğini, bu nişlerin arasında her iki yan tarafta üçer tane bulunan, sadece 0,33 m genişliğinde, 0.55 m. yüksekliğinde ve 0.14 m. derinliğinde benzer çerçevelere sahip küçük yarım nişler bulunduğunu da belirtir. Ayrıca tüm yapının başlıklar yüksekliğinde bir frizle çevrelendiğinden söz edilir. Bu firizin ön duvarda akanthus yaprakları ve bunların üzerinde duran yumurta ok silmesi ile süslü olduğunu da belirtmiştir (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139, Abb. 71). Swoboda ve ekibinin incelemeleri sırasında anıt mezarda yukarıda da bahsettiği özelliklerin çok az bir kısmı günümüze koruna gelmiştir. Anıt mezarın son haline göre yaptığımız değerlendirmeye göre; Isaura güney nekropolünde şu an için görülen en önemli anıt mezar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak tahrip edilmiş mezara ilişkin bir restitüsyon önerisi sunmak şimdilik zordur, ileriki dönemlerde yapılacak kazı çalışmalarıyla bir öneri yapmamız mümkün olacaktır.

IGN-ANTM 2

Anıt mezar akropol kapısının yaklaşık 2 km. güneyinde, vadi tabanın da inşa edilmiştir. IGN-ANTM1'in 100 m. batısında yer almaktadır. Mezar ölçüleri; uz. 7 m., gen. 9 m.dir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Ancak kuzey giriş kısmı yamaca doğru yaslandırıldığı için güneydeki kısımla arasında kot farkı bulunmaktadır. Bu durumu dengelemek için güney kısımdan kuzeye doğru dolgu yapılarak yükseltilmiştir. Temel kısmı zemini oluşturan blok taşlara kadar farklı yükseklikte dolgu ölçüsüne sahiptir. Dolgu için küçük taşların arasına harç kullanılarak sağlam bir temel elde edilmiştir.

Anıt mezar doğal etkenlerin yanı sıra insan faktörünün de verdiği zayiatla aşırı derecede tahrip olmuştur. Mezarın orta kısmında kaçak kazı sonucu oluşan çukur ve etrafa dağılan kütlesel blok taşlar mezarın kuzey, güney ve doğu kısmında yeterli bilgi toplanmasına engel oluşturmaktadır. Anıt mezarın inşasında kullanılan blokların bazıları 3 m.

uzunluğunda yekpare olarak işlenmiştir. Bu kadar büyük blokların kullanılması, doğal etkenlere karşı yeterli mukavemeti sağlayacak derecede güçlü bir statik elde edilememesine neden olduğu ve yıkılmasında bu durumun etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mezarda diğer mezarlardan farklı yapı malzemesi olarak harç kullanılmıştır. Ancak diğer mezarlarda gördüğümüz düzgün kesme taşların üst üste bindirilmesi ve kenetlerle birbirlerine bağlanarak sağlamlaştırılması bu anıt mezarda da kendini göstermektedir. Anıt mezarın üst örtüsünü belirleyeceğimiz mimari öğeler tespit edilememiştir. Ancak ölçüleri üst örtüyü kaplayacak uzunlukta yeteri kadar yekpare taş tespit edemediğimizden ve doğu duvar örgüsünün çift sıra olmasına bağlı olarak iç duvarın yükseltilerek tonozlu kemer şeklinde ilk örtüyü oluşturduğu daha sonra tonozlu kemerden faydalanılarak üçgen çatı ile ikinci örtünün oluşturulduğu yönünde bir fikir öne sürebiliriz. Anıt mezarın yıkılan mimari blokları arasında heykeltıraşlık eserler tespit edilememiştir. Ayrıca mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemelerde çok fazla değildir. Yalnızca kuzeyde giriş kısmında profilli bloklar mevcuttur.

IGN-ANTM 3

Anıt mezar, IGN-ANTM1'in 200 m. kuzeyinde inşa edilmiştir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Mezar ölçüleri; uz. 7.45 m., gen. 6.75 m.dir. Anıt mezarın kuzey tarafında iki sıra basamak görülmektedir. Bu duruma göre mezarın iki basamaklı podyum üzerinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Anıt mezarın üst kısmı tamamen yıkılmış ve aşırı derecede tahrip olmuştur. Yapılan çizimlerde iki sıra duvar örgüsüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Duvarların inşasında düzgün kesme taşlar harç kullanılmadan üst üste bindirilerek oluşturulmuştur. Diğer mezarlardaki gibi kenet kullanılmış fakat mezarlardaki yeterli sağlamlıkta yapılmaması üst örtüsünün ve duvarlarının yıkılmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Anıt mezarın üst örtüsünü belirleyeceğimiz mimari öğeler IGNANTM2'deki gibi tespit edilememiştir. Mezar ölçülerinin üst örtüyü kaplayacak uzunlukta yekpare taş tespit edilememesi ve doğu duvar örgüsünün çift sıra olmasına bağlı olarak ilk örtünün iç duvarın yükseltilip tonozlu kemer şeklinde, daha sonra tonozlu kemerden faydalanılarak ikinci örtünün oluşturulduğu yönünde bir fikir öne sürebiliriz. Anıt mezarın yıkılan

mimari blokları arasında heykeltıraşlık eserler ve mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemeler de tespit edilememiştir.

IGN-ANTM 4

Anıt mezar akropol kapısının yaklaşık 2 km. güneyinde, vadi tabanın da IGN-ANTM1'in 500 m. kuzeyinde inşa edilmiştir. Mezar ölçüleri; uz. 5.10 m. gen. 4.30 m.dir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Anıt mezar doğal etkenlerin yanı sıra insan faktörünün de verdiği zayiatla aşırı derecede tahrip olmuştur. Anıt mezarın doğu ve kuzey duvarlarında iki sıra duvar örgüsü olduğu anlaşılmaktadır. Duvar örgüsü blok taşların üst üste bindirilmesiyle harç kullanılamadan oluşturulmuştur. Blokların kenetlerle birbirlerine bağlanarak sağlamlaştırılması bu anıt mezarda da kendini göstermektedir. Anıt mezarın yapılan çizimlerine göre iki bölmeli olması muhtemeldir. Bu durum anıt mezarın ortasında, mezarı ikiye ayıran tek sıra duvar için yerleştirilmiş temelden anlaşılmaktadır. Anıt mezarın üst örtüsünü belirleyeceğimiz mimari öğeler tespit edilememiştir. Duvar örgüsünün çift sıra olmasına bağlı olarak iç duvarın yükseltilerek tonozlu kemer şeklinde ilk örtünün daha sonra tonozlu kemerden faydalanılarak üçgen çatı veya düz çatı ile ikinci örtünün oluşturulduğu yönünde bir fikir öne sürebiliriz. Anıt mezarın yıkılan mimari blokları arasında heykeltıraşlık eserler ve mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemeler de tespit edilememiştir.

IGN-ANTM 5

Anıt mezar IGN-ANTM1'in 1,5 km. kuzey batısında vadi tabanına yakın kayalık alandan faydalanılarak inşa edilmiştir. Mezar ölçüleri; uz. 3.70 m., gen. 2.90 m.dir. Anıt mezarın zemini kayalık alana oturtulmuştur. Düzgün kesme taşlarla harç kullanılmadan bindirme tekniği ile inşa edilmiştir. Vadiye bakan güney yan duvarı bir podyum üzerine yükselmektedir. Bu duruma sebep olan durum mezarın kuzey yan duvarı ile güney yan duvarının oturacağı kısımlarda kot farkının olmasıdır. Bu şekil bir kullanımla malzeme kullanımı ve işçilik masrafından tasarruf edilmek istendiği anlaşılmaktadır. Anıt mezar diğerlerinden daha sağlam şekilde koruna gelmiştir. Giriş kısmı hariç diğer duvarları kısmen de olsa ayaktadır. Anıt mezarın küçük ölçülerde olması nedeniyle üst örtüsünü yekpare bir blok ile sağlanmıştır. Bu yatay blok üzerinde kenarlardan orta kısma kadar üçgen bir şekil alacak formda işlenmek istenmiştir. Anıt mezarın ayakta kalan ve yıkılan mimari blokları arasında

heykeltıraşlık eserler ve mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemeler yoktur. Anıt mezar H. Swoboda ve ekibi tarafından incelenmiştir (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139). Yaptığı incelemelere göre anıt mezarın durumunun daha net bilgiler alacak sağlamlıkta olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmacılar bu anıt mezardan bahsederken; oldukça kötü yontulmuş taşlardan dübeller yardımıyla oluşturulduğundan, iki basamaklı bir podyum üzerinde 3 m. uzunluğa, 2,20 m. genişliğe sahip olduğunu, 1,88 m. uzunluğunda ve 1,08 m. genişliğinde bir mezar odası duvarlarının işlenmemiş ve yukarıda basit düzenlenmiş bir korniş ile sonlandırıldığını söyler (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139, Abb. 66). Ayrıca bu kornişin üstüne mezar kapağı oturduğunu ve kapağın üst kısmında kaide kalıntısından ve diş sırası ile süslü üçgen alınlıklı kapağın ortasında bir kalkan tasvirinden de bahseder (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139, Abb. 67). Araştırmacıların incelemeleri sırasında anıt mezarda yukarıda da bahsettiği özellikleri büyük oranda günümüze koruna gelmiştir. Anıt mezarın son haline göre yaptığımız değerlendirmeye göre; Isaura güney nekropolünde şu an için görülen en sağlam anıt mezar olduğunu söyleyebiliriz.

IGN-ANTM 6

Anıt mezar akropol kapısının yaklaşık 500 m. güney doğusunda inşa edilmiştir. Mezar ölçüleri; uz. 3 m., gen. 2 m.dir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Anıt mezar doğal etkenlerin yanı sıra insan faktörünün de verdiği zayiatla aşırı derecede tahrip olmuştur. Anıt mezar sur duvarlarına yakın bir mesafededir. Anıt mezar IGN-ANTM2 ve IGN-ANTM5'te olduğu gibi eğimli bir alanda inşa edilmiştir. Bu nedenle güney ile kuzey arasındaki kot farkını ortadan kaldırmak için güney duvarının oturtulacağı kısım dolgu ile yükseltilmiştir. Duvar örgüsü blok taşların üst üste bindirilmesiyle harç kullanılmadan oluşturulmuştur. Blokların kenetlerle birbirlerine bağlanarak sağlamlaştırılması bu anıt mezarda da kendini göstermektedir. Ancak anıt mezarın inşasında kullanılan taşların devşirme olduğu anlaşılmaktadır. Batı duvarda devşirme olarak kullanılan taşları görmek mümkündür. Anıt mezarın iki sıra duvar örgüsü olduğu anlaşılmaktadır. Kuzey iç duvarda bir bloğun kavisli şekilde işlenmesi tonoz uygulamasının varlığına örnek teşkil etmektedir. Diğer mezarların bazılarında öne sürdüğümüz fikri burada daha net bir şekilde görebiliriz. İkinci duvar örgüsünün üçgen çatı olabileceğine dair bir mimari

parça tespit edilmedi. Anıt mezarın yıkılan mimari blokları arasında heykeltıraşlık eserler ve mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemeler de tespit edilememiştir. Yalnızca doğu duvarına yakınında üst yapı mimari blokları mevcuttur. Anıt mezarın güney duvarına yakın bir mesafede kırık iki mermer parçası üzerinde yazılar tespit edilmemiştir.

IGN-ANTM 7

Anıt mezar akropol kapısının yaklaşık 600 m. güney doğusunda inşa edilmiştir. Mezar ölçüleri; uz. 3.83 m., gen. 3.80 m.dir. Anıt mezarın üst kısmı yıkılmış yapımında kullanılan taşlar etrafına dağılmış vaziyettedir. Anıt mezar doğal etkenlerin yanı sıra insan faktörünün de verdiği zayiatla aşırı derecede tahrip olmuştur.

Anıt mezar sur duvarlarına yakın bir mesafededir. Duvar örgüsü blok taşların üst üste bindirilmesiyle harç kullanılamadan oluşturulmuştur. Blokların kenetlerle birbirlerine bağlanarak sağlamlaştırılması bu anıt mezarda da kendini göstermektedir. Anıt mezarın iki sıra duvar örgüsü olduğu anlaşılmaktadır. Anıt mezarın üst örtüsünü belirleyeceğimiz mimari öğeler tespit edilememiştir. Ancak ölçüleri üst örtüyü kaplayacak uzunlukta yeteri kadar yekpare taş tespit edemediğimizden ve doğu duvar örgüsünün çift sıra olmasına bağlı olarak iç duvarın yükseltilerek tonozlu kemer şeklinde ilk örtünün daha sonra tonozlu kemerden faydalanılarak üçgen çatı veya düz çatı ile ikinci örtünün oluşturulduğu yönünde bir fikir öne sürebiliriz. Anıt mezarın yıkılan mimari blokları arasında heykeltıraşlık eserler ve mimari bloklarda bitkisel ve figüratif süslemeler de tespit edilememiştir.

b. Oygu Tekne Mezarlar (Khamosorion Tipi)

IGN-OTM 1

Mezar, IGN-ANTM5'in 20 m. batısında yükseltisi fazla olmayan kayalık alan üzerinde yapılmıştır. Ölçüleri; uz. 1.50 m., gen. 0.80 m., kal. 0.30 m. dir. Kayalık alanda doğrudan mezar için alan açılmamış, daha geniş ölçülerde düzleştirilerek farklı bir görüntü verilmeye çalışılmıştır. Kuzey uzun kenarın arka kısmında 0.20 m. boşluk bırakılarak kayalık alan 0.50 m. yüksek bırakılmış ve üçgen alınlıklı bir cephe oluşturulmuştur. Kısa batı kenarda 0.30 m. boşluk bırakılarak eğimli bir şekilde yükselen bir cephe oluşturulmuştur. Doğu kısa kenarında herhangi bir işlem yapılmamış sadece kısa kenar oluşturularak kayalık alan olduğu gibi bırakılmıştır. Güney uzun kenarındaki alan önü açılacak şekilde

düzlenmiştir. Kenarlarındaki boşluklar belirlendikten sonra kayalık alanın dikdörtgen formda oyulup iç kenarlarının düzleştirilmesiyle mezar oluşturulmuştur. Üst tarafında uzun ve kısa kenarlar, üzerine konulacak kapağın yerinden oynamaması için profillendirilmiştir. Mezar kapağı ön kısımda ağırlığından dolayı fazla yerinden uzaklaştırılamamış halde durmaktadır. Ölçüleri; uz. 1.80 m., yük. 0.60 m., gen. 0.95 m.dir. Kapak iki yana eğimli üçgen alınlıklı formdadır. Kapak kabaca şekillendirilmiş üzerinde herhangi bir süsleme görülmemektedir. Bu mezarlarında boyutlarına göre yetişkin bir insan bedenine uygun olması inhumasyon gömü yapıldığını düşündürmektedir.

IGN-OTM 2

Mezar, IGN-ANTM5'in 40 m. batısında yükseltisi fazla olmayan kayalık alan üzerinde yapılmıştır (Swoboda-Keil-Knoll, 1935: 139, Abb. 68). Ölçüleri; uz. 1.70 m., gen. 0.75 m., kal. 0.50 m.dir. Kenarlarındaki boşluklar belirlendikten sonra kayalık alanın dikdörtgen formda oyulup iç kenarlarının düzleştirilmesiyle mezar oluşturulmuştur. Üst tarafında uzun ve kısa kenarlar, üzerine konulacak kapağın yerinden oynamaması için profillendirilmiştir. Kapak tespit edilememiştir. Bu mezarlarında boyutlarına göre yetişkin bir insan bedenine uygun olması inhumasyon gömü yapıldığını düşündürmektedir.

c. Lahit Mezarlar

IGN-LM 1

Lahit, akropol kapısının yaklaşık 2 km. güneyinde vadi tabanında tespit edilmiştir. Ölçüleri; uz. 2 m, gen. 0.96 m, yük. 0. 70 m'dir. Lahitin üst kısmında kırıklar ve yüzeyinde çatlaklar görülmektedir. İçi toprakla doludur. Lahitin ilk kullanım yerinin, bulunduğu yer mi yoksa başka bir yerden mi getirildiğini söylemek zordur. Yakın çevresinde de benzer örnekler görülmemektedir. Yapımında kullanılan malzeme, kentin diğer mimari yapılarında da kullanılan malzemelerle benzerlik gösterir. Lahit üst kısmı dış profillerle, kapağının sağlam oturtulması için ana gövdeden daha geniş yapılmıştır. Lahitin ön yüzünde tabula ansata işlenmiştir.[2] Benzer örneklerine Güney Nekropol stellerinde de rastladığımız

[2] Isaura nekropollerinde tabula ansatalı lahit örneği tek örnekle karşımıza çıkar ancak Isauria bölgesinin sınırları içinde farklı yerleşim yerlerindeki lahit mezarlarda tabula ansata örneklerini farklı kabartmalarla görebiliriz. Bk. (Rosenbaum, 1980: 35 vd.; Plate XX, XXI, XLIV, XLX; Doğanay, 2005: 129, lev. 80: 1). Isauria bölgesi dışında tabula ansa-

tabula ansata dikdörtgen formda işlenmiş ve iki profille oluşturulmuştur.[3] Kısa kenarları boyunca uzanan kulpları da içe ve dışa doğru şekillendirilerek işlenmiştir. 5 m güneyinde lahit kapağı kırılmış halde tespit edilmiştir. Kapak üçgen çatı formunda işlenmiştir. Üzerinde iki yana eğimli, her iki yanda da aynı hizada olacak şekilde tepe noktasından uç kısma doğru genişleyerek inen yatay çatı kiremidi şeklinde kabartmalar işlenmiştir. Benzer örneklerini Kuzey Nekropolünde arcosollü mezarların kapaklarında görüyoruz.[4]

IGN-LM 2

Lahit, akropol kapısının yaklaşık 2 km. güneyinde vadi tabanında tespit edilmiştir. Ölçüleri; uz. 2 m., gen. 0.96 m., yük. 0. 70 m.dir. Lahitin üst kısmında kırıklar ve yüzeyinde çatlaklar görülmektedir. İçi toprakla doludur. Lahitin ilk kullanım yerinin, şu anki yer mi yoksa başka bir yerden mi getirildiğini söylemek zordur. Büyük bir kısmı toprak altındadır. İçinde toprak dolu olsa da iç kısım duvarlarının düz bir şekilde işlendiği görülmektedir. Dış yüzeyinde herhangi bir süsleme yoktur. Üst kısım kapağın sağa sola kaymaması için 0. 5 cm dışa çıkıntılı yapılmıştır. Lahitin 5 m. güneyinde kapağı tespit edilmiştir. 1 no.lu lahit kapağı ile benzer özellik taşırlar. İki yana eğimli üçgen çatı formunda işlenmiş kapak üzerinde her iki yanda da aynı hizada olacak şekilde tepe noktasından uç kısma doğru genişleyerek inen yatay çatı kiremidi şeklinde kabartmalar işlenmiştir.

IGN-LM 3

Güney nekropolünde akropol kapısının yaklaşık 5 km. güneydoğusunda vadi tabanında, 2002 yılında yapılan kaçak kazı sonucu ortaya çıkarılan Sidemara tipi lahite ait kapak defineciler tarafından bulunmuş ve büyük oranda tahrip edilmiştir. Konya Etnografya Müzesi bahçesinde sergilenmektedir. Isaura nekropollerinde alışık olmadığımız kalitede işçilik ve malzemeye sahiptir. Kapağın üst kısmında ve kenarlarında kabartma yontular işlenmiştir. Kapak üzerine uzanmış vaziyette ölünün

talı lahit örnekleri oldukça fazladır (Cormack, 1996: 5, fig. 2; Akçay, 2008: 25–29, fig. 72, 76–77; Turak, 2011: 199 vd., lev. CXII, CXIV- CXX).

[3] Güney nekropolde; IGN-MS3, IGN-MS9, IGN-MS11, IGN-MS15, IGN-MS16, IGN-MS22, IGNMS28, IGN-MS31, IGN-MS41 nolu steller tabula ansatalıdır. Fakat kısa kenarları boyunca kulplarının işlendiği IGN-MS15, IGN-MS31 ve IGN-MS41'dir.

[4] Bu lahit kapağının benzer örnekleri güney nekropolde IGN-LM2'de ve kuzey nekropoldeki IKN-ARCM2 ve IKN-ARCM3'ün mezar kapaklarına benzer.

heykeli olmalıydı, fakat defineciler tarafından bu kısım koparılmış ve kayıptır. Lahit kapağı bir tapınak frizi gibi dört cephede kabartma betimlemelere sahiptir. Lahit kapağı cephelerinde av sahnesi işlenmiştir. Geyik, panter gibi hayvanlarla mücadele eden figürler olasılıkla mezar sahibini temsil etmekteydi. 74 Bu lahit kapağının benzer örnekleri Güney nekropolde IGN-LM2'de ve kuzey nekropoldeki IKNARCM2 ve IKN-ARCM3'ün mezar kapaklarına benzer. Figürlerin yüksek kabartma yapılışı ve hareket ile uyumlu vücut oranları bu lahdi yapan ustanın heykel sanatına hâkim olduğu göstermektedir. Sadece insan figürlerinde değil hayvan figürlerinde de hareketle doğru orantılı kas yapısı gerçekçi bir biçimde verilmiştir. Mermerin kalitesi yanında kompozisyonun işlenişi, figürlerin orantılı verilişi dikkate alınırsa eserin Roma İmparatorluk Dönemi içinde yapıldığı kabul edilebilir.

d. Kaya Mezarı

IGN-KM 1

Isaura akropol kapısının güney batısında taş ocağının içinde bulunmaktadır. Ölçüleri; cephe yük. 1.76 m., gen. 2.25 m., giriş açıklığı yük. 0. 84 m., gen.0. 66 m.dir. Mezar kayalık alan yüzeyinde geniş bir alanın düzlenerek işlenmeye başlanmış fakat yapımı tamamlanmamıştır. Cephe düzenlemesi, yanlarda iki sütun ve sütunlar arasında giriş açıklığı işlenerek düzenlenmiştir.[5] Sütun kaideleri ve başlıklarının işlenmesi yarım kalmıştır. Giriş açıklığı dikdörtgen formda etrafı iki sıra profille hareketlendirilmiştir. Üstteki profil içe doğru eğimli şekilde işlenerek ikinci sıra profile geçiş yapılmış ve ikici sıra profilde düz bir şekilde işlenmiştir. İç kısmında oyma işleminin henüz bitirilmediği, belirli kısımların düzensiz bir şekilde derinlemesine oyulduğu görülmektedir. Kaya mezarın yapımı tamamlanmadığı için yalın cephe olarak değerlendirilmiştir.[6]

Bu mezarın yapıldığı kayalık alanda kaya mezar yapımı için yeteri kadar uygun alan olmasına rağmen benzer örneğine rastlanmamıştır. Bu

[5] Kaya mezar, batı nekropolde yer alan kaya mezarların cephe düzenlemesine benzemektedir. Alınlık kısmının işlenmemesine rağmen diğer kaya mezar örneklerinde görüldüğü gibi ya üçgen alınlıklı ya da kemer alınlıklı yapılacaktı. Ancak boyutları IBN-KM2 ve IBN-KM3'te olduğu gibi kemer alınlıklı olacak şekilde düzenlenmiş görülmektedir.

[6] Isaura nekropollerinde başka bir örnek olmasa da bölgede yalın cepheli kaya mezar örnekleri görülmektedir. Bk. (Doğanay-Karauğuz-Kunt, 2005: 34).

alan da benzer örneklerin görülmemesinin nedeni kaya mezarının batı kısmında taş ocağından, yapı malzemesi olarak kullanılmak üzere çıkarılacak malzeme için geniş bir alan görülmektedir. Bu nedenle bu kısımda kaya mezar yapılması pek tercih edilmemiş olabilir.

Doğu kısmında ise kayalık alanda hem malzeme çıkartılması hem de kaya mezar yapımı için yeterince kaliteli yapıda olmaması nedeniyle de bu kısımda kaya mezar yapımı uygun görülmemektedir. Kaya mezarının yapıldığı kısmın yaklaşık 10 m. üstünde başlayan sur duvarlarının olması ve kule ile aynı hizada olması nedeniyle bu alandan artık malzeme çıkarılması tehlikeli bir durum olarak düşünülmüş olabilir. Bu nedenle kaya mezar yapımı için en uygun alanın burası olduğu anlaşılmaktadır.

e. Ostothekler

IGN-OG 1

Ostothek gövdesi Isaura güney nekropolden taşınarak Hacılar köyüne, daha sonrada Konya Arkeoloji Müzesi'ne taşınmıştır. Ölçüleri; yük. 0.60 m., gen. 0.80 m., kal. 0.40 m.dir. Ostothek gövdesinin yüzeyinde aşınmalar, alt kısmında kırıklar görülmektedir. Gövdenin sadece ön yüz işlenmiş diğer yüzleri yeteri kadar düzleştirilmemiştir. Ön kısımda, gövdenin zemine daha dengeli oturması ve görsel olarak zenginlik katmak amacıyla, en alt kısmı dışa doğru hafif çıkıntı yapmış profil işlenmiştir.[7] Ön yüzün ortasına sağdan ve soldan eşit boşluklar bırakılarak iki sütunla taşınan kemerli bir yapının yansıması kabartma olarak işlenmiştir. Kemerli yapı bir platform üzerine oturtulmuştur. İki sütunun arasında ise platform üzerinde ayakta duran bir insan figürü işlenmiştir. Figür mezar stellerinde de alışık olduğumuz şekilde işlenmiştir. Sağ kol dirsekten kırılarak göğsüne götürmüş, sol kol ise yana doğru uzatılmıştır. Stel örneklerinde işlenen erkek figürlerindeki elbiselerin ayak bileklerinin üstüne kadar işlenmesi bu figüründe erkek figürü olduğunu göstermektedir. Figürün yüz kısmı tahrip olduğundan değerlendirme yapılamamaktadır. Ostothek gövdesinin kapağı tespit edilememiştir. Ostothek gövdesini üst kısmında kapağın yerinden oynamaması için çıkıntılar görülmemektedir. Muhtemelen kapağın alt kısmı ostotegin içene oturacak şekilde dizayn edilmiş böylece bu durum farklı bir uygulamay-

[7] Ostothek gövdesinin dört cephesinin de işlenmiş örnekleri farklı bölge örneklerinde görülmektedir (Çelgin, 1990: 510, fot.. 635-636).

la çözülmüştür. Çalışma alanında tespit edilen ostothek kapağının alt kısmının dizaynında bu duruma somut örnek teşkil etmektedir.[8]

Bu örnek dışında Isaura nekropollerinde taşınabilir ostothek gövdesi örneği bulunmamaktadır. Fakat tespit edilen diğer iki ostothek kapağının varlığı kullanımının olduğunu göstermektedir. Küçük boyutlarda olmaları, nekropollerde konumlandırılışları için avantaj olsa da, açık alanda olmaları ve kolay tahrip edilebilmeleri nedeniyle olsa gerek çalışma alanlarında çok fazla örneği tespit edilememiştir.

IGN-OK 1

Ostothek gövdesi Isaura güney nekropolünden taşınarak Hacılar Köyü"ne, daha sonrada Konya Arkeoloji Müzesi'ne taşınmıştır. Ölçüleri; uz.. 0.85 m., gen. 0.65 m.dir. Ostothek kapağının iki kısa yüzü de üçgen alınlık şekilde düzenlenmiştir. Alınlıkların içinde daire formda kabartmalar ve üst kısımlarında köşe akroterleri görülmektedir. Alt kısmı ostothek gövdesine oturacak şekilde içeri doğru kademe kademe içe doğru profillendirilerek işlenmiştir. Uzun kenarların dıştan görülen profillerinde kıvrılarak yuvarlak formda işlenmiş bitki motifleri görülmektedir. Üst kısmında uzanmış aslan figürünün başı hafif sağa doğru çevrilmiş şekilde işlenmiştir. Aslanın yeleleri birbirine paralel kıvrımlar şeklinde işlenmiştir. Sağ ön ve arka ayağı ileri doğru uzanmış sol arka ayağı sağ arka ayağının yanında işlenmiş böylece aslanın vücudu sola doğru yatırılırmış şeklide görülmektedir. Aslanın kuyruğu arka bacaklarının arasından çıkıp sağ arka ayağının üstünde işlenmiştir. Aslanın pençeleri uzun parmak şeklinde stilize edilmiştir (Yılmaz, 2005: 61, 73, 88, 94–97, fot.. 16, 21a-b, 35a-b-c, 36a-b-c).

Sonuç

Bu çalışma arkeolojiye önemli bilgiler sunan, ayrıca geçmişin sessiz tanıkları olan ve extramural gömü uygulamalarının ortaya çıkmasıyla farklı dönemlerde farklı bölgelerin sosyal, kültürel ve ekonomik özelliklerini ortaya çıkaran verilere sahip bir örneği teşkil eden Isaura nekropolleri ve mezarlarıyla ilgilidir. Daha önce irdelenmemiş Isaura'nın güney nekropolünde yer alan mezarların yerleri tespit edilmiş, harita üzerinde konumları belirlenmiş, fotoğraflanıp çizimleri yapılmıştır. Ortaya çıkan veriler kendi aralarında, daha sonra bölgedeki benzerleri ile

[8] Bk. IGN-OK1 fot. 94–95.

karşılaştırılmıştır. Ayrıca güney nekropolde mezarların komşu bölgelerdeki örneklerle de benzerlikleri tespit edilip, etkileşimin boyutu hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Isaura kentinde henüz kapsamlı kazı çalışmaları yapılmamıştır. Kentin güney nekropol mezar tipolojisi toprak üzerinde bulunan mezarlara göre oluşturulmuştur. Bu tipolojinin ilerleyen dönemde yapılacak arkeolojik kazılarla daha da çeşitlilik kazanması büyük bir olasılıktır. Bu nedenle hazırlamış olduğumuz çalışma ileride yapılacak olan kazılar sonucu ortaya çıkacak mezar tipleri ve buralardan elde edilen veriler ışığında yapıldıkları dönemin sosyal kültürel özellikleri yanı sıra diğer açıklanması gereken konular için bir kaynak teşkil edecektir.

Kaynaklar

Akçay, T. (2008). *Olba Mezarları.* Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Doğanay, O. (2005). *Ermenek ve Yakın Çevresindeki Antik Yerleşim Birimleri.* Konya: Çizgi Yayınları.

Karauğuz, G., Kunt, H. İ., & Doğanay, O. (2005). *İsauria Bölgesinde Bir Kale Kent: Pharax (Fariske).* Konya: Kervan Yayınları.

Özbek, Ç. (2007). Anadolu'nun Hellenistik ve Roma Dönemi Anıt Mezar Geleneğine Genel Bir Bakış. *Coşkun Özhünel'e 65. Yaş Armağanı,* (Der. E. Öztepe, M. Kadıoğlu), 265–271, İstanbul: Homer Yayınları.

Rosenbaum, A. E. (1980). The Necropolis of Adrassus (Balabolu) in Rough Cilicia (İsauria). *Österreichische Akademieder Wissenschaften*. Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae Minoris.

Söğüt, B. (2003). Dağlık Kilikya Bölgesi Mezar Nişleri. *Olba,* VII, 239-260.

Swoboda, H., Keil, J., & Knoll F. (1935). *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien.* Wien: Rohrer.

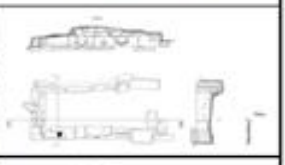
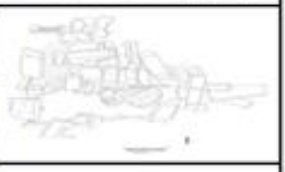
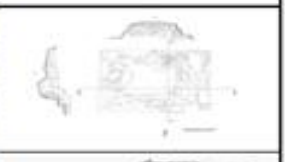
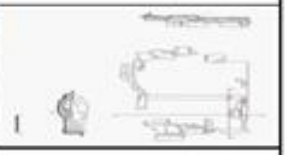
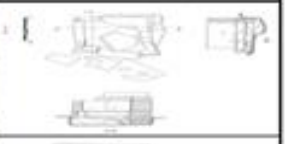
Yılmaz, M. (2005). *Bozkır Çevresinin (Hadim-Ahırlı-Yalıhüyük) Antik Tarihi ve Eserleri: İsauria.* Konya: Selçuk Üniversitesi.

Kısaltmalar

IGN: Isaura Güney Nekropol; ANTM: Anıt Mezar; OTM: Oygu Tekne Mezar; LM: Lahit Mezar; KM: Kaya Mezar; OG: Osthotek Gövdesi; OK: Osthotek Kapağı.

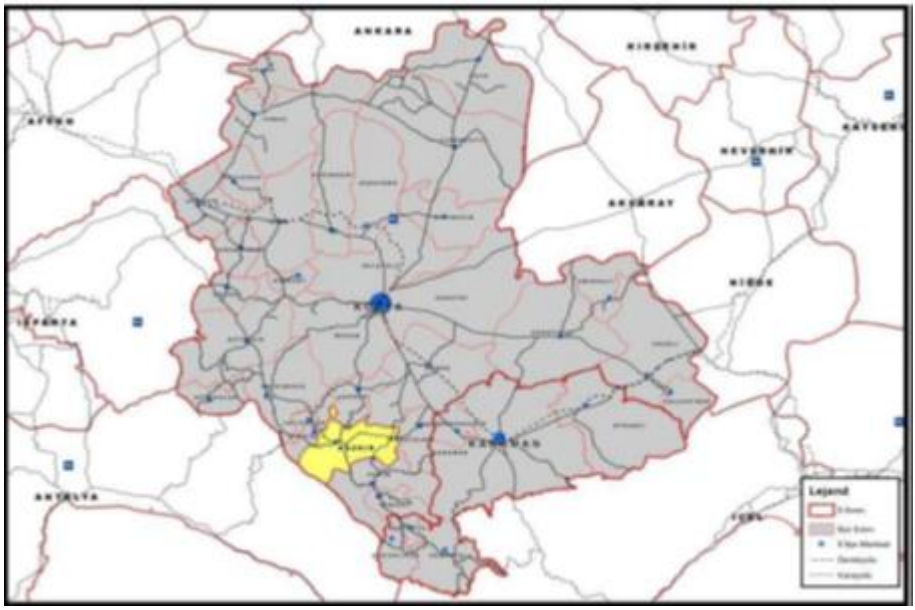
Ekler:

1. Isaura Antik Kenti Güney Nekropolü Fotoğraf ve Çizimler

MEZAR TİPLERİ	KODU	RESİM	PLAN/ÇİZİM
Ant Mezarlar	IGN-ANTM1		
	IGN-ANTM2		
	IGN-ANTM3		
	IGN-ANTM4		
	IGN-ANTM5		
	IGN-ANTM6		
	IGN-ANTM7		

Oyun Tekne Mezarlar (Khamosorion Tipi)
IGN-OTM1
IGN-OTM2
Lahit Mezarlar
IGN-LM1
IGN-LM2
IGN-LM3
Kaya Mezar
IGN-KM1
Ostotheklер
IGN-OG1
IGN-OK1

2. Haritalar



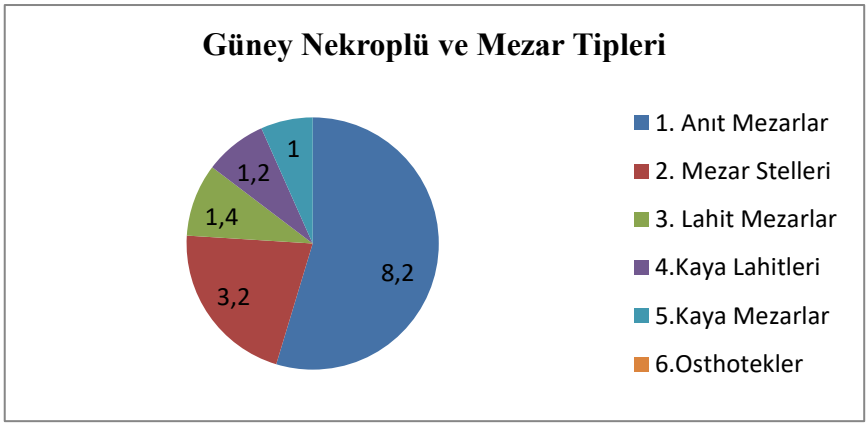
Harita 1. Konya ili ve Bozkır ilçesinin, günümüz sınırları ve komşu illeri.



Harita 2. Isaura antik kentinin konumu



Harita 3. Isaura antik kenti nekropollerinin konumu



BIOARCHAEOLOGICAL ANALYSIS OF MOUND OF VAN FORTRESS USING CRANIAL NONMETRIC TRAITS

Yarenkür ALKAN[*]

Introduction

The importance and practicality of the variations used for identifying the biological family relationships are based on the genetic foundations of these characteristics (Berry, 1963; Howe and Parsons, 1967; Ossenberg, 1976). This in turn supports the idea that the phenotypical features are controlled by the genotype, that similar genotypes will form similar phenotypes and it has been illustrated that the phenotypical distances correspond to the actual genetic distances among populations (Hanihara et al., 2003; Relethford, 2004; Hanihara, 2008; Smith, 2009; Ricaut et al., 2010). Biological distance analyses were conducted to understand the evolutionary mechanisms among human populations, predict the genetic affinity between populations, illustrate the roots of the population or the reconstruction of long-distance migrations (Stojanowski & Schillaci, 2006), identify the relations between the regions along with biological associations (Hanihara et al., 2003), acquiring information on marriage and social organizations (Rösing, 1982) are carried out using the phenotypical data among individuals or populations acquired from the head and/or teeth (Buikstra et al., 1990; Stojanowski & Schillaci, 2006).

The present study aimed to use the cranial nonmetric traits to understand the biological distance between the Mound of Van Fortress community that lived during the 11th-18th centuries (analyses numbered as Beta-396007 and Beta-396008 were calibrated via OxCal 4.3 software) with the other modern Anatolian communities and to understand the

[*] Assist Prof., Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Arts and Sciences Department of Anthropology – Kırşehir / Turkey, alkanyaren@gmail.com (Orcid: 0000-0002-8339-5655).

human mobility in the region. Van is located in Eastern Turkey along the Iran border. The region has hosted many communities for thousands of years due both to its geographical properties as well as its climate conditions along with the fact that it is located on the connection point between Anatolia, Arabia, the Middle East, and Caucasus. Even though based on the archeological data, the history of Van and its environs dates back to 15.000-8.000 BC, the inhabitantial history of the city dates back to the 3rd millennium BC, Early Bronze Age (Belli, 1975). According to the evidence gathered during the excavations, the region bears the signs of Hurri, Urartu, Med, Roman, and Byzantine dominances during various historical periods (Erzen, 1992; Kinal, 1998; Karaca, 1996). Between the centuries covered by our research material, Van's political organization has become rather intricate. In 1064, the Seljuk Turks launched their first raids in the region as a political force. After the Seljuk Turks intensified their raids on Byzantium, the Byzantine Emperor II appointed the last Vaspurakan Prince Senekerim Ardzruni. He agreed with Basileios and departed for Byzantium with Van (Ostrogorsky, 1995). Until the beginning of the 13th century, the region was ruled by Ahlatshahs, Ayyubids, Harezmshahs, Anatolian Seljuk State, and subsequently Ilkhanid State. The region, which was ruled by the Karakoyunlu State until the mid-15th century, passed to the Akkoyunlu State in 1467. The city, which afterward formed part of the Safavid State, was seized by the Ottomans in 1548, and with the establishment of the Republic, Van became an independent province. As the historical process demonstrates, the Van region has been home to several administrations. As a natural result of this circumstance, for years, groups of many cultures formed a homeland, receiving or emigrating. From the past to the present, works describing the region's historical, political, geographical, economic, and ethnic situation demonstrate that Muslim communities comprised of Turks, Kurds, and Circassians, Christian communities comprised of Armenians, Nestorians, and Chaldeans, and Yezidi and Jewish communities coexist in similar socioeconomic conditions. They are the embodiments of a shared culture (Şeker, 2014). The graves excavated from the Mound of Van Fortress represent two distinct burial traditions: Christian and Islamic. At this juncture, it's worth noting that the Islamic and Christian communities in Van's Old City share a cemetery. The term "biological race" refers to individuals belonging to the same species that have evolved distinct morphology and genetic structure as a

result of geographic, behavioral, temporal, or gametic isolation. When isolation is eliminated, racial distinctions become meaningless. Thus, despite its origins as a zoological word, the concept of race serves as a temporary description reflecting how living groups are separated and differentiated. It seems impossible to discuss race due to the lack of isolation between human communities, particularly during eras when transportation got simpler, commerce expanded, and migrations occurred as a result of conflicts. On the other hand, ethnicity is a construct of language, religion, culture, and origin that relates only to cultural identity. Culture and history are integral components of the ethnic structure that individuals construct. As a result, although it is impossible to determine the ethnic structure of persons discovered during excavations, no judgment can be made about the community to which the individual belongs. Although the distinct religious structures of the communities revealed at the Mound of Van Fortress seem to represent a physiologically significant barrier, there may be cultural parallels as well as cultural differences across biologically distant communities. As a result, especially in light of the region's cultural and political history, the bones discovered from the Mound of Van Fortress were analyzed in this research as a single community, regardless of their burial method. Additionally, evaluating members of the Mound of Van Fortress in comparison to other Anatolian communities with a rich cultural structure at each time is critical for comprehending this community's mobility.

Materials and Methods

Mound of Van Fortress is situated to the north of Van Castle and is roughly 750 meters in length, 250 meters in width, and extends east-west. Excavations on the Mound of Van Fortress were first conducted between 1989 and 1991 by Prof. Dr. Taner Tarhan of Istanbul University's Faculty of Letters, Van Region History and Archeology Research Center Directorate. In 2010, the excavations, which were restarted under Dr. Assoc. Erkan Konyar's directorship, proceeded until 2019. The Chalcolithic Period, the Early Bronze Age, the Early Iron Age, the Middle, and Late Iron Ages, and the Medieval Ages were all occupied by the mound (Konyar, 2011). The skeletal series that forms the basis of our work was discovered in a Medieval Ages graveyard. The mound's plain mud burials stretch east-west and connect. The excavated skeletons positions show the presence of two distinct burial practices. Individuals

were put on their backs with their heads to the west in the first group, Christian-style graves. The head is positioned either upwards or eastward with support underneath it. Individuals were buried in an east-west manner, with the head facing west, in the Islamic style graves, which comprise the second group. The head is oriented south to right and is mostly supported by soil (Konyar, 2011). The skeleton series contains 528 individuals: 146 from the 1989-1991 excavation season at Ankara University's Faculty of Languages, History, and Geography Enver Bostancı and Refakat Çiner Laboratories, and 382 from the 2010-2012 excavation season at Ahi Evran University's Faculty of Arts and Sciences Paleoanthropology Laboratory. Due to the poor preservation state of the bones and the severely damaged heads, the research material comprised 115 individuals, 52 females and 63 males.

According to De Stefano and Hauser (1989) guidelines, cranial nonmetric traits were classified as present or missing. The female/male and right/left data for the characteristics were put into the SPSS 22 software, and X^2 analysis revealed that there was no significant difference in the development of the characteristics between the sides and genders. The mean measure of divergence (MMD) formula was used to calculate the biological distances between the Mound of Van Fortress group and other Anatolian communities. While some studies of Anatolian communities have evaluated unmeasurable features proportionally (Cireli & Tetik, 1985; Cireli et al., 1985, 1986, 1987; Gümüşburun & Ceyhan, 1986; Yiğit et al., 2007; Çırak & Çırak, 2010), others have used a subset of them in biological distance studies (Klung & Wittwer-Backofen, 1983; Özer et al., 1999; Sugihara, 1999; Eroğlu, 2005; Ricaut & Waelkens, 2008; Çırak et al., 2014). Additionally, it has been noted that there are significant historical disparities between certain communities, and only communities from the Medieval and Modern ages have been preferred to ensure an accurate evaluation. On the other hand, since the MMD formula does not accept partial data, researchers preferred variations. This also restricts the amount of comparative material we can use. Table 1 is a list of communities and their associated eras.

Sample	*Period*	*References*
Karagündüz (KAR)	Mediaeval Age	Alkan, 2016
Kelenderis (KEL)	Modern Age	Çırak, A. et al., 2010
Kalehöyük (KAL)	Mediaeval Age	Sugihara, K., 1999
İznik (IZN)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Yortanlı (YOR)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Kovuklukaya (KOV)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Andaval (AND)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Hagios Aberkios (HAG)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Ani (ANI)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005
Saint Nicholas (SAI)	Modern Age	Eroğlu, S. 2005
Hak Mehmet (HAK)	Modern Age	Eroğlu, S. 2005
Erzurum (ERZ)	Modern Age	Eroğlu, S. 2005
Amasya (AMA)	Mediaeval Age	Eroğlu, S. 2005

Table 1: Anatolian communities used in the study

Smith's Mean Measure of Divergence statistic (1972) was combined with the angular transformations of Freeman and Tukey. The R software was used to determine the MMD values, their standard deviations, and their statistical significance. When the MMD value exceeds two times the standard deviation (SD) value (MMD >2 x SD), the distance between the sample populations is deemed statistically significant at the 0.05 level (Ishida & Dodo, 1993). Negative MMD values, on the other hand, suggest that the sample group is either too small or that the distance between the groups is biologically illogical, resulting in increased closeness (Harris & Sjovold, 2004). Clustering across communities was visualized using the SPSS 22 tool Multidimensional scaling (MDS).

Results and Discussion

In our research, Table 2 contains the matrix formed by applying the MMD method to data from 14 communities, and the data is shown using MDS (Graph 1). The Mound of Van Fortress community is physiologically close to the Yortanlı, Karagündüz, Kalehöyük, and Kelenderis

communities, as determined by the MMD matrix values. The communities of Iznik, Kovuklukaya, Andaval, Hagios Aberkios, Ani, Saint Nicholas, Hakmehmet, Erzurum, and Amasya were statistically far from the Van Castle Tumulus community. While it is unsurprising that Karagündüz and Mound of Van Fortress are biologically similar, this finding supports the theory that many biological parallels across communities shared the same territory and lived close to one another through time (Konigsberg, 1990). Its proximity to Kelenderis and Kalehöyük is unsurprising. It is well documented that a significant number of Armenians traveled from Eastern Anatolia to Central Anatolia (Sivas, Kayseri) and that some of them eventually settled in Çukurova (Kapar, 2019). It is likely that the people of these places chose/had a certain path for security concerns throughout the procedure. This explains the community's closeness to the Kelenderis and Kalehöyük communities. It is worth noting that the Mound of Van Fortress people were biologically quite close to Yortanlı. There might be several explanations for this, but the fact that Byzantium awarded rich territories to its notable troops during its golden age and that the Yortanlı community was created in the 14th century in response to eastern raids explains this closeness (Nalbantoğlu et al., 2000). Additionally, the data demonstrate that Yortanlı is a heterogeneous community.

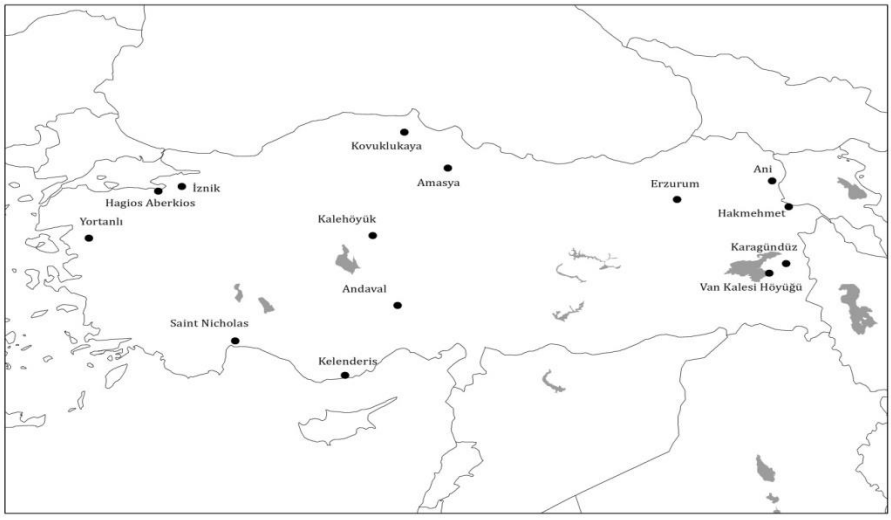


Figure 1: Positions of Anatolian communities used in the study on the map

	VHK	KAR	KEL	KAL	IZN	YOR	KOV	AND	HAG	ANI	SAI	HAK	ERZ	AMA
VHK	0.0000													
KAR	0.0121	0.0000												
KEL	0.0392	-0.0182	0.0000											
KAL	0.0372	-0.0199	-0.0370	0.0000										
IZN	0.0752	0.0300	0.0728	0.0035	0.0000									
YOR	0.0084	-0.0044	0.0365	-0.0317	-0.0399	0.0000								
KOV	0.1938	0.1352	0.2318	0.1395	0.0797	0.0169	0.0000							
AND	0.3672	0.2454	0.3403	0.1956	0.1000	0.1641	0.2405	0.0000						
HAG	0.1553	0.0988	0.0997	0.0534	0.1299	0.0510	0.0916	0.4512	0.0000					
ANI	0.1043	-0.0089	0.0525	-0.0398	-0.0677	-0.0587	-0.0693	-0.0456	0.0324	0.0000				
SAI	0.0650	-0.0180	-0.0355	-0.0464	-0.0104	-0.0238	0.1010	0.1898	0.0488	-0.0644	0.0000			
HAK	0.2763	0.2346	0.3617	0.1994	0.0371	0.0548	0.1388	-0.0113	0.3384	-0.0137	0.1573	0.0000		
ERZ	0.0861	0.0150	0.0470	-0.0195	-0.0122	-0.0367	0.0615	0.0987	0.0586	-0.0929	-0.0221	0.0773	0.0000	
AMA	0.1129	0.0916	0.1878	0.0182	-0.0143	-0.0759	0.0352	-0.0090	0.1398	-0.0948	0.1145	-0.0325	-0.0379	0.0000

Table 2: Mean measure of divergence (MMD) distance matrix

It's fascinating to note how biologically distinct the Mound of Van Fortress community is from the geographically adjacent Eastern Anatolian communities (Erzurum, Hakmehmet, Ani). Ani, in particular, is a significant political and commercial site in the Medieval Ages' silk trade route. It does, however, have a homogenous structure. As a result, the Mound of Van Fortress community remained isolated from the area to the north of Van due to geographic isolation, political disputes, or security reasons. Their biological separation must be similar to that of Kovuklukaya and Amasya, which are likewise situated in Northern Anatolia. Andaval, which is located inside the triangle of communities around the Mound of Van Fortress, was statistically remote. Andaval was located on a strategically important route that was subjected to several invasions and conflicts throughout its history, connecting Constantinople to the Cilician Pylai (Gülek Strait) (Eroğlu, 2005). On the other hand, unlike Ani, the Andaval community is homogenous in structure. While population genetics enables us to see the distribution of genetic variation, the link between biological and geographic distance enables us to visualize the direction of gene flow. The reason the Mound of Van Fortress community is not clustered with the Eastern Anatolian communities is most likely due to Anatolia's unique structure. Although migration is perceived in two phases, cultural and biological, migration is officially a biological process in which individuals travel from place to place through their genes. Cultural interaction between communities does not definitively demonstrate gene exchange. Although diverse ethnic groups inhabiting Anatolia's adjacent geography are culturally connected, probably, they do not exchange genes. Thus, the absence of biological closeness between the communities that lived on the Mound of Van Fortress and the surrounding terrain may have been due to cultural reasons as well.

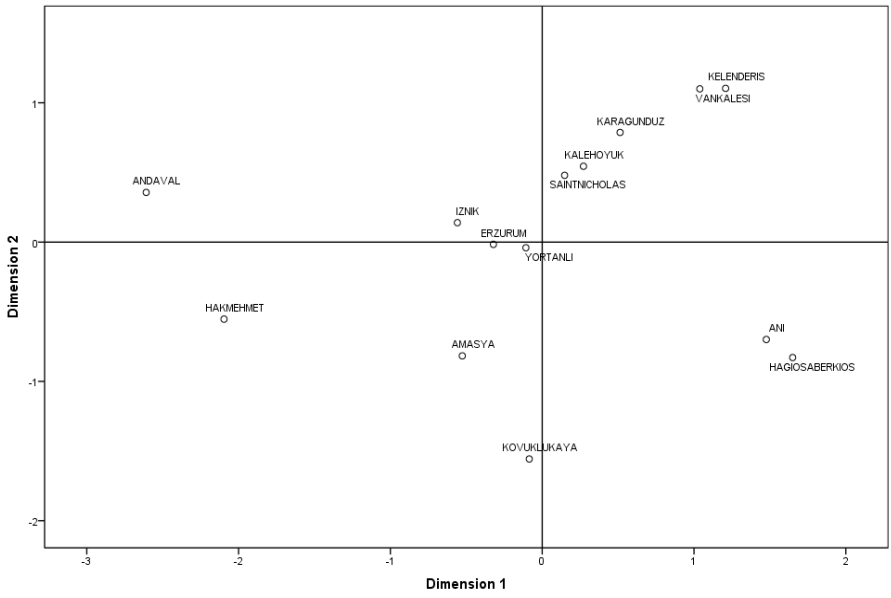


Diagram 1: Multidimensional scaling (MDS) of Van and comparative samples

For hundreds of years, several faiths and nationalities coexisted in Anatolia, and these peoples coexisted without losing their culture or identity. As a result, it is vital to examine the factors that contribute to population mobility and genetic mixing while also taking into account the historical process. Given that Anatolia has been significantly impacted by global political activity, especially since the Medieval Ages, and the wars and migrations that have occurred as a consequence of this mobility, the high place of human mobility also decreases the expected biological distance between communities. While the Eastern Anatolia Region is a region where territories change hands often for political, military, economic, commercial, and religious reasons, it is also a region whose boundaries changed frequently during the wars between the Byzantines and the Sassanids, and afterward the Arabs. As a result, the region's peoples, especially the Armenians, were occasionally subjected to forced migration by the Byzantine Empire, and sometimes this migration was voluntary. According to the sources, Byzantium migrated these communities to the interior of Anatolia, Syria, and even Bulgaria around 1045, and then to the inner and southern regions of Anatolia in 1071 (Şeker, 2014; Gümüş, 2014). Along with the many Christian populations introduced to the region by Byzantine Emperors from the west, Muslim Turkish immigrants from the east settled in the region's open spaces

during the second half of the 11th century (Şeker, 2014). Between the Ottoman Period and the creation of the Republic, the rebellions of the 16th and 19th centuries, especially the wars with Iran and Russia, were significant migration factors. During the preceding century, the first wars with Iran resulted in massive migrations to the region of Eastern Anatolia. Celali revolts resulted in the second large wave of immigration. The power vacuum created by the Celali revolts resulted in the migration of certain communities in the east to Central Anatolia and even the Balkans. The immigrant surge that followed the Ottoman-Russian wars at the turn of the 19th century, the development of transportation technology, and commercial considerations all contributed considerably to the region's demographic structure changing (Polat, 2014). Armenians, especially in the Eastern Anatolia Region, were migrated to the south, into Syria, as a result of the Dispatch and Settlement Law implemented during the First World War. Given this knowledge, it is reasonable that the Mound of Van Fortress community has a largely diverse structure as a result of the region's high level of activity throughout the Medieval and Modern Ages.

Conclusion

This study lived that the people of the Mound of Van Fortress were not closely linked to the Eastern or Northern Anatolian communities, but rather to the Central or Southern Anatolian communities. Additionally, it was determined that it has a somewhat heterogeneous structure that is consistent with archaeological findings and the historical process. Additionally, the communities of Andaval, Hakmehmet, Amasya, Kovuklukaya, Ani, and Hagios Aberkios are homogenous, but the communities of Iznik, Erzurum, Yortanlı, Saint Nicholas, Kalehöyük, Karagündüz, and Kelenderis are more homogeneous. Although this study sheds fresh insight on the history of the people who lived in the Mound of Van Fortress between the 11th and 18th centuries, it is critical to expanding biological distance studies. As research on biological distance in Anatolia expands, gaps in the map will be filled and a fuller picture of Anatolian groups' relationships with one another, migratory mobility, and origins will emerge. The findings should be analyzed from a variety of angles, not only in terms of the communities' biological relationships but also in terms of security, location, political disparities, cultural and religious differences. As a result, it is vital to examine the material not

just from an anthropological standpoint, but also through the lens of a multidisciplinary study system.

References

Belli, O. (1975). Doğu Anadolu'da Yeni Arkeolojik Keşifler: Van Yedisalkım (Put) Köyü Boyalı Mağara Resimleri. *Tarih Dergisi*, 28-29, 1-40.

Berry, RJ. (1963). Epigenetic Polymorphism in wild Populations of Mus Musculus. *Genetical Research*, 4, 193-220.

Buikstra, J. E., Frankenberg, S. R., & Konigsberg, L. W. (1990). Skeletal Biological Distance Studies in American Physical Anthropology: Recent Trends. *American Journal of Physical Anthropology*, 82, 1-7.

Cireli, E., Öztürk, B., Tetik, S., & Arslan, F. (1987). Roma Devri İnsanında Neurocranium ve Splanchocranium Kemik Norma İndekslerinin Morfolojik ve Antropolojik Değerlendirmesi: I-Sutural Varyasyonlar. *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 8, 13-33.

Cireli, E. & Tetik, S. (1985). İnsanda Neurocraniumu Oluşturan Kemiklerde Görülen Varyasyonların Morfolojik ve Antropolojik Değerlendirmesi: I-Sutural Varyasyonlar. *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 24, 3-18.

Cireli, E., Tetik, S., & Eronat, N. (1986). Palatum Durum Varyasyonlarının Morfolojik ve Antropolojik Değerlendirmesi. *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 7, 61-84.

Cireli, E., Üstün, E. E., & Tetik, S. (1985). İnsanda Neurocraniumu Oluşturan Kemiklerde Görülen Varyasyonların Morfolojik ve Antropolojik Değerlendirmesi: II-Os Occipitale Varyasyonları ve Radyolojik Özellikleri. *Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 24, 18-35.

Çırak, A., Arıhan Karagöz, S., Erkman, A. C., & Çırak, M. T. (2014). Epigenetic Features of Human Skulls from Datça-Burgaz Excavations. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14, 13-24.

Çırak, A., & Çırak, M. T. (2010). Kelenderis Toplumunda Nonmetrik Varyasyonlar. *26. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 263-272, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

De Stefano, GF., & Hauser, G. (1989). *Epigenetic Variants of the Human Skull*. Stuttgart: Schweizerbart.

Eroğlu, S. (2005). *Anadolu'da Bazı Eski İnsan Topluluklarında Biyolojik Uzaklıkların Belirlenmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Unpublished Phd Thesis.

Erzen, A. (1992). *Doğu Anadolu ve Urartular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gümüş, N. (2014). İslam Tarihi Kaynaklarında Ermeniler. *Tarihte Türkler ve Ermeniler,* C.1, 201-223, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gümüşburun, E., & Ceyhan, O. (1986). Sivas'ta Metopism Oranının Araştırılması. *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 8, 155-162.

Hanihara, T. (2008). Morphological Variation of Major Human Populations based on Nonmetric Dental Traits. *American Journal of Physical Anthropology*, 136, 169-182.

Hanihara, T., Ishida, H., & Dodo, Y. (2003). Characterization of Biological Diversity through Analysis of Discrete Cranial Traits. *American Journal of Physical Anthropology*, 121, 241-251.

Harris, E. F., & Sjøvold, T. (2004). Calculation of Smith's Mean Measure of Divergence for Intergroup Comparisons Using Nonmetric Data. *Dental Anthropology*, 17, 83-93.

Howe, W. L., & Parsons, P. A. (1967). Genotype and Environment in the Determination of Minor Skeletal Variants and Body Weight in Mice. *Journal of Embryology and Experimental Morphology*, 17, 283-292.

Ishida, H., Dodo, Y. (1993). Nonmetric Cranial Variation and the Populational Affinities of the Pacific Peoples. *American Journal of Physical Anthropology*, 90, 49-57.

Kapar, M. A. (2019). XIII-XIV. Yüzyıllarda Karamanoğulları-Çukurova Ermenileri İlişkileri. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 42, 234-243.

Karaca, Y. (1996). *Van ve Çevresindeki Manastır Kiliseleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Unpublished Master Thesis.

Kınal, F. (1998). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Klung, ST., & Witwer-Backofen, U. (1983). Diskreta im Populations Vergleich. *Homo*, 34, 153-168.

Konigsberg, L. W. (1990). Analysis of Prehistoric Biological Variation under a Model of Isolation by Geographic and Temporal Distance. *Human Biology*, 62, 49-70.

Konyar, E. (2011). Van-Tuşpa Aşağı Yerleşmesi Van Kalesi Höyüğü Kazıları, *33. Kazı Sonuçları Toplantısı*, C. 3, 409-428, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Nalbantoğlu, E., Türk, H., & Nalbantoğlu, C. (2000). 1996 Yılı Yortanlı İskelet Popülasyonu Üzerine Paleoantropolojik, Paleodemografik ve Etno-Arkeolojik Çalışmalar. *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, 1, 27-36.

Ossenberg, N. S. (1976). Within and Between Race Distances in Population Studies Based on Discrete Traits of the Human Skull. *American Journal of Physical Anthropology*, 45, 701-716.

Ostrogorsky, G. (1995). *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özer, İ., Sevim, A., Pehlevan, C., Arman, O., Gözlük, P., & Güleç, E. (2000). Karagündüz Toplumunda Epigenetik Karakterler. *15. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 101-108, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Polat, Z. (2014). Osmanlı Devleti'nde Ermenilerin Sosyo-Ekonomik Yapısından Kentsel Kesitler. *Yeni Türkiye: Ermeni Özel Sayısı 1*, 60, 387-404.

Relethford, J. H. (2004). Global Patterns of Isolation by Distance Based on Genetic and Morphological Data. *Human Biology*, 76, 499-513.

Ricaut, F. X. & Waelkens, M. (2008). Cranial Desicrete Traits in a Byzantine Population and Eastern Mediterranean Population Movements. *Human Biology*, 80 (5), 535-564.

Ricaut, F. X., Auriol, V., Cramon Taubadel, N., Keyser, C., Murail, P., Ludes, B., & Crubézy, E. (2010). Comparison between Morphological and Genetic Data to Estimate Biological Relationship: The Case of the Egyin Gol Necropolis (Mongolia). *American Journal of Physical Anthropology*, 143, 355-364.

Rösing, F. W. (1982). A Critical Review of Quasi-Continuous Variation of the Human Skeleton. *Homo*, 33, 100-125.

Smith, C. A. B. (1972). Coefficients of Biological Distance. *Ann Hum Genet*, 36, 241-245.

Smith, H. F. (2009). Which Cranial Regions Reflect Molecular Distances Reliably in Humans? Evidence from Three-Dimensional Morphology. *American Journal of Human Biology*, 21, 36-47.

Stojanowski, C. M., & Schillaci, M. A. (2006). Phenotypic Approaches for Understanding Patterns of Intracemetery Biological Variation. *Yearbook of Physical Anthropology*, 49, 49-88.

Sugihara, K. (1999). Nonmetric Cranial Variants in the Human Skeletal Remains from Kaman Kalehoyuk, Turkey: A Preliminary Report. *Anatolian Archaeological Studies*, 8, 167–173.

Şeker, M. (2014). Selçuklular ve Osmanlılar Döneminde Ermenilerle Bir Arada Yaşama Örneği. *Tarihte Türkler ve Ermeniler*, C. 3, 149-166, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yiğit, A., Gözlük Kırmızıoğlu, P., Durgunlu, Ö., Özdemir, S., & Sevim Erol, A. (2007). Kahramanmaraş/Minnetpınarı İskeletlerinin Paleoantropolojik Açıdan Değerlendirilmesi. *23. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 91-110, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

BİZANS İMPARATORLUĞU'NDA ETNİSİTE KAVRAMI VE ANADOLU'DA ETNİK ASİMİLASYON

Ali GENÇ[*]

Giriş

Etnisite ya da etnik kimlik kavramı, grup üyelerinin bir anlamda aynı olduklarına ve bu aynılığın geçmişe uzanan bir ırksal akrabalığa dayandığına dair bir inançtır. Doğası gereği savunmacı bir yapıya sahip olan bu inanç, kendisi ile aynı özellikleri taşımayan karşıt grupların varlığından beslenmekte ve grup üyeleri arasındaki inanç birliği temeline dayanmaktadır (Page, 2008: 11). Sahip olduğu kültürel ve ırksal tonlar etnisite kavramını daha karmaşık bir yapıya büründürmektedir. Belli bir etnik gruba ait olduğunu hisseden grup üyeleri, gerçek ya da hayali olabilecek ortak bir atalar geçmişinden geldiklerini düşünmektedirler (Heywood, 2007: 208). Etnisite kavramının kökeni II. Dünya savaşının hemen sonrasına kadar uzanmakla birlikte 1960'lı yıllardan itibaren yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Glazer & Moynihan, 1975: 1). Bu durum, II. Dünya savaşı esnasında özellikle ırk kavramı etrafında şekillenen Nazizm gibi bazı aykırı ideolojilerle de alakalıdır (Chapman vd., 1989: 15-16). Zira etnisite kavramı biyolojik yönü daha baskın olan ırk kavramından farklı olarak grupların kültürel birlikteliğine vurgu yapmaktadır (Giddens & Sutton, 2014: 207-209).

Bizanslılar kendilerini Antik Yunan kültürünün ve Roma imparatorluğunun mirasçısı olarak görmüş ve kimlik anlayışları da bu miras doğrultusunda şekillenmiştir. Aristo'nun eserlerinde de görülen ve Antik Yunan literatüründe *ulus* anlamında kullanılan *ethnos* kelimesi Bizans döneminde de varlığını korumuştur (Aristotle, 2013: 1324 b10). Ancak bu kelime metinlerde farklı gruplara vurgu yapmak için kullanılmakta, hatta bu gruplar bazen çekirgeler bazen kadınlar ya da Hristiyanlar olabilmektedir. Dolayısıyla dönem kaynaklarında oldukça esnek bir pers-

[*] Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü – Manisa / Türkiye, aligenccbu@gmail.com (Orcid: 0000-0002-1784-3771).

pektifle kullanılan bu kelime ancak doğru ve ilgili kaynaklarda kullanıldığında, etnisite, ırk ya da ulus gibi kavramlara yakın anlamlar taşımaktadır. Ethnos ile birlikte kullanımı yaygın olan bir diğer terim olan "genos" ise kişinin doğumuna atıf yapmakta ve etnik bir iddia oluşturmaktadır. Yine de Bizans toplumunda etnisite kavramı ile ilgili çalışmalar yaparken bu terimlere ihtiyatlı bir şekilde yaklaşmak ve modern bağlamdaki bazı kavramlara kabaca eşdeğer olduklarını unutmamak gerekmektedir (Kaldellis, 2019: 51). Bizanslılar tarafından kullanılan bir diğer terim de *barbar (barbaros)* olup antik bir kökene sahip olan bu kelime başlangıçta Grek kökenli olmayanları ya da ana dili Grekçe olmayanları tanımlamak için kullanılmıştır (Homer, 1928: II.854-877. Antik Yunan'da ahlaki ve kültürel bir aşağılama ifadesi olarak kullanılan bu kelime Romalılar tarafından kullanılmaya devam etmiş ve imparatorluk sınırları dışında yaşayanları tanımlamak için kullanılmıştır. Ancak bu halkların imparatorluk sınırları içerisinde yerleşmeye ve Roma ordusunda istihdam edilmeye başlamasıyla barbarlık teriminin yaptığı coğrafi çağrışım azalmış ve Roma ile "barbar" halklar arasındaki siyasi-dini bağlılıklar ön plana çıkmıştır.

Bizanslılar, Roma döneminde oluşan bu modeli miras almış ve kendi sınırları içerisindeki Romalılar ile yabancı barbarlar arasındaki farkı vurgulamak üzere kullanmışlardır. Ayrıca kavramın Roma döneminde ikinci planda kalan coğrafi boyutu Bizanslılar tarafından yeniden vurgulanmaya başlamıştır. Böylece Bizanslılarla diğerlerini keskin hatlarla ayıran bir *Romalı (Rhomaios/Rhomaikos)* ve *barbar* ayrımı ortaya çıkmıştır. Bizanslılar kendilerini Romalı kimliği üzerinden tanımlamışlar ve bu tanımlamada imparatorun hükümdarlığını tanıyıp ona sadık olmak, Ortodoks Hristiyanlık ve Grek dilini konuşmak gibi mevhumlar ön plana çıkmıştır (Page, 2008: 42-44).

Bazı araştırmacılar, Bizans imparatorluğunda ayrı bir Roma etnisitesinden bahsedilemeyeceğini savunmuş ve bu fikre dayanak olarak Bizans toplumunu oluşturan nüfusun yüzyıllar boyunca karışık bir şekilde yaşamasını göstermişlerdir (Cameron, 2006: 8). Bizans ile etnisite kavramının bağdaşmayacağını ifade eden bu araştırmacılar eserlerinde, Bizans hâkimiyetindeki Slavlara ya da Ermenilere ayrı bir etnik grup olarak kolayca atıfta bulunmakta ancak imparatorluğun nüfusu söz konusu olduğunda büyük oranda karışmış oldukları için belli etnik gruplardan söz etmenin mümkün olmadığını ifade etmektedirler (Mango,

1980: 26). Dönem kaynakları Ermenileri ve Romalıları iki eşdeğer etnik grup olarak görmektedir ve dolayısıyla bu görüşler tarihi dayanaktan mahrumdur. Ayrıca bu çalışmalarda etnik grupları ayırmanın mümkün olmayacağından yola çıkılarak Bizanslıların yaptığı Romalı ve barbar ayrımlarının da doğru olamayacağı belirtilmektedir (Obelensky, 1971: 355). Bu çalışmaların Bizans toplumunda belli bir etnik kimlik olamayacağını ileri sürmesinin temel nedeni ırk kavramından hareket etmeleri ve II. Dünya savaşı sonrasında gelişen etnisite kavramını dikkate almamalarıdır. II. Dünya savaşı sonrası dönemde ırk ve biyolojik özellikler beşeri ve sosyal bilimlerdeki geçerliliğini kaybetmiş ve araştırmacılar grupların aidiyet duygularını yani tarih ve kimliklerini belirlemek için kültürel, ahlaki ve politik yapılarını daha fazla incelemeye başlamışlardır. Irk kavramı, ona inanan toplumlar için itici bir kuvvet olmaya devam etmiş ancak bilim adamları arasındaki geçerliliğini kaybetmiştir. Araştırmacıların büyük bir kısmı, tarihi sabit ırk ya da ulusların etkileşim alanı olarak görmek yerine farklı grupları birleştiren ve onların tarih sahnesinde bir varlık olarak ortaya çıkmasını sağlayan sosyal faktörlere yoğunlaşmaya başlamışlardır (Kaldellis, 2019: 44-45). Dolayısıyla Romalıların modern bilim adamlarının etnisite kavramını tartışmak için kullandığı kriterlerin (dini, kültürel, politik) benzerlerini kullanarak diğer etnik gruplara karşı sınır çizen ve kendisini ayıran bir etnisite ya da kimliğe sahip olduklarını söylemek yerinde olacaktır (Kaldellis, 2019: 44-45). Kendilerini Romalı kimliği ile tanımlayan Bizanslıların birbirlerine kuvvetli bağlarla bağlı olduklarını söylemek zor olsa da kimliklerine duydukları kuvvetli aidiyet duygusu onları farklı bir etnik grup olarak kabul etmeyi gerektirmektedir (Kaldellis, 2019: 52).

Bizans İmparatorluğu'nun en önemli bölgelerinden biri olan Anadolu, etnik ya da dini açıdan Bizans ile aynı kökten olmayan grup ya da milletlere ev sahipliği yapmıştır. İmparatorluğun askeri açıdan hareketlilik arz eden doğu sınırı da Anadolu'da etnik bir takım değişimlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Burada hem Anadolu'nun antik halklarının hem de Anadolu'ya göç eden farklı halkların asimilasyonu söz konusu olup özellikle VI-IX. yüzyıllar arası dönem incelemeye alınacaktır.

VI. ve VII. Yüzyıllarda Anadolu'da Etnik Değişim

Anadolu, Roma İmparatorluğu döneminde Hellen kültürünün etkilerinin bariz şekilde görüldüğü bir bölge olmasına rağmen yarımada-

nın uzak köşelerinde yerel dil ve kültürler varlığını korumuştur. Bu durum Bizans imparatorluğu döneminde de devam etmiş olup Frigya, Likaonya ve Galatya gibi bölgelerde Hristiyanlığın yayılmasından sonraki süreçte de yerel diller konuşulmuştur. Yine IV. yüzyılda Kapadokya bölgesinde de yerel diller konuşulmaya devam etmiştir. Hatta kaynaklarda Hristiyanlar tarafından kabul edilemeyecek olan kardeşler arası evlenme gibi gelenekleri devam ettiren Magusaean adlı bir halkın varlığından da bahsedilmektedir. Yerel dillerin konuşulmaya devam ettiği yerlerden bir diğeri de Kilikya olup V. yüzyıla kadar bölgede Grekçe yanında bölgesel dillerin de konuşulduğu anlaşılmaktadır. Yerel dillerin hayatiyetini devam ettirmesi konusundaki benzer süreç Isauria bölgesinde de yaşanmış olup VI. yüzyıl sonuna kadar bölgede yerel dillerin konuşulmaya devam ettiği epigrafik kaynaklar vasıtasıyla bilinmektedir.

Anadolu'da VI. yüzyıldan sonra yerel dillerin varlığını devam ettirdiğine dair deliller bulunmamakla birlikte bu halk ya da dillerin bir anda ortadan kalkmadığı aşikârdır. Ancak imparatorluk ile kilisenin Hristiyanlığı ve Grekçeyi yaymak için uyguladığı ısrarcı politika Anadolu'da Grek kültürünü güçlendirmiştir (Charanis, 2014: 717). Bu politikanın Anadolu'daki farklı din ve kültürler üzerindeki etkisine dair verilebilecek en belirgin örneklerden biri Montanistlerdir. Frigya kökenli radikal bir tarikat olan ve kilise tarafından sapkın olarak görülen Montanistler, Frigya'daki yerel dini inanışlardan izler taşımaktaydı (Trevett, 1996: 9-10) ve kilisenin otoritesini reddetmekteydi. Montanistler, II. yüzyılın sonlarından itibaren kilise teşkilatı tarafından reddedilmelerine rağmen, hareketi bitirme noktasına getiren adımlar VI. yüzyıl ortalarında imparator Iustinianos (527-565) tarafından atılmış ve Montanistlerin merkezi olarak kabul edilen Pepuza Bizans birlikleri tarafından istila edilmiştir. Iustinianus'un Montanistler aleyhindeki baskıcı politikası, Frigya bölgesindeki pagan geleneği de olumsuz etkilemiştir (Kaçar, 2002: 52-53). Ayrıca VII. yüzyıldan sonra Mısır ve Suriye gibi yerler Müslüman Arapların eline geçmiş ve bu bölgelerdeki Hristiyanlar, Bizans'a sığınmıştır. Sığınmacıların nereye kaçtığı ya da imparatorluğun bu insanları nereye yerleştirdiği bilinmemekle birlikte Anadolu en olası ihtimal olarak görülmektedir. Bu durum Anadolu'daki Hristiyan nüfusun oranını arttırmış ve yerel unsurların etnik değişim sürecini hızlandırmıştır. Ancak VI. yüzyıldan itibaren başlayan bu köklü değişimin kısa sürede nihayete ermediğini de kaydetmek gerekmektedir. Zira Bi-

zans kaynakları, IX. yüzyıl başlarında imparator olan II. Mikhail'in (820-829) Helen kültürünü küçümseyen bir tavır takındığını belirtmekte ve bunu imparatorun Frigya kökenli oluşuna bağlamaktadır (Theophanis Continuati, 2015: II, 3-8; Bury, 1912: 78-79).

Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'da etnik kimliğini kaybeden antik halklardan biri de yarımadanın kuzeydoğusunda yaşayan Tzanlardır. Tzanlar, Trabzon'un doğusundaki dağlık bölge ile Parhal dağları arasında yaşayan bir halk olup kaynaklarda VI. yüzyıla kadar olan süreçteki durumları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır (Procopius, 1940: III, 6, 1-5; Adontz, 1970: 23). Etnik kökenleri ya da bölgeye nereden gelmiş olabilecekleri hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmüş ve Tzan kavminin Gürcü ya da Laz kökenli olabileceği iddia edilmiştir. Ancak bu iddialar bilimsel dayanaktan yoksun ve ideolojik çerçevedeki çalışmaların ürünü olup eldeki kısıtlı veriler, bölgenin diğer antik kavimleri gibi Tzanların da etnik kökeni hakkında kesin sonuçlara ulaşmayı engellemektedir (Tellioğlu, 2004: 44-45; Simonian, 2007: 21). Öte yandan kaynaklar, Tzan halkının VI. yüzyıl öncesindeki durumu ve Bizans imparatorluğu ile ilişkileri hakkında kısıtlı bilgi sunmakta olup Prokopios Tzanların çevrelerindeki Bizans yerleşimlerini dönem dönem yağmaladıklarını ve sonrasında hızla geri çekilip sarp dağlar tarafından korunan ülkelerine döndüklerini aktarmaktadır (Procopius, 1914: I, XV, 21-25). Tzanların özellikle imparator Leo (457-474) ve Anastasius (498-517) döneminde Pontus bölgesinde akınlar düzenlediği bilinmektedir (İntagliata, 2018: 136-137). Ancak imparator Iustinianos'un Karadeniz'in güneydoğusu ve Kafkaslarda geliştirdiği politikalara bağlı olarak Tzanların yaşadığı coğrafyanın stratejik önemi artmış ve VI. yüzyıl kaynaklarında kendileri ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler verilmeye başlanmıştır.

Bizans imparatorluğu ile Sasaniler arasında imparator Justin (518-527) döneminde başlayan savaşlar, Iustinianos döneminde de devam etmiştir. Iustinianos, Kafkasya'nın Lazika bölgesinde ve Armenia'daki konumunu güçlendirmek adına bu iki bölgeye yakın olan Tzan ülkesini ele geçirmeye çalışmıştır. Bu amaçla komutan Sittas imparator tarafından bölgeye gönderilmiş ve Tzan ülkesi Iustinianos iktidarının ilk yıllarında Bizans hâkimiyetine girmiştir (Procopius, 1940: III, 6.6; Greatrex ve Lieu, 2002: 83). Bizans İmparatorluğu ile Sasaniler arasında 532 yılında imzalanan ve *Ebedi Barış* olarak anılan antlaşmadan sonra Lazika ve Armenia'daki kazanımlarını korumak isteyen Iustinianos, Tzan ülkesin-

deki hâkimiyetini güçlendirmek için harekete geçmiştir. Bu amaçla Tzan ülkesinde garnizonlar kuran ve çeşitli kaleler inşa eden Bizanslılar, bölgede Hristiyanlığı yaymaya çalışmıştır. Tzanları Hristiyanlaştırma politikası kapsamında bölgede bazı kiliseler inşa edilmiş olup Prokopios, *Schamalinichon* adı verilen yerde bir kilise inşa edildiğinden bahsetmektedir. Prokopios ayrıca sarp ve ulaşılması güç bir coğrafyada yaşayan Tzanların diğer halklarla daha rahat iletişime geçmesi için buradaki yolların genişletildiğini ve atla ulaşıma uygun hale getirildiğini bildirmektedir (Procopius, 1940: III, 6, 8-26; Parnell, 2017: 42). Eserlerinde Tzan kavmi hakkında bilgi veren ve onların çapulculuk ile geçindiklerini aktaran Prokopios, ağaçlara, vahşi yaratıklara ve kuşlara tapan Tzanlar arasında Hristiyanlığın hızlı bir şekilde yayıldığını ve onların eski inanış ve hayat tarzlarını terk ettiklerini aktarmaktadır (Procopius, 1940: III, 6, 1-5). Ayrıca Tzanlar, Iustinianos döneminden itibaren Bizans ordusunda da görev almaya başlamış ve Tzan kökenli askerlerden oluşan birlikler Kafkasya'da, Balkanlarda ve İtalya'da yapılan savaşlara katılmıştır (Agathias, 1975: II, 20. 7-III, 20.9; Teall, 1965: 296).

Iustinianos dönemindeki tüm çabalara rağmen Bizans İmparatorluğu Tzanlar üzerinde tam bir hâkimiyet sağlayamamış ve 558'de Bizans'a isyan eden Tzanlar, Iustinianos öncesi dönemde yaptıkları gibi çevrelerindeki yerleşim birimlerini yağmalamıştır. Bizanslılar bu isyanı bastırmak üzere kendisi de Tzan kökenli bir komutan olan Theodoros önderliğindeki birlikleri görevlendirmiştir. Agathias, Theodoros hakkında bilgi verirken onun etnik kökeninin farklı olduğundan bahsetmekle birlikte Romalılar arasında büyüdüğünü ve atalarından kalma barbar geleneklerini terk ettiğini aktarmaktadır (Agathias, 1975: 2.20.7). İsyan bastırılmış ve Tzanlara isyan öncesinde muaf oldukları yıllık belli bir miktar haraç ödeme yükümlülüğü getirilmiştir (Agathias,1975: V. 1. 2-3; Greatrex ve Lieu, 2002: 122). Theodoros ile ilgili anektod Bizans bünyesindeki asimilasyon süreci ile ilgili bilgi vermekte olup barbar kökenli birinin Romalılaşmasına güzel bir örnektir. Tzan halkının Bizans hakimiyetine girmesinin üzerinden kısa bir süre geçmiş olmasına rağmen, onlardan biri komuta kademesinde görevlendirilebilmektedir. Agathias, Theodoros'un eski geleneklerini terk ettiğini söylemekle birlikte onun etnik kökenini de hatırlatmakta ve bir anlamda Romalılaşma sürecinin henüz tamamlanmadığını ifade etmektedir. Bizans tarihinde Theodoros gibi örneklerin sayısını arttırmak mümkündür ve asimilas-

yon sürecinin zamana yayılan bir karakter taşıdığı dikkate alındığında bu durum daha anlaşılır bir hal almaktadır.

VI. yüzyıl sonrası dönemde kaynaklarda Tzanlar ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. Bu durumun esas sebebi Tzan ülkesinin Anadolu'nun kuzeydoğusunda nispeten izole bir bölge olması ile ilgilidir. Kaynaklardaki sessizlik XIV. yüzyıl ortalarına kadar devam etmiş olup bu dönemde Trabzon Komnenoslarına hizmet etmiş olan Tzanichitai ailesi Tzanların bölgedeki varlığına bir işaret olarak kabul edilebilir. Trabzon'un güneyindeki dağlık bölgede güç sahibi yerel ailelerden biri olan Tzanichitailer, II. Alexios Komnenos döneminde Komnenoslara hizmet etmiştir. Bu ailenin üyelerinden biri olan Sebastos Tzanichites, *Büyük Muhafız (Grand Constable)* unvanıyla Komnenoslara hizmet etmiştir. Ailenin kaderi, 1349'da Alexios Komnenos'un tahta çıkmasıyla değişmiş ve yerel güçlerin etkisini kırmak isteyen III. Alexios, Tzanichitai ailesinin üyelerine önemli mevkilerde görev vermekten vazgeçmiştir. Yönetimdeki etkin konumlarını kaybeden Tzanichitailer, Trabzon'dan çekilmiş ve 1352'de atalarından kalma Tzanichai Kalesine çekilmişlerdir (Bryer, 1966: 189-190). Bahsedilen kale, bugün Gümüşhane yakınlarında bulunan ve *Canca* adıyla bilinen kale ile ilişkilendirilmekte olup (İntagliata, 2018: 141), Prokopios da Tzan ülkesindeki inşa faaliyetleri hakkında bilgi verirken *Tzanzacon* adlı bir kaleden bahsetmektedir (Procopius, 1940: III, 6, 8-26). Dolayısıyla Tzanichitai ailesinin antik kaynaklardaki Tzan halkının bir kalıntısı olduğu ve bu halkın Hristiyanlaşarak etnik kimliğini kaybettiği anlaşılmaktadır.

VII-IX. Yüzyıllarda Anadolu'da Etnik Değişim

Tarihin farklı devirlerinde sahneye çıkmış olan Ahameniş ya da Osmanlı gibi imparatorluklar, fethettikleri topraklarda yaşayan halkların dini ya da kültürel özelliklerini muhafaza etmesine izin veriyorlardı ve kendi kimliklerini hakimiyetleri altındaki milletlere yaymak gibi bir hedefleri olmamıştı. Ancak Roma devlet anlayışı, bünyesindeki mültecileri, mağlup ettiği yabancı kavimleri ya da fethedilen topraklardaki yerel unsurları özümseme ve Romalılaştırma konusunda aktif ve istekli bir karaktere sahipti. Roma imparatorluğunun sahip olduğu bu yetenek onun büyük bir imparatorluk olmasını ve geniş bir coğrafyaya yayılmasını sağlayan en önemli faktörler arasındaydı. Asimilasyon geleneği Bizans çağında da devam etmiş ve Anadolu'nun antik halkları kimliklerini kaybederek artık sadece askeri ya da idari birimlerin isimlerindeki birer

hatıra olarak yaşamaya mahkûm olmuşlardı(Kaldellis, 2019: 123-124). VI. yüzyıl Bizans imparatorluğunda Hristiyanlaştırma sürecinin tamamlandığı ve Grek dilinin de anlaşma dili haline geldiği bir dönemdir. Bu dönem, Bizans imparatorluk düzeni içerisinde VII. yüzyıldan itibaren devlet çerçeveli Romalı kimliğinin daha da gelişmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur (Stouraitis, 2014: 185).

Romalılaştırma politikası ilerleyen yüzyıllarda da devam etmiş olup bu dönemde imparatorluğa dışarıdan gelen gruplar Bizans potasında eritilerek asimile edilmişlerdir. Bizans İmparatorluğu asimilasyon sürecini gerçekleştirirken özellikle Ortodoksluğu yaymaya çalışıyordu. Ortodoksluk asimile edilmek istenen halkların arasında Grek dilinin de yayılmasını sağlıyordu. Ortodoksluğu kabul edenler, imparatorluğun askeri ve idari organizasyonlarında üst düzey görevler alabiliyordu. Ayrıca özümsenmek istenen halk ya da grupların liderlerine imparatorluğun önemli mevkilerinde görevler veriliyor ve bu durum liderlerin mensup olduğu halkları teşvik etmek için kullanılıyordu (Kaldellis, 2019: 124-26). Nitekim Agathias, İtalya'daki Got kralının kardeşi Aligernos'un Romalılara katılmaya karar verdiğini ve bu tercihiyle halkına iyi bir örnek teşkil ettiğini aktarmakta ve imparatorluğun bakış açısını yansıtmaktadır (Agathias, 1975: I.20. 3-4).

Bizanslılar, kendi kimliklerini sadece diğer halkların şehirlerde yaşayan asil sınıfları arasında yaymaya çalışmamış, imparatorluğun merkezine uzak bölgelerde yaşayan insanları da özümsemeye çalışmıştır. Ordu, kilise, saray ve imparatorluğa bağlı diğer kurumlar aracılığıyla sunulan teşvik ve fırsatlar, asimilasyon sürecinin etkin bir şekilde ilerlemesi için bilinçli bir şekilde kullanılmış ve Ortodoksluk, Grek dili ve imparatorluğun hedefleri gibi Bizans etnik kimliğinin temel unsurları asimile edilmek istenen halklar arasında yayılmaya çalışılmıştır. Bu faaliyetler bazen birkaç kuşak bazen de yüzyıllar boyunca devam etmiş ancak çoğu zaman imparatorluğun nihai hedefine ulaşması ile son bulmuştur. Anadolu'da da bu süreçlerin örnekleri yaşanmış olup VII. ve IX. yüzyıllar arasında Bizans imparatorları tarafından Anadolu'da iskan edilen ya da göç ederek gelen gruplar kısmen veya tamamen asimile edilmiştir (Kaldellis, 2019: 126).

Bizans imparatorluğu VI. yüzyıldan itibaren özellikle Balkanlarda Slav tehlikesi ile yüzleşmek durumunda kalmış ve ilerleyen süreçte Balkanlara yerleşmeye başlayan Slav kabileleri bölgenin etnik manzarasını

değiştirmiştir. Slavlar, Balkan yarımadası ile karşılaştırıldığında daha küçük bir etki yapmış olmakla birlikte Anadolu topraklarına da iskan edilmiş olup bu iskanın askeri ve siyasi açıdan değerlendirilebilecek farklı sebepleri bulunmaktaydı. İmparatorluğun Slavları Anadolu'ya yerleştirmesinin ilk sebebi onların Balkanlarda yarattığı demografik baskıyı kırmaktı. Diğer yandan Slavların orduda istihdam edilmek üzere Anadolu'ya yerleştirilmesi de imparatorluğun başvurduğu yaygın uygulamalardan biriydi. Anadolu'da Slav birliklerinin varlığı ile ilgili ilk kayıtlar VII. yüzyıl ortalarına ait olup Arapların 665 yılında Anadolu'ya düzenledikleri bir sefer sırasında beş bin kadar Slav'ın onlara katıldığı ve bu grubun Araplar tarafından Suriye'ye yerleştirildiği aktarılmaktadır. Slav kabilelerinin Anadolu'ya iskânı ile ilgili bir diğer örnek Justinian döneminde gerçekleşmiştir. İmparator II. Justinianos (685-695/705-711), Balkanlara düzenlediği bir sefer esnasında karşılaştığı Selanik civarındaki Slav kabilelerini yapılan savaşta mağlup etmiş ve sonra da Bithynia bölgesine iskân etmiştir. İmparator ilerleyen süreçte Araplara karşı düzenlediği bir seferde ordusuna bahsi geçen Slavlardan oluşan birlikleri de eklemiştir. Ancak bu birliklerin savaş esnasında saf değiştirip Arapların tarafına geçmesi Justinianos'un Slavları çok sert bir şekilde cezalandırmasına sebep olmuş ve Bithynia'daki Slavlar eşleri ve çocukları ile birlikte katledilmişlerdir. Bithynia'daki Slav kolonisi bu katliamdan sonra da varlığını devam ettirmiş ve ilerleyen yıllarda yeni Slav grupları bölgeye iskân edilmeye devam etmiştir. Ancak bölgedeki Slav grupları X. yüzyıldan sonra kimliğini kaybetmiş ve asimile olmuştur (Charanis, 2014: 734-735).

VI. yüzyıldan itibaren Bizans İmparatorluğu'nda adı daha sık duyulmaya başlayan etnik gruplardan biri de Ermeniler olmuştur. Bizans imparatoru Iustinos döneminden itibaren Ermenilerin Bizans ordusuna katılım oranı artmış ve ayrıca Ermeni asalet sınıfının bazı üyeleri İstanbul'a gelerek siyasi istikballerini burada aramaya başlamışlardır (Kaldellis, 2019: 155). VI. yüzyıl boyunca Bizans ile Sasaniler arasındaki en önemli mücadele Armenia toprakları üzerinde gerçekleşmiş ve Ermeniler de bu savaşlarda Bizans tarafında yer almıştır. Nitekim 571 yılında Sasanilerin askeri rekabette üstünlük sağlaması üzerine Sasani egemenliğinde kalmak istemeyen Ermeni asilzadeleri beraberlerinde kalabalık bir din adamı grubuyla birlikte İstanbul'a gelmişlerdir (Sağır, 2014: 186). VII. yüzyılda imparatorluğun doğu sınırını tehdit eden yeni bir güç olarak ortaya çıkan Araplar, Ermeniler ile Bizans arasındaki işbirliğini hız-

landırmıştır. Ayrıca Bizanslılar, Slav ve Avarların hızla yayıldığı Balkanlardan asker istihdamı konusunda eskisi kadar istifade edememeye başlamış ve dolayısıyla Ermenilerin Bizans ordusundaki mevcudu daha da artmaya başlamıştır (Kaldellis, 2019: 156). VII. yüzyıl ortalarında Armenia'da Arap istilası başlamış ve bunun üzerine yedi yüz civarında asilzadeden oluşan bir grup Bizans'a sığınmıştır (Sağır, 2014: 187). Bizans İmparatorluğu, Ermenilerden orduda asker olarak ya da zirai faaliyetlerde işçi olarak faydalanmaya başlamış ve bunun sonucunda Kilikya, Trakya ya da Girit gibi imparatorluğun farklı bölgelerinde Ermenilerden oluşan koloniler kurulmaya başlanmıştır. Ayrıca imparatorluğun doğu sınırı boyunca yeni Ermeni themaları oluşturulmaya başlanmıştır (Kaldellis, 2019: 155-156). Ermenilerin Bizans topraklarına göçü VII. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar devam etmiş olup bu göçmenlerden bazıları ilerleyen dönemde yurtlarına geri dönmüştür. Ancak Bizans toprakları, kendilerine yeni fırsatlar arayan Ermeniler için ideal bir yer olma özelliğini sonraki yüzyıllarda da devam ettirmiştir (Sağır, 2014: 187).

Ermenilerin Bizans İmparatorluğu içerisindeki durumu ve etnik kimlikleri ile ilgili XX. yüzyıl başlarından itibaren çeşitli çalışmalar yapılmış olup bu çalışmaların bir kısmında Ermenilerin Bizans toplumu içerisinde asimile olmadığı ve özellikle Ermeni asilzadelerin kimliklerini korudukları iddia edilmiştir (Jenkins, 1953: 1.; Adontz, 1965: 37 vd.). Bahsi geçen araştırmacılar, temel olarak Bizans toplumunda ayırt edici bir "Romalı" etnik kimliği olduğunu kabul etmedikleri için Ermenilerin de bu toplum içinde asli özelliklerini kaybetmediklerini düşünmüşlerdir (Kaldellis, 2019: 158). Öte yandan konu ile ilgili farklı düşünceler taşıyan araştırmacılar da mevcut olup bu gruptaki çalışmalarda Ermeni asilzadelerin birkaç nesil sonra Romalılaştığı iddia edilmekte ya da en azından Ermenilerin etnik kimliklerini korudukları fikrinin sorgulanması gerektiği vurgulanmaktadır (Preiser-Kapeller, 2017: 295 vd.; Garsoian, 1998: 60vd; Ayvazyan, 2012: 98). Ermeni asimilasyonunu kabul eden araştırmacıların sayısı artmış olmakla birlikte Bizans İmparatorluğu'ndaki Ermenilerin etnik kimliği ile ilgili önyargılı inanış varlığını halen korumaktadır (Kaldellis, 2019: 160). İmparatorluğun uzun tarihi boyunca Anadolu'da ya da diğer bölgelerde pek çok Ermeni yaşamış olup bunlar etnik kökenlerine olan aidiyetlerini kaybetmemişlerdir. Bizans topraklarına yerleşen Ermeniler dillerine, kültürlerine, kiliselerine ya da Ermeni aristokrasisine olan bağlılıklarını bir şekilde korumuş ve bu öğelerden bazılarını kaybetmeleri etnik kimliklerinin tamamen si-

linmesine sebep olmamıştır. Bizans idari sisteminde ya da ordusunda etnik özelliklerini devam ettirmiş pek çok Ermeni bulunmaktaydı. Kendilerini Romalı olarak gören Bizanslılar bu insanları farklı bir milletin ferdi olarak kabul ediyordu ve onlarla ilgili bakış açıları çoğu zaman olumsuzdu (Kaldellis, 2019: 158). Asimilasyona uğrayanlar özellikle daha küçük gruplar halinde İstanbul'a gelen Ermeni asilzadeleriydi. Kendilerine imparatorluğun menfaatleri doğrultusunda bir yol çizen ve Ortodoksluğu benimseyen Ermeni asilzadeleri böylece birkaç içinde tamamlanacak olan Romalılaşma sürecine de girmiş oluyordu (Charanis, 2014: 727).

Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'da yaşanan en bariz asimilasyon örneklerinden birini IX. yüzyılda Bizans imparatorluğuna sığınan Hürremiler teşkil etmektedir. İnançları ve isimlerinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunan Hürremiler, Arap aleyhtarı radikal bir tarikat olarak IX. yüzyıl başlarında Abbasilere isyan etmiştir (Elçibey, 2013: 25-26). 816 yılında başlayan isyan hareketi başlangıçta başarılı olmuş halife Memun'u en çok uğraştıran meselelerden biri haline gelmiştir (Ostrogorsky, 2015: 195; Özmenli, 2011: 255-256). Hürremi isyanı ancak Abbasi halifesi Mutasım tarafından görevlendirilen Afşin'in 837 yılında isyanın merkezi konumundaki Bezz'i ele geçirmesiyle bastırılabilmiştir. Bu savaş sırasında pek çok Hürremi taraftarı öldürülmüş ve isyanın lideri Babek ilk etapta kaçmayı başarsa da daha sonra yakalanarak idam edilmiştir (İbnü'l-Esir, 1986: 402-441, Taberi, 1991: 50, 88).

Liderleri öldürülen ve sayıları oldukça azalan Hürremiler, Abbasi baskısından kurtulmak için Bizans ülkesine sığınmış ve dönemin Bizans imparatoru Theophilos (829-842) onları orduya dâhil etmiştir (Treadgold, 1995: 32). Hürremilerin lideri Grekçe Theophobos ismini almış ayrıca imparatorun kız kardeşlerinden biri ile evlendirilip *Patrikios* makamı ile ödüllendirilmiştir. Theophilos ayrıca Hürremilerin Bizanslı kadınlarla evlenmesine de izin vermiştir (Kaldellis, 2019: 128-131). Bahsi geçen evlilik uygulaması Hürremilerin Bizans toplumuna uyum sürecini hızlandırmayı hedeflemekle birlikte dönem kaynaklarında imparatorun bu kararının tepkiyle karşılandığına dair izler bulunmaktadır IX. yüzyılda yaşamış bir azize olan Aiginalı Athanasia'nın hayatını anlatan eserde imparator Theophilos döneminde bekâr veya dul kadınların yabancı erkeklerle evlenmesi gerektiğine dair bir ferman yayınlandığından bahsetmektedir (Sherry, 1996: 137; Kaldellis, 2017: 180). İmparatorun

Bizanslı kadınların Hristiyan olmayan yabancılarla evlenmesi gerektiğini fermanla kabul ettirmeye çalışması dönem şartları düşünüldüğünde oldukça radikal bir uygulama olarak görülmektedir. Kaynaklarda Hürremilerin Bizans İmparatorluğu'na geldikten sonra din değiştirerek Hristiyan oldukları ifade edilmektedir (Michael de Syrien, 1888-1910: 3.88). Bazı Arap kabilelerinin Bizans'a sığındıktan sonra topluca din değiştirdiklerine dair örnekler olmakla birlikte bu durum Hürremilerin hızlı asimilasyonunu tam olarak açıklamamaktadır (İbn Havkal, 2021: 177-178; Treadgold, 1995: 34)). İmparator Theophilos, evlilikler yoluyla Hürremilerin Bizans toplumuna uyum sürecini hızlandırmak istemiştir. Bizanslı Hristiyan kadınlarla evlenen Hürremilerin Hristiyanlık ve Grek dili ile olan bağlantıları artacak ve ayrıca doğacak olan çocuklar da anneleri vasıtasıyla Ortodoks-Grek kültürünün baskın olduğu bir aile ortamında büyüyeceklerdi.

Theophilos özellikle imparatorluğun doğu sınırındaki askeri faaliyetlerinde Hürremilerin insan gücünden faydalanmıştır. Hürremilerin Bizans ordusuna dâhil edilmesi onların imparatorluk ile bağ kurmasını ve aynı zamanda toplum nazarında kabul edilebilir bir mahiyete kavuşmalarını amaçlamaktaydı (Kaldellis, 2019: 128-131). Ancak Hürremilerin, 839'da bir isyan başlatıp Armeniakon themasının bir bölümünü ele geçirmesi Theophilos'u onlara karşı farklı bir yol izlemeye sevk etmiş ve bu isyan 840'ta bastırıldığı gibi ve Hürremilerin lideri Theophobos da tutuklanmıştır (Treadgold, 2001: 129-130; Kaldellis, 2019: 127). Theophilos ayrıca Hürremi askerlerini iki bin kişilik daha küçük gruplara ayırmış ve themalara dağıtmıştır (Theophanis Continuati, 2015: 3.29; Kaldellis, 2019: 127). Bu dağıtım işlemi Hürremilerin Bizans toplumundaki özümsenme sürecini hızlandırmış olup yaklaşık bir asır sonra yazdığı eserinde onlardan bahseden Genesios, Hürremilerden artık bir iz kalmadığını aktarmaktadır (Genesios, 1998: 3.7). Hürremilerden geriye kalan yegane iz thema birliklerinde onların gruplarını niteleyen isimleri olup sonraki kaynaklarda da Hürremileri atfedilebilecek herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Asimile edilerek Romalılaşan bazı etnik grupların aradan çok uzun zaman geçmesine rağmen eski kimliklerinin kimi hatıralarını yaşattıkları bilindiğinden, Hürremilere dair kaynaklarda herhangi bir iz bulunmaması dikkat çekici bir durumdur. Sayıları hakkında kaynaklarda farklı rakamlar verilmekle birlikte binlerce insandan oluşan ve Bizans

ile tamamen farklı bir kültür dünyasından koparak gelen bir grubun yüzyıllık bir sürede kimliğini kaybetmesi Bizans devlet anlayışının asimilasyon gücünü göstermektedir. Bu süreçte, yeni gelenlerin orduya dahil edilmesi, liderlerin üst düzey mevkilerle ödüllendirilmesi ve Bizanslı kadınlarla evlenme imkanı gibi asimilasyonu teşvik eden ve aynı zamanda hızlandıran faktörler etkin bir şekilde kullanılmış olup imparatorluk açısından tatmin edici sonuçlar alınmıştır (Kaldellis, 2019: 132).

Sonuç

Gelenekleri ve devlet anlayışı itibariyle Roma İmparatorluğu'nun devamı niteliğinde olan Bizans, farklı etnik kökenden gelen halklara karşı da yine Roma mirasını devam ettirmiş ve hâkimiyeti altındaki halkları ya da Bizans ülkesine göç eden grupları Romalı kimliği altında birleştirmeye çalışmıştır. VI. yüzyılda Hristiyanlık (Ortodoksluk) ve Grek dili Bizans kültüründe birleştirici unsurlar olarak ön plana çıkmış ve Romalı kimliğinin en önemli yapı taşları haline gelmiştir. Antikçağ'ın sonunda Anadolu'nun antik halkları Ortodoksluk ve Grek dilinin yayılması sonucunda kimliklerini büyük oranda kaybetmiş ya da Romalılaşma sürecine girmiştir. VI. yüzyıldan sonraki dönemde ise çoğunlukla imparatorluğa dışarıdan gelen halk ya da gruplar Anadolu'da iskan edilmiş ve Bizans ordusunun asker ihtiyacını karşılamak için kullanılmışlardır. Bizans imparatorluğu hem Anadolu'nun yerli halklarına hem de Anadolu'da iskân edilen halk ya da gruplara karşı imparatorluğun tüm imkânlarını kullanarak Romalılaştırma politikası uygulamıştır. Asimilasyon süreci bazen bir ya iki kuşak içerisinde bazen de yüzyıllara yayılan bir zaman diliminde gerçekleşmiş olsa da çoğu zaman başarılı olmuştur. Asimile olan halklar Romalı kimliğine bürünmüş ve onlardan geriye ancak bazı coğrafi adlar ya da aile isimleri kalmıştır.

Kaynaklar

Adontz, N. (1965). *Etudes Armeno-Byzantines.* Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

Adontz, N. (1970). *Armenia in the Period of Justinian the Political Conditions based on the Naxarar System.* (Trans. Nina B. Garsoian), Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

Agathias (1975). *The Histories.* (Trans. Joseph D. Frendo), Berlin: Walter De Gruyter.

Aristotle's Politics (2013). (Trans. Carnes Lord), Chicago: The University of Chicago.

Ayvazyan, A. (2012). *The Armenian Military in the Byzantine Empire: Conflict and Alliance under Justinian and Maurice.* Lisbon: Calouste Gulbenkian Foundation.

Bryer, A. (1966). Some Notes on the Laz and Tzan (I). *Bedi Kartlisa,* 22, 174-195.

Bury, J. B. (1912). *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of the Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802-867).* London: Macmillan and Co. Limited.

Cameron, A. (2006). *The Byzantines.* Oxford: Blackwell Publishing.

Chapman, M. et al. (1989). History and Social Anthropology. *History and Ethnicity,* (Eds. E. Tonkin et al.), 1-22, London and New York: Routledge.

Charanis, P. (2014). Yedinci Yüzyılda Bizans İmparatorluğu'ndaki Etnik Değişimler. (Çev. İ. Bihter Barlas), *Tarih Okulu Dergisi,* 7/XVIII, 713-738.

Elçibey, E. (2013). Babek ve Azerbaycan Direniş Hareketinin İlk Dönemleri. (Çev. M. Kemaloğlu), *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi,* 8, 23-45.

Garsoian, N. (1998). The Problem of Armenian Integration into the Byzantine Empire. *Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire,* (Eds. H. Ahrweiler & A. E. Laiou), 53-124, Washington: Harvard University Press.

Genesios (1998). *On the Reigns of the Emperors.* (Trans. A. Kaldellis), Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.

Giddens, A. & Sutton, P. W. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar.* (Çev. A. Esgin), Ankara: Phoenix Yayınları.

Glazer, N. & Moynihan, D. P. (1975). *Ethnicity Theory and Experience.* Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Greatrex, G. & Lieu, S. L. C. (2002). *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars Part II, AD 363-630.* London and New York: Routledge.

Heywood, A. (2007). *Siyasi İdeolojiler Bir Giriş*. (Çev. A. K. Bayram vd.), Ankara: Adres Yayınları.

Homer (1928). *The Iliad,* (Trans. A.T. Murray). London: William Heinemann Ltd.

İbn Havkal (2021). *10. Asırda İslam Coğrafyası.* (Çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Yeditepe Yayınları.

İbnü'l-Esir (1986). *El-Kamil Fi't-Tarih.* C. 6, (Çev. A. Köşe), İstanbul: Bahar Yayınları.

İntagliata, E. E. (2018). Rome and the Tzani in Late Antiquity: A Historical and Archeological Review. *Anatolian Studies,* 68, 131-150.

Jenkins, R. J. H. (1953). *The Byzantine Empire on the Eve of the Crusades.* London: The Historical Association.

Kaçar, T. (2002). Montanizm: Erken Kilise'de Çatışan Gelenekler. *Tarih İncelemeleri Dergisi,* XVII (I), 39-59.

Kaldellis, A. (2017). The Social Scope of Roman Identity in Byzantium: An Evidence-Based Approach. *Byzantina Symeitka*, 27, 173-210.

Kaldellis, A. (2019). *Romanland Ethnicity and Empire in Byzantium.* London: Harvard University Press.

Mango, C. (1980). *Byzantium: The Empire of New Rome.* New York: Charles Scribner's Sons.

Michael the Syrian (1899–1910). *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199).* (Trans. J. B. Chabot), Paris.

Obolensky, D. (1971). *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453.* London.

Ostrogorsky, G. (2015). *Bizans Devleti Tarihi.* (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özmenli, M. (2011). VIII. ve IX. Yüzyılda İslam Dünyasında Hulul Hareketi. *History Studies, ABD ve Büyük Ortadoğu İlişkileri Özel Sayısı,* 245-264.

Page, G. (2008). *Being Byzantine Greek Identity before the Ottomans.* Cambridge University Press: New York.

Parnell, D. A. (2017). *Justinian's Men Careers and Relationships of Byzantine Army Officers, 518-610.* London: The Palgrave Macmillan.

Preiser-Kapeller, J. (2017). Complex Processes of Migration: The South Caucasus in the Early Islamic Empire (7th–10th Century ad). *Tagungen des Landesmuseums fur Vorgeschichte Halle,* 17, 295–313.

Procopius (1914). *History of the Wars.* (Trans. H. B. Dewing), London-New York: William Heinemann-The Macmillan Co.

Procopius (1940). *On Buildings.* (Trans. H. B. Dewing), Cambridge-Massachusetts: Loeb Harvard University Press.

Sağır, G. (2014). Bizans İmparatorluğu Döneminde Anadolu'da Ermeni Yerleşimleri. *Tarihte Türkler ve Ermeniler, C.I. İlkçağ & Ortaçağ,* (Ed. M. M. Hülagü), 183-205, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sherry, L. F. (1996). Life of St. Athanasia of Aegina. *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation,* (Ed. Alice-Mary Talbot), Washington: Dumbarton Oaks.

Simonian, H. H. (2007). Hamshen before Hemshin: the Prelude to Islamicization. *The Hemshin History, Society and İdentity in the Highlands of Northeast Turkey*, (Ed. H. H. Simonian), 19-41, Routledge: London and New York.

Stouraitis, I. (2014). Roman Identity in Byzantium: A Critical Approach. *Byzantinische Zeitschrift,* 107 (1), 175-220.

Teall, J. L. (1965). The Barbarians in Justinian's Armies. *Speculum*, 40 (2), 294-322.

Tellioğlu, İ. (2004). *Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler.* Trabzon: Serander Yayınları.

The History of Al-Tabari (1991). (Trans. C. E. Bosworth). Vol. XXXIII. New York: State University of New York Press.

Theophanis Continuati (2015). *Chronographiae Quae Theophanis Continuati,* (Ed. M. Featherstone & J. S. Codoner), Berlin&Boston: Walter De Gruyter.

Treadgold, W. (1995). *Byzantium and Its Army 284-1081.* Stanford: Stanford University Press.

Treadgold, W. (2001). *A Concise History of Byzantium.* New York: Palgrave.

Trevett, C. (1996). *Montanism Gender, Authority and the New Prophecy.* Cambridge: Cambridge University Press.

SULTAN SENCER DÖNEMİ'NDE DIŞ POLİTİKA

Nagehan VURGUN[*]

Giriş

Selçuklular istiklâl mücadelelerine Oğuz Yabgu Devleti'nden kopan küçük bir bozkır kabilesi olarak başlamışlardır. Selçuklu Devleti'nin Cend bölgesinden Mâverâünnehir'e, buradan İran coğrafyasına, İran'dan da Anadolu'ya doğru başlayan göç serüveni, yeni coğrafyalarda yaşam mücadelesi vermek için yola çıkan devleti olumlu yönde güdülemiştir. Ailenin atası Selçuk Bey'in torunları Tuğrul ve Çağrı Beyler dış siyasette sağlam politikalar takip etmiş ve Büyük Selçuklu Devleti'ni sağlam temeller üzerine oturtmuşlardır. Devletin ikinci sultanı Alparslan ise Selçuklu tarihinde bir dönüm noktası olan Malazgirt Zaferi ile Selçuklular için Anadolu'yu bir yurt haline getirmenin kapılarını açmıştır. Alparslan'dan sonra tahta geçen oğlu Melikşah döneminde Selçuklu devleti gelişim sürecini tamamlamış fakat vefatı ile devletin içinde ortaya çıkan taht kavgaları devleti inhitat sürecine doğru sürüklemiştir. İşte Büyük Selçuklu Devleti'nin son sultanı Sencer, yıkılma sürecine girmiş olan devleti takip ettiği başarılı politikalar sayesinde yeniden toparlamış ve ünlü tarihçi M. A. Köymen'in de dediği gibi devlete ikici imparatorluk devrini yaşatmıştır.[1]

1. *Sultan Sencer'in Irak Politikası*

Sultan Muhammed Tapar vefat ettiğinde (18 Nisan 1118) henüz 14 yaşında olan oğlu Mahmud, Büyük Selçuklu Sultanı ilân edilmiştir. Sencer ise kardeşinin ölümüne çok üzülmüş ve Merv şehrinde yedi gün matem ilân etmiştir. Mahmud'un henüz küçük yaşta olması devlet büyüklerinden Hacip Ali Bar ile onun kâtibi Dergüzinî gibi devlet adamlarının onu, etki altına almalarına sebep olmuştur (İbnü'l-Esîr, 1987: 436). Ayrıca Mahmud'un kardeşleri Mesud ve Tuğrul'un atabekleri Cuyuş Bey ile

[*] Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Doktora Programı Mezunu – Konya / Türkiye, nagehanvurgun@gmail.com (Orcid: 0000-0002-6785-003X)

[1] Geniş bilgi için bk. (Köymen, 1947).

Gündoğdu da saltanatı ele geçirmek için isyan edenler arsında yerini almıştır (Sevim ve Merçil, 1995: 205).

Sultan Sencer, Mahmud'un küçük yaşta olması sebebiyle Selçuklu emîrlerine ve meliklere üstünlüğünü kabul ettirememiş ve 14 Haziran 1118 tarihinde hükümdarlığını ilan etmiş, Mahmud'u bertaraf etmek üzere harekete geçmiştir. Sultan Sencer ile Mahmut Save'de karşı karşıya gelmiştir (11 Ağustos 1119) (Merçil, 2013: 71; İbnü'l Esîr, 1987: 437) ve Mahmud'un askerleri, sayıca Sencer'in askerlerinden fazla oldukları için gereksiz bir gurura kapılmışlardır. Savaş başladığında Sencer'in askerleri, Mahmud'un ordusunu görmüş, cesaretleri kırılmış ve kaçmaya başlamıştır. Sencer ise ordusunu geriden takip etmiş ve durumun aleyhine geliştiğini fark edince filleri ile savaşa girmiştir.[2] Yanındaki adamlar Sencer'e kaçmasını tavsiye etmiş, fakat Sencer "*Ya zafer, ya ölüm, bozguna hayır!*" (İbnü'l-Esîr, 1987: 438) diyerek kahramanlığını sergilemiş ve kararlılığıyla Mahmud'u bozguna uğratmıştır. Bunun üzerine o, Halife Müsterşid Billâh'a haber gönderip hutbeyi kendi adına okutmasını istemiştir. Bu istek halife tarafından kabul görmüş 4 Eylül 1119'da Sencer adına hutbe okunmuştur (İbnü'l-Esîr, 1987: 438).

Sencer öncelikle kendi oğlu olmaması sebebiyle Mahmud'u veliahd tayin edip kızı Melimelek Hatun'u Mahmud'la evlendirmiş, bu sayede onu kontrol altında tutmak istemiştir. Selçuklu Devleti'ni yeniden tanzim eden Sultan, Rey, Kumis, Mâzenderân gibi bölgeleri hâkimiyet sahasına dâhil etmiş, Mauhmud'a ise "es-Sultan'ül-Muazzam" unvanı vererek Isfahan merkez olmak üzere devletin batıda bulunan ülkelerini devretmiştir (Köymen, 1950-1955: 132-134). Buna ek olarak Irak-ı Acem bölgesinin yarısını ve Gîlân bölgesini Şehzade Tuğrul'a; Fars eyaletini, İsfahan ve Huzistan'ın yarısını ise Selçuk-şâh'a vermiş ve bu suretle Irak Selçukluları Devleti ortaya çıkmıştır. Irak'taki düzensizliği giderdikten sonra durumu kontrol altına alan Sultan Sencer de "Sultân-ı A'zam" unvanı ile diğerlerinin üstünde en büyük sultanlık makamına oturmuştur (Merçil, 2013: 71).

[2] İbnü'l-Esîr'den aldığımız bilgiler doğrultusunda Sencer filleri Gazne bölgesinden temin etmiştir (İbnü'l-Esîr, El Kâmil Fi't-Tarih, s. 436).

2. Sultan Sencer Döneminde Abbasî Halifeliği'ne Karşı Geliştirilen Politikalar (Irak Coğrafyası Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi)

Dönemin Abbasî halifesi Müsterşid Billâh (1118-1135), siyasî alanda yeniden güç kazanmak için Irak Selçuklu sultanı Mahmud'la ittifak kurarak Sencer'e karşı savaşmayı kararlaştırmıştır. Mahmud ise Gürcülerle mücadelesi sırasında kardeşi Melik Tuğrul'un Halife Müsterşid Billâh ile mücadeleye girip mağlup olarak Sencer'e sığınmasından rahatsız olmuştur. Çünkü Hille emîri Dübeys bin Sadaka,[3] halife Müsterşid ile geçinemediği için Tuğrul'u halifeye karşı kışkırtıp Irak'ı ele geçirmeye çalışmıştır. Tuğrul'un bu girişiminin amacı Mahmud'un yerine Irak Selçuklu Devleti sultanı olmaktır (Sevim ve Merçil, 1995: 208). Mahmud, Sencer'in Tuğrul'un ülkesine sığınmasına izin vermesi üzerine bu durumdan Sencer'i sorumlu tutmuş ve halifenin ittifak teklifini kabul etmiştir. Düşmanları aynı olan Abbasî halifesi Müsterşid Billâh ile Irak Selçuklu sultanı Mahmud ortak çıkarlar çerçevesinde Sultan Sencer'i yok etme planları kurmuşlardır.

Bu durumu öğrenen Sultan, Mahmud'a bir mektup yazmış, onun yapması gerekenin ordusunu almak ve Bağdat'a gitmek olduğunu, böylelikle halifeye ait olan savaş teçhizatını ele geçirmek olduğunu belirterek Müsterşid'in siyasetten uzak tutulmasını istemiş, ayrıca bu isteklerini yerine getirmediği takdirde kuvvet kullanacağını bildirmiştir (Sevim ve Merçil, 1995: 209). Mahmud, Sencer'den aldığı bu uyarı üzerine halifeyle yaptığı ittifakı bozmuş ve Sultan Sencer'in sözünü dinleyerek halife Müsterşid Billâh ile mücadeleye girişmiştir (1126). Halife ile birleşerek Mahmud'un kendisine karşı bir ittifak içinde olduğunu öğrenen Sultan Sencer Mahmud'u yanına çağırmış, Mahmud ise derhal Rey'e gelerek Sultan'a itaatini arz etmiştir. Sultan Sencer Irak'ta yeniden istikrarı sağlamış ve halifeyi de affetmiştir.

1131 yılında Irak Selçuklu Devleti sultanı Mahmud'un Hemedan'da vefat etmesi üzerine, Selçuklu Devleti'nin batı topraklarında karışıklıklar meydana gelmiştir. Sultan Sencer'in muvafakati olmadan Mahmud'un oğlu Davud Irak Selçukluları tahtına geçmiştir (Merçil, 2013: 75-76).

---

[3] Zalim ve acımasız bir zat olan, siyasi geleceği için Haçlılarla ittifakı bile meşru gören Hille hâkimi Dübeys b. Sadaka, Selçuklu melikleri arasında cereyan eden taht mücadelelerine de dâhil olmuştur. Mahmud Irak sultanı olduktan sonra kardeşi Tuğrul, Dübeys b. Sadaka'nın kışkırtmaları sonucunda kardeşi Mahmud'a isyan etmiştir. Bk. (Güzel, 2019: 3137; İbnü'l-Esîr, 1987: 428).

Mahmud'un diğer kardeşleri Tuğrul, Mesud ve Selçukşah ise Davud tarafından yapılan bu hamleden memnun olmamış, bölgede iç karışlıklıların çıkmasına sebebiyet vermişlerdir. Davud'un hükümdarlığı Azerbaycan ve Cibâl'de tanınmış ancak Mesud bu sırada Irak'ta sultanlığını ilan etmiştir. Mesud ve Davud arasında taht mücadeleleri sürerken Mesud, kendi adına hutbe okunması için Halife Müsterşid'e başvurmuş ancak halife Bağdat'ta hutbe okunmasına yönelik karar yetkisinin Sultan Sencer'de olduğunu ifade etmiştir. Sultan Sencer ise Irak Selçuklu Devleti'ndeki mevcut karışıklığı sona erdirmek için batıya yeniden bir sefer düzenlemek zorunda kalmıştır (Turan, 2005: 210).

Sultan Sencer'in Irak Selçukluları'nın devamı için sultan olarak Tuğrul'u düşündüğünü açıklaması ile Mesud, Halife Müsterşid, Emîr Selçukşah'a ittifak teklif etmiştir. Bu ittifaka göre Mesud sultan ve Selçukşah da veliaht olacaktır. Irak ise halife tarafından vekili aracılığıyla idare edilecektir (Şihabeddin Bin Fazlullah Ömerî, 2019: 534). Sultan Sencer'e karşı yapılan ittifaka dâhil olan Halife Müsterşid'in sultan karşısında yalnız kalmayacağına dair Melik Mesud, Atabek Karaca es-Sâkî ve Selçukşah halifenin isteği üzerine yemin etmiştir. Halife Müsterşid daha sonra meliklerle yaptıkları antlaşmaya uygun olarak Irak şehirlerine valiler atamıştır (Güzel, 2019: 3144). Halifenin bu hareketi ile Sultan Sencer'i yok etme planını askıya aldığını ve şartların olgunlaşması neticesinde bu ittifakı gerçekleştirdiğini görmekteyiz.

Müttefikler Irak şehirlerinin tümünde Sencer adına okunan hutbeleri kesmişler (Bundârî, 1943: 149; Reşîdüddîn Fazlullah, 2010: 132) ve Bağdat'tan hareketle onun batıdaki hâkimiyetine son vermek için Sultan'a karşı yürümüşlerdir. Sultan Sencer ise bu ittifaka karşı yeni bir politika geliştirmiş, Yeğeni Tuğrul'u Irak tahtına çıkarmayı düşünmüş ve Hemedan'a gelmiştir. Sonuç olarak taraflar, Dînever yakınlarında yer alan Ûlân'da karşı karşıya gelmiştir (Mayıs 1132) Yapılan muharebede Irak Selçuklu Devleti yenilmiş, Sultan Sencer tarafından Tuğrul Irak Selçuklu Devleti tahtına geçirilmiş, Tuğrul adına hutbe okutulmuştur. Sultan daha sonra Horasan'a dönmüş (Reşîdüddîn Fazlullah, 2010: 132; Şihabeddin Bin Fazlullah Ömerî, 2019: 257) ve sadece Irak'ta bozulan düzeni yeniden ikame etmekle kalmamış belirlediği stratejiler ile Halife Müsterşid'e de bu coğrafya üzerinde bir plan yapmaması gerektiğini göstermiştir.

1134 yılında Irak Selçuklu sultanı Tuğrul'un Hemedân'da aniden ölmesi sonucunda Halife Müsterşid, Melik Gıyaseddin Mesud'a "Sultan" unvanı vererek onu Irak hükümdarı olarak tanımıştır (1134-1152). Ancak kurulan bazı komplolar sonucunda halife ve Mesud'un arası açılmış, Mesud Sultan Sencer'in kuvvetleriyle Bağdat seferine çıkmıştır. Irak Selçuklu Devleti ile Daymark'ta yapılan muharebede halife başarısız olmuşsa da Mesud, halifeye hürmet göstererek onu ağırlamanın hakkını vermiştir. Halifenin yeniden Bağdat'a iadesine karar verilmiş ise de halife, çadırında Batınîler tarafından öldürülmüştür (31 Ağustos 1135) (Ahmed Bin Mahmûd, 1977; 62; Kafesoğlu, 1992: 26; Koca, 2017: 58). İbnü'l-Ezrak'ın eserinde ifade ettiğine göre Halife Müsterşid'in ölüm emri Sultan Sencer tarafından verilmiştir (Ahmed Bin Yusuf Bin Ali İbnü'l-Ezrak, 1992: 49-52). İbnü'l-Adîm ise eserinde, Mesud ve halife arasındaki savaşın Meraga'da gerçekleştiğini, halifenin Mesud tarafından esir alındığını, ardından da bir grup kişi tarafından öldürüldüğünü ifade etmektedir (İbnü'l-Adîm: 1982: 155). Sonuç olarak Sultan Sencer'in, halifeyi öldürdüğüne dair iddiaları destekleyecek bilgilerin yetersiz kalması bu teorinin oldukça düşük bir ihtimal olduğunu bize göstermektedir.

3. Sultan Sencer'in Mâverâünnehir Politikası

Sultan Sencer, Batı Karahanlı tahtına 1102 yılında Arslan Han'ı çıkarmıştır. Her ne kadar Sultan Sencer Ömer ve Sagun Beyler karşısında Arslan Han'ı destekleyip onun güçlenmesini sağlamış ise de Arslan Han birkaç sene sonra halka zulmettiği, halkın malına el koyduğu gibi gerekçelerle Sultan'a şikâyet edilmiştir (Özkuzugüdenli, 2014: 211). Gelen şikâyetler üzerine Sultan Sencer Mâverâünnehir'e sefere çıkmaya karar vermiş ancak bu sırada Arslan Han af dileyince bu seferden vazgeçmiştir.

Arslan Han'ın kısmi felç geçirmesi üzerine oğlu Nasr Han nâib olarak atanmıştır (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 183; Barthold, 1990: 342). Ancak şehirdeki önemli, itibarlı bir Alevî ile şehrin reisi iş birliği yapmış, Nasr'ı öldürmüşlerdir. Bunun üzerine Arslan Han Türkistan'daki diğer oğlu Ahmet'i kendisine yardım etmesi için çağırmıştır. Fakat Arslan Han, oğlu Ahmet'in ülkesindeki karışıklıkları gidermeyi başaracağından emin olamadığı için Sultan Sencer'den yardım istemiştir. Bu yardım talebine Sencer'den olumlu yanıt gelmiş o, yardım ekibi ile beraber bölgeye gelerek iki gün burada konaklamıştır. Bu sırada Arslan Han, Ahmet'in isyanı bastırdığını öğrenmiş ve Sencer'den geri dönmesini istemiştir. Sencer ise bu durumu şüphe ile karşılamış, geri

dönmek yerine Semerkant'a sefer düzenlemiştir (Reşîdüddin Vatvât, 1938: 154; Bünyatov, 2003: 4). Bu sefer esnasında Sultan'a bir suikast düzenlenmiş, bu suikastı haber alan Hârezmşah Atsız, suikastı bertaraf ederek Sencer'i kurtarmıştır (Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 250; Bünyatov, 2003: 4).

Hârezmşah Atsız'ın iddiasının doğruluğunu araştıramaya başlayan Sencer, suikastçıların Arslan Han tarafından kendisini öldürmek üzere görev üstlendiklerini itiraf etmeleri üzerine onları derhal öldürtmüştür (İbnü'l-Esir, 1987: 522; Barthold, 1990: 342). Bu duruma oldukça sinirlenen Sultan, Semerkant'a doğru ilerlemiş, altı aylık bir kuşatma sürecinden sonra 1130 yılının ilkbaharında şehri almıştır (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 183). Arslan Han, Sultan'a getirilmiş fakat kısmen felçli olduğu için konuşamamış, bir müddet sonra da vefat etmiştir (Ali Bin Nâsır Hüseynî, 1999: 64). Sultan Sencer Semerkant'ı aldıktan sonra Batı Karahanlı Devleti tahtına sırasıyla Hasan bin Ali, İbrahim bin Süleyman ve II. Mahmud'u hükümdar olarak tayin etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 82).

3. 1. Katvan Savaşı

Karahıtaylar, Sultan Sencer döneminde doğudan batıya doğru yayılmış, kendilerine engel olmak isteyen Batı Karahanlı Sultanı Mahmud bin Muhammed'i Hocend civarında yenmiştir (Mayıs/Haziran 1137) (Taşağıl, 2001: 415). Bu yenilgiden sonra Mâverâünnehir halkı çok zor durumda kalmış, Karahanlı hükümdarı Mahmud ve Mahmud'un idaresindeki Karluklar arasında anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Gelişen olaylar karşısında Mahmud, Sultan Sencer'den yardım istemiş, buna karşılık Karluklar da Karahıtaylar'ın lideri Gür Han'dan yardım istemiştir. Kaynaklara göre, bu esnada Semerkant bölgesinde bulunan Karluklar oldukça güçlenmiş ve hayvanları, malları çoğalmıştır (Bundârî, 1943: 248).

Sultan Sencer bu yardım isteği üzerine büyük bir ordu ile harekete geçmiştir ((İbnü'l-Esir, 1987: 83). Aslında Sencer'in yeni bir Mâverâünnehir seferine çıkması Karluklar'la ilgili gibi gözüküyorsa da mücadelenin asıl sebebi Karahıtay Devleti'nin güçlenerek Mâverâünnehir'i tehdit eder konumuna gelmesi idi (Özgüdenli, 1994: 47). Selçuklu ve Karahıtay kuvvetleri Semerkand civarındaki Katvan (Katavan) sahrasında savaşmıştır (9 Eylül 1141) (Barthold, 1990: 162-163). Savaşın başından itibaren şiddetli bir taarruza maruz kalan Selçuklu ordusunun sağ ve sol kanatları bozulmuş, Sencer tüm gayretini bu kuşatmadan kurtulma ve savaşı kendi

lehine çevirme yönüne vermiştir (Özgüdenli, 1994: 65). Fakat Sultan'ın ve askerin savaş gayreti sonuna kadar sürdüyse de Selçuklu devleti mağlup olmuş, ordu dağılmış ve Sultan'ın eşi Terken Hatun esir düşmüştür. Ardından eşi Terken hatun, 500.000 Dinar diyet verilerek kurtarılmıştı (Bundârî, 1943: 249). Mâverâünnehir, Karahıtaylar tarafından istila edilmiş, bu mağlubiyet hem İslam dünyası hem de Selçuklu Devleti için ağır bir darbe olmuştur. Türkistan ilk kez putperest bir kavmin egemenliği altına girmiştir (Merçil, 2013: 73).

Savaşın neticesinde Sultan Sencer'in bir yıla müteakip Rey'e dönmediğini görmekteyiz. Bu süreçte kaynaklarda Sultan'ın faaliyetleri ve nerde ikamet ettiği hakkında bilgiler oldukça yetersizdir. Fakat Kafesoğlu'nun iddiasına göre Sencer bu süreci Tirmiz'de geçirmiştir (Kafesoğlu, 1992: 56). Onun bu hareketini bu mağlubiyetin hemen ardından Hârezmşah Atsız'ın Horasan'ı istilâya girişmesiyle ilgili olabileceği kanaatindeyim.

4. Sultan Sencer'in Gazne Politikası

1118 yılında Behram Şah, Sultan Sencer'in desteğini alarak Gazne tahtına geçmiş, 1134 yılına kadar Büyük Selçuklu Devleti'ne sadık kalmış, herhangi bir isyan hareketinde bulunmamıştır. Ancak Gazne Devleti tarafından her yıl düzenli olarak alınan 250.000 dinarlık verginin ödenmemesi, bu durumu bozmuştur (Ahmed Bin Mahmûd, 1977: 48). Behram Şah ile ilgili Gazne halkından şikâyet alan Sencer, Behram şahı vergi ödememesi ve halka zulmetmesi sebebiyle cezalandırmak amacıyla zaman geçirmeden sefere çıkmış, mevsimin kış olmasına aldırmadan Behram Şah üzerine yürümüş, Behram Şah ise Hindistan'a kaçmıştır (Minhâc-i Sirac Cûzcânî, 2015: 51; İbnü'l-Esir, 1987: 33-38). Sultan Sencer bu olaydan sonra hiçbir direnişle karşılaşmadan Gazne'ye girmiş ve Behram Şah'ın bütün hazinesine ve servetine el koymuştur. Behram Şah, Sultan Sencer'den özür dilemiş ve ödenmemiş haracı vermek istediğini belirtmiştir. Sultan onun içtenliğine inanmış, onu affetmiş ve Gazneliler Devleti'nin yönetimini tekrar ona vermiştir (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 181). Sultan Sencer'in Behram Şah'ı affetmeyi tercih etmesi devletin batı ve güney bölgelerinde ortaya çıkan karışıklıklardan kaynaklı tercih edilmiş bir stratejidir.

5. Sultan Sencer'in Hârezm Politikası

Harezmşah Atsız, on yıl süresince (1128-1138) Sultan Sencer'e bağlı kalmış ve sadakatle hizmet etmiştir. Ülkesine dönen Atsız, Harezm'deki yerini sağlamlaştırdıktan sonra Merv'de bulunan Türk göçebeleri kendi yanına çekmeye çalışmıştır (Kafesoğlu, 1992: 47; Bünyatov, 2003: 5). Cend şehrine giderek hükümdarı yenmiş, burada birçok gaminet elde etmiştir (Taneri, 1993: 18; Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 254). Cend şehrinin fethinden sonra Türkmen yurdu olarak bilinen Mangışlak'a giden Atsız bu bölgeyi de fethetmiş ve bu fetih sonrasında Mangışlak Oğuzları bağımsızlıklarını kaybetmiştir (Taşağıl, 2003: 569). Cend ve Mangışlak bölgelerinin Atsız tarafından fethi, çevrede bulunan göçebelere üstünlük kurması ve yaptıkları ile ilgili bilgi vermemesi Sultan Sencer tarafından bir isyan hareketi olarak değerlendirilmiş, Harezm seferi Sencer için kaçınılmaz bir hale gelmiştir.

Sultan Sencer'in Hârezm üzerine yaptığı ilk seferde henüz başlangıçta Harezmşah birlikleri dağılmaya başlamıştır. Bunun nedeni, Atsız'ın ordusunun Selçuklu ordusu karşısında dayanabilecek güce sahip olmamasıdır ve bu ordu genel olarak gayri-müslim Türklerden müteşekkildir. Hezâresb Kalesi'nin önünde gerçekleşen savaşta Atsız çok fazla direnememiş ve mağlup olarak savaş alanını terk etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 67; Bünyatov, 2003: 5). Bu mücadele sonucunda Atsız'ın oğlu Atlığ ile binlerce asker esir alınarak 10.000 kişi de öldürülmüştür. Atlığ, savaş akanında iki parçaya ayrılarak başı Mâverâünnehir'e gönderilmiş, askerler affedilmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 67; Bünyatov, 2003: 5-6). Sencer, vasalı olan Hârezmşah Atsız'a büyük bir ders vermiş ve onu bir daha isyana teşebbüs etmemesi için oğlunun ölümü ile cezalandırmıştır. Fakat bu ceza Atsız'ı durdurmamış aksine o, oğlunun intikamını almak için ona savaş açmaya hazırlanmaya başlamıştır.

Selçuklu-Hârezmşah Devletlerinin diplomatik ilişkilerindeki ikinci dönüm noktası ise 1141'de yapılan Katvan Savaşı'nda Sultan Sencer'in Semerkant'da Karahıtaylar üzerine yaptığı sefer (Müntecebeddin Bedi, 1329: 39-40) neticesinde Mâverâünnehir'in Karahıtay kontrolü altına girmesidir.[4] Sultan Sencer'in yenilmesiyle birlikte Atsız donanmanın zayıf

[4] İbnü'l-Esîr ve Ahmed bin Mahmud eserlerine göre; Katvan Savaşı'nın sebebi Atsız'dır. Bu eserlerde verilen bilgilere göre Atsız, Sultan Sencer tarafından iki oğlunun öldürülmesini kabul edememiş ve Hıtaylar'a haber göndererek bölgeyi işgal etmeleri için onları teşvik ve tahrik etmiştir. Atsız aynı zamanda Karahıtaylar ile akrabalık kurarak onları

olmasından yararlanmış ve Selçuklular'a ait olan bölgeleri ele geçirmek amacıyla Horasan'ı istilâ etmeye başlamıştır (İbnü'l-Esir, 1987: 85; Ali Bin Nâsır Hüseynî, 1999: 67). Atsız, sırasıyla Serahs, Merv ve Nişâbur bölgelerini işgal etmiştir. O, Nişâbur' a gelmiş ve burada kendi adına hutbe okutmuştur.[5]

Selçuklu beldelerinin Atsız tarafından işgal edilmesinden sonra yine Atsız tarafından Nişâbur halkına bir fetihaneme[6] gönderilmiş, Sultan Sencer hiçe sayılarak Atsız adına hutbe okunmuş, Sencer ise bu durum karşısında Hârezm'e yeni bir sefer düzenleme kararı almıştır. Atsız'dan intikam alma ve onu yok etmek için harekete geçen Sultan, Atsız'ın Hârezm'e dönmesi ile yeniden Horasan'ın hâkimi olmuştur (İbnü'l-Esir, 1987: 92; Kafesoğlu, 1992: 57). 1143'te yapılan ikinci Hârezm seferinde Sultan Sencer şehrin kapısına kadar inmiş ve buraya mancınıklar yerleştirilmesini, savaş bayrağı çekilmesini emretmiştir (Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 253). Sultan'ın karşısına çıkmaya cesaret edemeyen Atsız, askerlerini toplayarak şehre kapanmış ve savunmaya hazırlanmıştır (İbnü'l-Esir, 1987: 92). Şehrin düşmek üzere olduğunu fark edince Atsız, Sultan Sencer'e ve onun emirlerine değerli armağanlar göndererek kendisini affetmesini istemiştir. Sultan Sencer bu talebi olumlu karşılamış, Atsız'ın ülkesine dönmesine müsaade etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 92). Taraflar arasındaki barış şartlarına göre Atsız'ın Horasan'da aldığı tüm emvali iade etmesine ve yeniden Sencer'e tâbi olmasına karar verilmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 92; Kafesoğlu, 1992: 57). İki tarafında savaş neticesinde takip ettiği politika incelendiğinde; Atsız'ın yenileceğini anlayınca savaşı lehine çevirecek stratejik bir hamle yaptığı ve af dilediği görülmektedir. Sultan Sencer ise mücadele etmek durumunda olduğu düşmanlar bulunması sebebiyle stratejik düşünmüş Atsız'ı affetmiş ve onunla anlaşmıştır.

Atsız'ın zihninde Sultan'a tâbi olma fikri hiçbir zaman onay görmemiştir. Bunun farkına varan ve isyan tehlikesi olduğunu sezen Sultan Sencer, Atsız'ı kontrol altında tutabilmek için dönemin önemli şairlerinden biri olan Edîb Sabîr'i elçi tayin etmiş ve Hârezm'e göndermiştir

300.000 süvari ile Sultan'ın üzerine göndermiştir (İbnü'l-Esîr, 1987: 80; Ahmed bin Mahmud, 1977: 50).

[5] Nişâbur halkının direnmeden hâkimiyetini kabul etmesi için Hârezmşah Atsız, bir vesika yazarak halka hitap etmiştir. Bu vesikada, Sultan Sencer'in Horasan'da bulunan hâkimiyetinin sona erdiğini, bu nedenle sikke, hutbe ve tırâzda kendi adının zikredilmesini talep etmiştir bk. (Köymen, 2011: 138-141; Barthold, 1990: 350).

[6] Fetihname'nin tamamı için bk. (Köymen, 2011: 139-141).

(Hamdullah Müstevfi Kazvînî, 1913: 111; Barthold, 1990: 359). Bu esnada Atsız, Sencer'in öldürülmesi için iki Bâtınî (İsmailî) fedai ile anlaşmış ve onları Merv'e yollamıştır. Söz konusu suikast planı, Sultan'ın sarayında hizmette bulunmuş ve Hârezm'e elçi olarak gönderilmiş olan Edîb Sabîr tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır (Reşîdüddin Vatvât, 1938: 160; Barthold, 1990: 350). Edîb Sabîr, iki fedaiyi detaylı bir biçimde tasvir eden bir mektup yazarak bu mektubu yaşlı bir kadının ayakkabısının içinde Merv'e göndermiştir. Mektubu teslim alan Sultan Sencer tarifi yapılan suikastçıların ivedilikle araştırılması için kendi adamlarına emir vererek bulunmalarını sağlamıştır. Yakalanan suikastçılar meyhanede bulunmuş ve öldürülmüştür (Reşîdüddin Vatvât, 1938: 160; Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 253). Suikastın ortaya çıkarılmasında Edîp Sabîr'in payı olduğu haberini alan Atsız, onu Ceyhun Nehri'nde boğdurmuştur (Hamdullah Müstevfi Kazvînî: 111).

Elçisinin Atsız tarafından öldürülmesini bir isyan hareketi olarak değerlendiren Sultan, 1147'de üçüncü defa Hârezm üzerine yürümüştür (Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 253; Reşîdüddin Vatvât, 1938: 158). Bu durum, Atsız'ın Sultan Sencer'in gözündeki itibarını tamamen kaybeden olay olarak değerlendirilebilir. Çünkü Sencer artık kesin çözüm olması için Hezâresb[7] kalesini kuşatmış olup durumu nihayete erdirmek niyeti taşımaktadır. Kaleyi mancınıklarla dövdüren Sencer, iki aylık kuşatma süreci sonunda kaleyi cebren ele geçirmiş (Reşîdüddin Vatvât, 1938: 155; Barthold, 1990: 350) ve oradan Gürgenç'e gitmiştir. Sultan'ın Hârezm kapılarına gelmesi ile Zâhid-i Ahu-pûş adındaki bir zâhit Sencer'in huzuruna çıkmış, halkı için şefaat istemiştir. Şehir halkı Sultan Sencer tarafından affedilmiştir (Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 254; Reşîdüddin Vatvât, 1938: 155). Yine Sencer'in Hârezm kapılarına varması ile Atsız tarafından Sultan'a bir elçi gönderilmiş, Atsız böylelikle bir kez daha affedilmiştir (Alâeddin Ata Melik, Cüveynî, 1999: 254; Ali Bin Nâsır Hüseynî, 1999: 67). Fakat Sultan, Atsız'ın Ceyhun Nehri'ne gelmesini ve kendisine bağlılık bildirmesini, diz çöküp yer öpmesini af şartı olarak öne sürmüştür. 1148 yılı haziran ayında Ceyhun kıyısına gelen Atsız atından inmemiş, Sultan'ı yalnızca baş selamı ile selamlamış, Sultan'dan müsaade almadan oradan ayrılmıştır. Bu hürmetsizlik karşısında Sultan Sencer yine de sözünde durmuş ve onunla savaşmamış, Merv'e geri dönmüştür

[7] Farsçada Hezâresf olarak adlandırılan Hezâresb, Hârezm'de yer alan müstahkem bir kaledir. Ceyhun Nehri'ninn batısında bulunmaktadır etrafı dar bir geçit müstesna su ile çevrili bir adayı andırmaktadır (Reşîdüddin Vatvât, 1938: 155).

(Barthold, 1990: 350). Atsız'ın bu olaydan sonra bir daha Sultan'a karşı bir isyan hareketinde bulunmadığı görülmektedir.

Atsız'ın Sencer tarafından üç defa affedilmiş olması Sultan'ın sahip olduğu affedici karakter kadar, içinde bulunduğu sosyal ve siyasi durum kaynaklı da olabilir. Çünkü Sultan Sencer, Büyük Selçuklu Devleti'ni yeniden canlandırmak için çaba harcarken bir taraftan da birçok devlet tarafından tehdit edilmiştir. Karahıtay'lar, Ceyhun boylarında yer alan Oğuzlar'ın bir tehlike haline gelmesi Sencer'i oldukça uğraştırmıştır. Bunlara ek olarak Hârezmşahlar'la mücadele esnasında güçlenen Gurlular Devleti de eklendiğinde, neden Sultan Sencer'in taarruz yerine müdafaa siyaseti belirlediği daha iyi anlaşılacaktır. Bunların yanı sıra Atsız henüz Müslüman olmayan Türkler ile savaşarak onların kuzey bölgesine ulaşmasını engellemiştir. Bu açıdan Hârezm, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuzey kapısı ve bunun yanında bir tampon bölge görevi üstlenmiş olduğu için Sultan Sencer, bu durumları göz önünde bulundurmuş ve Atsız'ı her seferinde affetmiştir.

6. Sultan Sencer'in Oğuzlar Karşısında Yürüttüğü Dış Politika (1153-1156)

Katvan Savaşı Sonrasında Belh bölgesine gelen Oğuzlar, burada Huttelân otlaklarında yaşamaya başlamışlardır (İbnü'l-Esir, 1987: 154). Sayıları yaklaşık 40 bin çadır kadar olup (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 189) Sultan Sencer'e her yıl 24.000 koyun vergi vermekle mükelleftirler. Fakat verginin toplanması görevi kendisine verilen hân-sâlâr tarafından Oğuzlar'a gönderilen tahsildar, koyunların kabulü ve bedelleri ile ilgili sorun çıkararak rüşvet talep etmiş, oldukça kaba bir tavır sergilemiştir. Bu duruma karşılık Oğuzlar vergi tahsildarını gizlice öldürmüştür (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 189-190). Bu olayın ortaya çıkmasıyla birlikte Belh Valisi Emîr Kamâc, Oğuzlar'ı cezalandırmak için kendini onlar üzerine şahne olarak görevlendirtmiş ve 10.000 kişilik bir ordu ile üstlerine yürümüştür. Ancak Emîr Kamâc da oğlu Alâeddîn Ebû Bekr de gerçekleşen savaşta esir düşmüş ve ardından öldürülmüştür (Ahmed bin Mahmud, 1977: 77). Bu gelişmeler sonucunda Oğuzlar, Sultan Sencer için çözülmesi gereken önemli bir sorun haline gelmiştir. Sultan Sencer tarafından Oğuzlar'a haber gönderilmiş ve ülkeden gitmeleri istenmiştir. Buna karşılık Oğuzlar Sultan'dan özür dilemiş, Emîr Kamâc ve oğlu Alâeddîn Ebû Bekr için yüksek

bir diyet önermişlerdir. Ancak Sencer'in etrafında bulunan devlet adamları Sultan'ı savaşmaya teşvik etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 154-155).

Oğuzlar da Sultan da son ana kadar savaşmak istememiştir. Sultan Sencer sefere çıkıp üstlerine yürüdüğünde Oğuzlar kendisinden af dilemiş, diyet miktarını artırıp kadınları ve çocukları ile Sultan'ı karşılamaya çıkmışlar ve aman dilemişlerdir (Reşîdüddîn Fazlullah, 2010: 122-123). Her ne kadar Sultan Sencer atının dizginlerini çevirmeye ve Oğuzlar'ı affetmeye niyetlenmiş ise de Belh şahnesi Müeyyed Ayaba ile Ömer-i Acemî, Sultan'ın dizginini tutmuş ve onu geri dönmekten alıkoymuşlardır (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 192). Böylece Sultan Sencer saltanatındaki ikinci ve son yenilgisi kaçınılmaz hale gelmiştir. Belh sınırları içerisinde gerçekleşen savaşta 100.000 kişiden müteşekkil Selçuklu ordusu mağlup olmuştur. Çünkü Oğuzlar bir boğaz dışında gidecek yol bulunmayan, etrafı dağlık olan geniş bir alana çadırlarını kurmuş ve hayvanlarını da çadırların çevresine bir duvar gibi yerleştirmişlerdir (Nisan 1153) (İbnü'l-Esir, 1987: 156; Ahmed bin Mahmud, 1977: 78).

Sultan Sencer ve birçok Selçuklu emîri esir alınmış ve emîrler Oğuzlar tarafından derhal öldürülmüştür (İbn Kesîr, 2000: 422; Şihabeddin Bin Fazlullah Ömerî, 2019: 279). Sultan Sencer'e ise saygı göstermişler ve Oğuz beyleri onun önünde yer öperek "Biz senin kullarınız, senin itaatinden çıkmayız" demişlerdir böylece Sultan Sencer onlarla beraber üç ay kalmıştır (Şihabeddin Bin Fazlullah Ömerî, 2019: 279). Sultan Sencer'in bu sebeple Oğuzlar'ın asıl niyetini fark edememesi söz konusudur. Çünkü Oğuzlar tarafından gösterilen bu davranışlar bir hile ve stratejidir. Onlar için Sultan, istekleri doğrultusunda kullanabilecekleri, kontrol altında tuttukları meşru bir otorite ve değerli bir esirdir. Sultan Sencer bunu başlangıçta fark edememiş ise de kısa süre içinde bu durumun farkına varmış ancak esirlikten de hemen kurtulamamıştır. Kurtuluşunun gecikmesine neden olan en önemli sebep, çok sıkı gözetim altında tutulması olmuştur. Güvenlik nedeniyle Selçuklu komutanları umutsuzluğa kapılmıştır (Bundârî, 1943: 254). Kaynaklarda Sultan Sencer'in dört veya beş yıl esir kaldığı bildirilmekte olup hangi sürenin doğru olduğu kesin değildir (İbn Kesîr, 2000: 427-432).

Kaynaklardaki bilgiler Sultan Sencer'in, 1156'dan sonra esaretten kurtuluşuna dair planlar yapmaya başladığını gösterir (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 195-196). Sultan'ın kendisi ile

görüşmeyi başarabilen komutanları ile gizli bir kaçma planı yapmış olması da muhtemeldir. Oğuzların katil ve yağma hareketleri sonrasında Belh bölgesine çekilmeleri ile birlikte Reşîdü'd-dîn Fazlullâh'a göre; Müeyyed Ayaba, Lâçin-i Hârezmî, Câmedar Aksungur, Alp Sunkur-i Şâmî'nin de içinde yer aldığı komutanlar Sultan ile görüşmek için Oğuzlar'a gelmiştir. Bu sırada Oğuzların muhafızlarını, Sultan tarafından kendilerine büyük bir mülk verileceği bahanesi ile kendi taraflarına çekmişlerdir (Reşîdüddîn Fazlullâh, 2010: 126). Önce Sultan'ı av bahanesiyle oradan uzaklaştırmayı başarmışlardır. Ardından Sultan ve yanında bulunanlar avlanacaklarını ifade ederek atlarına binmişler ve Ceyhun Nehri kıyısına kadar gelmişlerdir (Oruç, 2020: 251). Tirmiz şehrinin karşısına düşen Ceyhun kıyısına ulaştıklarında Sultan ve komutanlar uygun bir fırsat oluşmasını beklemiştir. Sultan ve yanında bulunanlar kıyıda beklemekte olan gemiler ile önce kendilerini, ardından atlarını nehirden geçirmiş ve Tirmiz Kalesi'ne gelmişlerdir (Nisan 1156). Sultan Sencer, Kumac'ın torunu Müeyyed Ay-aba tarafından Oğuzların elinden kurtarılmıştır (Ekim-Kasım 1156) (Merçil, 2013: 125).

Sultan Sencer bir türlü dönmeyince şüphelenen Oğuzlar, atlarına binerek kontrol için nehrin kıyısına kadar gelmişler fakat Sultan'ın nehri geçtiğini ve kaçtığını anlayarak elleri boş geri dönmüşlerdir (Reşîdüddîn Fazlullâh, 2010: 126; (Muhammed Bin Hâvendşâh Bin Mahmûd Mîrhând, 2017: 196). Bu şekilde Sultan'ın esaret hayatı sona ermiştir. Sultan'ın esirlik hayatından kurtulması Oğuzlar için beklenmedik bir gelişmedir. Bu gelişme ile Oğuzlar, Horasan kent ve köylerine saldırılarını durdurmuştur. Sencer, Oğuzlar'ın esaretinden kurtulduktan 1 yıl sonra da yakalandığı kulunç hastalığı nedeniyle (Nisan- Mayıs 1157) yılında vefat etmiştir (İbnü'l-Esir, 1987: 159).

Sonuç

Devletlerin geleceğini, takip ettikleri stratejilerin belirlediği; bunda coğrafi askeri, sosyal, siyasal ve ekonomik konumlarının etkin olduğu oldukça açıktır. Sultan Sencer, müslim ve gayr-i müslim komşuları ve halife ile bazen dostça ve bazen de çekişme halinde bir dış politika izlerken, diplomasinin "devletlerarasında dost ve düşman yoktur, devletin çıkarları vardır" kuralının en baştan beri işlediğini ortaya koymuştur. Sencer döneminde, halifenin konumunun iyi değerlendirilmesi ve onunla mücadele etmek yerine onun yanında yer almanın veya onu yanına almanın daha stratejik olması; düşmanlıkları artırıp, cepheleri çoğaltmak yerine

tek cephede düşmanla mücadele etmenin yollarının aranması; ortak düşmana karşı ortak hareket edilmesi ve küçük/zayıf devletlerin büyük/güçlü devletlere karşı birlikte hareket etmesi Sultan Sencer'in uyguladığı dış politikanın önemli unsurları olmuştur. Fakat Sencer'in öngöremediği bazı ittifakların ve koşulların oluşması devletin zayıf düştüğü dönemlerde felakete dönüşerek Büyük Selçuklu Devleti'nin sonun getirmiştir.

Kaynaklar

Ahmed B. Yusuf B. Ali İbnü'l-Ezrak (1992). *Meyyâfârikîn ve Âmid Târihi (Artuklular Kısmı), Araştırma, İnceleme ve Notlarla*. (Çev. Ahmed Savran), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebîyat Fakültesi Yayınları.

Ahmed Bin Mahmûd (1977). *Selçuk-Nâme*. (Çev. Erdoğan Merçil), II, İstanbul: Tercüman Yayınları.

Alâeddin Ata Melik Cüveynî (1999). *Tarih-i Cihan Güşa*. (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ali Bin Nâsır Hüseynî (1999). *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. (Çev. Necati Lügal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Barthold. V. V. (1990). *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan.* (Çev. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bünyatov, Z. (2003). *Hârezmşahlığı ve Enuştekinler Devleti*. (Çev. Tural Rızayev), İstanbul: Derin Yayınları.

Güzel, F. (2019). Selçuklulara Başkaldıran İlk Halife, Müsterşid Billah (512-529/1118-1135). *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8 (4), 3134-3151.

Hamdullah Müstevfi Kazvinî (1913). *The Ta'rikh-İ-Guzida, Part II Containing The Abridged*. (Translation And Indicates. E. G. Browne and R. A. Nicholson), Leyden: Printed By E. J. Brill.

İbn Kesîr (2000). *El-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, XII. (Çev. Mehmed Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbnü'l-Adîm (1982). *Buğyetü't-Taleb Fî Târihî Haleb (Biyografilerle Selçuklular Tarihi).* (Çev. Ali Sevim), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İbnü'l-Esîr (,1987). *İslâm Tarihi El Kâmil Fi't-Tarih*. X-XI, (Çev. Ahmed Ağırakça-Abdülkerim Özaydın), İstanbul: Türkiyat Matbaacılık.

İmâdeddîn El-Isfahâni Bundârî (1943). *Zubdat Al Nusra ve Nuhbat Al Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi).* (Çev. Kıvameddin Burslan), İstanbul: Maarif Matbaası.

Kafesoğlu, İ. (1992). *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.

Koca, S. (2017). Sultan Sancar ve Büyük Selçuklu Devletinin Çöküşten Önce Son Parlayışı. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 31-80.

Köymen, M. A. (1947). Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oguz İsyanı (1153). *AÜDTCF Dergisi*, 5 (2), 159-173.

Köymen, M. A. (1950-1955). *Meskukata Göre Büyük Selçuklu İmparatoru Sencer ile Irak Selçuklu Devleti Hükümdarı Mahmud'un Vassallık Münasebetleri*. İstanbul: ZTVA Yayınları.

Köymen, M. A. (2011). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II İmparatorluk Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Merçil, E. (2013). *Müslüman Türk Devletleri Tarihi.* İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Minhâc-i Sirac Cûzcânî (2015). *Tabakât-ı Nâsırî Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşahlar*. (Çev. Erkan Göksu), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Muhammed B. Hâvendşâh B. Mahmûd Mîrhând (2017). *Ravzatu's-Safâ Gazneliler (Mülûk-i Gaznevyye)*. (Çev.: Erkan Göksu), İstanbul: Kronik Yayınları.

Müntecebeddin Bedi' (1329). *Atebetü'l-Ketebe Mecmûa-i Mürâselât-i Dîvân-ı Sultan Sencer.* (Çev. Muhammed Kazvînî-Abbas İkbal), Tahran.

Oruç, Z. (2020). Sultan Sencer'in Esâreti. *USAD*, 12, 237-260.

Özgüdenli, O. G. (1994). *Sultan Sencer ve Kara-Hıtaylar, Katavân Savaşı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Özkuzugüdenli, B. (2014). *Hasan-ı Yezdî'nin Câmi'u't-Tevârîh-İ Hasenî İsimli Eserinin Selçuklular Kısmı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Reşîdüddin Fazlullâh (2010). *Cami'ü't-Tevârîh (Zikr-i Târîh-i Âl-i Selçûk).* (Çev. Erkan Göksu - H. Hüseyin Güneş), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Reşîdüddin Vatvât (1938). *Nâmehâ-yi Reşîdüddin Vatvât,* (neşr. Kâsim-i Tûysîrkânî), Tahran.

Sevim A. & Merçil, E. (1995). *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilât ve Kültür*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şihabeddin B. Fazlullah Ömerî (2019). *Mesâlikü'l-Ebsâr Fi Memâliki'l-Emsâr (Türkler Hakkında Gördüklerim ve Duyduklarım)*. (Çev. D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.

Taneri, A. (1993). *Hârizmşahlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Taşağıl, A. (2001). Karahıtaylar. *DİA, XXIV*, 415-416, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Taşağıl, A. (2003). Mangışlak. *DİA, XXVII*, 569-570, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Turan, O. (2005). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

ERMENİ ALFABESİNİN İCADININ 1500. VE ERMENİCE MATBAACILIĞIN 400. YILDÖNÜMÜNE ADANMIŞ BİR KUTLAMA

Meryem GÜNAYDIN[*]

Ermeni Alfabesinin İcadı ve Ermeni Dilinde Basım

"*Ermeni harflerinin 1500ncü ve tıbâatinin 400ncü sene-i devriyesi kutlamaları*" (Tercüman-ı Hakikat, 11 Teşrinievvel sene 1329: 3) münasebetiyle dönemin Osmanlı gazetelerinde sıklıkla Ermeni alfabesinin icadından, dil ve edebiyatının tarihçesinden söz edilmiştir. Bu yazılardan anlaşıldığında göre; Ermeniler "Altın devir" dedikleri beşinci asırdan önce dil ve edebiyatları gelişmiş olmasına rağmen kendi eserlerini Asuri veya Rum harfleri ile yazmaya mecbur kalmışlardır. Fakat bu yabancı harfler kendi dillerinin telaffuzuna yeterli olmadığı için Ermeni lisan ve edebiyatını da etkilemiştir. Bu noktada Ermeni harflerinin keşfi elzem olmuştur. Muş havalisinden tahsil için Eçmiyazin'e giden Maşdot isminde ilimle uğraşan bir genç kraliyet sarayında kâtiplik vazifesinde bulunmuş ve burada Asuri'ye harflerini kullanmıştır. Daha sonra Ermeni harflerinin keşfi için ruhbana dahil olarak dini adetleri gereğince adını Mesrob olarak değiştirmiştir.

Mesrop, ruhbana katıldıktan sonra burada gece gündüz çalışmış ve uzun seyahatlere çıkmış ve o zamana kadar keşfedilmiş olan muhtelif milletlere ait harfleri tetkik edip onlardan istifade etmek istemiştir. Fakat hiçbirini Ermeni lisanının telaffuzuna kâfi bulmadığı için üzüntü içerisinde tekrar Eçmiyazin'e dönmüştür. Burada yine gece gündüz çalışarak nihayet sesleri içeren harfleri keşfetmiştir (Tercüman-ı Hakikat, 11 Teşrinievvel sene 1329: 3). Bu keşif öyküsü beşinci asrın Ermeni müverrihlerinden meşhur Yeğişe'nin beyanına göre acayip ve garip bir sırlı hikmet gibidir. Müverrihin eserindeki rivayete göre; Mesrob bir akşam gece yarısına kadar çalıştıktan sonra uykuya dalar ve hayal âleminde iken *"bir*

* Arş. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü – Elazığ / Türkiye, mgnydn@yahoo.com (Orcid: 0000-0002-3957-1471)

şey nurlar içinde bir karataş tecessüm edip müteakiben esrarengiz birinin mezkur taş üzerine bazı huruf yazdığını görür, Mesrop uyandıktan sonra hurûfat ı mezkûreyi eşkâl-i zihinde yerleşmiş olduğu için derhal bir taş üzerine nakl u hakk eder." (Tercüman-ı Hakikat , 11 Teşrinievvel sene 1329: 3).

Ermeni alfabesinin mucitlerinden Maşdot'un Ermeni alfabesini Palu civarında bulunan Palahavit'te icat ettiğine ve Palu'da bulunan Surp Mesrop Mağarası'nda dil çalışmalarını yürüttüğüne inanılmaktadır (Yarman, 2012: 67). Mesrop, Palu'da mektepler açarak talebeler yetiştirmiştir. Ermenice yazıyla öğretim yapan bu okulun ilk öğretmeni yine kendisi olmuştur (Yarman, 2012: 70). Mesrop Ermeni lisan ve edebiyatının ilerlemesine katkıda bulunmuştur. Tevrat'ı ve Zebur'u ilk defa olarak Ermeniceye tercüme etmiştir. Katolikos Surp Sehak, onunla birlikte Ermeni alfabesi ve edebiyatını geliştirmek için çalışmalarda bulunmuştur. Ermeni dili ve Ermenice ayin usulünün yerleşmesi için büyük katkıda bulunmuştur (Yarman, 2012: 67). Mesrop'un ve Sehak'ın çalışmaları neticesinde Ermeni lisanı ve edebiyatının "altın devri" açılmıştır. Mesrop'un yetiştirdiği talebe bütün Anadolu'da seyahatler ederek her yer de eğitimi yaygınlaştırmaya çalışmışlardır. Böylece her tarafta ilim ve edebiyatta ilerleme ile birlikte fikirlerde bir uyanış yaşanmıştır. "Bedik" namıyla yazılan Ermeni dilinin ve edebiyatının tarihçesine binaen o tarihten itibaren bin beş yüz senelik zaman geçmiş olup 1913 yılında halen bütün Ermeni kiliselerinde okunan kitaplar beşinci asır ile onu takip eden asırlar zarfında yetişen edipler ve şairlerin mahsulüdür (Tercüman-ı Hakikat , 11 Teşrinievvel sene 1329: 3).

Defter-i Hakanî Nazırı Mahmud Esad Efendi tarafından kaleme alınan Ermeni lisan ve edebiyatına ait harflerin menşei, diğer dillerle yakınlığı ve münasebeti hakkında incelemelerde bulunmuş olduğu makalesine atfen (Serveti Fünun, Ermeni Hurûfu, 30 Zilkade 1331: 591) Ermeniler, Fenikelilerin icatlarından evvel ve sonraki zamanlara ait olmak üzere muhtelif zamanlarda hiyeroglif ve alfabe olmak üzere iki türlü yazı kullanmışlardır. Ermeniler arasında yayılan hiyeroglif hattı Keldaniler arasında da kullanılmıştır. Aldığı çivi demeti şeklinden dolayı "künhî kurm" (hatt-ı mismari) namıyla bilinir. Alfabe yazısının kullanılmasıyla birlikte Ermeni tarihi ilerlemeler göstermiştir ki bu çerçevede Mahmud Esad Bey şark bilimcilerin üç devire ayırdığından bahsetmiştir.

Birinci devir kadim Elayamdan miladi beşinci asra rahip Mesrop zamanına kadar devam etmektedir. İsa'dan önce çok eski zamanlardan

beri Ermeniler " Arami" bir yazı kullanmışlardır. Bu yazının Fenike alfabesinin bir başka şekli, ideogram türünden olduğu düşünülmektedir. Bu yazıyla yazılan eserler ikinci devrin ediplerine kavuşmamış olduğu anlaşılmaktadır. Ermeniler Hristiyan misyonerlerinin etkisiyle Süryani yazısını da kullanmıştır. Ancak Nasraniyet Ermeniler arasında putperest edebiyatını tamamen mahvetmiş ve Arami yazısı da muhtelif sebepler altında yavaş yavaş kullanılmamaya başlanmıştır. Dördüncü yüzyıl sonlarında ise yeni bir alfabeye ihtiyaç duyulmuştur.

Şarkiyatçılara göre ikinci devir kullanılmakta olan yazının icadıyla açılıyor. Ermeni lehçesisin bütün seslerini alfabenin kurucusu rahip Mesrop'tur. Bu alfabe Ermeni lisanına özgü sesleri dahi içermektedir. Mesrop bu yazıyı icat için ilk iş olarak Ermeni lisanında mevcut sesleri Rum alfabesi sırasında tasnif etmiş, daha sonra onları ifade etmek üzere birtakım işaretler icat etmiştir. Bu icattan sonra Ermeni edebiyatında büyük bir ilerleme görülmüştür. Bu dönemde hem Hristiyanlık hem de ulemanın tesiriyle Yunan edebiyatına büyük bir meyil olmuştur. Birçok kimse bu edebiyatı edinmek için İskenderiye'ye, Atina'ya, İstanbul ve Roma mekteplerine gitmişlerdir. Dillerine birçok eseri ve İbranilerin Kitab-ı Mukaddes'ini ve İncil'i tercüme etmişlerdir. Rahip Mesrop'un icadıyla yazı dili ve edebi dil hızlı bir şekilde gelişmiştir.

Üçüncü devir ise Şarkiyatçılara göre on ikinci asırda başlar. Ermeni lisanına ait bazı sesler tadil olmuş ve harflerin şekillerinde önemli değişiklikler olmuş hatta öncesinde mevcut olmayan (o) ve (f) harfleri eklenmiştir. "F" harfi özellikle Fransızcadan veya Latinceden gelen kelimeleri yazmak için kullanılmıştır (Serveti Fünun, Ermeni Hurûfu, 30 Zilkade 1331: 591).

Ermeniler dini ayinlerde Süryanice, Latince ve Pehlevice yazıtlar ile resmi yazışmalarda, sanat ve kültür çalışmalarında ise Grekçe kullanılmıştır (Yarman, 2012: 70). Edebiyat dili olarak Ermenicenin kullanılması kültürel anlamda Grek ve Süryani etkisine son vermiştir. Alfabenin icadıyla birlikte yazılı Ermeni edebiyatına önceleri müstensihler aracılığıyla daha sonra matbaa vesilesiyle yapıtlar kazandırılması Ermenicenin edebiyat dili olarak kullanılmasını sağlamıştır (Yarman, 2012: 78). Ermeni dilinde özellikle Kutsal Kitabın yaklaşık 410 yılında tercüme edilmesi akabinde birçok dinsel metnin yanı sıra tarih, felsefe, mantık, kültür eserlerinin tercümesi Ermeni medeniyetinde aydınlanma olarak tarif edilmiştir (Yarman, 2012: 70-75). Zira, Ermeni halkın Kutsal Kitabı sadece Grekçe ve

Süryanice okuyabilmesi bu sebeple iyi anlayamaması ve Ermeni Kilisesi'ne yabancı dillerin hakim olması hem Ermeni Kilisesi'nin otoritesi için hem de ruhani hayat içinde sorunlar teşkil etmekteydi.

Alfabenin icadı, yazılı Ermeni edebiyatında kaynakların çoğalmasıyla yoğun kültürel çalışmalara hız katmıştır. Ruhani anlamda kilise hizmetlerinin gelişimine de tesir etmiştir. Ermeni harflerinin icadıyla çeviri faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı, kültürel üretimin arttığı bu dönem Ermeni halkının "altın çağı" olarak görülmüştür.

Matbaayı ilk kullanan milletlerden biri olan Ermeniler, 1913 yılında Ermeni dilinde basımın 400ncü yıldönümünü kutlamışlardır. Zira 1513'ten itibaren Ermeni dilinde kitap vb. basımının mevcut olduğuna işaret eden belgeler bulunmaktadır. İlk Ermeni matbaasını kendisine Meğabard yani günahkâr unvanını veren Agob namında biri Venedik'te tesis etmiş ve Ermeni harfleriyle de dört kitap basmıştır (Serveti Fünun, Ermeni Vatandaşlarımızın Şenlikleri, 30 Zilkade 1331: 597). Agob Venedik'te 1512-1513'te Meğabard'ı basmıştır. Sonra yine Venedik'te Sivaslı ve asil bir aileye mensup Ağyar kitap basmıştır. 1567'de İstanbul'dan on iki kadar eseri de basmıştır. Hatta Marsilya'da bile matbaa açmışlardır ancak Dördüncü Lui tarafından kapatılmıştır (Tanin, Ermeni Hurûfatı, 25 Zilkade 1331: 2). Buna binaen matbaanın mucidi Gutenberg ilk eseri 1455 yılında basmış olduğuna göre Ermenilerin bundan 58 sene sonra matbaayı kurmuş oldukları anlaşılmaktadır. 17. yüzyıl başlarında ise Katolikos Serabyon harf döktürmek ve kitap bastırmak için Avrupa'ya memur göndermiştir (Serveti Fünun, Ermeni Vatandaşlarımızın Şenlikleri, 30 Zilkade 1331: 597).

Ermeni dil ve edebiyatı kadar Ermeni milletinin tarihi için önem arz eden Ermenice harflerin icadı ve Ermeni dilinde basım hem ruhani hem de dünyevi açıdan Ermeniler tarafından önem atfedilen olaylardır. Ermeni harflerinin icadının ehemmiyetine binaen Ermeniler Mesrop'un ve Sehak'ın hatırasını takdis ederler. Bu münasebetle Ermeni harflerinin 1500ncü ve Ermenice matbaacılığın 400ncü sene-i devriyesi için kutlamalar yapılmıştır. Ancak tarihi olarak hem harflerin icadı hem de ilk baskı tarihi üzerine bazı muhtelif görüşler ileri sürülmüştür (Yarman, 2012: 67). 1512 yılında Meğabard ile Ermeni matbaacılığının kurulduğu kabul edildiğinden 1912 yılı Ermeni matbaacılığının 400. yıldönümü olarak kabul görmüştür. Ermeni harflerinin icadının 405-406 yıllarında gerçekleşmiş olduğu genel kabulü ile 1912 yılının 1500. yıla tesadüf etmediği

belirtilmiştir. Ancak uzun bir süre boyunca Ermenilerin Ermeni harflerinin 412 yılında icat edilmiş olduğu inancına binaen 1912 yılının 1500. yıldönümü olarak kabul edildiği iddia edilmiştir. Daha sonra kesin olarak kabul gören 405-406 yılı sebebiyle 2005 yılında Ermeni harflerinin icadının 1600. yılı kutlamaları gerçekleştirilmiştir (The New York Times, 13 Aralık 2005). Bu görüşlere karşın Osmanlı arşiv belgelerinde ve dönemin gazetelerinde Ermeni harflerinin icadının 1500nci yıldönümü ve Ermenice matbaacılığın 400ncü yıldönümüne atfen 1913 senesi Ekim ayında kutlamalar yapılmıştır.

Ermeni harflerinin icadının 1500. yıldönümü ve Ermeni dilinde matbaacılığın 400. yıldönümü çifte kutlamalar eşliğinde anılmıştır. Bu özel gün Ermeni lisan ve edebiyat bayramı olarak ruhani ayinler, tören ve şenlikler eşliğinde anılmıştır.

Merasim ve Şenlikler

Dini, milli ve kültürel olarak büyük bir anlam taşıyan Ermeni harflerinin 1500ncü ve Ermenice harflerle matbaacılığın 400ncü yıldönümü İstanbul'da olduğu gibi Osmanlı memleketlerinin birçok yerinde, Avrupa ve Amerika'da bulundukları yerlerde Ermeniler tarafından milli bir bayram olarak kutlanmıştır. Ermeniler 1913 yılı Ekim ayında bu çifte yıl dönümü münasebetiyle şenlikler icra etmişlerdir (Serveti Fünun, Ermeni Vatandaşlarımızın Şenlikleri, 30 Zilkade 1331: 597). Ermeni harflerinin mucidleri olan Sehak ve Mesrob yâd edilerek ayinlerle anılmıştır.

Bu çifte kutlamalar Ermeniler için önemli bir merkez ve hac yeri olarak kabul edilen Muş'un Çengilli köyünde bulunan Surp Garabed Manastırı'nda da yapılmıştır. Osmanlı arşiv belgelerinde de Bitlis vilayeti Muş sancağında bulunan bu ibadethaneden "Çanlı" veya "Çengelli" manastırı ya da kilisesi olarak bahsedilmiştir. Burası matbaa, dergi ve okul olarak faaliyet gösteren bir dizi kompleksi içeren bir yapı olup Osmanlı Ermenilerinin dini ve kültürel olarak önemli kurumlarından biriydi (Hoyannisian, 2016: 126). Dini bir merkez olarak hacılara ev sahipliği yapmıştır.

Muş sancağında Çengelli manastırı pek kadim bir kilisedir. Ermenilerin itikadınca Hazreti Yahya bu yerde medfun bulunması sebebiyle[1]

[1] Evliya Çelebi de kilise içinde yer alan Sıp Garabıt denilen bir kabirden söz etmiştir. Ermeniler bu kabrin Hazret-i Yahya'nın amcası olarak bahsedilen Sıp Garabıt'a ait

büyük bir panayır düzenlenmekte ve birçok kimse ziyaret için gelmiştir. Eskiden beri süregelmekte olan bu toplanmalar sırasında iki gün dini ayin icra edilmiştir.[2] Bu ziyaret Ermenilerce mukaddes sayılmasından dolayı Osmanlı memleketlerinden Rusya'dan[3] hatta Suriye ve İran taraflarından da erkek ve kadın olmak üzere birçok kimse katılmıştır. Yalnız Çanlı manastırının bu özel toplantısı sekiz dokuz sene terk edilmiş olup bundan sonra tekrar 1902 yılı Temmuz'un yirmi birinde icra edilmeye başlanmıştır. Hem dışarıdan hem de Osmanlı memleketlerinden gelenlerle yedi bine ulaşan bir kalabalık bir araya gelerek ayin icra etmişlerdir.[4] Burada senede bir kez yedi gün yedi gece çadırlar kurulan panayırdan bahseden Evliya Çelebi de Ermenilerin Çanlı Kilisesi'nin "yedi iklimde bütün milletlerce meşhur" olduğunu söylemiştir (Evliya Çelebi, 2012: 317).

Ermeni harflerinin icadının 1500ncü yıldönümü münasebetiyle hattın mucidlerinden Sehak'ın medfun bulunduğu[5] Çengelli Manastırı'nda büyük bir ayin icra kılınmıştır.[6] 1913 senesinde de 3 Ağustos 1913, Pazar günü panayırın açılıp iki gün devam edeceği[7] arşiv belgesinden anlaşılmaktadır.[8] Bu merasime Diyaberkir Ermeni Murahhasası Zaven Efendi, Mamuratülaziz murahhassası ile vilayet murahhasası ve Rusya Ermenileriyle civar vilayetlerden birçok kimse katılmıştır.[9] Buraya gelenler tarafından Ermeni harfleri ile matbuatının mucidleriyle icadını takdir eden ve yücelten Ermenice ve Türkçe nutuklar okunmuştur. [10]

---

olduğunu söylerken Rum Hristiyanlar Hz. İsa'nın oniki havarisinden birinin kabri olduğunu söylemişlerdir. (Evliya Çelebi, 2012: 318).

[2] BOA. DH.SYS. 100 – 6.

[3] BOA. Y..PRK.HR..13 – 51.

[4] BOA. DH.TMIK.M.. 129 – 8.

[5] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 1.

[6] *"Ermeni hurûunun tarihi icadının binbeşyüzüncü ermeni sene-i devriyesi olmak hasebiyle hurufu mezkure mucidlerinin medfun oldukları mezkur Çengelli Manastırı'nda büyük bir ayin icra kılınacağı ve işbu ayinde bulunmak üzere vilayet murahhassasıyla bir hayli kesanın oraya gittikleri gibi vilayet-i saire ile Rusya'dan dahi pek çok kimselerin hazır bulunacakları tahkik edilmiş…".* BOA.DH.SYS. 100 – 6, Lef 6.

[7] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 8.

[8] *"Muş sancağında Çengelli manastırı pek kadim bir kilise olmuş ve Ermenilerin itikadınca Hazreti Yahya orada medfun bulunması hasebiyle orada pek büyük bir panayır başlamakda olduğundan bu senede önümüzdeki pazar günü mezkur panayırın açılıp iki gün devam edeceği…".* DH.SYS. 100 – 6, Lef 8. 17 Temmuz 1329 tarihli bu arşiv belgesinde önümüzdeki pazar günü olarak bahsettiği tarih 21 Temmuz 1329 (3 Ağustos 1913) Pazar günüdür.

[9] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 1.

[10] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 10

Merasim için bir araya gelen ahaliden hüviyetleri bilinmeyen Rusyalı dört şahıs Astor namında bir Ermeni ile birlikte Muş'un Sekavi? Karyesine giderek o civardaki köyleri dolaşmışlardır. Bu kimselerin Dirk karyesindeki kiliseye ahaliyi toplayıp telkinatta bulunmuş oldukları aynı zamanda para toplamaya teşebbüs ettikleri ve silah dağıtacaklarını söyledikleri Simpat isminde bir köylü Ermeninin ihbarı üzerine anlaşılmıştır. Hatta Sekavi karyesinde Keşiş Meğri? oğlu Sinan nam Ermeni kendi hissesine beş lira düştüğünü ve bu parayı vermeyeceğinden bahisle şikayette bulunmuştur.[11] Bu duruma binaen mahalli jandarma karakolundan Merkez Jandarma Kumandan Vekili Yüzbaşı Vasıf Bey Dirk karyesine gönderilmiştir. Burada karye ahalisi ile toplantı halinde bulunan kişiler hüviyetlerini ve içtima maksadını cevaplamaktan kaçınmışlardır. Bunun üzerine hüviyetlerini tespit etmek için merkeze gelmeleri tebliğ edilmiştir.[12]

Rusyalı dört Ermeninin Ermeni harflerinin yıldönümü merasimleri için manastıra geldikleri ve "*ahaliye Osmanlılara sadakat ve terakkiyat-ı fikriyeye ve ilmiyeye rağbet ve gayret etmelerinden başka bir şey telkin etmediklerini*"[13] ifade etmişlerdir. Bu ifadeler burada bulunan Erzurum eski mebusu Pastırmacıyan Efendi ile Van eski mebusu Viramyan Efendi tarafından da teyit olunmuştur. Ayrıca Rusyalı Ermenilerin Şenakzion? Cemiyeti erkânından oldukları ve telkinatın da bu komitenin teşvikat ve muamelatıyla ilgili olduğunu belirtmişlerdir. Bunların zararlı faaliyetlerine ilişkin kuvvetli bir işaret bulunmadığından hepsi serbest bırakılmışlardır.

Buna karşın Van eski mebusu Viramyan tarafından Temmuz'un yirmi dokuzunda Doktor Pasdırmacıyan ve arkadaşlarının tevkifi olayı ile ilgili olarak mahalli memurlar Dahiliye Nazırı Talat Bey'e bir telgrafla şikayet edilmiştir. [14] Yine Etıbba-yı Mülkiye'den Doktor Yonapartıyan ile Mamuratülaziz Ermeni Murahhasası Misak, Doktor Pastırmacıyan'ın tevkifinin halk arasında heyecana sebep olduğunu belirten ve mahalli hükümetin "vatanın en ciddi ve sadık bir unsuru Ermenilere" karşı tutumunu şikayet ettikleri bir yazıyı Dahiliye Nezareti'ne göndermişlerdir.[15] Ancak olayın aslı mahalli hükümet tarafından açıklanmıştır. Buna göre, Erzurum eski mebusu Pastırmacıyan'ın tevkif edildiği bilgisinin doğru

[11] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 24.
[12] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 18.
[13] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 19.
[14] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 31.
[15] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 29.

olmadığı bildirilmiştir.[16] Rusya'dan milli merasim icrası için Çanlı kilisesi panayırına geldikleri halde köylere seyahat ederek burada toplantı yapmış oldukları ve bu kimselerin mahalli hükümeti haberdar etmeyerek bu hususu bilmezlikten geldikleri[17] beyan olunarak bu şahısların hüviyetlerinin ve amaçlarının tespit edilmesi için merkeze çağrıldığı bildirilmiştir. Olayla ilgili olarak, Bitlis Vilayeti Valisi Mazhar, merkez livaya gelmeleri için tebligatta bulunulmasına karşı orada bulunan Pasdırmacıyan Efendi'nin söze karışarak sert bir muamelede bulunduğu"[18] ve Pastırmacıyan'ın arkadaşlarıyla beraber geleceğini beyan etmesi üzerine Rusyalı dört Ermeniyle beraber Muş'a götürülmüş olduğu bildirilmiştir. Netice olarak, Erzurum eski mebusu Pasdırmacıyan Efendi'nin verdiği izahat ve teminat üzerine serbest bırakılmışlardır. Bahsedildiği şekilde ne saatlerce tevkifin ne kasabada heyecan hususunun aslı esası bulunmadığı bildirilerek bu konunun abartıldığı ifade edilmiştir.[19]

İstanbul'da Merasimler ve Şenlikler

Ermeni harflerinin icadının 1500ncü ve Ermenice harflerle matbaacılığın 400ncü yıldönümü münasebetiyle İstanbul'un çeşitli yerlerinde ayinler ve şenlikler yapılmıştır. İstanbullu Ermeni yazar, eğitimci, kitapçı, matbaacı ve aydınlardan müteşekkil bir Jübile Merkezi Komisyonu tarafından 1863 Ermeni Nizamnamesi'ne göre bu kutlamalar münasebetiyle serbestçe toplanabilecekleri merasimler tertip edilmiştir (Yarman, 2012: 275). Bu kapsamda düzenlenecek merasimler kilise ve mekteplerde olduğu gibi bazı kilise ve mekteplerin müsait olmamasından dolayı tiyatro dahilinde icrasına karar verilmiştir.[20] 25 Ekim 1913 günü merasim şerefine Patrikhane ile bütün Ermeni mektepleri, bankası ve diğer kurumları kapalı kalmıştır (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 133: 2).

Ermeni Patrikliği tarafından bu çifte kutlama münasebetiyle 25 Ekim 1913 Cumartesi günü Kumkapı'da Patrikhane Kilisesi'nde ve ertesi 26 Ekim 1913 Pazar günü de Dersaadet ve bilad-ı selasedeki kilise ve mekteplerde merasim icra edilmiştir.[21] Patrikhanenin tertip ettiği umumî merasimden başka hususi heyetler tarafından da muhtelif törenler

[16] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 24.
[17] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 19.
[18] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 25.
[19] BOA. DH.SYS. 100 – 6, Lef 20.
[20] BOA. DH.MTV. 28 – 19, Lef 5.
[21] BOA. DH.KMS. 1 – 24, Belge Tarihi: H-25-11-1331

yapılmıştır. 24 Ekim 1913 günü Galata'daki Ermeni mektebinde bütün talebe ile muallimininin ve birçok ahalinin iştirakiyle ilk gösteri icra olunmuştur (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 1331: 2). Samatya Mektebi Müdür'ü Haçik Efendi tarafından bir nutuk irad olunmuştur. 25 Ekim 1913 günü Muradyan Mektebi'nde merasim icra olunmuştur. Merasimde Çeçezyan Efendi tarafından bir nutuk söylenmiştir (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 133: 2).

Kumkapı'da, Samatya'da, Feriköy Ermeni Kilisesi'nde, Taksim Bahçesi'nde muhtelif merasimler icra edilmiştir. Taksim Bahçesi'nde yapılan tören (Yarman, 2012: 261-264) Feriköy Ermenileri tarafından düzenlenmiş olup Patrik Arsaruğ Efendinin öncülüğünde Taksim bahçesinde icra edilmiştir.[22] Taksim bahçesindeki şenlikler bütün Ermeni cemiyetlerinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Törene Patrik Hovhannes XII Arşaruni, Hagopos Cecizyan, Kani Bey gibi isimler katılmıştır. Ermeni cemaatinden bazıları tarafından nutuklar irad edildiği gibi Beyoğlu Mutasarrıfı Kani Bey tarafından da günün anlam ve önemine uygun bir nutuk irad edilmiştir (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 133: 3). Törene katılan İstanbul muhafızı Cemal Bey Efendi tarafından harflerin fikri ve ilmi gelişme açısından öneminden bahseden bir nutuk irad etmiştir. Nutukların bitiminde askeri mızıka tarafından hürriyet marşları çalınmıştır.

Pera'da Petit Champs Tiyatrosu'nda düzenlenen törende kalabalık bir katılımla gerçekleşmiştir. Açılış konuşmasında Rupen Zataryan bu bayramı bir harf ve edebiyat bayramı olarak değil Ermeni milletinin şuur ve mevcudiyet muhafazasının bayramı olarak görmüştür (Yarman, 2012: 282). Yabancı konuklar arasında M. Le Due Fransız Sefaretini temsil etmiştir. Bu törende program sırasıyla Sinanyan Kardeşler tarafından Sahak Mesrop melodisi ve marşı piyano, keman ve viyolonsel ile çalınması, Gosdan Zaryan tarafından Surp Mesrop şiiri okunması, Gomidas Vartabed korosu tarafından "Ben Tatlı Bir Ses İşittim" ve "Tanrım Esirge" şarkılarının seslendirilmesi, Taniel Varujan'ın Ermeni alfabe ve matbaasının taşıdığı anlam ve önemi anlatan konuşması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu konseri veliaht Yusuf İzzeddin himaye etmiştir (Yarman, 2012: 264).

27 Ekim 1913 Pazartesi günü Beyoğlu cemaati ile Asayan? Mektebi talebesi tarafından tertip edilen Tepebaşı Kışlık Tiyatrosu'nda icra edilen şenlikler esnasında Azadamard başyazarı Ruyen ve Ermeni ediplerinden

[22] BOA. DH.KMS. 1 – 24, Lef 6

ve Azuran efendiler tarafından nutuklar irad edilmiştir (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 27 Zilkade 1331: 3).

Bir başka tören Kadıköy Kışlık Tiyatro'da yapılmıştır (Yarman, 2012: 265). Bu törende Meclis-i Mebusan üyesi Krikor Zohrab'ın Ermeni harflerinin icadının Ermeni kültürüne yaptığı katkıdan bahseden konuşmasını yapmıştır. Kadıköy Ermeni kilisesinde icra edilen ayinde eski Ermeni Patrik'i Yegişa Toryan Efendi tarafından bir nutuk irad edildiği gibi eski mebus Zehrab Efendi tarafından da irad edilen nutukta lisanın bekasından bahis olunmuştur. Bu nutku diğer birçok nutuklar takip etmiş ve şenlikler sükûnetle tamamlanmıştır (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 27 Zilkade 1331: 3). Kadıköy Kışlık Tiyatrosu'nda icra edilen merasimde yapılan konuşmalarda bu bayramın siyasi bir zafer kutlamalarından farklı olduğu medeni bir özelliği olduğu vurgulanmıştır. Milli lisan kutlamasının siyasi kutlamalardan farklı olarak içinde acı barındıran bir öyküsü olmadığı belirtilmiştir. 1500 sene sonra alfabede bir eksiklik bulunmamasına atıfta bulunulmuştur. Güncellik ve kullanışlılığını kaybetmeyen bir dil olduğunu söyleyerek Ermeni dilinin bu özelliklerine vurgu yapmışlardır (Yarman, 2012: 284-285).

Ermeni harflerinin icadının ve Ermenice baskının yıldönümüne ait merasimler bilhassa Ermeni Patrikhanesiyle kilisesinin bulunduğu Kumkapı'da gösterişli bir surette cereyan etmiştir. 25 Ekim Cumartesi günü Kumkapı'da Surp Asvadzadzin Patrikhane Kilisesi'nde tören düzenlenmiştir (Yarman, 2012: 261). Gerçekleşen ruhani törende erkeklerin oluşturduğu alaylar ana kiliseye yürüyerek gelmiş ve 15-20 bini geçen bir kalabalık orada bulunmuştur. Dükkânlara, evlere, kahvehanelere ve bazı Ermeni eczanelerine kutlamalar sebebiyle bayrak süslü başlıklar veya harflerin mucitleri Sehak ve Mesrop'un resimleri, Ermeni ABC'si gibi görseller asılmıştır (Yarman, 2012: 277). Ana kilisenin sokağı gibi çevre sokaklarda bayraklar, kandiller, tüller ve çelenklerle süslenmiştir. Kumkapı'daki muhtelif cemiyetler Patrikhanenin bulunduğu mahallede gösteri düzenlemişlerdir (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 1331: 2). Kuyumcular alayı Osmanlı bayraklarıyla kiliseye ulaşmıştır. K. Khajag, kuyumcuların "413-1513-1913" tarihini taşıyan elmas kakmalı harflerle hazırladıkları yazılar anıtını kuyumcular adına halka teşhir etmiştir. Elmas kakmalı Ermeni yazılar anıtı daha sonra Vağarşabad (Eçmiyadzin) Müzesi'ne gönderilmiştir (Yarman, 2012: 265). Elmas mıhlamalı Ermenice harflerle hazırlanmış olan bu eser 200 lira değerindeydi. Bu abidenin kitabesi

Yervant Der Antreasyan tarafından aşağıdaki gibi nakşedilmiştir: (Yarman, 2012: 280).

413-1513-1913

Ekim 13, K. Polis

"Altın Parmak Mesrop'a Mucit Sahak'a İşbu Saf Altından Hatıra Kuyumcular Heyetince Yapılma"

Ruhani ayinde yabancı misafirler, sefaret tercümanları, Protestan Ermenilerin temsilcileri, başka millet ve mezheplerin temsilcileri de hazır bulunmuşlardır. Ruhani ayin bittikten sonra dünyevi tören icra edilmiştir. Törenin düzenleme heyeti başkanı Dr. Vahram Torkomyan törenin açılış konuşmasını yapmıştır (Yarman, 2012: 261). Dahiliye Nazırı Talat Bey'de yaptığı konuşmasında Ermeni milletinin çalışkanlığından ve devlete hizmetlerinden övgüyle bahsetmiştir. Talat Bey'in bu törendeki nutku ise şöyledir:

> "Osmanlılığı meydana getiren unsurlardan her birinin ilmi ve içtimai bakımdan ilerlemesi, hükümetin ilerlemesi anlamına gelir. Bizim için vatanın terakki ve tekâmülü, saadet ve baht demektir. Bugün Ermenice harflerin 1500. ve Ermeni matbaasının 400. sene-i devriyesi törenlerini layıkıyla idrak etmek için burada toplanmış bulunuyorsunuz. Hükümetin namına sevincinize iştirak ediyorum." (Yarman, 2012: 281).

Talat Bey tarafından irad edilmiş olan nutuk orada hazır bulunanlar tarafından defalarca uzun uzun alkışlanmıştır. Nutkun bitişinden sonra birçok kişi tarafından da Talat Bey'e teşekkür edilmiştir (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 26 Zilkade 1331: 3). Ermeni harf ve baskısının yıldönümü münasebetiyle düzenlenen merasime hükümetçe iştirak olunmasından dolayı Viyana'daki şenlik komitesi Talat Bey'e bilhassa teşekkür etmiştir.[23]

Şair Hilmi Istepan Gurdikyan ise Ermenice harflerin ve matbaanın icadının tarihçesini anlattığı, günün anlam ve öneminden bahseden bir konuşma yapmıştır. Harfler ve matbaa sayesinde edebiyatta görülen ilerlemeye vurgu yaparak Fatih Sultan Mehmet'in Patrikhane'ye verdiği imtiyazların Ermenilerin edebiyatta ilerlemelerine hız katmış olduğundan bahsetmiştir (Yarman, 2012: 280).

Programın üçüncü günü 26 Ekim Pazar günü İstanbul'un çeşitli mahallelerinde Ermeni alfabesinin ve Ermeni matbaacılığının yıldönümleri

[23] BOA. DH.KMS. 1 – 24, Lef 3.

kutlanmaya devam etmiştir. Bu münasebetle bütün Ermeni müesseseleri ve ticarethaneleri tatil edilmiştir. 26 Ekim Pazar günü yalnızca Jamanak yayınlanmıştır, bu çifte kutlamayı ve Dahiliye Nazırı Talat Bey tarafından irad edilmiş olan edilmiş olan nutku da yazmıştır (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 26 Zilkade 1331: 3).

26 Ekim Pazar günü Üsküdar'da Yenimahalle Ermeni Kilisesi'nde merasimi mahsusa icra olunmuştur Üsküdar'da bulunan bütün Ermeni mektepleri talebesi ve ahaliden de birçok kişi Orada hazır bulundu bulunduğu halde bazı zatlar tarafından makama münasip nutuklar irad edilmiştir (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 26 Zilkade 1331: 3).

Kınalıada'da bu münasebetle Ermeni vatandaşlar milli hayatlarına aid bu bayramı kutlamak üzere toplanmışlardır (Tanin, Ermeni Şenlikleri, 26 Zilkade 1331: 3). Akşam bu toplantıda Darulfünun muallimlerinden Hemayak Seroyan Efendi, yazarlardan Boyaciyan Efendi Ermeni harflerinin ve matbaacılığının icad ve başlangıç tarihçesi hakkında Türklerle Ermeniler arasındaki vatandaşlık bağından ve kardeşlikten bahsettikleri nutuklar irad eylemişlerdir. Sabatkar Hertor? ve piyanist matmazel Sirakyan tarafından da gayet güzel parçalar çalınmıştır.

Aynı zamanda taşrada da çeşitli yerlerde kilise ayinleriyle birlikte törenler gerçekleştirilmiştir. Zira, Katolikos V. Kevork Ermeni harflerinin icadının yıldönümünün Ermeniler tarafından kutlanmasını istemiştir. Bu talimat üzerine harf ve baskı bayramı olarak hem ruhani ayinlerle hem de şenliklerle İstanbul haricinde Anadolu'nun birçok yerinde de kutlanmıştır. Adapazarı'nda Surp Hıreşdagabed Kilisesi'nde, Erzurum'da, (Zaven Der Yeghiayan, 2002: 17) 25 Ekim 1913'te Harput-Mezre'de Fransız Koleji'nin avlusunda hususi törenler yapılmıştır (Yarman, 2012: 265).

Bu kutlamalar çerçevesinde Haçin'de kiliselerde ayinler yapılmış ve bir gece erkeklerden oluşan bir kalabalık grup pankart taşıyarak ve şarkılar söyleyerek sokaklarda geçit töreni yapmışlardır (The South Bend News Times, 15 Ararlık 1913: 9).

Bundan başka, Ermeniler, 18 Ocak günü öğleden sonra New York'ta Doğu 34. Cadde'de Murray Hill Lyceum'da bir araya gelerek Ermeni alfabesinin 1500. Yıldönümünü ve Ermenice baskının 400. Yıldönümünü kutlamışlardır (The Sun, 19 Ocak 1914: 14). Bu platformda Rus, Türk ve İranlı konsolos, general ve çeşitli Ermeni dini ve sivil topluluk temsilcileri bulunmuşlardır. Çocuklar, kadınlar Ermeni kıyafetleriyle

hazır bulunmuş, koro eşliğinde ve ayrıca solo olarak Ermenice şarkılar söylenmiş, birçok Ermeni organizasyonu etkinlikler yapmıştır.

Kutlamalar haricinde çifte yıldönümü hatırasına Ermenilerin bulunduğu her yerde mekteplere harcanmak üzere (Tanin, Ermeni Hurûfatı, 25 Zilkade 1331: 2) yardım ve bağış toplanmıştır. 25 Ekim 1913 Cumartesi ve 26 Ekim 1913 Pazar günleri kart postal ve kokart dağıtma suretiyle Ermeni Patrikliğince yardım toplanmıştır.[24] İlk olarak İbranosyan? Efendi 250 ve Pervanet Efendi 150 lira vermişlerdir (Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 1331: 2). Rusya'da bir milyon Ruble'den fazla para toplanmıştır.

Çifte kutlamalar vesilesiyle Protestan Ermeni Cemaati ile Ermeni Patrikliği arasında birleşmek üzere önemli bir mukavele imzalanmıştır. Ermeni Patrikhanesiyle Ermeni Protestan cemaati aralarında birleşmek üzere müzakere için evvelce Ermeni Patrikhanesi tarafından piskopos Hemayak Efendi, Artin Şahrikyan, ve Haik Hocasaryan efendilerden ve Protestan cemaati tarafından da Şemautiyan? ve Şahbazyan efendilerden mürekkep bir komisyon teşkil edilmiştir. 23 Ekim 1913 Perşembe günü Beyoğlu Ermeni Kilisesi'nde müzakerat neticesinde Ermeni Protestan cemaati adına sekiz kişiden oluşan bir murahhasın Ermeni Patrikhanesi Meclis-i Umumiyesi'ne giderek maarif ve millet meselelerinde Ermeni Protestan cemaatinin Ermeni Patrikhanesine bağlı bulunmasını teklif etmeleri kararı alınmıştır (Tanin, Ermeni ve Protestan Cemaati, 12 Teşrinievvel 1329: 2). Böylece Patrikhane 24 Ekim 1913 Cuma günü bir toplantı yapmış ve Protestan Ermenilerin ayrı bir cemaat olmaktan çıkıp birleştikleri ilan edilmiştir (Yarman, 2012: 276).

Yine kutlamalar çerçevesinde, Teotoros Lapçinciyan tarafından 1912 yılında Ermenice harflerinin bulunuşunun 1500ncü ve Ermenice matbaacılığın 400ncü yılı münasebetiyle Dib u Dar (Baskı ve Harf) adlı eser hazırlanmıştır (Teotig, 2012: 13). Teotig, Dib u Dar eserinde Ermeni matbaacılığının geçirdiği dönemler ve faaliyetleri konusunda bilgiler vermiştir (Teotig, 2012: 15).

Adapazarı Vakası

Ermeni harflerinin icadının 1500ncü ve Ermenice matbaacılığın 400ncü yıldönümü olması münasebetiyle tertip edilen gösteriler sırasında

[24] BOA. DH.MTV. 28 – 19.

üzüntü verici bir hadise gerçekleşmiştir. 13 Teşrinievvel 1329/26 Ekim 1913 Pazar günü Adapazarı'nda saat üç sularında beş altı el silah sesi duyulmuştur (Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 27 Zilkade 1331: 1). Gösteriyi tertip edenlerle polis arasında bir arbede meydan gelmiştir, olayın neticesinde bir asker hayatını kaybetmiş olduğu gibi üç polis yaralanmıştır (Tanin, Adapazarında Bir Vak'a-i Müessife, 14 Teşrinievvel 1329: 2).

Dahiliye Nazırı olayı haber alır almaz İzmit mutasarrıflığına telgraf çekerek hemen olay mahalline gidilmesini, işin araştırılmasını, gereken tedbirlerin alınmasını ve meseleye sebebiyet verenler olmuşsa işten el çektirilmesini ve suçlular hakkında adli muamelenin yapılmasını emretmiştir (Tanin, Adapazarında Bir Vak'a-i Müessife, 14 Teşrinievvel 1329: 2). Tanin gazetesi Adapazarı'ndan muhabiri aracılığıyla her gün olay hakkında tafsilat vermiştir. Bu yazılardan anlaşıldığına göre (Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 27 Zilkade 1331; 1) Ermeni harflerinin icadı merasimi için Cuma gününden beri hazırlıklar yapılmakta olup cumartesi günü çarşıda Ermenilere ait bütün dükkânlar kapanmış ve şehir sakin bir manzaraya bürünmüştür. Ermeni ahalisi sabahleyin kiliselerinde toplanarak ruhani merasim yapmışlardır. Merasimin ikinci kısmı içinde hükümet memurlarına davetnameler göndermişlerdir.

Adapazarı'nda kilisede ruhani ayin icra olunduktan sonra büyük bir kalabalık sokaklarda mızıka çalarak ve nutuklar irad ederek Adapazarı'nda Karaağaç dibi mevkiine gelmiştir. Bu esnada buradaki takip müfrezesi kumandan vekili bu halin idare-i örfiye kararnamesine aykırı olduğunu Karaağaç polis mevkiine emretmekle buradan dört asker ile iki polis göndererek kalabalığın dağılmasını ihtar etmiştir. Zaten birkaç aydan beri idare-i örfiye altında bulunan Adapazarı'nda böyle toplanmaların ve gösterilerin yapılmasının yasak olduğu ancak kiliseleri dâhilinde serbest bulundukları kalabalığa tebliğ edilmiştir. Mızıkanın da çalınamayacağını ilave etmişlerdir. Bunun üzerine mızıka emre itaat ederek çalmamıştır. Bir kısım ahali razı olmuşsa da ayak takımından olan bir kısım emri dinlemeyerek devriyeye hücum etmiştir. Kalabalığın arasında resmi elbiseler ile birisi palaskalı iki Ermeni jandarma neferi de gösteriye iştirak ediyordu. Bunlarda işe karışarak mızıkaya çalmaya devam etmesini söylemişlerdir. İnzibat kuvvetleri aldığı emri ifaya çalışıyorken Ermeni jandarmalardan biri fiile geçerek müfreze çavuşuyla onbaşıya birer tokat vurmuştur. Bu hareket ile artık iş çığırından çıkmıştır. Ermeni jandarma neferini müteakiben nutuk irad eden muallim hücuma başlayarak *"eşek*

oğlu eşekler bunları kime kaldırıyorsunuz" sözleriyle müfreze neferlerinden birinin silahına sarılmıştır (Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 15 Teşrinievvel 1329: 1).

Karışıklık büyümüştür ve göstericiler polislerin kasaturalarını almışlardır. Kalabalıktan birçok adamlar inzibat kuvveti üzerine hücum ederek sopayla, bastonla, kamalarla dövmeye ve ellerinden silahlarını almaya başlamışlardır. Bu arada müfrezeden bir nefer sırtından çeşitli yerlerinden aldığı kama yaralarının tesiriyle hayatını kaybetmiştir. Onbaşı kolundan ve başından birçok yaralar almıştır. Bir diğer nefer de yaralanmıştır. Saldıranlar iki polisi de kama ile arkalarından yaralamışlardır. Bunların silahları polislerin tabanca ve meçleri de alınmıştır.

Adapazarı'nda Ermenice harflerin icadı münasebetiyle yapılan merasim böyle üzücü bir hadiseye sebep olmuştur. Olay akabinde burada bulunan İzmit Murahhasası ve Ermeni ileri gelenleri İzmit mutasarrıfının yanına giderek meydana gelen bu olaydan dolayı milletleri namına bin teessüf ve katilin bir an evvel tutuklanarak cezalandırılması temennisinde bulunmuşlardır (Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 15 Teşrinievvel 1329: 2). Ayrıca cemaatleri namına katil ve yaralayan kimselerin cezalarını görmesi için hükümete yardım edeceklerini vaat etmişlerdir.

İdare-i örfiyenin hüküm sürmüş olduğu Adapazarı'nda bu olayın ertesi günü hükümet ahaliye ellerinde bulunan silahların teslimini bildiren bir beyanname neşretmiştir. Bu hususta 48 saat müsaade vermiştir (Tanin, Son Havadis: Adapazarı'nda Muhabir-i Mahsusamızdan …, 15 Teşrinievvel 1329: 4). Zira bir önceki gece sokaklarda bulunan bazı kimselerin üzerlerinde çıkan şeyler bunu gerekli kılmıştır (Tanin, Adapazarında, 17 Teşrinievvel 1329: 3). Altıncı Kolordu Erkan-ı Harbiyesi Reisi Kaimmakam Remzi Bey bir bölük asker ile olay yerine gönderilmiştir (Tanin, Adapazarı Hadisesi, 16 Teşrinievvel 1329: 2). Asayiş ve sükûnu sağlayan Remzi Bey, tüm kasaba ahalisine hitaben beyanname yayınlayarak yalnız Ermeniler arasında değil tüm kasaba ahalisine ayırt edilmeksizin silah araması yapılacağını bildirmiştir.

Ermenice gazetelerde Adapazarı'ndan bir heyetin Patrikhane Meclis-i Umumisine Adapazarı vakıası hakkında tafsilat vermek üzere gittiği bilgisi paylaşılmıştır (Tanin, Adapazarında Patrikhanede, 19 Teşrinievvel 1329: 4). Cevahirciyan Efendi heyetten bilgi alınca Meclis-i Umumi azasından Diran Bukenyan Efendiyi davet ederek onunla bu mesele hakkında müzakeratta bulunmuştur. Silahların aranması esnasında birtakım

kimselere meydan verilmemesini ve tutuklu şahısların en iyi biçimde muhafazası hakkında istirhamda bulunmuşlardır.

Remzi Bey, Muhafızlığa gönderdiği telgrafnamede olayın dört beş cahil ve ahlaksızın o sırada ahaliyi heyecana getirmesi neticesi olarak meydana geldiğini, saldırganların kama, demir ve sopa kullandığını, katil ve diğer suçluların tutuklandığı ve asayişin sağlandığını bildirmiştir (Tanin, Adapazarı Hadisesi, 16 Teşrinevvel 1329: 2). Sorguları yapılanlardan hadiseye müdahil olmadığı anlaşılanlar serbest bırakılmışlardır (Tanin, Adapazarında, 17 Teşrinievvel 1329: 3). Adapazarı olayına sebep olan ve teşvik edenlerden on üç kişi yargılanmak üzere Adapazarı'ndan İstanbul'a getirilerek İstanbul Muhafızlığına sevk edilmişlerdir (Tanin, Hadise-i Müessife Failleri, 19 Teşrinievvel 1329: 4).

Adapazarı'ndaki kutlamaların ardından yaşanan olayda bir polisi öldüren Asod'a idam cezası verilmiştir (Zaven Der Yeghiayan, 2002: 25).

Tanin gazetesi tarafından fikri ve medeni bir hadiseyi takdir için toplanmış olan kimselerin fikir ve medeniyet ile yan yana gelemeyen böyle bir harekete kalkışmaları esefle kınanmıştır. Adapazarı Ermeni ileri gelenlerince tertip edilen nümayiş için lazım gelen resmi müracaatın neden yapılmamış olduğunu sormuştur ve şu sözlerle eleştirmiştir:

> "Arkasından vurarak öldürdükleri o zavallı nefercikden ne istiyorlardı? Bugün onun ocağını söndürdüler evlatlarını yetim anasını karısını gözyaşları içinde matem bıraktılar. Bundan şu nümayişi tertip ve idare eden Adapazarı Ermeni mütefekkirini ne kazandılar bin beşyüz seneden beri terbiye-i fikriye ve ruhaniyelerine vasıta olan hurûfun kendi zihinlerinde vicdanlarında tevellüd ettiği kabiliyet-i medeniye ve ahlakiye onlara vazifesini ifa eden bir neferi her tarafdan sarıp kama darbeleriyle öldürmeyi kahramanlık mi ad ediyorlar?" (Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 15 Teşrinevvel 1329: 2).

Adapazarı'nda düzenlenen bu kutlama merasimi hakkında hükümete icap eden müracaatı yapmadıkları söylenmiştir. Buna binaen Tanin gazetesi tarafından mahalli hükümete gönderilen merasim davetnamelerine rağmen bu nümayişten nasıl haberdar olmadıkları ve neden gereğini yapmadıkları üzerine uzunca bir eleştiri yazısı yayınlanmıştır. Bunun üzerine Adapazarı kaimmakamından gelen izahat ile 15 Teşrinievvel 1329 tarihli Tanin gazetesinin mahalli hükümetin mesuliyetine ilişkin eleştirileri cevaplanmıştır (Tanin, Silah Toplanması, 19 Teşrinievvel 1329: 4). Buna göre, olaydan bir gün önce murahhasa vekaletinden hükümete

gönderilen davetnamede kilisede sırf ruhani ve edebi merasim ile ayin icra kılınacağı beyan olunmuştur. Program tebliğine ilişkin müracaat olmadığı gibi böyle sokaklarda kulüpler önünde nutuklar söyleneceğine, çalgılarla sokak sokak gezilerek gösteri yapılacağına dair ne şifahen ne de resmi bir bilgi verilmemiş olduğu bildirilmiştir. İki aydan beri Adapazarı'nda devam eden idare-i örfi münasebetiyle sokaklarda, kulüplerde toplanmak, gösteriler yapmak yasak iken izinsiz surette böyle bir gösterinin yapılmasının uygun görülemeyeceği beyan edilmiştir. Yani asayişin temini maksadıyla inzibat kuvvetleri kanun dâhilinde göstericileri uyarmıştır. Bu olayda mahalli hükümet ve memurlarının bir kusuru olmadığı Adapazarı kaimmakamı tarafından açıkça iletilmiştir.

Sonuç

Ermeni alfabesinin icadı ve Ermeni dilinde matbaacılık Ermeniler arasında kutsanmış olaylardır. Bu bağlamda 1913 yılında Ermeni harflerinin icadının 1500ncü ve Ermenice harflerle matbaacılığın 400ncü yıldönümü için kutlamalar yapılmıştır. Bu çifte olay sadece Osmanlı Ermenileri arasında değil dünyada Ermenilerin bulunduğu yerlerde de kutlanmıştır. Mesrob'un 412 yılında Ermeni harflerini icadı ve Venedik'te Ermeni dilinde ilk kitabın basılmasına atfen ruhani ayinler ve merasimler düzenlenmiştir. Kültürel ve dini öneminin yanı sıra milli bir bayram olarak Ermeniler arasında şenliklerle kutlanmıştır.

Bu çifte olay Ermeni dil, tarih ve edebiyatı için büyük önem taşıdığından 1913 yılı kutlamaları İstanbul'da, Anadolu şehirlerinde, Avrupa ve Amerika'da Ermenilerin bulunduğu yerlerde coşkuyla kutlanmıştır. İstanbul'da Patrikhane'nin icra ettiği umumî merasimin yanı sıra muhtelif cemiyetler tarafından Beyoğlu, Galata, Kadıköy, Kumkapı, Üsküdar, Gedikpaşa gibi çeşitli yerlerde kutlama törenleri yapılmıştır. Patrikhane'nin Kumkapı'da düzenlediği resmi merasime Ermeni milletinin ruhani önderleriyle ileri gelenleri, Dahiliye Nazırı Talat Bey ve İstanbul Muhafızı Cemal Bey gibi önemli devlet adamları iştirak etmişlerdir. Anadolu şehirlerinde de toplanan Ermeni halk sokaklarda pankart taşıyarak, şarkılar söyleyerek alay yürüyüşü yapmışlardır. Muş'un Çanlı manastırında icra edilen ayinler kalabalık bir katılımla gerçekleştirilmiştir. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde Ermeni ahali şenliklerle bu çifte olayı sevinçle kutlamışlardır. Ne yazık ki bunlardan Adapazarı'nda yapılan gösterilerde asayişi bozan birkaç Ermeni'nin sebep olduğu üzücü olaylar yaşanmıştır.

Bu çifte kutlama lisan ve edebiyat bayramı olarak Ermeniler için milli bir hadisedir çünkü medeni bir millet olarak asırlar boyunca isim ve varlığını muhafaza etmiş Ermeni varlığının tezahürü olarak görülmüştür. Bu açıdan büyük önem taşıyan bu kutlamalar aynı zamanda Ermeniler arasında uhuvvet, iftihar ve manevi hissiyat duygularını güçlendirmiştir. Bundan başka bu kutlamalar, Ermenilerin bir araya geldikleri yortu veya panayırları gibi özel günleri arasında milli ve kültürel bir bayram olarak ayrı bir yere sahiptir. Ayrıca bu yönüyle 20. yüzyılın başlarında Osmanlının muhtelif unsurlarının bir arada yaşama kültürüne ilişkin bir nişane olarak önemlidir. Bu çifte kutlamalara Osmanlı devlet adamlarının ve ileri gelenlerinin iştirak etmesi hem farklılıkların kabul ve saygı gördüğü bir toplumsal yaşam örneği olarak hem de barış içerisinde yaşama bilincinin göstergesi olarak gözden kaçırılmaması gereken hususiyettedir.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA. Y..PRK.HR..13 – 51.

BOA. DH.TMIK.M.. 129 – 8.

BOA. DH.SYS. 100 – 6.

BOA. DH.MTV. 28 – 19.

BOA. DH.KMS. 1 – 24.

Süreli yayınlar

Tercüman-ı Hakikat, Ermeni Hurûfunun 1500ncü Tıbâatının 400ncü Sene-i Devriyesi, 11 Teşrinievvel sene 1329, 23 Zilkade 1331, s. 3.

Serveti Fünun, Ermeni Hurûfu, 30 Zilkade 1331,17 Teşrinievvel 1329, Perşembe, s. 591.

Serveti Fünun, Ermeni Vatandaşlarımızın Şenlikleri, 30 Zilkade 1331,17 Teşrinievvel 1329, Perşembe, s. 597.

Tanin, Ermeni Hurûfatı, 25 Zilkade 1331, 13 Teşrinevvel 1329, 26 Teşrinievvel efrenci 1913, Pazar, s. 2.

Tanin, Ermeni Harfleri 24 Zilkade 1331, 12 Teşrinevvel 1329, 25 Teşrinİevvel efrenci 1913, s.2.

Tanin, Ermeni Şenlikleri, 27 Zilkade 1331, 15 Teşrinevvel 1329, 28 Teşrinevvel efrenci 1913, s. 3.

Tanin, Ermeni ve Protestan Cemaati, 12 Teşrinievvel 1329, 25 Teşrinievvel efrenci 1913, s. 2.

Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 27 Zilkade 1331, 15 Teşrinevvel 1329, 28 Teşrinievvel efrenci 1913, s.1.

Tanin, Adapazarında Bir Vak'a-i Müessife, 14 Teşrinievvel 1329, 27 Teşrinevvel efrenci 1913, s. 2.

Tanin, Adapazarı Vakası Tafsilat, 27 Zilkade 1331, 15 Teşrinevvel 1329, 28 Teşrinevvel efrenci 1913, s. 1.

Tanin, Son Havadis: Adapazarı'nda Muhabir-i Mahsusamızdan Dün Akşam Aldığımız Telgrafnamedir, 15 Teşrinievvel 1329, 28 Teşrinievvel efrenci 1913. s.4.

Tanin, Adapazarında, 17 Teşrinievvel 1329, 30 Teşrinievvel efrenci 1913, s. 3.

Tanin, Adapazarı Hadisesi, 16 Teşrinievvel 1329, 29 Teşrinievvel efrenci 1913, s. 2.

Tanin, Hadise-i Müessife Failleri, 19 Teşrinievvel 1329, 1 Teşrinisani efrenci 1913, s. 4.

Tanin, Adapazarında Patrikhanede, 19 Teşrinievvel 1329, 1 Teşrinisani efrenci 1913, s. 4.

Tanin, Silah Toplanması, 19 Teşrinievvel 1329, 1 Teşrinisani efrenci 1913, s. 4.

The South Bend News Times, *Miss Bredemus Writes of Experiences in Turkey*, 15 Aralık 1913, s. 9.

The Sun, Armenians Here Praise St. Mesrop Celebrate 1,500th Anniversary of Their Alphabet and 400th of Printing, 19 Ocak 1914, s. 14.

The New York Times, Armenians Celebrate Their Letters, 13 Aralık 2005.

Diğer Eserler

Evliya Çelebi (2012). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Konya, Kayseri, Antakya, Şam, Urfa, Maraş, Sivas, Gazze, Sofya, Edirne*. 3. Kitap - 1. Cilt, (Haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı), 3. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hovannisian, R. G. (2016). *Tarihi Kentler ve Ermeniler Bitlis ve Muş*. (Çev. Zülal Kılıç), İstanbul: Aras Yayıncılık.

Teotig (2012) *-Baskı ve Harf Ermeni Matbaacılık Tarihi Dib u Dar*. (Çev. Sirvart Malhasyan-Arlet İncidüzen), İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık.

Yarman, A. (2012). *Ermeni Yazılı Kültürü Harf, Elyazması, Matbaa ve Salnameler Tarihine Kısa Bir Bakış*, İstanbul: Türkiye Ermenileri Patrikliği, Hovagimyan Yayınları.

Zaven Der Yeghiayan (2002), *Armenian Patriarch of Constantinople, 1913-1922, My Patriarchal Memoirs*, (Trans.: Ared Misirliyan), USA: Mayreni Publishing.

Ekler: *Ermeni harflerinin 1500. ve Ermenice harflerle matbaacılığın 400. sene-i devriyesi kutlamalarına ait fotoğraflar*



Fotoğraf 1. Taksim Bahçesi'ndeki kutlamalar. Kaynak: (Yarman, 2012: 266).



Fotoğraf 2. Harput-Mezre'de Yapılan Kutlama Töreni (25 Ekim 1913). Kaynak: (Yarman, 2012: 271).

1691 NİZAMINDAN SONRA MANASTIR ŞEHRİNDEKİ EVLÂD-I FÂTİHAN'IN DURUMU ÜZERİNE BAZI BİLGİLER*

*Mehmet DEMİRKOL***

Giriş

Osmanlı Devleti, Rumeli'deki fetih hareketleri ile birlikte insana olan ihtiyaçtan dolayı Anadolu'dan Rumeli'ye Yörükleri göç ettirmiştir. Belli bir iskân neticesinde göç ettirilen Yörüklerin sayıları burada artınca bunların vaziyetine nizam verilerek askerî bir teşkilata bağlanmış ve bunlarla ilgili zaman zaman kanunlar oluşturma zarureti hâsıl olmuştur.

Osmanlı, Rumeli'ye göç ettirdiği Yörüklerle buraların Türk ve İslam kimliği üzerinde etkili olmaya çalışmış ve aynı zamanda Yörüklere özel bir muamele göstererek askerî alanda da bunlardan faydalanma yoluna gitmiştir. Fakat XVII. yüzyıl ile birlikte Yörükler dağılmaya başlamış ve ocak nizamları bozulmuştur. Gerek yeni askerî teşekküllerin ortaya çıkması gerek tımarların bozulması ve iktisadî şartların tesirleri bu bozulmada etkili olmuş olup yapılan yoklamalarda da Yörüklerin daha az sayıda olduğu ve görevlerini icra etmedikleri ortaya çıkmıştır. İkinci Viyana kuşatmasından sonra bu durum daha belirgin bir hal alınca kötüye giden savaş ortamı içinde yeniden fetih ruhunu canlandırmak ve savaş için insan gücü elde etmek amacıyla 1691'de Yörükler Rumeli'nin sağ, sol ve orta kolunda yeniden teşkilatlandırılarak evlâd-ı fâtihan adı altında kendilerine nizam verilmiştir. Yapılan düzenlemelerle evlâd-ı fâtihan, bulundukları bölgelerde *çeribaşılarına* bağlı hale getirilmiştir. Çeribaşılarının ise sorumluluğu altında oldukları zabıtları (İstanbul'da oturan kapıcıbaşlarından) olmuştur. Vergi tevzisi ve muafiyetlikleri de çeribaşıların sorumluluğunda olup zamanla evlâd-ı fâtihan örfî vergilere dâhil edilmişlerdir.

---

* Bu çalışma Prof. Dr. Mehmet Karagöz danışmanlığında hazırlanan *"XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Manastır"* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., Malatya / Türkiye, mhmt23dmrkl@gmail.com (Orcid: 0000 0002 2189 8978)

Savaş zamanı eşkinci olarak savaşa katılan evlâd-ı fâtihan savaşın olmadığı zamanlarda da vergi vermekle mükellef tutulmuşlardır.

Bu çalışmada, Yörükler ile ilgili yeni nizamdan sonra XVIII. yüzyıl ile birlikte Manastır şehrindeki evlâd-ı fâtihanın durumları, statüleri, görev ve nüfusları gibi hususiyet arz eden yönleri üzerinde durularak arşiv belgeleri ışığında bazı bilgiler sunulmuştur.

Evlâd-ı Fâtihan'ın Rumeli'deki Vaziyeti ve Manastır'daki Durumları

Evlâd-ı fâtihan tabiri genel olarak Rumeli'nin fethi ile Anadolu'dan göç ettirilip bu bölgeye iskân ettirilen Yörükler için kullanılan bir tabir olmuştur. Evlâd-ı fâtihan, teşkilatlanma altına alınan Türkmen veya Yörük guruplar için XVII. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlanmıştır (Halaçoğlu, 1995: 524-525).

XVIII. yüzyıla kadar geçen zamandaki Yörüklerin durumlarına bakacak olursak, Batı'ya doğru seferlerin ilerlemesiyle Rumeli'ye nakledilen Yörüklerin sayısı artmıştır. Bunlar askerî yapıya dâhil edilerek bir nizama tabi tutulmuştur. Askerî ve malî statüleri belirgin hale gelen Yörükler XVII. yüzyılda Avrupa'daki savaşlar, toprak düzeni ve iktisadî şatlar yüzünden dağılma noktasına gelmiştir. Öyle ki yapılan tahrirlerde nüfuslarının azaldığı ve görevlerini yapmadıkları tespit edilmiştir. İkinci Viyana Kuşatmasının başarısızlığı ve akabinde savaşlar için insan gücü elde etmek amacıyla eski statülerine kavuşmaları için 1691'de yeniden düzen verildi (1995: 524-525).

XVII. asırda Yörük teşkilatı göç, firar ve keyfiyet yüzünden dağılma noktasına gelmiştir. 1691 senesi padişahın Hatt-ı Hümâyûnu ile disiplin verilen Yörükler, Evlâd-ı fâtihan adı altında Rumeli'nin sağ, sol ve orta kolunda olmak üzere yeniden kayıt altına alındı. Daha sonra evlâd-ı fâtihan tabiri eski tüm Yörük taifesi için kullanılır oldu (Gökbilgin, 1957: 255-256). Bu Yörükler, Selanik yörüklerinin bir kolu olarak Manastır'da yaşayanlarla birlikte toplam 31 ayrı bölgeye yayılmışlardır. 1543 yılına ait Yörük Defteri'ne kayıtlı Selanik yörükleri 500 ocak (1957: 74) olup Manastır'daki kolu sadece 7 ocaklıktır. 1653'te 400 ocak (Sertoğlu, 1992: 17) olan Selanik Yörükleri içinde Manastır'daki Yörükler 7 ocak sayısı ile Yörüklerin en az yoğunlukta olduğu yer olmuştur. Yani her ocak 30'ar nefer olarak tertiplenmiş olup Manastır'daki 7 ocakta toplam 210 nefer mevcut olmuştur.

Evlâd-ı fâtihan taifesi kadimden süregelen askerî bir taife olarak sipahi, yeniçeri, topçu, top arabacısı, cebeci, kapucu, tımar ve saire vazifelerle görevlendirilseler de her ne iş ile meşgul olursa olsunlar Yörük olduklarından dolayı sefere iştirak edip Yörüklükten çıkmazlardı. (BOA, AE. SAMD. III. 20/1885; 1992:125). Ancak bunlar daha çok seferlerde top arabaların hizmetinde bulunmuşlardır. Yani sefer zamanları sadece askerî vazife ile görevli oldukları için askerî zümreden sayılmışlardır. Askerî yapıya dâhil olmaları nedeniyle de evlâd-ı fâtihanın vergi hususunda muafiyetlikleri olmuştur. Bu sebeple de sefer olmadığı senelerde tekâlif-i örfîyeden ve şakkadan da muaf tutulmuşlardı (BOA, AE. SAMD. III: 20/1885).

Zaman zaman bu taife üzerinde tahrir yapılarak muafiyetlikleri gözden geçirilmiştir (BOA, MAD.d: 520).[1] Ve zamanla bazı vergi muafiyetlikleri üzerlerinden kalkmış olup Yörük Defteri'nden düşürülerek hane sistemine ilhak olmuşlardır (MŞS, 37: 61). Avârızhaneye dâhil olmalarının sebebi piyade neferatının, çeribaşılarından şikâyet etmeleri olmuştur. Bu hususta *Evlâd-ı Fâtihan Defteri'*nden (Yörük Defteri) ihraçlarını isteyerek eskiden olduğu gibi avârızhane olarak kaydedilmelerini talep etmişlerdir. Avârız, nüzül, celebkeşan ve adet-i ağnam vergilerini kaza halkıyla beraber ödemek istemeleri üzerine 1708 senesinden itibaren avârızhane olarak kabul edilmişlerdir (BOA, A.DVSMHM.d: 115/2069). Böylece Manastır'da sisteme ilhak olan fertlerden her 2'si bir hane olmak üzere toplamda 75 avârızhane ve nüzülhane oluşturulmuştur. 1716 yılına gelindiğinde askerî gurupta yer alan evlâd-ı fâtihan taifesi 25 eşkinci neferinden sadece 13'ünün kaydı mevcuttur. Diğerlerinin kaydı vergiden muaf olması nedeniyle ayân çiftliklerinin üzerine kaydı yapılmıştır. Böylece avârız, nüzul, celebkeşan ve diğer vergilerden muaf olacaklarını düşünmüşlerdir. Fakat bu durum vergi tahsildarlarının gözünden kaçmamış, çiftlik üzerine kaydolanların bundan sonra mahallinde kaydolmaları istenmiştir (MŞS, 37: 42). Yani çiftlik sahipleri olmaları Yörük olmalarını değiştirmemiştir.

Rumeli Eyaleti'ndeki sancakların genelindeki Evlâd-ı fâtihan taifesinin vergi ve muafiyetlik hususları için *zabıt* görevlendirilmiştir. 1716

[1] 1727 senesinde Rumeli kazalarında 6.930 nefer evlâd-ı fâtihan 1065 eşkinci olup her bir eşkincinin 35 neferi mevcut idi. Toplamda 25 kazanın 37.275'tir. Bir önceki tahrirde (1722 senesi) Evlâd- Fâtihan taifesinin sayısı 39.206 olarak kaydedilmiştir. Evlâd-ı fâtihan taifesindeki bu azalma firarlar ve ölüm nedenleri ile alakalıdır.

senesinde evlâd-ı fâtihan zabıtı Şaban Ağa olduğu görülmektedir. Şaban Ağa'nın bu taife için uygulanan muafiyetlik hususu, vergilerinin tahsili ve askerlik vazifeleri gibi mevzular görevleri dâhilinde olmuştur (MŞS, 39: 122). 1727 senesinde ise sadece Manastır, Pirlepe ve Kalurunya kazalarından sorumlu *zabıtı* olarak Hamza atanmıştır. Manastır şehrinde ise bu zabıta bağlı *çeribaşıları* olup Hamza görevinden açığa alınınca Haneli Köyü'nden bölükbaşlarından olan Elhac Abdi Ağa vekil olarak atanmıştır (MŞS, 41: 24).

Çeribaşı, bir gurubun veya bir takımın başı manasında olup (Sami, 2007: 510) Memlük ve Dulkadiroğulları'ndan Osmanlı Devleti'ne intikal ettiği düşünülen çeribaşılığı; Memlüklüler'de ve Dulkadiroğulları'nda *çerbaş, çerici* veya *çericiyân* olarak telaffuz edilmiştir. Muhtelif zamanlarda farklı görevler üstlenen çeribaşı; *sırayla müsellem çeribaşısı, sipahi çeribaşısı, çingene çeribaşısı, yürük çeribaşısı, evlâd-ı fâtihan çeribaşısı* gibi unvanlarla vazifelerde bulunmuşlardır. Başlangıçta bürokrasideki yeri nahiyenin sorumluluğu kendisindeyken sancak beyinden sonraydı (Özcan, 1993: 270-272). Zamanla bir zümrenin belli sayıdaki fertlerinden sorumlu hale gelmişlerdir (MŞS, 33: 27).

Manastır şehrinin çeribaşılığı Rumeli'de vaki olan Kalurunya ve Pirlepe kazalarının da çeribaşılığı durumundadır. Rumeli valisinin arzı üzerine berat-ı şerif ile ataması yapılan çeribaşının *Hâsıl Mukataası Defteri'*nde kaydı olup devlet malının tahsil işi başlıca görevi dâhilindedir. Daha ziyade kendilerine tımar tevcihi olmayanların eşkinci sekbanlarından olmak üzere evlâd-ı fâtihanın her bir piyadesinden bedelleri tahsili yapılır. Herhangi bir sebeple çeribaşının yokluğunda sorumlu olduğu zabıtın arzı ile ataması yapılırdı (MŞS, 42: 80).

Çeribaşıları, maiyetindeki taifelerin sorumlusu olup maiyetindekilerine diğer devlet erkânının müdahalesi söz konusu olamazdı. Herhangi bir durumda çeribaşının maiyetindekilerinin devlete karşı görevleri çeribaşı aracılığı ile gerçekleştiriliyordu. Bu itibarla evlâd-ı fâtihanın yükümlü olduğu *bedel-i muafiyet* vergisinin tahsil edilmesi çeribaşından istenmişti (MŞS, 40: 64). Çeribaşıları görevlerinde gösterdikleri gevşeklik ve usulsüzlüklerden dolayı da azledilip reaya kesimine ilhak edildikleri olmuştur (MŞS, 33: 27).

Evlâd-ı fâtihan çeribaşılığı kaza ve nahiye müdürlüğüne dönüştürülünceye kadar varlığını sürdürmüş ve yine aynı zamanda da varlığını

evlâd-ı fâtihandan düzenlenen dört tabur halinde sürdürürken 1845'te de lağvedilmiştir.

Çeribaşı sorumluluğunda olan Yörük taifeleri vergilendirme türü olan avârızhaneye dâhil olmasının yanında evlâd-ı fâtihanın üzerine yükümlü olduğu diğer vergi ise *"bedel-i muafiyet"* vergisi olmuştur. Zira bu taife sefer olmadığı senelerde de bu vergiyi ödemekle yükümlü tutulmuşlardır. Çünkü sefer olmadığı yıllarda evlâd-ı fâtihan da diğer reaya gibi ziraat edip diğer işlerle meşgul olabiliyorlardı. Mesela 1704 senesi de dâhil olmak üzere Manastır'ın da içinde bulunduğu kazalarda evlâd-ı fâtihan olanlardan bedel-i muafiyetlerinin toplanması için Ahmet Ağa mübaşir olarak görevlendirilmiştir (MŞS, 31: 27).

1705 senesinde evlâd-ı fâtihanın vergiden muafiyetlik hususunda çıkan fermanda Selanik kolu (sol kol) tabir olunan mahallerde olan evlâd-ı fâtihandan bedel-i malların toplanmaması hususu belirtilmiştir. Evlâd-ı fâtihan, sefer-i Hümâyûn taifesinden olmaları nedeniyle sefer zamanı seferde ve muhafazalarda bulunmaları gerektiği kendilerine bildirilip bedel-i avârız, bedel-i nüzül, celebkeşan ağnam ve tekâlif-i örfîyeden muaf tutulmuşlardır. Ayrıca ziraat ettikleri ve hasadını aldıkları mahsulüne karışılmayıp askerî sınıftan sayılmak kaydı ile ve içlerinden vârissiz ölen olur ise kimse karışmamakla *"min- külli vücuh"* üzere serbest olup muaf ve Müslimler olarak kayıt altına alınmaları istenmiştir (MŞS, 31: 54). Şayet bu kurallara uyulmaması durumunda cezalandırılacakları kendilerine tembih edilse de kuralları *"ihlal-ı faal"* edip Sefer-i Hümâyûn'a katılmayanların neferinden 5'er, eşkinci neferinden 30'ar kuruş bedel-i muafiyetleri tahsil olunmuştur (MŞS, 31: 27). Evlâd-ı fâtihanın bu kadar yüksek meblağla cezalandırılması sefer olmadığı zamanki yaşam standartlarının iyi olduğuna dair işarettir. Ya da vazifelerini icra ettirmek için ağır bir cezaî yaptırım söz konusudur. Ve yahut vergi ile mükellef şehir ahalisinin üzerlerindeki vergi yükünü karşılaştırırsak; ağır vergi yükünün reayanın yaşamını son derece etkilediği dikkate şayandır (Demirkol, 2021: 47-50).

Evlâd-ı fâtihana bazı hususlarda serbestliyetlik verilmiştir. Bu serbestliyetlik kendilerine baş olan zabıtları çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu serbestliyetlikle bazıları yeniçeri edasında olsa da bu duruma yeniçeri ağasının müdahil olmaması istenerek durum düzeltilmeye çalışılmıştır (MŞS, 49: 15).

İncelediğimiz dönemde evlâd-ı fâtihan'ın avârızhane üzerine kaydolmalarının diğer bir sebebi ise sefer zamanı seferlere olan iştiraklerin

azlığından dolayı üzerlerindeki vergi muafiyetlikleri yıkılarak (sefer zamanları hariç) hane/Müslim olarak kaydedilmeye başlanmasındandır. Bu vergilerin toplanmasına sebep seferin olmayışıdır. Bu yüzden şehir görevlilerinden kadıya, evlâd-ı fâtihan çeribaşısına ve ihtiyarlarına bildirilerek ferman olan mal-ı bedellerin tayin olan mübaşir marifetiyle toplanması istenmiştir (MŞS, 31: 55). Mesela 1708 senesi evlâd-ı fâtihan taifesinin celebkeşan koyun vergisi her bir hanesi 2 mükellef olmak kaydıyla 75 haneye tevzî edilmiştir (MŞS, 33: 12). Bu veriler üzerinden sefere katılmayan evlâd-ı fâtihanın mahallelere ve köylere göre dağılımını tabloda gösterecek olursak:

Mahalle	*Avârızhane*
Karadebbağ	3,5
Hüseyinpaşa	Rub' 3
Oğulpaşa	2
Dımışkıbey	1
Karaoğlan	2
Emir	Rub' 3
Eynebey	2 rub'3
Sinanbey	2
Yakupbey	2
Balivoyvoda	3
Hamzabey	2,5
Kasımçelebi	1 rub'3
Firuzbey	2
Aliçavuş	3
Azabbey	1
Toplam	*30*

Tablo 1. Evlâd-ı Fâtihan Avârızhanelerinin Manastır Şehri Mahallelerine Dağılımı (MŞS, 33: 12)

Tabloda gösterilen evlâd-ı fâtihan avârızhanelerinden her biri 2 vergi mükellefine isabet etmektedir. (1710 senesinden sonra her avârızhaneye 3 vergi mükellefi belirlenmiştir)

Köy	*Avârızhane*
Kınalu	30
Mescitli	4,5

Vakf-ı Bekri	1,5
Lehçe	4,5
Tornukca	3
Çayırlı	3
Toplam	*45*

Tablo 2. Evlâd-ı Fâtihan Avârızhanelerinin Manastır Şehri Köylerine Dağılımı (MŞS, 33: 12)

Toplam 75 avârızhanesinde 150 kişi vergi ile mükelleftir. Yani bu nüfus sefere katılıp sefer olmadığı zaman vergi ile mükellef olan Manastır'ın köy ve şehir merkezindeki toplam evlâd-ı fâtihan nüfusu yaklaşık aileleri ile birlikte 675 kadardır. Daha sonra her avârızhane için 3 nefer mükellef kılınmıştır. Bu hesap ile 220,5 nefer olan evlâd-ı fâtihan aileleriyle birlikte yaklaşık 992 kişi kadar oldukları görülmektedir.

Tanzimat döneminde evlâd-ı fâtihan muafiyetlikleri kaldırılarak diğer halk gibi vergiye tabi tutuldular ve askerliğe dâhil edildiler. Teşkilat tam manasıyla 1845'te Tanzimat ile lağvedildi.

Evlâd-ı Fâtihan'ın Manastır'daki Sayıları

Manastır şehrinin sosyal, ekonomi ve askerî alanlarında etkili olan bir taife olarak evlâd-ı fâtihanın nüfusu şehir nüfusuna oranla az sayıda olmuştur. Bu taife askerî hizmetlerine binaen vergilerden muaf tutulsalar da zamanla bu muafiyetlikleri kalkmış olup vergilendirilmeye tabi tutulmuşlardır. Fakat vergi tahsili ahaliden ayrı olarak tevzî olmuştur. Bu vesileyle de evlâd-ı fâtihanın nüfus tespitini yapabilme imkânı buluyoruz.

Evlâd-ı fâtihan nüfusu, yapılan tahrirler göstermiştir ki ölüm, firar ve başka nedenlerden dolayı sık sık değişmiştir. Sayılarının zaman zaman azalması vergi gelirlerine yansıdığından bu tahrirler yapılmıştır. Bu yüzden Manastır'da evlâd-ı fâtihan için oluşturulan 75 avârızhanesi Çayırlı karyesindeki ölüm ve firarlar yüzünden 1,5 hane düşülerek 73,5 avârızhane kaydolunmuştur.

Tabi kayıtlar gösteriyor ki Rumeli'nin diğer kazaları için de aynı nedenlerden dolayı tahrirler yapılmıştır. Rumeli genelindeki evlâd-ı fâtihanın farklı nedenlerden dolayı nüfuslarındaki dalgalanmalar kayıtlara yansıdığı kadarıyla sayılarını da ilmi açıdan faydalı olması bakımından göstermeye çalışalım. 1653 yılında 10.560 olan evlâd-ı fâtihan sayısı (1992: 125) 1691 senesi nizamına binaen artarak 16.582 nefer (1957: 272) olarak

kayıtlara geçmiştir. İncelediğimiz dönem kayıtlarında ise 1715 senesi Rumeli dâhilinde bulunan kazalardaki evlâd-ı fâtihanın vergiden muafiyetlikleri hususunda tahrir yapılmıştır. Bu tahririn neticesinde evlâd-ı fâtihan'ın 5,366 avârızhaneleri olup 1 avârızhaneye 2 nefer piyade evlâd-ı fâtihan düştüğünden toplam 10,733 nefer vergiye (avârız, nüzül, celebkeşan) dâhil olmuştur. Aynı belgede yine 1715 ve 1716 seneleri için yapılmış tahrir kaydında ise evlâd-ı fâtihan'ın mahallinde tespit edilenlerin avârızhane sayıları 4.067,5 olduğu görülmüştür. Bu avârızhanenin nefer sayısı 7.775 nefer olmuştur. Bu şekilde zaman zaman bu taife üzerinde tahrir yapılarak muafiyetlikleri gözden geçirilmiştir (MŞS, 38: 47). Yine 1727 senesinde Rumeli'nin 25 kazasında bulunan evlâd-ı fâtihan ölüm, firar ve bulundukları mahallerin harap olması ve ahalisinin perişan vaziyeti gibi nedenlerden dolayı vergi vermekte muhalefet etmişlerdir. Bunun vergi tahsilinin bir şekilde yapılacağı bildirilerek Selanik mutasarrıfı, kadısı ve evlâd-ı fâtihan zabıtının ittifakıyla evlâd-ı fâtihan'ın yeniden tahrir edilmesi kararlaştırılmıştır. Yapılan tahrirde 6.930 nefer icmal defterine kaydedilmiştir. Kayıtta her 6 neferden biri eşkinci (1.065) olduğu belirtilmiştir (BOA, MAD.d: 520).

Yine yapılan tahrirlerde Rumeli'nin geneline yayılan bu taifenin nüfusu içinde Manastır şehrine yerleşen bu Yörüklerin az sayıda olduğu görülmüştür (BOA, MAD.d: 520). 1710 senesi avârız ve nüzül kayıtlarını gösteren bir defter kaydında ek olarak belirtildiği üzere evlâd-ı fâtihanın hane sayısı ise 220,5'tir (MŞS, 34: 13).

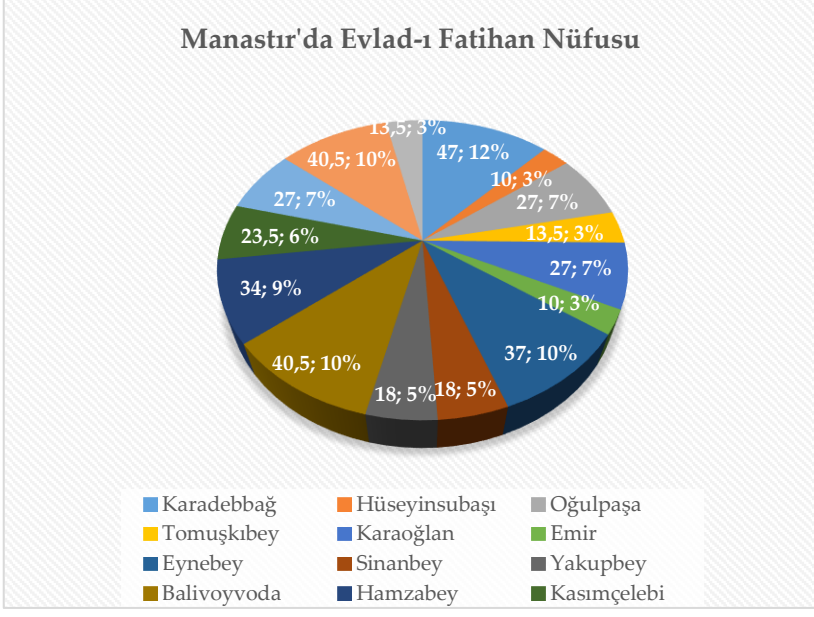
Daha önce belirtiğimiz üzere evlâd-ı fâtihan taifesinin vergilendirilmesi hususu için 75 avârızhane oluşturulmuştur. Daha sonra bu sayı Çayırlı karyesindeki bazı sebeplerden dolayı 1,5 hane nüfus kaybı olmuş olacak ki 73,5 avârızhanesi üzerinden tevzî edilmeye başlanmıştır. Bunun 30 avârızhanesi şehrin mahallelerine tevzî edilirken 43,5 avârızhanesi de evlâd-ı fâtihan'ın yaşadığı karyeleri üzerine tevzî edilmiştir.

1709 senesine ait evlâd-ı fâtihan üzerine tevzî edilen celebkeşan vergisinin taksim edilen listesini vererek şehirdeki ve karyelerdeki nüfuslarını belirtmeye çalışalım. Belirttiğimiz 220,5 evlâd-ı fâtihan nüfusunu taban alırsak her avârızhaneye 3 nefer düştüğü görülecektir. Daha önceden bu sayı 2 olarak kayıtlarda yer almış iken sonradan bu sayının 3 olduğunu görmekteyiz (MŞS, 34: 13).

Mahalle	*Avârızhane Sayısı*	*Gerçek Hane Sayısı*	*Aile Kat Sayısı*	*Yaklaşık nüfus*
Karadebbağ	3,5	3	4,5	47
Hüseyinsubaşı	Rub' 3	3	4,5	10
Oğulpaşa	2	3	4,5	27
Tomışkıbey	1	3	4,5	13,5
Karaoğlan	2	3	4,5	27
Emir	Rub' 3	3	4,5	10
Eynebey	2 rub'3	3	4,5	37
Sinanbey	2	3	4,5	18
Yakupbey	2	3	4,5	18
Balivoyvoda	3	3	4,5	40,5
Hamzabey	2,5	3	4,5	34
Kasımçelebi	1 rub'3	3	4,5	23,5
Firuzbey	2	3	4,5	27
Aliçavuş	3	3	4,5	40,5
Azabbey	1	3	4,5	13,5
Toplam	*30*			*382,5*

Tablo 3. Evlâd-ı Fâtihan Avârızhaneleri ve Tahmini Nüfusunun Manastır Şehri Mahallelerine Dağılımı (MŞS, 34: 16).

Tablo 3'te belirttiğimiz verileri grafik üzerinde yüzdelik dilimini gösterecek olursak:



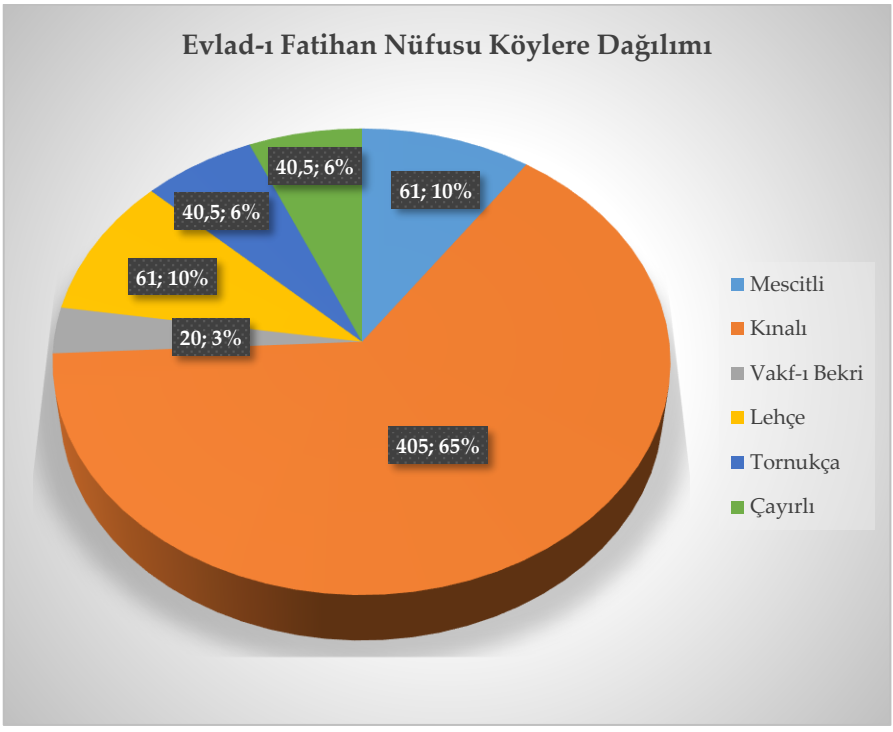
Grafik 1. Manastır'da Evlâd-ı Fâtihan Nüfusunun Mahallelere Dağılımı

Evlâd-ı fâtihânın köylere dağılımı ise:

Karye	*Avârızhâne Sayısı*	*Gerçek Hane Sayısı*	*Aile Kat Sayısı*	*Yaklaşık Nüfus*
Kınalu	30	3	4,5	405
Mescitli	4,5	3	4,5	61
Vakf-ı Bekri	1,5	3	4,5	20
Lehçe	4,5	3	4,5	61
Tornukca	3	3	4,5	40,5
Çayırlı	3	3	4,5	40,5
Toplam	*45*			*622*

Tablo 4. Evlâd-ı Fâtihan Avârızhaneleri ve Tahmini Nüfusunun Köylere Dağılımı (MŞS, 34: 16).

Tablo 4'te gösterdiğimiz verilerin grafikte yüzdelik dilimini gösterecek olursak:



Grafik 2. Manastır'da Evlâd-ı Fâtihan Nüfusunun Köylere Dağılımı

Toplam 75 avârızhane olup köy ve şehir merkezindeki toplam evlâd-ı fâtihan nüfusu yaklaşık 1.004 kadardır.

Sonuç

Evlâd-ı Fâtihan teşkilatı varlığını XIX. yüzyıl ortalarına kadar sürdürmüştür. Bu zamana kadar teşkilat Osmanlının askerî yapısında yer alması nedeniyle de zaman zaman teşkilatta bazı düzenlemelere gidilmiştir. Bu hususta 1691'de Yörüklere nizam verilerek evlâd-ı fâtihan adı altında yeniden teşkilatlandırılmıştır. Yörükler, Evlâd-ı fâtihan adı altında Rumeli'nin sağ, sol ve orta kolunda olmak üzere yeniden kayıt altına alınmıştır. Daha sonra evlâd-ı fâtihan adı ise eski tüm Yörük taifesi için kullanılır olmuştur. Sorumlulukları çeribaşlarına verilen bu taifenin aynı zamanda vergi muafiyetlikleri gözden geçirilmiş ve vergilendirme yöntemi olan avârızhaneye dâhil edilmişlerdir. Savaş zamanlarında bu vergilerden muaf tutulmuş olan Yörükler savaşların az olması nedeniyle de avârız, nüzül ve celebkeşan vergilerini vermede mecbur tutulmuşlardır. Bu vergileri vermede zorluk çekenler ise bu durumu ihlal ettikleri olmuştur. Vergiyi ödemekten kaçınanlar çiftliklere yerleşmişlerdir. Bazıları da firar etme yolunu seçerek başka köylere veya kazalara gitmişlerdir. Böylece sayıları hakkında bilgi verdiğimiz Evlâd-ı Fâtihanın vergi veren nüfusu zaman zaman artma veya azalma göstermiştir. Manastır şehri merkezinde ve köylerinde yaşayan evlâd-ı fâtihanın vaziyetleri belirtilerek sayıları tespit edilmiş olup bunun yanı sıra Rumeli'deki Yörüklerin de sayıları bu makalede verilmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar

Manastır Şer'iyye Sicilleri Yabancı Arşivler (YB. 021. D.) Fonu:

Manastır ŞS. 31, s.27. H. 5 Cemaziyülahır 1116/M.5 Ekim 1704.

Manastır ŞS. 31, s.54. H. 20 Muharrem 1117/M.14 Mayıs 1705.

Manastır ŞS. 31, s.55. H. 29 Safer 1117/M. 22 Haziran 1705.

Manastır ŞS. 31, s.27. H. 10 Cemaziyülevvel 1117/M. 30 Ağustos 1705.

Manastır ŞS. 33, s.27. H. 22 Zilkade 1120/M. 2 Şubat 1709.

Manastır ŞS. 33, s.12. H. 24 Cemaziyülevvel 1120/M.11 Ağustos 1708.

Manastır ŞS. 34, s.13. H. 10 Muharrem 1122/M. 11 Mart 1710.

Manastır ŞS. 34, s.13. H. 1 Safer 1121/M. 12 Nisan 1709.

Manastır ŞS. 37, s.61. H. 20 Rebiyülevvel 1129/M. 4 Mart 1717.

Manastır ŞS. 37, s.42. H. 20 Rebiyülahir 1128/M. 13 Nisan 1716.

Manastır ŞS. 38, s.47. H. 1 Safer 1133/M. 2 Aralık 1720.

Manastır ŞS. 39, s.122. H. 20 Rebiyülahir 1128/M.13 Nisan 1716.

Manastır ŞS. 40, s.64. H. 28 Muharrem 1138/M. 6 Ekim 1725.

Manastır ŞS. 41, s.24. H. 7 Rebiyülahir 1140/M.22 Kasım 1727.

Manastır ŞS. 42, s.80. H. 25 Şaban 1141/M. 26 Mart 1729.

Manastır ŞS. 49, s.15. (tarihsiz bir ferman suretinde geçmektedir.)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.) Tasnifi

BOA., MAD.d., 520. H.29 Zilhicce 1139/M.17 Ağustos 1127

Bab-ı Asafi Tasnifi

Bab-ı Asafi Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Mühimme Defterleri (A. DVNSMHM.d.) Fonu:

BOA., A.DVSMHM.d. 115-2069. H. 29 Şevval 1119/M. 23 Ocak 1708.

Ali Emiri (AE.) Tasnifi

Ahmed III (AE. SAMD. III.) Fonu:

BOA., AE. SAMD. III. 20-1885. H. 15 Şevval 1116/M. 10 Şubat 1705

Tetkik Eserler

Demirkol, M. (2021). *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Manastır*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Gökbilgin, T. (1957). *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Halaçoğlu, Y. (1995). Evlâd-ı Fâtihan. *TDVİA*. XI, 524-525, İstanbul: İSAM Yayınları.

Özcan, A. (1993). Çeribaşı. *TDVİ.* VIII, 270-272, İstanbul: İSAM Yayınları.

Sertoğlu, M. (1992). *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi (Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Tasarruf Sisteminin Hukuki Mâli Müeyyede ve Mükellefiyetlikleri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları.

Şemseddin, S. (2007). *Kâmûs-ı Türkî*. I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları.

ASİLİKTEN PAŞALIĞA BİR OSMANLI YÖNETİCİSİ: OSMANOĞLU NASUH PAŞA'NIN HAYATI VE MUHALLEFÂTI

*Muhammed YAZICI**

Ne acebdür zamanenin hâli
Nicesi itmesin kişi âhı
Gâh harâmiyi padişâh eyler
Gâh harâmiye döndürür şâhı (Akyıldız, 2021: 70).

Osmanoğlu Nasuh Paşa, Aydın Sancağının Güzelhisar Kasabası'nda doğmuştur.[1] Gençlik yıllarında ilim tahsil ettikten sonra eşkıyalığa meyletmiş ve yanındaki bir miktar eşkıyayla Aydın dağlarında gezerek köylülere zulüm yapmaya, yolları kesmeye başlamıştır. H. 1090-1095 (M. 1679-1683) yıllarından beri Aydın etrafında *bağy ü tuğyân* ile şöhret bulan Osmanoğlu Nasuh'un üzerine gönderilen vali ve mütesellimler hakkından gelemeyince merkezden bir bostancıbaşı bir miktar bostancı neferi ile bölgeye gönderilmiş hatta İzmir ve Aydın askeri ile yerel halkın da destek vermesine rağmen yine başarılı olunamamış ve bostancıbaşı İstanbul'a eli boş dönmek zorunda kalmıştır. Osmanoğlu Nasuh bu gelişmeler üzerine bir müddet ortadan kaybolmanın kendisi için faydalı olacağı düşüncesinden hareketle Cezayir'e gitmiştir. Bir müddet sonra Aydın'a dönen Osmanoğlu Nasuh, H.1109 (M.1697-1698) yılında Aydın Muhassılı Defterdar İsmail Paşa'nın vergi tahsili için Güzelhisar'a geldiği vakitte yanına birkaç adam göndererek "bana bu mürtekib olduğum kâr-ı bed-encâmdan nedâmet geldi. Tevbe vü istiğfâr ideyim. Ahvâlimi südde-i sidre-simâya arz ve cürmüm afv itdirirsen fi-mâ-ba'd kendü halimde olurum" demek suretiyle affedilmesi hususunda merkeze arzda bulunmasını istemiştir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, 1995: 652). İsmail Paşa da yöredeki eşkıyalık faaliyetlerinin ortadan kalkmasını sağlamak amacıyla Osmanoğlu Nasuh'un talebini merkeze iletmiş ve ricası kabul görmüştür. Ocak ağalarından Yusuf Ağa'nın kefaletiyle sefer-i hümayu-

* Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü – Muğla / Türkiye, myazici@mu.edu.tr (Orcid: 0000-0003-3307-528X).

[1] Hammer, Nasuh Paşa'nın Manisa'da doğduğunu belirtmiştir (Hammer, 2010: 1978).

na katılmış ve Aydın-Saruhan sancaklarından talep edilen yeniçeri serdengeçtileri üzerine serdengeçti ağası yapılmıştır. H. 1109 (M. 1697-1698) yılındaki sefere Anadolu'nun sağ kol askerini götürmekle görevlendirilen Yeniçeri Serdengeçti Ağası Osmanoğlu Nasuh, piyade ve süvariden oluşan toplam 3000 yeniçeri ile orduya katılmıştır (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 486). H. 1110'da (M. 1698-1699) Karaman beylerbeyi pâyesiyle Saruhan Sancağı'na muhassıl olmuştur. Bazı ocak ağalarının kefaletiyle Rumeli tarafına geçmiş ve seferde gösterdiği yararlılık üzerine Aydın Muhassıllığı kendisine *mir-i miran* rütbesiyle H. 17 C. Ahir 1110 (M. 21 Aralık 1698) tarihinde verilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 564).[2] Aydın muhassıllarının vergi toplama noktasında yaşadıkları problemler ve Osmanoğlu Nasuh'un bu işi layıkıyla yapacağını taahhüt etmesi bu atamada etkili olan unsurlardır (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 882-883).

Aydın bölgesinde uzun müddetten beri eşkıyalık eden ve H. 1110 (M. 1698-1699) yılındaki sefere katılmaları hususundaki padişah emrine muhalefet eden Eyüboğlu ve Top Osman isimlerindeki eşkıyaların emrinde 200-300 kadar eşkıya bulunmaktaydı. Osmanoğlu Nasuh da affedilmeden önce Eyüboğlu'nun bölükbaşılarından biriydi. Osmanoğlu Nasuh Aydın muhassılı olduktan sonra Eyüboğlu "*Sen bu rütbeye benim intisâb-ı livâ-yı şekâvetim ile nail oldın*." demek suretiyle baskı yapmaya başlamıştır. Osmanoğlu Nasuh muhassıl olduktan sonra bu iki eşkıya liderinin bölgede diledikleri gibi hareket etmelerinin, görevini layıkıyla yerine getirebilmesinin önünde engel olduğunu anlamış ve onları ortadan kaldırmaya karar vermiştir. Bu düşüncesini Aydın eski muhassılı İsmail Paşa'nın kethüdalığını yapan ve kendinin de kethüdası olan Hasan Ağa'ya söylemiş ve bunlarla açıktan mücadele etmek yerine uygun zamanın beklenmesine karar verilmiştir. Nitekim bir müddet sonra Osmanoğlu Nasuh hileyle Eyüboğlu ile Aydın sınırında Bayındır Kazasına tabi Ereğli Köyü'nde buluşmuş ve sohbet esnasında Hasan Kethüda aydın bıçağıyla Eyüboğlu'nu göğsünden vurup öldürmüştür. Eyüboğlu'nun etrafında bulunanlar olaydan haberdar olduğunda Hasan Kethüda hile ile onları kandırarak dağıtmıştır (H. Şaban 1110/M. Şubat-Mart 1699) (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 580; Defterdar Sarı Mehmed

[2] "*Aydın ve Saruhan muhassıllığı dahi paşalar gibi re'âyâya zulm [ü] te'addî itmemek şartıyla İçil yeniçeri serdengeçdi ağası Osmân-oğlı Nasuh Ağa'ya Karaman pâyesiyle verildi (17 C.ahir 1110 Şenbih gün).*" Bk. (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 533).

Paşa, 1995: 675). Yine Antalya Kazasında H.1111 (M. 1699-1700) senesine ait avarız ve bedel-i nüzul akçelerini toplamaya memur olan Elhac Ahmed Ağa'ya vergileri toplama hususunda Hacı İbrahim Hammal Ali ve Gözübüyükoğlu isimlerindeki şahısların çıkardıkları sorunun çözümü noktasında da Osmanoğlu Nasuh Ağa görevlendirilmiştir (Arşiv-2: H.15 R.evvel 1111/M.10 Eylül 1699).[3] Osmanoğlu Nasuh Ağa'nın vergi toplama ve eşkıyaların takibi hususlarında gösterdiği başarılar üzerine kendisine ayrıca Hamid Sancağı'ndaki vergileri toplama görevi de verilmiştir. Böylece Hamid, Saruhan ve Menteşe Sancaklarını[4] da içeren geniş bir sahanın idaresini üstlenmiştir (Akalın, 1956: 202). Anadolu valisine, Dazkırı naibine ve Aydın-Saruhan Sancağı muhassılı olan Osmanoğlu Nasuh Ağa'ya gönderilen H.30 Muharrem 1118 (M.14 Mayıs 1706) tarihli hükümde Dazkırı Kazasına bağlı Üçler Köyünden olan Hacı Celil'in şikâyeti üzerine bölgede eşkıyalık yapan Kara Hasan ve arkadaşlarının yakalanarak hapsedilmeleri ve verilecek emre göre cezalarının verilmesi istenmiştir (Arşiv-10: H. 30 Muharrem 1118/M. 14 Mayıs 1706). Osmanoğlu Nasuh Ağa vergileri vaktinden önce toplama hususunda devlet ileri gelenlerine rüşvet vermiş ve Aydın muhasıllığı yaptığı zaman diliminde vergilerde bir aksama olmamıştır (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 882-883). Nasuh Ağa H.1111 (M. 1699-1700) yılında Aydın muhassıllığı esnasında Kuşadası'nda yeni olarak 33 zirâlık geniş ve altı düz savaş gemisi denilen bir şaykayı (Bostan, 1996: 14) kendi malıyla yaptırmıştır. Daha sonra el konularak İstanbul'a götürülen şaykayı Nasuh Ağa'nın vekili Hacı Süleyman, Paşa'nın mülkü olduğuna dair Kuşadası'nda şahitlerinin olduğunu bildirmek suretiyle teslim edilmesini talep etmiştir (Arşiv-1: H. 29 Zilhicce 1120/M. 11 Mart 1709). Nasuh Paşa ayrıca memleketi olan Güzelhisar Kasabası'nda 1708 yılında han, hamam, medrese ve dersane-mescitten oluşan bir külliye inşa ettirmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013:883).[5]

---

[3] Şehabedin Akalın'ın makalesinde, sorun çıkaran şahıslardan Hammal Ali'nin ismi Hammaloğlu olarak okunmuştur. Bk. (Akalın, 1956: 202).

[4] Nasuh Paşa'nın Menteşe Sancağı muhasıllığı görevinin uzatılması ile ilgili buyuruldular için bk. Arşiv-6 (H.18 Şaban 1116/M.16 Aralık 1704); Arşiv-7 (H.11 C.Evvel 1117/M. 31 Ağustos 1705).

[5] Külliye, Köprü Mahallesinde ve Cihanoğlu külliyesinin güneyinde yer almaktadır. Paşa Hamamı, Osman Ağa medresesi, zincirli Han ve dersane-mescitten oluşmaktadır. Medresenin ismi oranın son müderrisi olan Osman Ağa'dan veya Nasuh Paşa'nın babasının isminden, hanın ismi de kapısında asılı olan zincirden gelmektedir. Bk. (Madran, 1971: 183-184; Parlak, 2006: 428-429).

1. Şam Valiliği ve Emirü'l-Haclığı

Hac Emirliği Mekke'nin fethinden sonra oluşturulmuş bir görevdi. Emîrü'l-hac olanlar hac kervanlarını güvenlik içinde götürüp getirmenin dışında cezaların uygulanmasından da sorumluydular. 1517 yılında Mısır ve Hicaz'ın Osmanlı idaresine girmesinden sonra haccın örgütlenmesi Osmanlı merkezi yönetiminin temel vazifelerinden biri haline gelmiştir. Osmanlılar zamanında hac emirinin sayısı Şam ve Kahire merkezli olmak üzere ikiye çıkarılmıştır. Şam Hac Emiri, Anadolu İran ve Orta Asya hacılarıyla Halep ve Bağdat gibi vilayetlerden Şam'da toplanan hacıların Haremeyn'e gidiş gelişlerinden sorumluydu.[6] Şam Hac emirleri genelde bölgenin askeri veya idari görevlileri arasından seçilirdi ya da Şam beylerbeyi bu görevi yürütürdü. Eşraftan seçilen hac emirlerinin kervanların güvenliğini tam olarak sağlayamaması üzerine 1570'lerden itibaren bölge sancaklarının sancakbeylerinden birinin hac emiri tayin edilmesine başlandı. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden XVIII. yüzyıl başlarına kadar görev yapan hac emirlerinin çoğunluğu Şam'da ikamet eden yeniçeri ileri gelenlerinden seçilmiştir (Atalar, 1995: 131-132; Tahrir Heyeti, 1997: 263).[7] Şam valisi hac kervanının korunması amacıyla askeri düzenlemeleri yapmak, kervan giderleri için ayrılan vergileri toplamak, hacılara eşlik etmeleri amacıyla birçok yeniçeri ve sipahiyi Şam'da bulundurmakla mükellefti. XVIII. yüzyılda Şam valilerinin düzenli olarak hac kervanına kumanda etme görevinin başlamasından önce de aşırı gerilim yaşanan yıllarda kervan kumandanlığıyla görevlendirildiği görülmektedir. Evliya Çelebi 1672'de Mekke'ye yolculuk ettiği esnada kervana Şam valisi kumanda etmekteydi (Faroqhi, 2003: 274).

Hac organizasyonunun durumu XVII. yüzyılın sonlarında pek parlak değildi. Bunun nedeni de göçebe çöl aşiretleri idi. Osmanlılar Suriye'deki ilk egemenlik yıllarında bölgenin emniyet ve huzurunu temin etmek amacıyla Fadl ve Mevâlî gibi kuvvetli Arap kabilelerini desteklemişlerdir. Ancak sonraları Aneze ve Şemmer kabileleri onlara galip gelmiş ve bölgeyi kontrolleri altına almışlardır. Hatta bu yüzden bölge halkı bulundukları yerleri terk etmek zorunda kalmıştır. Devlet Aneze

---

[6] Mısır Emir-i Haccı da Kuzey Afrika ve Mısır çevresinden Kahire'de toplanan hacıların Haremeyn'e gidiş gelişlerinden sorumlu idi. Bk. (Atalar, 1995: 132).

[7] XVIII. yüzyıldaki Şam Valilerinin emirü'l-hac olarak görev yapanlarla ilgili olarak bk. (Erken, 2017).

kabilesinin saldırılarını önlemek amacıyla bölgeye Türk oymaklarını yerleştirmiştir. Fakat bu oymaklar başarılı olamamış ve 1691 yılında Anadolu'ya dönmek zorunda kalmışlardır. 17 Şubat 1692 tarihli bir fermanla Rakka Valisi Kadızade Hüseyin Paşa bu konudaki kusuru nedeniyle azarlanmış ve bu oymakların tekrar eski yerlerine iskânı emredilmiştir. Aynı tarihli bir fermanla da Aneze ve Şemmer aşiretlerinin çıkardığı sorunları önlemek amacıyla uç bölgelere çok sayıda oymağın yerleştirilmesi istenilmiştir. Bir müddet sonra Aneze Aşireti Suriye çöllerinde yaşayan Şemmer aşiretini oradan uzaklaştırmış ve bölgenin tek hâkimi olmuştur (Özaydın, 1991: 196). 1693-1705 yılları arasında Aneze aşireti hac güzergâhında hacılara büyük saldırılar düzenlemiştir. 1693 yılındaki saldırıda hac konvoyu Hadidiye'de Aneze Aşireti liderliğindeki bedeviler tarafından kuşatılmış ve hacılar katledilmiştir. Bunu 1701 yılında 30.000 hacının katledildiği ve kervanın neredeyse tamamen yok edildiği saldırı takip etmiştir (Mantran, 1995: 467; Erdoğan, 2014: 203-204). Bedevi saldırısından sorumlu tutulan Şam Valisi Çerkes (Silahdar) Hasan Paşa görevden alınarak İstanbul'a çağrılmış ve ardından hapse atılmıştır (Arşiv-8: H. Evahir-i R.evvel 1113/M. 26 Ağustos-4 Eylül 1701). Sonradan sorumluluğun Hasan Paşa'nın kethüdasında olduğu anlaşılarak kethüda idam edilmiş ve Hasan Paşa da Sakız Adasına sürülmüştür (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 603; Arşiv-9: H. Evahir-i C.ahir 1113/M. 23 Kasım-1 Aralık 1701).[8] 1705 yılında Şam Valisi Hüseyin Paşa ile hac emirliği için bölge dışından görevlendirilen Kürt Bayramoğlu Mehmed Paşa'nın hac kervanının yürüyüş düzeninde anlaşamaması ve kuvvetlerin ikiye bölünmesi neticesinde içinde Hüseyin Paşa'nın da bulunduğu pek çok hacı bedeviler tarafından katledilmiştir. Şam Valisi Hüseyin Paşa'yı öldüren Sâime Şeyhi Küleyb'in ortadan kaldırılması görevinde Kürd Bayramoğlu Mehmed Paşa başarılı olamamıştır. Sadrazam Baltacı Mehmet Paşa Kürt Bayramoğlu'nun öldürülmesini emretmiş bunu haber alan Kürt Bayramoğlu kaçarak Kırım Hanlığına sığınmıştır (Erdoğan, 2014: 204). Bölgede yaşanan asayişsizlik ve hac kervanlarının maruz kaldığı saldırılar neticesinde merkezi hükümet emirü'l-haclığa Aydın muhassılı olan ve cesareti ile nam salan Nasuh Paşa'yı uygun görmüş ve Aydın muhassıllığı üzerinde kalmak şartıyla Şam Eyaleti ile birlikte bu görev kendisine H.1 C.Ahir 1120 (M.18 Ağustos 1708) tarihinde verilmiş-

[8] Hazırlanan bir doktora tezinde Hasan Paşa'nın kethüdasıyla birlikte Sakız Adasına gönderilerek orada idam edildiği belirtilmiştir. İlgili çalışmanın dipnot olarak verdiği Raşid Tarihinde böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. (Erken, 2017: 21).

tir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 794-795).[9] 1708 yılında Nasuh Paşa'nın vali olarak Şam'a atanması Osmanlı Suriye'sinin tarihinde önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Bu yıldan başlayarak Şam valisi yıllık hac kervanına komuta etmekle görevlendirilmiş hatta bu iki görev bölgede 1918'de Osmanlı egemenliğinin son bulmasına değin birleşmiş olarak kalmıştır. Yine bu tarihten itibaren Osmanlı merkezi yönetimi bölgedeki yerel güçleri denetleyebilecek olması hasebiyle eyaletin bütün işleri Şam valisinin uhdesine vermiştir. Şam Eyaletinin güneyinde kalan Gazze, Remle, Nablus, Aclûn ve Leccun gibi sancakların yönetiminde Şam valisi yetkilendirilmiş (Koç, 2021: 18) ve bu sayede valinin bölgedeki gücü artırılmıştır. Yine bu yüzyıldan itibaren uzun süren ve hayli masraflı olan batı cephesindeki savaşlara Şam valisinin katılmamasına karar verilmiştir (Erdoğan, 2014: 204). Burada amaç valinin bölgede kalarak bütün enerjisini hac yolunun ve dolayısıyla hacıların güvenliğini sağlamasına harcamasını sağlamaktır. Nasuh Paşa'nın atanmasıyla birlikte Şam valileri, hem onların otoritesini artırmak hem de eyaletin istikrarını sağlamak için daha uzun süre görevde kalmaya başlamışlardır. 1708-1757 yılları arasındaki 28 valinin ortalama görev süresi 1,7 yıl idi. Önceki yüzyılda bu ortalama 1,3 idi (Mantran, 1995: 467).

Nasuh Paşa H.1120 senesi Şaban ayının sonlarında (M. Kasım 1708) Şam'a gelmiştir (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 134). Göreve başladığında şehirdeki erzak sıkıntısını görünce memleketi olan Aydın'a haber göndererek buğday ve arpa getirtmiş ve bu sayede halkın endişeye düşmesini engellemiştir (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 105). Nasuh Paşa 1708 yılında göreve başladıktan sonra hac kafilesiyle birlikte ilk emirü'l-haclık görevini yerine getirmek için yola çıkmış ve Cedide adlı konaklama menzilinde bedevilerin saldırısına uğramıştır. Yaşanan çatışmada bedeviler yenilgiye uğratılmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 105-106; Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883). Hac dönüşü H. 29 Muharrem 1121 (M. 10 Nisan 1709) tarihinde Muzeyrib kabilesinin yurdunda otağını kuran Nasuh Paşa bu mahalle yarım saatlik bir mesafede bulunan Şam urban şeyhi Küleyb'e adamlar göndererek "muradı ne ise gelsün

[9] "*Selefi Vezîr Helvâcı Yûsuf Paşa'ya ber-vech-i arpalık Teke Sancağı tevcîh ü inâyet buyuruldı." Bkz. Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 867-868; Raşid Tarihinde, Nasuh Paşa'nın önce Emirü'l-hac yapıldığı ve Şeyh Küleyb'in öldürülmesi sonrasında bölgede asayişi sağladıktan sonra "vezaret olmadıkça bir dahi emirü'l-hac olmam*" demesi üzerine vezaret rütbesiyle Şam eyaletinin kendisine verildiği belirtilmiştir. Bk. (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883).

kendü ile söyleşib ahvâline bir nizam verelim" demek suretiyle onu yanına çağırtmıştır. Hacılara deve tedarik etmekle yükümlü olan Küleyb, daveti kabul edip Nasuh Paşa'nın çadırına girdiğinde burada katledilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 812-813).[10] Bedevilerin bir kısmı alıkonulmuş ve Cedide'ye yerleştirilmiş geri kalanlar ise kaçmak zorunda kalmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 105-106; Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883). Nasuh Paşa'nın Küleybi öldürmesi bölgede sorun çıkarması muhtemel Arap aşiretleri üzerinde etki yapmış ve haccın daha güvenilir bir şekilde ikame edilmesinde etkili olmuştur. Yine 1709 yılında Nasuh Paşa bedevilerin üzerine yürüyerek mallarına el koymak suretiyle ganimet olarak almıştır. H. 1122 (M.1710-1711) yılında hac kafilesiyle hacca giden Nasuh Paşa hac dönüşü kafilenin Cedide'de konakladığı esnada bedevilerin saldırısına uğramış, hacıların bazısının malları bedeviler tarafından gasp edilmiş ve Paşanın bazı adamları öldürülmüştür (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 106). Aynı yıl Nasuh Paşa Kerek'e[11] sefere çıkmış Katrane Kalesi'nin duvarlarının altına çukurlar kazdırılarak barut yerleştirilmiştir. Ayrıca top atışıyla surlardan biri tahrip edilmiş ve Kerek ahalisi kaleden dışarı çıkmak zorunda kalmıştır. Nasuh Paşa kadın ve çocukları esir aldıktan sonra geri kalanını öldürtmüştür (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 106). 1711 Ağustosunun başında Nasuh Paşa Dürzilere karşı sefere çıkmış bazılarını öldürmüş, mallarına el koymuş ve kadınlarını müsadere etmiştir (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 106-107). H. 5 Safer 1124 (M. 14 Mart 1712) tarihinde Nasuh Paşa güvenli bir şekilde hacdan dönmüştür. Bu yılki hac yolculuğunda Nasuh Paşa gidiş ve dönüşte bedevi saldırılarından korunmak amacıyla Mekke ve Medine arasındaki her zamanki güzergâhı değiştirerek Zekîka isimli mevkiden geçen yolu kullanmıştır. 1713 yılındaki hac yolculu-

[10] H. 7 Safer 1121(M. 18 Nisan 1709) tarihinde Bedevi Kuleyb Kabilesi şeyhi ve beraberindekiler ziyarete gelmiş ve çadıra girdiklerinde Nasuh Paşa ayağa kalkarak kabile şeyhinin boynunu vurmak suretiyle öldürmüş ve başını İstanbul'a göndermiştir. Bk. (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 105-106; Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883).

[11] Lut gölünün 15 km. doğusunda 1000 metre yükseklikte bulunan Kerek Platosunun çok sarp bir kesiminde kurulan Kerek şehri ilk İslam fetihleri esnasında barış yoluyla alınmış sonradan haçlıların eline geçmiştir. Kudüs Kralı Foulque d'Anjou (1131-1143) burada hendekle şehirden ayrılan bir kale yaptırmıştır. Bu dönemde hac kafilelerine büyük zararlar veren Kerek Hittin Savaşından sonra ele geçirilmiştir. Selahaddin-i Eyyubi'nin kardeşi I. El-Melikü'l-Adil'e ıkta edilmiştir. El-Melikü'n-Nasır Davud'un yarı bağımsız bir emirlik haline getirdiği Kerek 1263'te I. Baybars tarafından Memlüklere bağlanmıştır. 1517 yılında bölge Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Katrane Kalesi ve kerek hac yolu üzerinde bulunmaktadır. Bk. (Bilge, 1991: 278-279).

ğunda Mekke ve Medine arasında bulunan Kudeyd ile Hulleys arasında Şam ve Mısır hacılarının geçişi anında büyük bir sel felaketi yaşanmıştır. H.1125 (M. 1713-1714) yılında Nasuh Paşa bedevi Suûd kabilesi üzerine yürümüş birçoğunu öldürtmüş, mallarına el koymuş ve kadın ve çocuklarını müsadere etmiştir. Nasuh Paşa'nın hac kafilesiyle altıncı ve son haccı 1714 yılında gerçekleşmiş ve herhangi bir olumsuzlukla karşılaşılmamıştır (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 107-108).

Nasuh Paşa Şam valiliği esnasında Gazze Sancağı eski mutasarrıfı olan Gavvasoğlu Hasan Paşa'nın yakalanarak davasının görülmesi ve hapsedilmesi (Arşiv-11: H. 8.R.ahir 1124/ M. 25 Mayıs 1712), yine Mısır Hac Emiri olan Yusuf'un Mekke ve Yenbu'da kendisi, maiyetindekileri ve binek/yük hayvanları için hazırlattığı 54 mısır kilesi zahireyi mahzenin mührünü kırmak suretiyle gasbeden Mekke Şerifi Şerif Said'in ve olayın araştırılması hususlarında görevlendirilmiştir (Arşiv-11: H. 20 Receb 1124/M. 23 Ağustos 1712). Hac görevi esnasında hayatını kaybeden Kırımlı hacıların muhallefâtının, Kırım Hanı Devlet Giray Han'ın tayin ettiği Abdülbaki'ye teslim edilmesi ve dışardan müdahalenin engellenmesi ile muhallefâtın beytülmale devredilmemesi hususlarında da Nasuh Paşa görevlendirilmiştir (Arşiv-11: H. Evahir-i C.Evvel 1124/M. 26 Haziran-5 Temmuz 1712).

2. Katledilmesi

Nasuh Paşa Şam Valiliği ve Emirü'l-haclığı zamanında bölgedeki problemleri önemli ölçüde çözerek başarılı bir idarecilik sergilemiştir. Altıncı hac emirliği görevi dönüşünde bu iki görevden azli haberini almıştır. Görevden alınma nedeni, Paşanın Suriye bölgesinde otoriterleşen yönetiminden kaynaklanmaktaydı (Erken, 2017: 31). Emirü'l-haclık görevine atanırken bu görevi layıkıyla yapabilmesi amacıyla Menteşe, Aydın ve Leccun sancakları dahi kendisine bırakılmıştı (Arşiv-30: H. 1-10 Zilhicce 1125/M.19-28 Aralık 1713). Fakat sonraları ekonomik anlamda yaptığı görevin desteklenmesi amacıyla her sene başka başka sancakları ilave olarak kontrolüne almış hatta bir kısmını da akraba ve yakınlarına dağıtmıştır. Örneğin Cidde ve Habeş eyaletini kendi kethüdası Halil Ağaya ve Kudüs-i Şerif Sancağını on beş yaşındaki yeğeni Ali Bey'e tahsis ettirmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883).[12] Bu şekilde Şam, Ku-

[12] *Sicill-i Osmani*'de Ali Bey'in Kudüs Beylerbeyi olduğunda 15 yaşında olduğu ve Nasuh Paşa'nın oğlu olduğu belirtilmiştir. Bk. (Mehmed Süreyya, 1996: 1231).

düs, Cidde, Habeş, Cebel-i Aclun, Payas, Gazze, Nablus Safed, Ba'lbek, Cenin ve o bölgede bulunan şehir ve kasabalar kendi adamları ve akrabalarının tasarrufunda olan yerlerdir. Hac görevi için kendisine verilen 800 kese akçenin (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 987) masraflarına yetmediğinden bahisle Nasuh Paşa Sayda-Beyrut ve Trabluşşam eyaletlerinin dahi kendisine verilmesini aksi takdirde zorla alacağını bildirmiştir. Hatta Adana'dan itibaren olan bölgenin kendisine ancak yeteceği düşüncesinden hareketle bölgenin yönetiminin kendisinde olması gerektiğini ifade etmiş ve bölgeyi haddini aşmak suretiyle zapt etmiştir. Örneğin Sayda-Beyrut Valisi İbrahim Paşa'nın gönderdiği mektupta Nasuh Paşa'nın Yusuf isminde bir Arap eşkıyasını, gönderdiği ferman şeklindeki mektubuyla hapisten çıkarttığı ve kendi yanına aldırdığı anlaşılmaktadır. Yine Şam hac masraflarının teslimi için giden mübaşirin karşısına çıkmamış, teslimatla ilgili mektup vermesi gerekirken buna tenezzül etmeyip hazine-i amire geliriymiş gibi mühürlü hazine tezkiresi vermiştir. Paşa'nın bütün bu halleri *Devlet-i Aliyyeyi* küçük görme ve kibirlenme olarak görülmüştür (Arşiv-30). Yine Nasuh Paşa, uhdesinde olan Aydın muhassıllığına tarafından mütesellim tayin ettiği kaynı Hamza Balioğlu İbrahim Ağa'nın merkez tarafından iki tuğ söz konusu muhassıllığa asaleten atanmasına gücenmiş ve Aydın Muhassıllığının muhasebesini görmek üzere İbrahim Ağa'nın yanına gönderilmesini merkezden talep etmiştir. Dönemin veziri azamı, Nasuh Paşa'nın bu talebi karşılanmazsa eşkıyalığın arttığı bir dönemde onun istifa edebileceğini belirtmiş ve Hamza Balioğlunun feryadına kulak asmamıştır. Hamza Balioğlu, Nasuh Paşa ister istemez Şam'a gönderilmiş ve orada muhasebe görüldükten sonra mallarına el konularak birkaç ay hapiste tutulmuş ve katline ikdam edilmiştir. Bu talebin bir intikam alma, mallara el koyma ve nihayetinde Hamza Balioğlu'nun katline meydan vermesi ihtimali dikkate alınmış ve iki tuğlu bir paşanın kendi dengi olan bir diğer paşanın ayağına gitmesinin uygun olmadığı ve bunun bir had aşımı olduğuna karar verilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 827). Ayrıca bölgeden gelen şikâyetlerden biri de hac esnasında vefat edenlerin mallarına el koyduğu ve varislerine teslim etmediği yönündeydi. Yine Sayda Eyaletinde bulunan mukataa gelirlerini halktan zorla gasp ettiği yönündeki şikâyetler merkeze ulaşmıştı (Arşiv-30). Nasuh Paşa'ya Sayda-Beyrut ve Trabluşşam eyaletleri verilirse ertesi yıl Halep ve Rakka eyaletlerini de talep edeceği ve bölgede gücünün artmasıyla devlet için potansiyel tehlike olacağından hareketle üzerine asker sevk etmeye ka-

rar verilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 883). Bunun üzerine H. 21-29 Şaban 1125 (M.12-20 Eylül 1713) tarihinde Rumeli'den çağırılan Vezir Topal Yusuf Paşa, Halep ve Rakka eyaletleri verilerek Nasuh Paşa'nın cezalandırılması işine memur edilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 878). Devrin Şeyhülislamı Mahmud Efendi'nin (İpşirli, 2003: 360-361) fetvasıyla Nasuh Paşa'nın cemiyetinin dağıtılmasına ve kendisinin de diri olarak yakalanmasına ya da kesik başının İstanbul'a gönderilmesine karar verilmiştir (Arşiv-30; Arşiv-12). Emirü'l-hac Nasuh Paşa'nın katline memur olarak, Halep ve Rakka Eyaletleri Valisi Vezir Topal Yusuf Paşa, Çerkes Mehmed Paşa, isyanı nedeniyle katledilen Rişvânoğlu Halil Paşa'nın oğlu Mehmed Paşa ve Rişvan Aşireti askerleri ile Rakka Türkmenlerinden bazı aşiretler ki toplam 10000 asker görevlendirilmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 881). Nasuh Paşa'nın yakalanması hususunda Aydın Sancağından Şam'a kadar olan coğrafyada vezir-i azamdan iskele eminlerine kadar bütün idareci kesime hükümler gönderilmiş, firar etmemesi için bütün derbent, geçit ve köprülerin tutulması ve Topal Yusuf Paşa'nın emirlerine uyulması emredilmiştir.[13]

Nasuh Paşa hac kafilesi ile Şam'a doğru ilerlerken iki konak mesafede askerlerine "*işte size mebzul olan in'âm ü ihsanımın vakt-i mükâfâtı bu gündür, benim uğruma döner misiz?*" demek suretiyle onların kendisi için canlarını feda etme zamanının bu zaman olduğunu söylemiştir. Muharebeye karar verdiğinden Mekke ve Medine Kadılarından affını içeren arzlar alıp onları kethüda çadırında hapsettirmiştir. Topal Yusuf Paşa, Nasuh Paşa'ya gönderdiği ve "*benim karındaşım seni âgâh iderim ki*" şeklinde başlayan mektubunda bütün hizmetlerinin boşa gittiğini, katline ferman çıktığını, bu işe kendisinin memur edildiğini, yanında Kürt ve Türkmenlerden oluşan askerlerin bulunduğunu, şöhretli bir vezir olduğundan ona acıdığını, aralarında haksız yere kan dökülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Topal Yusuf Paşa mektubun devamında "*Osmanluya kim yaradi ki sen yarayasın bu gün sana yarın banadır.*" demek suretiyle yanına bir miktar adam alarak Yafa İskelesi'nden gemiye binip firar et-

[13] Konu ile ilgili Sayda Beyrut Valisi İbrahim Paşa'ya, Trabluşşam Beylerbeyi Hüseyin Paşa'ya, Adana Valisi Vezir Mehmed Paşa'ya, Maraş Beylerbeyisi Bekir Paşa'ya, Kudüs Sancağı Mutasarrıfı Şehsuvaroğlu Mehmed Paşa'ya, Nablus Sancağı Mutasarrıfı Kavasoğlu Hasan Paşa'ya, Cebel-i Aclun Sancakbeyi Ali Beye, Deyr-i Rahbe ve Selimiye Sancaklarına mutasarrıf Hamid el-Abbas'a, Ayintab Sancağı Hasları Mutasarrıfına ve Malatya Sancağı Hasları mutasarrıfına, Teke, Hamid ve Alaiye Sancakları mutasarrıflarına hükümler gönderilmiştir. Bk. (Arşiv-12).

mesini aksi takdirde kendisini Şam sahrasında beklediğini Nasuh Paşa'ya bildirmiştir (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 988). Nasuh Paşa'nın bölükbaşıları da, gizli olarak gönderilen mektuplar vasıtasıyla Paşa'nın yanında savaşırlarsa Osmanlı topraklarında dolaşmalarına izin verilmeyeceği, yakalandıkları yerde cezalarının verileceği şeklinde tehdit edilmişlerdir. Yanındaki askerlerin kendi için savaşmayacaklarını anlayan Nasuh Paşa'ya firar etmekten başka çıkar yol kalmamıştır. Altın ve mücevher gibi hafif eşyaların dışındakileri yağma ettirmiş ve çadırda tuttuğu Mekke ve Medine kadılarının Şam'a gitmelerine izin vermiştir. Nasuh Paşa firar kararını Şam'a altı saat mesafede olan Tarhana Hanında[14] almış ve bir gemiye binmek için Yafa İskelesine doğru gitmeye karar vermiştir. Yafa'ya doğru giderken arkasından yetişen Türkmenlerle muharebe ederken atının bir ağaca çarpması sonucu düşmüş ve yakalanarak başı kesilmiştir. Topal Yusuf Paşa, Nasuh Paşa'nın yanında bulunan 180 kese altın ve 3 kese zolataya (Arşiv-31: H 21-29 Şaban 1126/M. 1-9 Eylül 1714) el koymuş ve kesik başı İstanbul'a göndererek durumu arz etmiştir. Nasuh Paşa'nın kesik başı H. 25 Safer 1126 (M. 12 Mart 1714) tarihinde İstanbul'a ulaşmış (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 990-991) ve Topkapı Sarayı önünde sergilenmiştir (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 881-882). Öldürülmesi ile ilgili bir başka anlatı da şu şekildedir: Nasuh Paşa altıncı hac seferinden dönerken Şam'a yakın dört saatlik bir mevkide Şakhab Köyünün karşısında otağını kurmuştur. Bu esnada Topal Yusuf Paşa ve Çerkes Mehmed Paşa'nın da içlerinde bulunduğu civardaki beylerin askerleri ile Rişvan aşiretinden ve Kürtlerden oluşan askerler Paşanın etrafını sarmışlardı. Nasuh Paşa'nın boynunun vurulması için padişah fermanının olduğu haberleri her tarafa yayılmıştı. Paşanın bu durumdan haberi olunca topları hazırladı ve hacıları kendine kalkan olarak kullanmak için etraflarını çevirdi. Hacılar nedeniyle askerlerin kendisine karşı saldırıya geçemeyeceklerinden faydalanarak beraberindeki bazı askerlerle otağından kolayca çıkıp kaçtı. Filistin'de bulunan Kalensüve ormanları denilen ormanlık bir yaşam alanına geldi. Burada bir süre kaldıktan sonra askerler izini bulunca Sayda'ya doğru gitmek üzere ormanlık alandan çıkmış ve yolda Aynü'l-esavir adlı kuyunun bulunduğu yolda konakladı. Nasuh Paşa ve etrafındakiler dinlenir-

[14] Tarhana Hanı Şam menzilinden sonraki ilk menzildir. Arap köyü olarak tanımlanmıştır. Şam'a mesafesi 5 saat olarak verilmiştir. Bk. (Memiş, 2020: 279; Yılmaz, 2020: 145). Tarhana Hanının iki hanı, bir mescidi ve bir de mutfağı vardır (Armağan, 2000: 92).

ken askerler saldırıya geçmişler ve Karaca[15] ismindeki bir asker kılıçla Nasuh Paşanın yüzüne vurarak onu sersemletmiştir. Daha sonra başını keserek Topal Yusuf Paşa ve Çerkes Mehmet Paşa'ya götürmüştür.[16]

3. Muhallefâtının Müsadere Edilmesi

Modern dönem öncesi Osmanlı Devleti'nde hâkimiyet yöntemleri oldukça sınırlıydı. Etnik, dini ve coğrafi anlamda çeşitlilik gösteren topraklardaki halkları bir araya getiren devlet bu işi sınırlı sayıdaki seçkin grubuyla organize etmiştir. Lojistik ve merkezin pek çok eyaletten uzak olmasından doğan uzun gecikmelere rağmen devlet en temel düzeyde ayaklanmaları bastırabilecek askeri kaynağa sahipti ve ayaklanmalar da çıktıkları gibi bastırılabilmişti. Özellikle eyalet yöneticilerinin XVII. yüzyıldan itibaren emirlerindeki güçlü kapı halkı ayaklanmaların bastırılmasında önemli bir etkendi. Fakat bu askeri güç kullanılarak özellikle merkezden uzak birimlerde idarecilerin özerkliklerini daha fazla dayatmaları da mümkündü. Söz konusu idareciler görev alanlarındaki kaynaklara, servete ve halklara hükmediyor olsalar da Osmanlı Devleti'nin kendi egemenliğini baştan dayatma yetisini muhafaza ettiği anlaşılıyor. Müsadere bu anlamda bir Osmanlılık emaresi olarak XVI. yüzyılın sonlarından başlayan adem-i merkezileşme döneminde idarecilerin teşkilatlandığı geniş kapı halklarının denetim altında tutulmasını sağlayan ve aynı zamanda siyasi kontrolü sağlayan bir araç olarak öne çıkmaktaydı. Fakat aynı zamanda devletin ekonomik politikaları çerçevesinde, taşra elitlerinin ekonomik faaliyetlerini ve servet birikimini dağıtan da bir araçtı (Barbir, 2012: 163-164). Osmanlı Devleti'nde başlangıçta devlet malını zimmetine geçiren ve asiler hakkında uygulanan bir ceza olan müsadere, özellikle 1683 yılından itibaren ekonomik sıkıntılara karşı geniş ölçüde uygulanan mali bir önlem olarak suiistimal edilmiştir (Baysun, 1979: 669-673; Öğün, 2006; 67-68).

---

[15] *Nusretname'*de Kara Emir isminde bir Kürdün Nasuh Paşa'nın başını kestiği yazılmıştır. Bk. (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 990).

[16] Ölümüyle ilgili şöyle bir tarih düşülmüştür: "*Allah'ın emri kullara gelince zamanın felaketleri söyler onlara. Nasuh Şam'a gelmeden önce Osmanoğulları onun katline ferman çıkardılar.*" (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 108-109). Hammer ölüm tarihini H. Muharrem 1126/M.17 Ocak-15 Şubat 1714 olarak vermiştir. Bk. (Hammer, 2010, 1978). Bir Arap kaynağında da ölüm tarihi H. Safer 1126 (M.16 Şubat-16 Mart 1714) olarak geçmektedir. Bk. (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 135).

Nasuh Paşa öldürüldükten sonra gerek Şam Eyaleti'nde ve gerekse Aydın/Menteşe Sancaklarında bulunan servetine el konulmuş ve görevlendirilen memurlar vasıtasıyla muhallefâtının tespit işlemleri yürütülmüştür.[17] Bir Arap kaynağının ifadesiyle Nasuh Paşa'nın sahip olduğu mal varlığının dökümünü yapmaya sayfalar dolusu defter yetmemiştir (Selâhaddin el-Müneccid, 2021:135). Sadece kendisinin değil tarafından Kudüs ve Nablus Sancaklarına mutasarrıf olan Ali Paşa'nın, kapıcılar kethüdasının, hazinedarının, hazine kâtibinin, divan efendisinin, Şam defterdarının, sarrafbaşısının, harem kethüdasının, mataracısının ve bölük başılarının da yakalanarak hapse atılmaları ve bütün mallarına el konulması hususunda Şam valisi Topal Yusuf Paşa'ya ve Şam eski valisi ve halen Sayda Beyrut valisi olan Çerkes Mehmed Paşa'ya H. 1-10 R. Evvel 1126 (M.17-26 Mart 1714) tarihinde gönderilen emirde bildirilmiştir (Arşiv-29: H. 1-10 Evail-i R.Ahir 1126/M.16-25 Nisan 1714). Nasuh Paşa'nın eşi Ayşe Hatun'a ait olan malların tespit edilmesi de istenmiştir.[18] Gönderilen emirlerde müsadere uygulaması devlet tarafından merkezden yürütülüp denetlendiğinden (Sevinç, 2013: 475) Nasuh Paşa'nın menkul ve gayrı menkullerinin tespiti hususunda görevlendirilen dergâh-ı mualla kapıcıbaşılarından Halil[19] ve hassa silahşörlerinden Küçük Ali'ye yardımcı olunması istenilmiştir (Arşiv-29). Nasuh Paşa'nın Aydın ve Menteşe Sancaklarında bulunan menkul ve gayrimenkullerinin müsadere edilmesi hususunda da Aydın ve Menteşe Sancakları muhassıl-ı emvali olan Elhac Ahmed, rikab-ı hümayun hasekilerinden Mustafa Haseki[20] ile çavuşbaşılıktan azledilerek Manisa'da sürgünde bulunan Ahmed Ağa (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 991) görevlendirilmişlerdir (Arşiv-3: H. 21-30 Muharrem 1126/M. 6-15 Şubat 1714).

---

[17] Arşivde Nasuh Paşa'nın muhallefâtına dair kayıtlar şunlardır: Arşiv-15 (17 C. evvel/31 Mayıs 1714); Arşiv-16 (27 C. ahir 1126/10 Temmuz 1714); Arşiv-17 (29 Receb 1126/10 Ağustos 1714); Arşiv-18 (3 Safer 1127/9 Ocak 1715); Arşiv-19 (4 Safer 1127/10 Ocak 1715); Arşiv-20 (15 C.ahir 1127/18 Haziran 1715); Arşiv-21 (6 Şaban 1127/7 Ağustos 1715); Arşiv-22 (6 Şevval 1127/5 Ekim 1715); Arşiv-27 (29 Zilhicce 1127/26 Aralık 1715); Arşiv-23 (29 Zilhicce 1127/26 Aralık 1715); Arşiv-28 (29 Zilhicce 1127/26 Aralık 1715); Arşiv-24 (18 Ramazan 1128/5 Eylül 1716); Arşiv-25 (28 C.evvel 1131/18 Nisan 1719); Arşiv-26 (16 C.ahir 1131/6 Mayıs 1719).

[18] Şam Valisi Mehmed Paşa'ya gönderilen hüküm için bk. (Arşiv-12 (H. 20 R. evvel 1126/M. 5 Nisan 1714).

[19] *Nusretname*'de Kapıcıbaşılardan Suhte Halil Ağa olarak geçmektedir. Bk. (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 991).

[20] *Nusretname*'de Cellad Kara Mustafa Ağa şeklinde geçmektedir. Bk. (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 991).

Nasuh Paşa'nın yakın adamları yakalanarak Şam Kalesi'nde hapsedilmiştir. Hanelerinde bulunan mal varlıklarına el konularak, mühürlenmiş ve H.17 R.Evvel 1126 (M.2 Nisan 1714) tarihli defterle kayıt altına alınmıştır. Bunlar arasında Kudüs eski Valisi Ali Paşa, Nasuh Paşa'nın divan kâtibi Mehmed Efendi, Kapıcılar Kethüdası Mustafa Ağa, Kürt İsmail Bey, Mütesellimi Ali Ağa, Şam eski Defterdarı Seyyid Mehmed Efendi, Selimiye Mütevelllisi Osman Ağa ve Paşanın Yahudi kökenli sarrafı bulunmaktadır. Adı geçen şahıslar ayrıca bir soruşturmadan da geçmişlerdir. Ölen kişinin servetinin tam olarak ortaya çıkarılması için bu soruşturmaların dikkatli yapılması gerekmekteydi.[21] Şam kalesinde tutulan bu şahıslar verdikleri ifadelerinde kayıt altına alınanlar dışında bir eşyalarının olmadığını ve bu hususta mağdur dahi olduklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Paşa'nın Yahudi sarrafı Nasuh Paşa'dan alacağının olduğunu ve söylediklerinin tersi çıkması durumunda kendisinin de katledilebileceğini söylemiştir (Arşiv-15). Fakat H. Evahir-i Şaban 1126 (M.1-9 Eylül 1714) tarihinde Şam ve Rakka valisi ayrıca Hac emiri olan Vezir Yusuf Paşa'ya gönderilen hükümde Nasuh Paşa'nın adamlarının Sayda-Beyrut valisi olan Çerkes Mehmed Paşa tarafından korunup kollandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu iddianın sahibi Çerkes Mehmed Paşa'nın İstanbul'a gelen kethüdası Ali'dir. Ali, Nasuh Paşa'nın ölümünden sonra uyarılarına rağmen Mehmed Paşa'nın onun yakın adamlarının servetine tamah ederek onları himaye ettiğini hatta durumdan Topal Yusuf Paşa'nın da haberinin olduğunu söylemiştir. Mehmed Paşa bu kişilere ve mallarına Emirü'l-hac olması durumunda ihtiyacı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Kethüda Ali, bütün iddialarını ayrıntılı bir şekilde sıraladıktan sonra merkezi hükümet durumun ayrıntılı bir şekilde soruşturulmasını istemiştir (Arşiv-31). Hatta Nasuh Paşa'nın öldürüldüğü esnada bir Avşar Ekradının eline geçen 18000 kuruşluk mücevher raht ile birlikte Çerkes Mehmed Paşa'nın hapisten çıkarma karşılığında Nasuh Paşa'nın divan efendisinden aldığı 12 kese akçe yine el koyduğu Nasuh Paşa'nın sırmalı oda döşemesiyle Yafa Mütesellimi Emir Mehmed'in Nasuh Paşa'ya gönderdiği 3000 kuruşun alınarak gönderilmesi istenmiştir.[22] Çerkes Mehmet Paşa, Nasuh Paşa'dan sonra Şam Valiliğine ve Emirü'l-haclığa atanmıştır. Fakat Nasuh Paşa'nın terekesiy-

[21] Soruşturmalarda gerekli görülmesi halinde şahsın bulunduğu memleketten çok uzaktaki mahallerde bulunan akrabaları dahi sorguya çekilirdi (Mumcu, 1985: 157).

[22] Nasuh Paşa'nın Şam'daki muhallefâtının tespiti için görevlendirilen Halil ve Küçük Ali'ye gönderilen hüküm için bk. (Arşiv-12: H. 1-10 R Ahir 1126/M. 16-25 Nisan 1714).

le ilgili zamanında işlem yapmaması ve ilgili şahısları cezalandırılmadığı gibi yanında istihdam ettiği için azledilerek Sayda Valisi olarak atanmıştır (Erken, 2017: 36).

Müsadere kapsamında Nasuh Paşa'nın yakınları ve birlikte çalıştığı adamları da yoğun bir takibata tabi tutulmuştur. Paşanın yanından ayrılan 15-20 civarı bölükbaşısının ve hizmetlilerinin Aydın bölgesine kaçma ihtimalleri olduğundan, Aydın, Saruhan, Menteşe, Teke, Alaiye ve Hamid Sancaklarının yöneticilerine bu konuda dikkatli olunması yollarda ve geçitlerde gereken tedbirlerin alınması hususunda emirler gönderilmiştir.[23] Yine Nasuh Paşa'nın bütün işlerine vakıf olan Şam'da Süleymaniye eski mütevellisi Osman'ın da yakalanarak hapsedilmesi ve bütün mallarına el konulması istenmiştir.[24] Nasuh Paşa'nın kapı kethüdası olan İstanbul'daki yakın adamı Maden Baş halifesi Mehmed Efendi'de Kıbrıs adasında Magosa kalesinde hapsedilmiş ve H. 3 C. Evvel 1126 (M. 17 Mayıs 1714) tarihinde öldürülmüştür (Raşid Mehmed Efendi, 2013: 902; Hammer, 2010: 1978). Nasuh Paşa'nın kethüdalarından Cidde beylerbeyi olan ve hapiste tutulan Halil Paşa da H.1127 (M.1715) yılında öldürülmüştür (Hammer, 2010: 1978). Paşanın yakın adamlarından olan eski Kudüs Valisi Ali Paşa, kethüdası Mehmed, ev (konak) kethüdası Pûseci Hüseyin, hazinedarı Ahmed, divan efendisi Mehmed, kapıcılar kethüdası Sarrâc Mustafa, mataracısı, mirahuru Ali, Topal Yusuf Paşa tarafından iki yıl hapiste tutulduktan sonra görevlendirilen Kapıcıbaşı Mehmed tarafından Sayda'dan gemiye bindirilerek İstanbul'a gönderilmişlerdir.[25] İlgili şahıslar Yedikule'de hapsedilmiş ve sonra boğdurularak öldürülmüş ve cesetleri denize atılmıştır (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 991).

Ölen şahsın değerli eşya ve parasının devlet hazinesi için mali bir kaynak oluşturması (Sevinç, 2013: 484; Baysun, 1979: 669-670) dolayısıyla Nasuh Paşa'nın Şam'da ele geçirilen muhallefâtından nakli mümkün olan nakit para ve hafif kıymetli eşyaları H. Evahir-i Receb 1126 (M. 2-11

---

[23] Aydın, Saruhan ve Menteşe Sancaklarında bulunan kethüdayerleri, yeniçeri serdarları, ayan-ı vilayet ve iş erlerine, ber-vech-i arpalık Teke Sancağı mutasarrıfı Hasan Paşa'ya, ber-vech-i arpalık Alaiye Sancağı mutasarrıfı Seyyid Ahmed Paşa'ya, Hamid Sancağı mütesellimine gönderilen hükümler için bk. (Arşiv-12: H. 21-29 Safer 1126/M.8-16 Mart 1714).

[24] Halep ve Rakka Valisi Yusuf Paşa'ya gönderilen hüküm için bk. (Arşiv-12).

[25] Bu hususta gönderilen emirde şahısların Hayfa Limanından gönderilmesi emredilmiştir. Bk. (Arşiv-12).

Ağustos 1714) tarihli deftere kaydedilmiş (Arşiv-17) ve İstanbul'a deniz yoluyla nakledilmiştir. Gönderilenler içerisinde 84259 altın (zincirli, şerifi, tuğralı, eski yaldız, Macar altını) ve 16218 kuruş bulunmaktadır. Bunlar muhtemelen Nasuh Paşa'nın Tarhana Hanından Hayfa İskelesine doğru firar ettiğinde hazinedarı ve yakınlarının ihbarı üzerine ele geçirilenlerdir.[26] Ayrıca saat, hançer ve anber, kılıç, pala, sim raht, sim üzengi, eğer, gümüş avadanlık, tüfek ve tabanca, kalkan ve tirkeş ve gaddare, kesme-i kebir ve sagir ve zinbuş, kürk, emtia-i hind ve gayri, mefruşat, kütüb, fağfuri başlıkları altında çeşitli tür ve özelliklerdeki eşyaları sadece adetleri verilmek suretiyle kaydedilmiştir. Bu eşyaların ortak özelliği değerli madenler içermesi ve bir kısmının da değerli taşlarla süslü olmasıdır. Örneğin Nasuh Paşa'nın, koyunda taşındığı için koyun saati[27] denilen iki adet cep saati vardır ve ikisi de altındır. Bunlardan biri 18 yakut ile süslü ve yeşil minelidir.

Nasuh Paşa'nın İstanbul'a nakledilen muhallefâtının en dikkat çeken yönlerinden birisi de şahsi kütüphanesinin devrine göre oldukça zengin olmasıdır.[28] Muhallefât defterine çeşitli konularda kaleme alınmış 120 adet kitap kaydedilmiştir (Arşiv-17). Tefsir, hadis, fetva ve fıkıh kitaplarının ağırlıklı olduğu kütüphanede Mehmed Bin Mehmed Edirnevi'nin *Nuhbetü't-tevarih*, başta olmak üzere çeşitli tarih kitapları da bulunmaktadır. Deftere kayıtlı eşyaların dışında Şam Hazinesi Defterdarı Esseyyid Mehmed Efendi'de bulunan 4592 esedi kuruşluk deve, katır ve bargir ücreti ve yine satılan 151 adet devenin 2450 esedi kuruşluk tutarı ki toplam 7042 kuruş da kayıt altına alınmıştır.

Nasuh Paşa'nın yukarıda bahsedilen ilk deftere kaydedilmeyen, muhtemelen araştırmalar neticesinde sonradan tespit edilebilen nakit paraları da H. Evasıt-ı Şaban 1126 (M. 22-31 Ağustos 1714) tarihli deftere kaydedilmiştir (Arşiv-18). İlgili deftere Şam eski Valisi Çerkes Mehmed Paşa'dan alınan nakit paralar ile daha çok satılan koyun, at, bargir, camış ipek ücretleri ve çiftlik mahsulatı tutarları kaydedilmiştir. Nasuh Paşa'nın Divan Kâtibi Mehmed Efendi'nin 1005 kuruşa, Kudüs eski Va-

[26] İlgili belgede 180 keselik altın ve 3 keselik zolata ele geçirildiği belirtilmiştir. Bk. (Arşiv-31, H. Evahir-i Şaban 1126/1-9 Eylül 1714).

[27] Koyun saati için bk. (Acar, 2011: 403-406; Aydın, 2017: 14).

[28] Örneğin 1733-1738 ve 1741-1743 yılları arasında iki defa Nasuh Paşa ile aynı görevi ifa eden Süleyman Paşa'nın kayıtlara geçen mal varlığı içerisinde kitap bulunmamaktadır. Bk. (Sevinç, 2013: 467-522).

lisi Ali Paşa'nın 1200 kuruşa satılan evi de kayıtlar arasındadır. Defterin sonunda 264 kuruşluk muhallefâtın nakil masrafları bulunmaktadır.

Müsadere neticesinde hazırlanan H. Evasıt-ı Şaban 1126 (M.22-31 Ağustos 1714) tarihli üçüncü deftere (Arşiv-19) ise Nasuh Paşa'nın İstanbul'a nakli mümkün olmayıp satılan eşyaları, adet ve tutarları ile birlikte kaydedilmiştir. Defterde çeşitli tür ve özellikte saat, hançer, bıçak, kılıç, pala, gaddare, topus, hışt, üzengi, eğer, tüfek, zırh, kalkan, kesme, zibnuş, kürk, kumaş, döşeme eşyası, porselen eşya ve çadırlar bulunmaktadır. Özellikle kürk ve kumaşların muhallefât içerisinde önemli bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Büyük çadır, otağ anlamında biri yeni biri eski iki adet sayeban ve çadırın dışında bulunmakla birlikte onun vazgeçilmez bir parçasını oluşturan, çadır ve çadır gruplarını çevreleyen bir tür kuşatma duvarı anlamındaki sokakdan[29] da dört tane bulunmaktadır. Son olarak Nasuh Paşa'nın özellikle Deyrü'l-asafir ve Muhammediye'de bulunan çiftliklerindeki büyük ve küçükbaş hayvan, hububat, çeşitli tarım aletleri ve tohumluk tarım ürünleri kayıt altına alınmıştır. Nasuh Paşa'nın Şam'da tespit edilen ve İstanbul'a nakledilenler haricinde satılan muhallefâtının toplam değeri 50.705 kuruştur. Bu rakamın 48.482 kuruşluk kısmı hazine-i amireye teslim edilmiştir. Nasuh Paşa'nın muhasıllık yaptığı Aydın Sancağı'ndaki muhallefâtıyla ilgili ayrıntılı bir deftere rastlanılmamış burada yaptırdığı cami, medrese ve dersanenin evkaf defterlerinin gönderilmesi ve kalan eşyasının satılması Aydın muhassılı Ahmed ve Güzelhisar Naibine gönderilen H. Evail-i C.evvel 1126 (M.15-24 Mayıs 1714) tarihli bir hükümle istenilmiştir (Arşiv-12). Aydın Muhassılı Ahmed Paşa tarafından gönderilen bir sebeb-i tahrir hükmünde burada satılan eşya ve emlakinin toplam değerinin 125.964 kuruş olduğu görülmektedir (Arşiv-25).[30] H. 18 Muharrem 1128 (M. 12 Ocak 1716) tarihli bir kayıtta tespit edilebilen muhallefâtın dışında Nasuh Paşa'nın gizlenen eşyalarının da olduğu çeşitli ihbarlar-

[29] Arapçada zukak şeklindedir. Bk. (Çürük, 1993: 163).

[30] *Nusretname*'de Nasuh Paşa'nın Şam, Aydın ve Menteşe'den tahsil edilen ve hazineye dâhil olan muhallefâtının 1000 kese akçe olduğunu belirtmiştir. Bk. (Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, 2018: 591). Bu tarihlerde bir kese akçe 50.000 akçeye tekabül ettiğinden (Bk. Çakır, 2019: 42) toplam 50.000.000 akçe yapmaktadır. Bizim bulduğumuz rakam ise toplam 176.669 kuruştur ve bu rakam da 21.200.280 akçeye tekabül etmektedir. Bu rakama İstanbul'a nakledilen 84.259 altın (tahmini 27.299.916 akçe) ve 16.218 kuruş (1.946.160 akçe) eklendiğinde toplam 49.435.248 akçe çıkmaktadır ki bu da *Nusretname'*de belirtilen rakama yakındır.

dan anlaşılmaktadır (Arşiv-33).[31] Bu kayıtta özellikle eşinde, cariyelerinde ve emaneten bazı şahısların elinde dikkate değer mal varlığının gözden kaçtığı anlaşılmaktadır. İlgili kayıtta eşi Ayşe Hatun'da 6000 adet tuğralı altın, başodalığında 6000 tuğralı altın, ikinci ve üçüncü odalığında 4000'er tuğralı altın bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine Nasuh Paşa'nın Şam mahsulünden Kâtip Mustafa Çelebi'de emaneten bulunan 15000 esedi kuruş görevlilerin dikkatinden kaçan başka bir meblağdır. Şam Valisine, kadısına ve defterdarına gönderilen hükümle bu iş için görevlendirilen kapıcıbaşı ve hassa bostanı hasekilerinden iki nefere, gizlenen bu paraların ele geçirilerek hazine-i amireye konulması için teslim edilmesi emredilmiştir. İddialardan biri de H. 1-10 C. Ahir 1131 (M.14-23 Haziran 1714) tarihinde Donanma-yı Hümayun kaptanlarından Riyale Kaptanı Seyyid Mustafa Çelebi'ye gönderilen hükümden anlaşıldığı kadarıyla Nasuh Paşa'nın Hazine Kâtibi İbrahim Paşa eliyle Ariş[32] Kalesi Dizdarı Mustafa Ağa'ya emaneten 200 kese akçe bıraktığıyla ilgilidir. İlgili hükümde parayla birlikte dizdarın da İstanbul'a gönderilmesi emredilmiştir (Arşiv-34: H. Evail-i C.Ahir 1131/M. 21-30 Nisan 1719; Arşiv-14: H. Evail-i C.Ahir 1131/M. 21-30 Nisan 1719). Fakat bu iddianın aslı olmadığı Şam Valisi ve emirü'l-haccı aynı zamanda Nasuh Paşa'nın da hemşehrisi olan Abdullah Paşa'nın (Selâhaddin el-Müneccid, 2021: 136) yaptığı araştırmalar neticesinde ortaya çıkmış ve Mısır Valisi Mehmed Paşa'ya gönderilen bir hükümle bu hususta Ariş Kalesi Dizdarı Mustafa'nın sıkıştırılmaması ve baskı altında tutulmaması emredilmiştir (Arşiv-32: H.Evahir-i Şevval 1144/M.17/25 Nisan 1732). Benzer şekilde, Nasuh Paşa'nın mataracısı Ahmed'in muhtemelen firar ettikten sonra Alaşehir sakinlerinden Nasuh Ağa oğlu demekle bilinen Elhac Ahmed'e emaneten iki sandık eşya bıraktığıyla ilgili de bir iddia vardır ve H. Evasıt-ı C. Evvel 1126 (M. 25 Mayıs-3 Haziran 1714) tarihinde Aydın ve Menteşe Sancağı muhassıl-ı emvali olan Elhac Ahmed'e gönderilen bir hükümle konunun araştırılması merkez tarafından emredilmiştir (Arşiv-13: 45-151).

Nasuh Paşa'nın İstanbul'a getirilen eşyalarından bir kısmı seçilmek suretiyle Hazine-i Enderun'a alınmıştır (Arşiv-28). Bu eşyaların en

[31] Şehabeddin Akalın makalesinde defter numarası ile sayfa numarasını karıştırmıştır. Bk. (Akalın, 1956: 205, dipnot: 25).

[32] Sina yarımadasının kuzey tarafında Akdeniz sahilinde bulunan şehir. Bk. (Bilge, 1991: 378-379).

önemli vasfı kıymetli madenlerden yapılma ve değerli taşlarla süslü olmasıdır. Yine ağırlıklı olarak döşeme, kumaş ve mutfak eşyalarından bir kısmı da seçilerek alınmıştır (Arşiv-27: H. 29 Zilhicce 1127/M. 26 Aralık 1715). Paşa'nın tüfeklerinden altı tanesi de Cebecilerbaşı Çavuş İbrahim Ağa tarafından muhallefâtdan çıkarılarak cebehane-i amireye teslim edilmiştir (Arşiv-20: H. 15 C.Ahir 1127/M. 18 Haziran 1715).

Sonuç

Sadece Aydınlı, babasının adının Osman olduğu ve küçüklüğünde ilmiye sınıfına girdiği dışında çocukluk ve gençlik yıllarına dair ayrıntılı bilgi sahibi olunamayan Osmanoğlu Nasuh'un kaynaklara yansıması Aydın bölgesindeki eşkıyalık hareketlerine katılmasıyla gerçekleşmiştir. Merkezi hükümetin hakkından gelemediği Osmanoğlu Nasuh yerel yöneticilerin de devreye girmesiyle kendisini affettirmiş ve Aydın muhassılı olmayı başarmıştır. Osmanoğlu Nasuh böylece hem bölge hem de merkez için potansiyel tehlike olmaktan çıkmış üstelik devlet bu atama sayesinde bölgedeki eşkıyalık faaliyetlerinin de önüne geçmeyi başarmıştır. Osmanoğlu Nasuh muhassıl olarak idarecilik yaptığı bölgede kendinden önce problemler yaşanan vergi toplanması hususunda da başarılı olmuştur. Ardından Osmanlı Devleti için yönetimi oldukça zor ve sorunlu olan Şam'a vali ve organizasyonunda çok büyük felaketlerin yaşandığı hac emirliğine Emirü'l-hac olarak atanmıştır. Her iki görevde de oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Özellikle Emirü'l-haclığı esnasında önceden yaşanan hac felaketleri yaşanmamıştır. Burada devletin aldığı önlemler kadar Nasuh Paşa'nın başarılı bir idarecilik sergilemesinin de şüphesiz büyük rolü vardır. Fakat bu görevin mali külfetinin yıllar ilerledikçe artması, Nasuh Paşa'nın merkezi hükümetten yeni yeni isteklerde bulunmasını beraberinde getirmiştir. Devlet, eğer Nasuh Paşa'nın bitmek bilmeyen talepleri yerine getirilirse onun bölgede potansiyel bir tehlike olarak büyümesinin önünün açılacağından hareketle görevden alınmasına ve ortadan kaldırılmasına karar vermiştir. Nihayetinde Nasuh Paşa bölgedeki bütün yerel yetkililerin olağanüstü emirlerle harekete geçmesiyle yakalanmış ve öldürülmüştür. Hem kendisinin hem de yakınlarının bütün servetine el konulmuştur. Muhallefâtının tespiti işlemleri merkezi hükümet tarafından görevlendirilen şahıslar aracılığıyla büyük bir titizlikle takip edilmiştir. Nakit paraya dönüştürülen mal varlığının toplam değeri 50 milyon akçe civarındadır. Fakat fiyat

tespiti yapılmadan hazineye aktarılan eşyaları da dikkate alındığında servetinin bu rakamın oldukça üzerinde olduğu açıktır.

Kaynaklar

A. Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.)

1. İbnülemin (İE.)

Bahriye (İE.BH.), Arşiv-1: 12/1058.

Dâhiliye (İE.DH.), Arşiv-2 : 14/1342 ; Arşiv-3: 29/5554 ; Arşiv-4: 87/4305; Arşiv-5: 306/15254.

Tevcihat (İE.TCT.), Arşiv-6: 16/1824; Arşiv-7- 19/2144.

2. Bab-ı Asafi (A.)

Mühimme Defterleri (A.DVNSMHM.), Arşiv-8: 111; Arşiv-9: 112; Arşiv-10: 115; Arşiv-11: 119; Arşiv-12: 120; Arşiv-13: 122; Arşiv-14: 127.

3. Bab-ı Defteri (D.)

Başmuhasebe Muhallefât Halifeliği (D.BŞM.MHF.), Arşiv-15: 13/28; Arşiv-16: 13/30; Arşiv-17: 13/33; Arşiv-18: 13/40; Arşiv-19: 13/41; Arşiv-20: 14/13; Arşiv-21: 14/17; Arşiv-22: 14/19; Arşiv-23: 14/25 ; Arşiv-24: 14/30; Arşiv-25: 15/10; Arşiv-26: 15/13.

4. Topkapı Sarayı (TS.)

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı (TS. MA., e.), Arşiv-27: 224/13.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defterleri (TS. MA., d.), Arşiv-28: 6892.

5. Cevdet (C.)

Dâhiliye (C.DH.), Arşiv-29: 10/482; Arşiv-30: 87/4305.

Maliye (C. ML.), Arşiv-31: 754/30719.

6. Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d.)

Arşiv-32: 6266.

7. Ali Emiri (AE.)

Ahmed III (AE. SMD. III.), Arşiv-33: 167/16352.

B. Araştırma, İnceleme ve Kaynak Eserler

Acar, M. Ş. (2011), *Osmanlı'da Günlük Yaşam Nesneleri*, İstanbul: Yem Yayınları.

Akalın, Ş. (1956). Nasuh Paşa'nın Hayatına ve Servetine Dair. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 8 (11-12), 201-208.

Akyıldız, A. (2021). *Kral Öldü Yaşasın Kral, Osmanlı'da Cülus, Veraset ve Meşruiyet*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Armağan, A. L. (2000). XVIII. Yüzyılda Hac Yolu Güzergâhı ve Menziller (=Menâzilü'l-Hacc). *Osmanlı Araştırmaları*, XX, 73-118.

Atalar, M. (1995). Emîr-i Hac. *DİA.,* C. XI, 131-133, İstanbul: TDV Yayınları.

Aydın, G. (2017). Divân Şairinin Dünyasına Zamanın Kadranından Bakmak: Bosnalı Sâbit'in Eserlerinde Saat Çeşitleri ve Koyun Saatinin Gizemi. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 3 (1), 8-23.

Barbir, K. K. (2012). Bir Osmanlılık Emaresi: Osmanlı Görevlilerinin Mülklerinin Müsadere Edilmesi. *Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu*, (Der. Baki Tezcan-Karl K. Barbir, Çeviren: Zeynep Nevin Yelçe), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Baron Joseph Von Hammer Purgstall (2010). *Büyük Osmanlı Tarihi.* C. VII, (Haz. Mümin Çevik), İstanbul: Milliyet Yayınları.

Baysun, M. C. (1979). Musadere. *İA,* C. VIII, 669-673, İstanbul: MEB Yayınları.

Bilge, M. L. (1991). Arîş. *DİA,* C. III, 378-379, İstanbul: TDV Yayınları.

Bilge, M. L. (2002). Kerek. *DİA,* C. XXIV, 278-279, İstanbul: TDV Yayınları.

Bostan, İ. (1996). Gemi. *DİA,* C. XIV, 11-15, İstanbul: TDV Yayınları.

Çakır, B. (2019). Kese. *DİA,* C.Ek-2, 42-43, İstanbul: TDV Yayınları.

Çürük, C. (1997). Çadır. *DİA,* C. VIII, 162-164, İstanbul: TDV Yayınları.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa (1995), *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin 1066-1116/1656-1704*. (Haz. Abdülkadir Özcan), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Erdoğan, M. C. (2014). Osmanlı Taşrasında Kriz ve Dönüşüm: XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Musul, Şam ve Bağdat Eyaletleri. *I. Uluslararası Ortadoğu Sempozyumu (Kırıkkale, 7-10 Mayıs 2014),* C. II, 199-214, Ankara: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları.

Erken, A. (2017), *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Şam Valilerinin Emirü'l-Hacc Olarak Hizmetleri.* Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Faroqhi, S. (2003), *Osmanlı Dünyasında Üretmek, Pazarlamak, Yaşamak.* (Çev. Gül Çağalı Güven, Özgür Türesoy), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İpşirli, M. (2003). Mahmud Efendi. *DİA,* C.XXVII, 360-361, İstanbul: TDV Yayınları.

Koç, Y. (2021), *Bilâd-ı Şam'da Osmanlı İktidarı ve Yerel Güçler (1700-1775).* İstanbul: Küre Yayınları.

Madran, E. (1971). Nasuh Paşa Külliyesi. *Vakıflar Dergisi*, IX, 183-190.

Mantran, R. (1995), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I*. (Çev. Server Tanilli), İstanbul: Cem Yayınevi.

Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmanî.* C. IV, (Haz. Nuri Akbayar), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Memiş, Ş. E. (2020). XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği. *Gazi Akademik Bakış*, 13 (26), 267-298.

Mumcu, A. (1985), *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Öğün, T. (2006). Müsâdare. *DİA,* C. XXXII, 67-68, İstanbul: TDV Yayınları.

Özaydın, A. (1991). Aneze. *DİA,* C. III, 195-196, İstanbul: TDV Yayınları.

Parlak, S. (2006). Nasuh Paşa Külliyesi. *DİA,* C. XXXII, 428-429, İstanbul: TDV Yayınları.

Raşid Mehmed Efendi (2013). *Târih-i Râşid ve Zeyli.* C. I-II, (Haz. Abdülkadir Özcan vd.), İstanbul: Klasik Yayınları.

Selâhaddîn el-Müneccid (2021). *Selçuklu ve Osmanlı Döneminde Şam Valileri*. (Çev. Mustafa İsmail Dönmez), İstanbul: Selenge Yayınları.

Sevinç, T. (2013). Şam Valisi Emirü'l-Hac Süleyman Paşa'nın Muhallefâtı (1743-1744). *Belleten*, LXXVII (279), 467-522.

Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa (2018). *Nusretnâme İnceleme-Metin (1106-1133/1695-1721)*. (Haz. Mehmet Topal), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Tahrir Heyeti (1997). Emirülhacc. *İA,* C. IV, 263, İstanbul: MEB Yayınları.

Yılmaz, K. H. (2020). Seyyid'in Manzum Menâsik-i Haccı ve Menâzilnâmesi ile Neşredilmiş Menzilnâmeler Arasında Menziller Bakımından Bir Mukayese Çalışması. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 5, 128-169.

OSMANLI TARİHİNİ DİJİTAL ORTAMDA HARİTALANDIRMAK: TARİHİN İNTERNET ÜZERİNDEN YENİDEN OKUMAK

Şeyda BARLAS BOZKUŞ[*]

Giriş

Günümüzde tarih yazımı ve tarihi dökümanların dijital formatta okunması akademik tarih yazımını üzerinde beklenmeyen bir etkiye neden olmuştur. Dijital medya agıtlarının akademik tarih yazımı içeriside kullanılması tarih anlatısının kurgulanmasını ve birinci el kaynaklardan yararlanılma şeklini dönüştürmektedir. Tarih bilimi yüzyıllar boyunca yazınsal anlatı ve arşiv kaynakları arasında gelişen bir disiplin olarak kaldı. 21. yüzyılda ise tarih yazımının ele alınışı tarihin akademik kimliği hiç olmadığı kadar farklı bir boyutta "dijital insani bilimler" üzerinden tartışılmaya başlandı.

Dünya tarihini merkeze alarak yeni anlatılar oluşurulmasında dijital aygıtların ve deneysel yöntemlerin ön planda tutulmaya başlanması son yirmi yıllık süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Dijitalleşme süreci tarih araştırmalarında yeni medya uzamlarının arşivlerin yapılandırılması ve kullanıcıya sunulması ile ilgili açık veri bağlamındaki değerini yeniden tanımlamaktadır.

Son yıllarda bilimsel bilgi üretiminde sıklıkla kullanılmaya başlayan dijital yöntemler sosyal bilimler alanında daha önce hiç olmadığı kadar etkileşime yol açtı. Sembolik olarak kütüphane ve arşivlerin yerlerini alamaya başlayan dijital hafıza mekanıları tarih yazımının çok boyutlu olarak ele alınmasını sağladı. Siber teknik uygulamalar ve bilgisayar destekli yüksek kapasiteli bilgi depolama araçlarının gelişmesiyle birlikte sosyal bilimler alanında bugüne kadar hiç yapılamayan ölçekteki veriler bir araya toplandı. Arşivlerin büyük veri (*big data*) üzerinden aktarılmaya başlanması tarihçiler için çok

[*] Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü Görsel İletişim Tasarımı Anabilim Dalı – İstanbul / Türkiye, seyda.bozkus@marmara.edu.tr (Orcid: 0000-0002-7595-5704)

boyutlu incelenmemiş uzun zaman dilimine yayılan anlatıların ortaya konulmasında kolaylık sağladı.

Bu çalışma temel olarak Osmanlı tarihi alanında dünyada ve Türkiye'de yönetilen dijital tarih yazımı ve haritalandırması projelerini inceleyerek gelecek on yılda bilim iletişimi alanında beklenilen değişimleri aktarılmaya çalışacaktır. Akademik alanda çok tanıdık olmadığımız yeni kavramların kullanılmaya başlanıldığı bu süreçte "mekansal tarih" ve "mekansal insani bilimler" üzerinden süre gelen tartışmalar gerek sosyal bilimlerin gerekse tarih biliminin yapısal olarak şekil değiştirmeye başladığını söyleyebilmekteyiz. Dijital ve etkileşimli mekansallık olarak tanımladığımız bu alan aslında tarih yazımının internet ortamındaki yeniden üretim süreci başlatan alan olarak ortaya çıkmaktadır.

Tarihi belgelerin yazılı, sözlü veya görsel olarak alışılagelmiş formlarının dışına taşınarak süreklilik arzeden etkileşimli bir platformda ele alınması sonucunda oluşan dijital akademik tarih çalışmaları sosyal bilimler alanında dijital dönüşümün (digital turn) etkin olmaya başladığı önemli alanlardan biridir. "Mekansal tarih," (spatial history), "mekansal insani bilimler" (spatial humanities), "coğrafi insani bilimler" gibi farklı kavramsallaştırılmaların kullanıldığı bu alan temel olarak geçmişin günümüz koşullarında yeniden nasıl yazıldığı, bu yeni tarih anlatısını mümkün kılan koşulların teknolojik bağlamın oluşturulma koşulları incelenecektir. Çalışma alanın mekansal ve uzamsal olarak oldukça geniş olması nedeniyle makale kapsamına Osmanlı Tarihi üzerinden yapılan dijital tarih projeleri içerisinden Tel Aviv Üniversitesinden Prof. Dr. Amy Singer'ın Open Ottoman Uluslararası ortaklığı ele alınacaktır.

Öncelikle, dijital insani bilimlerin Osmanlı tarihi çalışmalarına neler katabileceğini belirlemek ve yenilikler doğrultusunda tarih yazımının dijital dönüşümden nasıl etkinlediğini açıklamak çalışmanın temelini teşkil edecektir. Tarihin haritalandırılması için kullanılan dijital araç ve veri kümelerinin bilim iletişimi üzerinden ele alınacaktır. Geleneksel tarihçilikteki yapısal dönüşümün internet üzerinden tarih platformlarının kurulmasında ve uluslararası araştırmacıların gerek bireysel gerekse grup çalışmalarına katılımına değinilecektir.

Bu çalışma temel olarak, günümüze kadar Türkiye tarihinin internet üzerinden aktarımı üzerinden yapılan çalışmalar iletişim

açısından analiz edilerek dijital insani bilimlerin geldiği noktaya irdelenecektir. Tarihin dijital ortamda görselleştirilmesi, mekansallaştırılması, yeniden düzenlenerek temsili olarak aktarılması hiç olmadığı kadar kolaylaşmakla birlikte bu teknolojinin beraberinde bazı sorunların da beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu alanda Türkiye'deki akademik çalışmalar son derece sınırlı kalmaktadır. Bilgi ve Belge Yönetimi, Kütüphanecilik ve Yeni Medya Çalışmaları gibi dijital dönüşümün merkezinde yer alan akademik alanlar üzerinden üretilen makalelerin dışında tarih biliminin içerisinden bu konuyu merkeze alan çalışmalar sayısı oldukça azdır. Anadolu'nun tarihi ve kültürel mirasının dijital ortama aktarılması uzun sürecek olan bir yolculuk olmakla birlikte bu kulvarda yurt dışında gerçekleştirlen araştırmalar ve projeler üzerinden değerlendirme yapılarak ileriye yönelik alana sunulacaktır.

Başlangıçtan Günümüze Dijital İnsani Bilimler'in Serüveni: Sosyal Bilimlerin Değişen Çerçevesi

Dijital insani bilimlerin ilk olarak kullanılması sınıflandırılması klasik arşivcilik yöntemleriyle mümkün olmayan tarihsel veriler üzerine olmuştur. İtalya'daki kiliselerde yaklaşık 11 milyon kelimeyi bulan Antik Roma dönemi eserlerin indekslenme ihtiyacı üzerine ön çalışma başlatılmıştır. Bu şekilde büyük çaplı bir bilgiyi enfrome edebilebilecek sistemlerin 1950'li yıllarda bilgisayar teknolojisinin gelişmesi ile mümkün kılınmasıyla ilk bilgisayar destekli arşivler bilim alanına sunulmuştur. İtalyan'da antik döneme ait olan arşivi Peder Roberto Busa'nın IBM tarafından geliştirilen bir dizin program ile Aziz Aquinas'ın eserlerini delikli kütüphane kartları düzeneğine aktarmıştır (Aladağ, 2020). Antik çağ yazmalarının henüz bilgisayar sistemlerinin toplumsal hayata katılımının gerçekleşemediği erken dönemde tamamlanan proje olması başlangıçtan itibaren tarihle arasında bir bağ kurulduğunu söylemek mümkündür.

Bir bilim alanı olarak ele alındığında dijital insani bilimlerin geçmişi 1970'li yılların başına dayanmaktadır. IBM'in desteğiyle City University of New York tarafından yayınlanan Computers and the Humanities adlı dergi ilk kez sosyal bilimlerin sayısal olarak ölçümlenebileceğini ve bilgisayar destekli yazılımların bu alanda da kullanılabileceğine dair tartışmaları bilim dünyasına sundu (Hockey, 2004).

İlk yapılan araştırmalarda, insani bilimlerin bilgisayar ortamında sürdürülebilir olarak nasıl var olabileceği tartışmalarının başında metinsel verilerin doğrusal yöntemlere uyum sağlaması üzerine odaklanılmıştır. 1970'li yıllarda öncül çalışmaları yürüten akademisyenler farklı isimlerde dernek çatısı altında örgütlenerek yeni gelişen teknolojileri merkeze alarak dilbilim, belge arşivleme, metin analizi, elektronik metin arşivi ve coğrafi görselleştirme gibi insani bilimlerdeki tüm disiplinlerin paylaşabileceği ortak bir yöntem geliştirmek üzerinde çalışıldı. Günümüzde en etkin organizasyon ACH "Dijital Beşeri Bilimler Organizasyonları Birliği" kendi bünyesinde daha önce kurulmuş olan dernekleri birleştirmekle birlikte aynı zamanda uluslararası konferans düzenleyerek alanın ABD ve Avrupa ülkeleri dışında da tanıtılmasını sağlamıştır (Aladağ, 2020).

1980 yıllarda teknolojik ve tasarım olarak hızla gelişen bireysel bilgisayarların yayınlaşmasının yanında 1990'lı yılların ortasında worldwide web'in farklı coğrafyalarda kullanımın artması dijital insani bilimler alanını sosyal bilimlere teknik açıdan yardımcı bir olmanın dışına çıkarak disiplinler arası bağımsız bir alan haline gelmiştir. Özellikle tarih gibi belgelere ve görsellere dayalı salt sözel yaklaşım içeren bir alanın veri toplama, analiz etme, grafik ve haritalandırma programları ile desteklenmesi artık dijital insani bilimler için yeni bir alan açmıştır. Sözel olanı sayısala, görsele veriye ve grafiğe çeviren bu programlar teorik, kavramsal ve kaynaklara dayalı geleneksel tarihsel çerçeveyi de değiştirmiştir.

Son on yılda dijitalleşmenin sosyal bilimler alanında geldiği nokta 1970 ve 1980'li yılların çok ilerisindedir. Dijital insani bilimlerin bu alandaki önemli araştırmacılardan olan Schnapp ve Prenser'e göre dijital alandaki gelişmeler iki dalga halinde gelişim sürecini yaşamıştır. 2009 yılında yayınlanan ve dijitalleşmenin gelecek yirmi yıllık süresinin ele aldıkları *Digital Humanities Manifesto 2.0* adlı akademik makaleleri ile büyük verinin karmaşık yapısının adlandırılması ve çözümlenmesini odaklanıldığını göstermektedirler (Presner & Lunenfeld, 2009). Araştırmacılara göre, birinci dalgada, dijital insani bilimlere girişte gerekli olan teknik ve dijital alt yapının hazırlanması sosyal bilimlerin farklı dalları üzerine denemeler ve teorik varsayımlar üzerinde gelişti. İkinci dalga olarak aktarılan 2000'li yılların başındaki süreç ise sadece teknolojik gelişmelerin insani bilimlere aktarımı ile sınırlı kalmamıştır.

Veri analizi yapılmamış aynı zamanda dijital medya araçları ile bilginin hangi ortamlarda üretildiği, paylaşıldığı ve okunduğu üzerine bir ağ haritası oluşturulmuştur. Sosyal medya hesapları, internet siteleri, bloglar, dijital kurum arşivleri gibi çok boyutlu sahanın varlığının altı çizilmiştir. Akademik bilginin ve verinin bilim iletişiminde başat olarak alındığı bu yeni dönemde, büyük verinin dijital insani bilimler alanında medya kanallarına nasıl aktarılacağı ana sorunsaldır.

Dijital teknolojinin çatısı altında birçok yeni kavram ve akademik çalışma alanlarını gelişmektedir. Bu yeni kavramlardan en önemlisi bilgisayar sistemleri tarafından toplanan dijital mecralar üzerinden etkileşime sunulan "büyük veri" (nicel ve nitel tüm bilgi) olarak adlandırabilir. Danah ve Crawford'un 2012 yılında yayınlanan "Büyük Veri Üzerine Eleştirel Sorular" adlı makalesinde"yaşadığımız dönemi büyük verinin hakim olduğu bir dönem olarak tanımlamışlardır (Boyd, 2012: 65).

Zaman ve mekan sınırlamasının dışında yeni medya araçlarının insan hayatındaki etkisi arttıkça daha da önem kazanmıştır. Büyük veri aynı zamanda bütün insanlığın kullanımına açıktır. 1960'lı yıllarda bilgisayarların insan hayatına girdiği dönemde büyük veri sistemsel olarak bilgisayarlar aracılığıyla işlenen veriydi. İnternet çağına gelindiğide ise büyük verinin gerek tanımı gerekse yapısında değişim yaşandı. Bulunduğumuz çağda büyük veri tüm dijital medya aygıtlarını ve onları birbirleriyle olan etkileşimlerini üçüncü dalga dijital insani bilimler çerşevesinde ele alınmaya başlandıç

Zwitter'e göre büyük veriyi incelediğimizde günümüzde bilgi toplumunun geldiği noktayı görmek mümkündür. İnsanlık tarhinde internet ortamında biriken veri daha önce görülmemiş boyuta ulaşmıştır (akt. Saka, 2016: 2). Bu veri dijital olarak farklı alanların birleşmesinden oluştuğu içi organik bir yapıdadır. Küresel olarak yayılır, dijital ortamda sınırsız bir şekilde büyüyerek çoğalır.

İnternet çalışmaları ve dijital kültür bağlamında önemli bir isim olan Lev Manovich'e (2013) göre kültürel, siyasal ve ekonomik birikimler yazılımlaşma sürecinden sonra anlamının farklılaşacağı tezi üzerinde durmaktadır. Bu noktada, yazılımsal süreçte değişen veri akışını dijital insani bilimlerin üçüncü dalgasını büyük veri (*big data*), nesnelerin interneti (*Internet of Things*), makine öğrenimi (*machine learning*), derin

öğrenme (*deep learning*), veri bilimi (*data science*) gibi teknoloji ve bilgiyi harmanlayan yeni yöntemlerin devreye girmesi olarak nitelindirmek mümkündür (Aladağ, 2020). Bu bakış açısı doğrultusunda, dijital insani bilimlerin, geleneksel sosyal bilimlerden ayrıldığı temel husus veri ölçümle ve aktarmanın dışında bilgi iletişimi çerçevesinde dijital medya araçlarının bu yeni tip araçsallandırılmış bilgi okuyucuya sunarak ortaya koyduğu ilişki düzeyidir. Tam bu noktada dijital insani bilimler alanında yapılmış olan ve ileride yapılması planlanan çalışmalar aynı zaman dijital kültür birikiminin bir parçası olması beklenmektedir. 1970'li yılların başında beşeri bilimlere destek olmak için nicel veri analizi ile başlayan süreç 2020'lere gelindiğinde kendine has bir akademik alan olarak anılmaya başlanmıştır.

Dijital Tarih Yazımına Disiplinlerarası Yaklaşım: Tarihin Dijital Ortamda Araçsallaştırılması

Tarih yazımı sürecine dijital sosyal bilimler üzerinden ele aldığımızda dört ayrı temel alanla karşılaşmaktayız. Geçmişi yazınsal olarak haritalandırmak, arkeolojinin haritalandırılması, konveksiyonel tarih haritalarının oluşturulması, kültürel kimlik ve mirasın haritalandırılması olarak adlandırılabileek alanlar içerisinde makalede temel olarak tarihin Osmanlı İmparatorluğu üzerinden dijital platformlara nasıl aktarıldığının üzerinde durulacaktır. Dünyada çok eski sayılmayacak Türkiye akademisinde ise çok yeni bir kavram olarak ele alabileceğimiz "dijital insani bilimler" henüz üzerinde çalışılmaya başlanmış akademik bir alan olduğunu söylememiz mümkündür.

Yüksek lisans ve doktora tezleri kapsamında yaptığım ön araştırma sonucunda Türkiye'de dijital insani bilimler kapsamında tarih tezleri içinde ele alınabilecek tek çalışma Fatma Aladağ'ın İstanbul Şehir Üniversitesi'nde 2020 yılında tamamlamış olduğu yüksek lisans tezidir. Aladağ, 16. yüzyıl Osmanlı şehirlerinin idari teşkilatlarını incelemek için etkileşimli coğrafi harita oluşturma projesinin ön hazırlığı olarak yazdığı tezi dijital yöntemlerin modern tarih metodları arasına nasıl dahil edilebileceğine yönelik detaylı bir veri örnekleme sunmaktadır.

Türkiye'deki akademik çevreler, dijital tarih merkezli çalışmalar ABD ve Batı Avrupa merkezli üniversite ve araştırma enstitüleri aracılığıyla takip etmektedir. Çalışmanın ilerleyen safhalarında bahsedilecek Osmanlı tarihi üzerine hazırlanan ulusötesi akademik

çalışma grupları bu alandaki açığı kapatmaya yetecek sayıda projeye sahip değildir. Tezin çerçevesini dijital Osmanlı tarihi çalışmalarına Türkiye'den yeni bir soluk getirmek ve bu alandaki geniş bilgi hazinesini konusal ve yöntemsel olarak dijital havuza bağlamak çabasındadır. Dijital şehir tarihinin coğrafi bölge haritalandırma sistemleri ile taranarak yazılması 16. yüzyılda Osmanlı idari yönetimi (vilayet, sancak, kaza) ve hukuki evraklar (kanunname, tahrir ve kadıasker kayıtları) için bir proje niteliğini taşımaktadır (Aladağ, 2020). Diğer çalışma ise dijital tasarım ile beşeri bilimler arasında görsel bir köprü görevi gören dijital tasarım uygulamaları üzerine Almira Yılmaz tarafından İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü'nde 2018 yılında yazılmıştır (Yılmaz, 2018). Yılmaz'ın çalışması dijital insani bilimler alanında yapılan çalışmaların görselleştirme süreçlerine dayalı yapılabilecek yeni uygulamaları sosyoloji, tarih ve arkeoloji gibi farklı bilim dallarının ortak ağ destekli programları örneklem olarak ele almaktadır. Dijital insani bilimlerin veri analizinde etkinliği kadar aynı zamanda görsel olarak verinin yapılandırılması da önem taşımaktadır. Bu noktada hem nicel hem de nitel verileren ortak görsel payda içerisinde verilebilmesi için sunduğu öneriler Almira Yılmaz'ın tezini dijital tarih projeleri için de önemli kılmaktadır.

Dijital insani bilimler alanında dünya çapında birbirleriyle bağlantılı olan akademik projelerin birleştirilmesi ile oluşan tarihin haritalandırması sürecinde bilgisayar mühendisliği, yazılım uzmanlığı, siyaset bilimi sosyoloji, antropoloji ve arkeoloji gibi birçok farklı disiplinin bir araya gelmesi ile hayat geçirilmiştir. Tarih yazımında klasik olarak kabul edilen tasnif, tenkit, tahlil üzerinden yapılan çalışmaların 21. yüzyılda artık bu alanı analiz etmekte tek başına yeterli olmadığını söylemek mümkündür. Dijital teknolojilerin insani bilimler alanında kullanılmaya başlanmasıyla tarihsel bilginin üretimi ve bilginin toplum yararına kullanılmasında öncelikli olarak kitle iletişim araçları devreye girmiştir. Bilim iletişiminin dijital medya kanalları ile araçsallaştırılması gerek tarihin gerekse diğer sosyal bilim alanlarının kitlesel düzeyde erişime açık hale gelmesini sağlamıştır.

Dünya'da özellikle 1990'lı yılların başında devlet desteğinin dışında kalan STK, bağımsız araştırmacı ve etnik/dini azınlık gibi grupların basılı arşivlere erişimlerinin sınırlı ve yetersiz olduğu durumlar göz önüne alınarak günümüzde bilgiye erişimin toplumun her kesimine açık olması amaçlanmıştır. Son on yılda bilim iletişimi alanında

dijitalleşme sürecinin hız kazanmış olması farklı coğrafi bölgeler, ülkeler, sosyal gruplar için mümkün olduğunca eşitlik sağlayıcı bir imkan sunmaktadır. Yaygın olarak yapılan dijital insani bilimler çalışmalarında mümkün olduğunca açık kaynaklı teknoloji kullanıllarak tasarlanması, geniş ölçekli dijital veri tabalarının kullanılmasının teşvik edilmesi, beşeri bilimler alanında sürdürülebilir kullanılma özelliğine sahip olması, planlanan çalışmanın işlevi ve hedef kitlesinin belirlenerek ön araştırmasının yapılmasının gerekliliği gibi hussuların altı çizilmelidir (Öztemiz & Özel, 2020: 411).

Dünya'da dijital tarih çalışmalarının toplumsal alandaki geçmişi son yimi yıllık ödeme dayanmaktadır. İlk kez 2000'li yılların başında Amerika Birleşik Devletler'inde "Barrington Atlas of the Greek and Roman World" (Barrington Antik Yunan ve Roma Dünyası Atlası) ismiyle anılan kolektif bir grup tarihçinin oluşturduğu proje dijital tarih alanında yapılan ilk kaspsamlı çalışmadır. Barrington Atlas'ın Yunan şehir devletleri ve Roma İmpratorluğunun her ikisine birden odaklanması nedeniyle 500 yıldan daha uzun bir zaman dilimi ile 100'den fazla antik şehiri ve üç kıtayı kapsayan bir çalışmadır. Uluslararası alanda tarihin ve sosyal bilimlerin farklı alanalarında çalışan araştırmacıların yirmi yıllık bir süre içinde tamamladıkları yaklaşık 4.5 milyon dolara mal olmuştur (Singer, 2021: 128). Eski Avrupa, Asya ve Kuzey Afrika gibi göç yollarının merkezine alındığı bir çalışma olan Barrington Atlas önceleri klasik bir atlas formatındayken daha sonra dijital ve androidlere aktarılarak yer adları, yüz ölçümleri ve farklı tarihlerdeki idari sınırları gösteren ilk büyük ölçekli dijital atlas çalışması haline gelmiştir.

Geleneksel sosyal bilim anlatısını bilgisayar destekli yöntemlerle birleştiren dijital insani bilimler alanında yapılan çalışmalar Türkiye'de henüz kısa bir geçmişe sahiptir. Özellikle 2015 sonrasında vakıf ve stk destekli yapılan çalışmalar sayesinde sosyal bilimlerde teknoloji destekli grup çalışmalarına yer verilmeye başlanmış olsa da dijital kültürün etkinliği bu alanda oldukça sınırlıdır. Çalışma alanları açısından incelendiğinde dijital insani bilimler alanında öncelikli olarak arşiv, dökümantasyon ve belgeleme konuları girmektedir. Sonrasında ise *Coğrafi Bilgi Sistemleri* (*CBS*), veri koleksiyonlarının mekansal boyutlara taşınması, web tabanlı ağ haritası oluşturma gibi ileri teknikleri içeren analitik araçların kullanılmasıyla dijital insani bilimleri giriş süreci daha da hızlanmıştır.

Uluslararası çalışmalarda kullanılan *WordSeer*, *Textal, Voyant*, *CATMA*, *WordMap* kullanılarak yapılan metin yorumlama, metin kodlama, veri madenleme ve görselleştirme çalışmaları dijital insani bilimler yaklaşımının temelini oluşturmaktadır (Akça, 2017). Bu uygulamaların yanı sıra dijital projeler uzun soluklu ve disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınması gereken bir akademik alandır. Akademisyenler, araştırmacılar, bilgisayar bilimciler ve tasarımcılar arasında verimli bir işbirli dijital nesnelerin üretiminin yolunu açmıştır. Farklı teknikler çubuk, pasta, çizgi ve zaman grafikleri, gibi eski uygulamaların da üç boyutlu şekillerinin kullanılmasıyla ulaşılan görsellendirilmeler beşeri bilimlerin hem dijital hem de geleneksel yöntemlerden faydalanabildiğini söylememiz mümkündür.

Dijitalleşmenin tarih alanında yapılmasındaki ana amaç bilginin tüm sınırlamalardan bağımsız olarak erişilebilinmesi, tarihsel birikimin küresel entellektüel gelişim, bilimsel araştırma ve akademik tarih eğitimi amacıyla kullanabilmektir. Bu nedenle işbirliği merkezli yaklaşım, zaman ve mekan belirsizliğinin görselleştirilmesi, elektronik yayıncılık, metinsel analiz gibi dijital insani bilimler alanında kullanılan temel yaklaşımlar gitgide önem kazanmaktadır.

Dijital Osmanlı Tarihi Merkezli Akademik Çalışmalara Genel Bakış

Türkiye'de dijital insani bilimler çalışmalarını geçmişi yakın bir döneme dayanmaktadır. 2015 yılında doktora öğrencisi Fatma Aladağ tarafından kurulan *Digital Ottoman Studies* kısa adıyla *DOS* program 600 yıl gibi uzun bir geçmişe sahip Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli etnik ve coğrafi bölgeleri kapsayan arşiv mirası ön planda tutularak proje, sempozyum, dijital görsel havuzunun oluşturulması gibi temel hedefler ortaya konularak hazırlanmıştır. DOS projesi Türkiye'de hem tarih hem de dijital insani bilimler alanında oluşturulan ilk aktif dijital ağ projesidir (DOS, 2022).

Akademik alanda bireysel olarak dijital insani bilimler çalışan akademisyen ve bağımsız araştırmacılarının sayıları her gün artmakla birlikte bu alanda en etkin konferans Koç Üniversitesi'ne bağlı Anadolu Araştırmaları Merkezi (ANAMED)'in 29-30 Kasım 2017'de tarihleri arasında "*Mekansal Ağlar: Araştırma ve Kamu Erişimi için Anadolu'nun Geçmişini Haritalandırmak*" (*Spatial Webs*) adıyla düzenlenmiştir.

Türkiye'de uluslararası ölçekte düzenlenen ilk konferans olan bu etkinlik Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'den gelen bu alanda bilgi birikimlerini paylaşan araştırmacıların katılımıyla gerçekleşmiştir. Anadolu kültür ve tarihine bütüncül olarak yaklaşan Mekansal Ağlar konferansında arkeolojiyi de içine kalan geniş bir perspektiften tarihin haritalandırılması üzerine çalışılmıştır.

Çatalhöyük'ten Sagalassos'a oradan da Kıbrıs'a kadar ulaşan bir cografyanın yanı sıra 16. yüzyıldan başlamak üzere 19. yüzyıla kadarki süreçte İstanbul'un değişen çevre ve nüfus yapısının ele alındığı konferans dijital insani bilimlerin Türkiye'deki ele alınışı ortaya koymaktadır. Bu panellerin yanı sıra "*Open Ottoman: Ulus-Ötesi Dijital İşbirliği Projesi*" kültürel mirasın haritalandırılması, bilimsel ve toplumsal iletişimi geliştirmek için yeni araştırma araçlarının oluşturulması, derin harita kullanılarak sözlü tarihe dayalı kayıtların elektronik sistemlere aktarılması gibi teorik ve pratik olarak alt yapının oluşturulabilmesi amaçlanmıştır.

Osmanlı kültür ve tarihinin internet ortamında toplanarak büyük veri halinde yeniden sunulması çalışmaları eski bir tarihe dayanmamakla birlikte kısa süre içerisinde farklı araştırmacıların katkılarıyla on bir ayrı platform kurulmuş ve alt yapının desteklenerek içeriğin geliştirilmesi sağlanmıştır. Çalışmanın içerisinde kısaca bu yeni sahaya değinilmekle birlikte hem içerik hem de inceleme alanı kapsamıyla bu alanda ilk ve en geniş çalışma olmasında ötürü "Open Ottoman Platform" üzerinden incelenecektir.

"Open Ottoman Platform" (Açık Osmanlı Arşivi) ve Osmanlı Tarihi Çalışmlarında Uluslararası Bir Bakış

Günümüzde Türkiye coğrafyası üzerinden dijital tarih yazımına baktığımızda karşımıza kapatılması oldukça büyük zaman ve emek isteyen akademik boşlukla karşı karşıya kalmaktayız. Bu konu hakkında yapılan ilk uluslararası teorik çalışma çok yakın bir tarihe 2014 yılına dayanmaktadır. Chris Gratien, Nir Shafir, Michael Polcynski tarafıdan "*Osmanlı Çalışmalarının Dijital Sınırları*" (*Digital Frontiers of Ottoman Studies*) başlığı altında yayınlanmıştır. Osmanlı tarihinin altı yüz yıllık bir süreç içerisinde üç kıtaya yayılmış coğrafi alana kapsaması nedeniyle bu alanda yapılabilecek dijital uygulamaların tarihin ele alanışını değiştirebileceğini görmek amacıyla bu alana ağırlık verilmesi önem arz

etmektedir. O dönemde klasik Osmanlı tarihi üzerine doktora araştırması yapan Gratien ve Polcynski'nin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki arşiv çalışmaları sırasında gördükleri bilgi zenginliğinin yurt dışında Osmanlı Tarihi veya Orta Doğu Araştırmaları alanında çalışan binlerce öğrencinin de faydalanması gerekliliği sonucuna vardılar. İnternet medyasının sağlayacağı aracılarında kullanılacağı kolay ulaşılabilinen, herkese açık ve veri indirmeyi de kolaylaştıran bir web sitesi üzerinde proje çalışmasına başlanıldı.

Bu çalışmadaki en önemli husus Osmanlı tarihi çalışmlarını Orta Doğu Araştırma Enstitülerinin çerçevesinden çıkararak dijital dünya tarih yazımı içerisinde kendine has bir yer edinmesini sağlamaktı. "*Osmanlı Tarihinin Dijital Sınırları Projesi*" farklı etnik kimliklerin ve dini inanışların birarada değer kazandığı Osmanlı coğrafyasının kendi içerisindeki kültürel mozaik oluşturacak şekilde internet tabanlı yapıya aktarılmasıyla ilgili akademik ön çalışma niteliğini taşımaktadır.

Gratien, Polcynski ve Shafir'in yaptığı bu ön çalışmanın ardından 2015'te Princeton Üniversitesi'nden Prof. Dr. Sabine Schmidtke'nin organize ettiği ilk "*Dijital Osmanlı Tarihi Çalışmaları Çalıştayı*" Osmanlı coğrafyasında çalışan yirmiye yakın tarihçi, kütüphaneci ve bağımsız araştırmacının katılımı ile gerçekleşmiştir. Katılımcıların büyük çoğunluğu ABD'deki üniversite ve araştırma merkezlerinde öğretim üyesi veya araştırmacı olup ana çalışma eksenlerini faklı coğrafyalardaki Osmanlı tarihi anlatıları üzerine şekillendirmiştir. Çalıştay sonucunda ön verilen aktarılabileceği açık arşiv ve dökümantasyon projesinin hayata geçirilmesi planlanmıştır.

Aynı yıl "*Open Ottoman Portal*" adı altında oluşturulan web sitesi Osmanlı tarihi alanında çalışma yapan akademisyenleri, araştırmacıları, öğrencileri ve bu alana ilgi duyan tarih meraklıları için tasarlanmış geniş bir veritabanı kurulmuştur. Tel Aviv Üniversitesi Osmanlı ve İslam tarihi uzmanı Prof. Dr. Amy Singer'in yürütücülüğünü üstlendiği portal hızla gelişen dijital araç ve teknikler sayesinde araştırma alanını internet ortamında geliştirme ve Osmanlı tarihi alanında çalışanları bir arada toplayarak ortak bir forum olmayı başarmıştır. Yurt dışı merkezli araştırma fonlarının desteği ile ikince kez yine ABD merkezli olarak toplanmışlardır.

Bu çalışma grubunu oluşturan tarihçiler 8-12 Haziran 2015 tarihinde Princeton Üniversitesi Tarih Çalışmaları Okulu'nda *Dijital Osmanlı Platformu* kısaca *DOP* üzerine tartışmak ve proje geliştirmek için bir araya geldiler. İlk yapılan atölye çalışmasının amacı farklı ülkeler ve farklı disiplinlerden gelen araştırmacıların birbirlerini tanımaları, iş bölümü, çalışma takvimi oluşturulması, dijital destekli alt yapıları kullanım amaçlarına göre belirlemektir. Çalıştayın sonunda gazetteer olarak adlandırılan tarihsel yer adları sözlüğü, biyografi veritabanı, anıtsal yapılara dair katalog, veri modelleme alternatifleri, Arap harfli metinleri tanıyan OCR sistemi (*dijital karakter tanıyıcı*), meta data hazırlama kılavuzu ve dijital araçlar üzerinden sosyal bilimlerin aktarılmasını için hazırlanan eğitim rehberi kapsamlı bir rapola sunulmuştur (Singer & Şavk, 2017). O tarihe kadar bu derece net bir programlama yapılamadığı için Osmanlı tarihini dijital medyaya aktarılması mümkün olmamıştı. Hızlandırılan çalışmalar sayesinde nicel verilerin olsalık hesaplayarak farklı verilerle beraber anlamlandırıldığı aynı zamanda el yazmalarının bilgisayar teknolojisi ile okunabildiği teknik açıdan oldukça ileri seviye bağlantılara sahip web sitesi kuruldu.

Temel olarak üç bölüme ayrılan web sitesinde ilk bölümde Osmanlı yer isimlerinin kullanılarak oluşturulduğu açık erişimli bilgi alanı ve coğrafi isimler kısayolu bulunmaktadır. Open Ottoman Dijital araştırma grubunun geliştirdiği "*Ottoman Gazetteer*" adı altındaki coğrafi veri tabanı ve dijital atlası 2016'da erişime açıldı. Prof. Singer'ın başkanlığını yürüttüğü yedi ayrı ülkeden on yedi araştırmacının desteklediği grup kurumsal işbirlikleri yaparak Osmanlı tarihi üzerine geniş kapsamlı bir veritabanı geliştirmeyi amaçladı (Polczynski & Singer, 2021: 125). Yapılan ön proje çalışmaları merkezinde karşılaşılabilecek temel sorunsallar ve Osmanlı tarihinin kendine has yapısı nedeniyle ele alınması gereken spesifik ihtiyaçları üzerinde duruldu.

İlki 8-12 Haziran 2015 ve ikincisi 20-24 Haziran 2016 tarihlerinde düzenlenen çalıştaylarda Osmanlı tarihinin dijital tarih kapsamında değerlendirilmesinde önemli hususlara değinilmiştir. Bu değerlendirilmenin merkezinde Osmanlı tarihi çalışmalarının yazılı kaynaklarının dil ve coğrafi farklılıklardan dolayı sınırlı bir aktarımı olduğu tezidir. *Open Ottoman Platform* (*Açık Osmanlı Arşivi Girişimi*) olarak tasarlanan web sitesi farklı ülkelerden gelecek araştırmacıların karşılaşabileceği zorlukları göz önüne alarak tasarlanmıştır. Arayüzlerde

yer ve terim çevirileri yapılabilecek portallar kullanılmıştır. Aynı zamanda tarih profesyonelleri, doktora ve yüksek lisans öğrencilerinin de dijital tarih projeleri çerçevesinde kendi tecrübelerini paylaşabileceği öneri sayfası dab u kapsamda web sitesine eklenmiştir. Dijital tarih çalışmaları alanında yapılan konferanslar, açık internet kaynakları, dijital işitsel-görsel arşivler, lisansüstü bursları ve proje halinde olup katılama açık olan Osmanlı tarihi çalışmalarınında aralarında olduğu bilgilerin tamamı openottoman.org adresi üzerinden kayıt olmayı gerektirmeksizin tüm kullanıcılara açıktır.

Open Ottoman Platformu içerisinde Osmanlı tarihinin dijital medyaya aktarılmasında öncü bir nitelik taşıyan *Ottoman Gazetteer*'dan öncelikle değinmemiz gerekir. *Ottoman Gazetteer*'in Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı coğrafya ve farklı dillere ait yer adlarını ana bir bilgi bankası altında toplanması için tasarlanan bir arayüzdür. *Ottoman Gazetter*'in farklı parametrelerin birarada kullanıldığı çok dilli bir alt yapıya sahip olan sistem günümüzde Osmanlı tarihi araştırmalarına ve arşivciliğine yeni bir bakış açısı kazandırdığını söylemek mümkündür.

İnternet medyası üzerinde kullanılan sistemlerde dijital tarih kaynaklarının kaynakların kullanılması, coğrafi uzaklıklar, dil, maliyet ve ortak çalışma alanı oluşturmak için tarihsel sürecin hangi aşamalarına bakılacağına karar verilmelidir. Ekonomi tarihi, coğrafi tarih, arşivcilik, yerleşim yerleri adları gibi özel alanlar üzerinden çalışmalar düzenlenmelidir. Sınırlı bir zaman ve mekan üzerinden yapılan micro tarih olarak değerlendirilen çalışmaların dijital tarih projelerinde başlangıç noktası olarak alınabileceğini söylememiz mümkündür. Her bir mikro tarih çalışması dijital tarih projeleri için pilot çalışma olabilecek niteliktedir.

Open Ottoman Arşivi çalışmasında Doğu Anadolu bölgesinin pilot bölge olması istenmekle birlikte bu alanda farklı etnik ve dini grupların yoğun olarak yaşadığı göz önünde bulundurularak pilot projenin gerçekleştirilmesi öncelikle alan olmadığına dikkat çekilmiştir (Singer, 2017). Bu nedenle Karadeniz'in kuzeyinde yer alan Kırım, konuşulan diller ve nüfus sayısı olarak mikro tarih çalışması yapılabilmesine daha uygun bulunmuştur. Kırım bölgesinin ön planda tutulduğu mikro tarih çalışmasında 6 şehir ve 43 kentin adlandırıldığı dijital gazetede google Earth uygulamaları, ArcGIS, QGIS ve açık erişim coğrafi bilgi sistemi ele alınarak oluşturuldu. Ottoman Gazetter alt yapısı sayaesinde yer ve

coğrafi bölge adları Osmanlıca, Türkçe, Rusça, İngilizce gibi o tarihsel bölge ile ilgili yoğunlukta yapılan araştırma dillerine çevrildi. Uluslararası dijital tarih veri tabanlarına bakıldığında *Open Ottoman Platform* ilk deneysel ağ haritalandırma ve dijital atlas oluşturan akademik girişim olmasına rağmen uygulama alanının iyi seçilmesi ve projenin teknik ve akademik her aşamasında yetkin bir çalışma grubunun olması sebebiyle *Ottoman Gazetteer* dijital insani bilimler alanında yetkin bir proje olarak kabul edilebilinir.

Dijital tarih çalışmaları bağlamında düşünüldüğünde büyük datalarla çalışmanın bazı durumlarda hata payını yükselttiğini kanısını varılmaktadır. İmparatorluğun farklı bölgelerinden gelen arşiv belgelerinin, değerli kağıtların tam olarak tasnifi yapılmamıştır. Kullanılan diller bölgelere göre farklılık göstermekle birlikte yerel adların isimleri genellikle aynı kalmıştır. Ortak çalışma gerektiren durumlarda her bölgeden alana yakın çalışma yapan tarihçilerin de desteğinin alınması zorunlu hale gelmektedir. Projelendirilen tarih çalışmalarında olasılık ve ihtiyaçları ön planda tutarak çalışma yapmak doğru olacaktır Uzun soluklu ve sürdürülebilir bir bütçe politikası uygulanan dijital tarih çalışmaların daha başarılı sonuçlar verebileceğini *Open Ottoman Platform* projesinin incelemesinde görmekteyiz. Bu bağlamda *Open Ottoman* dijital medyada herkese açık bilgi bankası, öneriler dahilinde güncellenen web sitesi, uluslararası katılımcı ağı, etkin olarak kullanılan dijital insani bilimlere ait programlarla dijital Osmanlı tarihi alanında en etkin sivil girişim olma özelliğini taşımaktadır.

Sonuç

Osmanlı tarihi özelinde incelenen çalışmalar sonucunda Türkiye'de sosyal bilimler alanında dijital insani bilimler çalışmaları sınırlı düzeyde kalmaktadır. Dünya'daki gelişmelere baktığımızda bu alanda yapılması planlanan akademik çalışmalar için gerekli dijital alt yapı olanaklarına üniversiteler bünyesinde ulaşım sınırlıdır. Geleceğe yönelik çalışma alanını geliştirecek planlama yapılmamış olmakla birlikte sosyal bilimler alanında akademik okur yazarlık alanında eğitim ve uygulama ölçeğinde de girişimler henüz hayat geçilemiştir. TÜBİTAK ve YÖK'ün çerçeve programlar vasıtasıyla bu alanda yurdışı üniversite, araştırma merkezleri, müzeler ve sivil toplum kuruluşları ile işbirliğine gidilmesi tarih yazımı, arkeoloji, müzecilik ve kültürel miras yönetimi alanlarında dijital bilimlerle olan bağın kuvvetlendirilmesi gerekmektedir.

Günümüzde tarih ve kültürel miras çalışmaları sadece bu alanda akademik çalışmalarla uzmanlaşmış akademik kadro dışında, sayısal yöntemleri kullanarak 3 boyutlu göreselleştirme, dijital ağ bağlantılı haritalandırma, veri madenciliği gibi konularda uzman bir kadroya ihtiyaç duyulmaktadır.

21. yüzyılda sosyal bilimler alanında disiplinlerarası bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu göz önünde bulundurduğumuzda sanal müzecilik, dijital tarih yazımı ve kültürel miras yönetimi gibi uluslararası alanda Türk kimliğinin ve kültürünün temsil edilmesi önem arz etmektedir. Bilgi, toplum ve kültür ekseninden bakıldığında Osmanlı tarihi yazımının içeriği gereğince farklı coğrafyalarda devam etmesi alan için faydalı olmakla birlikte Türkiye akademiya, ünivesiteler ve araştırma merkezlerinin bu alanda öncü olması gerekmektedir. Uluslararası toplantı ve panellerin yanı sıra Osmanlı tarihi alanında dijital insani bilimlerin altında farklı alt dalların şekillenmesi sağlanarak yeni web arşiv ve blogların oluşturulması sağlanmalıdır.

Yukarıda belirtilen alanla ilgili zorluklar göz önünde bulundurulduğunda dijital Osmanlı Tarihi çalışmaları kapsamında *Open Ottoman*'ın günümüzde yaptığı projeler ile dijital platformlara yeni bir bakış açısı sunduğunu söylememiz mümkündür. Osmanlı İmparatorluğu'nun çok geniş bir coğrafi bir alanda hüküm sürdüğü göz önüne alındığında ulusal ve uluslararası desteklerle Osmanlı tarihi araştırmacılarının farklı ülkelerdeki akademik çalışmaları bir araya toplayarak dijital tarih çalışamalarını interaktif bir hazineye dönüştürebileceklerini söyleyebiliriz.

Kaynaklar

Akça, S. (2017). *Dijital İnsani Bilimler Yaklaşımıyla Kültür Varlıklarının Görünürlüğünün ve Kullanımının Arttırılması: Türkiye için Kavramsal Bir Model Önerisi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Akça, S. (2018). Dijital İnsani Bilimler: Yeni Bir Yaklaşım. *Türk Kütüphaneciliği*, 32 (3), 193-207.

Akça, S. & Akbulut, M. (2016). Dijital İnsani Bilimler Konferansı 2016 Raporu. *Türk Kütüphaneciliği*, 30 (3), 552-554.

Aladağ, F. (2020). Dijital Beşeri Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18 (36), 2020/2, 773-776.

Aladağ F. (2020). *Cities and Administrative Divisions of the Ottoman Empire in the Early 16th Century: A Case Study for the Application of Dijital History to Ottoman Studies*. İstanbul: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Boyd, D. & Crawford, K. (2012). Critical Questions for Big Data: Provocations for Cultural, Technological and Scholarly. *Information, Communication & Society*, 15 (5), 662-679.

Gratien, C., Polczynski, M., & Shafir, N. (2014). Digital Frontiers of the Ottoman Studies. *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, (1) 2, 37-51.

Manowich, L. (2013). *Software Takes Command*. New York: Bloomsbury Academic.

Öztemiz, S. & Özel, N. (2020). Dijital İnsani Bilimler Araçları Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 60 (1), 390-414.

Saka, E. & Sayan, A. (2016). Büyük Veri Nedir? Olanaklar ve Sınırlar. *Dijital Kavramlar, Olanaklar, Deneyimle*r, (Ed. Nilüfer Timisi), 87-108, İstanbul: Kaledon Yayınları.

Singer, A. & Şavk, S. (2017) Open Ottoman Osmanlı Çlışmalarında İşbirliğine Dayalı Dijital Platform. OpenOttoman_Osmanli_Calismalarinda_Isbir.pdf (Erişim: 03.04.2021).

Singer, A. & Polczynski, M. (2021). The OpenOttoman Initiative and the Challenge of Building Ottoman Gazetteer, 12th International Anamed Annual Symposium. *Spatial Webs: Mapping Anatolian Pasts for Research and the Public*, (Ed. Christopher & H. Roosevelt), 117-136. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Presner, J. S. & Lunenfeld, P. (2009). Digital Manifesto 2.0., 2, http://www.humanitiesblast.com/manifesto/Manifesto_V2.pdf (Erişim: 15.01.2022).

İnternet Siteleri ve Dijital Tarih Platformları

The Barrington Atlas: Barrington Atlas (2020). Barrington Atlas of the Greek and Roman World for iPad - Edited by Richard J.A. Talbert on Vimeo (Erişim: 01.02.2022)

Open Ottoman Digital İnitiative (2016). OpenOttoman (Erişim: 01.02.2022)

Dijital Ottoman Studies (2015). Platforms | Digital Ottoman Studies (Erişim: 02.02.2022)

Spatial Webs: Mapping Anatolian Pasts for Research and the Public (2017). 12. Uluslararası Anamed Yıllık Sempozyumu | Anamed (ku.edu.tr)

THE HISTORICAL PROCESS OF ARAB INTELLECTUALS AND WESTERN MISSIONARY RELATIONS IN THE CONSTRUCTION OF ARAB NATIONALISM*

*Ali Ulvi OZBEY***

Introduction

The structural effect of nationalist movements in the world, which caused many changes in European countries in general, made itself felt in eastern societies in social, economic, religious and various fields with the external interventions of foreign fractions. In our study, the historical process of the concept of nationality, the background of the formation of the idea of nationalism from the nation, and the effects of the indigenous elements in Arab nationalism that emerged in the Ottoman lands and the missionaries, who were the leading forces of the Western states with a political and religious appearance, were based onThroughout the study, although Arab nationalism is felt in many Arab countries, the ideas and currents developed on behalf of Arab nationalism in Lebanon, mainly Syria, will be examined as a model. The country, which is known as Syria even today, without losing its old name, which is the main basis of our study, has a unique place in the world history pages in terms of geography. Especially due to the inclusion of Palestine and Phoenicia within its ancient borders, it has made more significant contributions to the moral and spiritual development of humanity than any other similar country. Although it occupies a small place on the world or on the map, its historical significance is unlimited, but its impact is universal (Hitti, 1959: 1). Based on the above statements, Syria's historical importance is not only limited to its unique contributions to human life, but also partially due to

* This work is produced from the work named " *Western Missionaries and Their Educational Activities in The Emergence of Arab Nationalism: The Case of Syria and the Syrian Protestant College"*

** Assoc. Prof. - Bingöl University – Bingöl / Turkey, auozbey@bingol.edu.tr (Orcid: 0000-0002-7880-8312)

its strategic location in relation to three historical continents such as Europe, Asia and Africa, and its role as a bridge for the transmission of cultural influences from neighboring civilizations along with commercial goods. Also, Syria, as the core of the Near East at the center of the ancient world, was the principal transmitter of early culture (Hitti, 1959: 3). Therefore, shedding light on its importance in terms of both the Ottoman Empire and the Western colonial countries in the historical context will be a source of inspiration for subsequent studies.

Although the wave of nationalism of the 18th and 19th centuries was felt intensely in many countries around the world, the geography where its effects were felt the most in the eastern countries of the world was undoubtedly the Ottoman lands, where many nationality elements were located. The French Revolution was the first Western movement that had a great impact on Ottoman intellectuals. However, the slogan of the revolution "freedom, equality, fraternity" did not reflect on the Ottomans in the same way: as Bernard Lewis stated, it took the form of "freedom, equality, nationality" (Arai, 2011: 15). However, although each nationalist movement claims to be unique, in reality all nationalist movements are similar to each other. All of them are based on common assumptions while giving order to society. For example, every nationalist believes that humanity is inherently divided into smaller units called millets. Every nationalist believes that his own nation differs from other nations with certain characteristics. These features related to language, ethnicity, religion and historical traditions distinguish one nation from another (Gelvin, 2016: 247). In fact, both the Islam and the Ottoman Empire in its early periods never accepted a certain land, tribe or language as the basis of the political identity, loyalty and devotion of their subjects. However, each of these "national" characters existed in the Ottoman Empire and it was possible to use them as building blocks while building the modern nation-state. The power that transformed old loyalties and identities into new ones was the state (Karpat, 2011: 18).

The origins of Arab nationalism are linked to the far-reaching changes that took place in the Ottoman Middle East in the second half of the nineteenth century. The modernized system of government and law, new trade and production patterns, faster means of communication, and the steady expansion of Europe would have had profound effects on all communities and classes in the region, but perhaps where this manifested

more broadly, both Turkish and Arab. Were upper classes (Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism The politics of Damascus 1860-1920 2003). The aim of Arab nationalism was the realization of Arab independence and the creation of some degree of unity between them (Al-Solh, 2004: 7). Arab Nationalism, both culturally and politically, first began to emerge among Christian Arabs. Because the emotional bond that would require them to remain loyal to the Ottoman state was weaker than that of the Muslim Arabs. Arab Nationalism, which was initiated by Christian Arabs, developed in the direction of separation from the Ottoman Empire and independence, and later became a movement supported by Muslims (Ayhan, 2015).

The discourse on Arab nationalism in the nineteenth century was characterized by the difficulty of producing compelling evidence for the existence of nationalist consciousness or even a coherent nationalist theory. Two main interpretations stand out in the writings on nationalism of the last century: First, the theory interpreted as Arab nationalism was actually nothing more than an attempt to save Islam. Second, what appears to be nationalist thought has nothing to do with nationalist consciousness; there is an effort to pay attention to the interests of the wealthy classes (Chalala, 1987: 31). Arab nationalism emerged in Syria, Lebanon and Jordan after Egypt. The work of the missionaries in this region was more than anywhere else. Members of the Jewish Catholic group and Protestants entered Damascus. The Christian community in this region was the first aim to implement the wishes of colonialism. The Christian Arabs considered the penetration of Western influence among the Muslims in line with their own interests. British and French colonialism; They accepted a shelter from the Muslims. They were very sensitive and meticulous in the face of the spread of the "Universal Islamic Ummah" principle. Because if such a union took place, they would become a "minority". However, if the axis of unity was nationalist rather than Islam, no one was Muslim or Christian, and they were not considered a minority because they were Arabs, and they even hoped to take the leadership of their country (Turkish Asian Strategic Research Center, 2006).

Based on the above expressions and concepts, the main subject of the study is to investigate the Nahda moviment and institutions led by western missionaries in the intellectual dimensions of Arab nationalism,

which emerged simultaneously with the missionary activities in the Ottoman lands, especially in the 19th century.

A Brief Definition of Missionary Concept

Missionary is used in both general and specific sense. From the word missionary mission; It is derived from the Latin word "missio", which is related to the verb Mittere, which means to send in the word mission and is the product of the common root (Küçük, 2008: 3). When we look at the definition of missionary through the eyes of Christians, it is seen that the meaning we know is actually not far away. Christians express this phenomenon as follows: In some cultures, when you say heralds, that is, missionaries, this expression is perceived as people who go to far away places and preach there. However, evangelists are people who undertake this task both in their own circles and far away (Lynee, 2012: 7).

Missionary work was an extremely important institution that started in the earliest period of Christianity. Therefore, it is thought that the missionary delegations organized from the big cities in the Roman country as of the 1st century made a significant contribution to the spread of Christianity (Duygu, 2017: 127-128). In addition to this, Christian missionary review itself according to the conditions of the day, both theologically and conceptually. Today, missionary work is considered as an action plan of God himself for the salvation of humanity, and it is accepted that God is personally involved in missionary activities for the salvation of humanity by Christianization (Gündüz, Living World Languages, 2010: 202). In addition, throughout history, missionaries have infiltrated Islamic countries in various forms and forms, and they have tried to attract Muslims to their own religion by showing Christianity to Muslims who do not know their religion well. However, the Christian world, which could not achieve the desired result with this method, implemented cultural imperialism against the Ottoman Empire and got results (Kara, 2004: 126). In this respect, missionaries are religious bigots because they make the target countries accept a superstitious religion with various tricks, and they are tools for the imperialist states to colonize their target countries or to put an end to their national existence.

Although imperialist ambitions were seen only as economic colonialism in the 19th and 20th centuries, the idea of eliminating the Islamic existence that dominates Jerusalem and its surroundings, which the

Christian world considers sacred for itself, lies at the root of these (Sırma, 2017: 11). The aim of the missionaries is to gain new Christians to Christianity, at least to keep their members alive, expanding the sphere of influence of Western imperialism. However, the main purpose of the missionaries is expressed by Pastor Samuel Marinus Zwemer in his own words: "Missionaries should not despair when they see that their efforts and efforts are yielding poor results. Because our first duty is not to convert Muslims to Christians. Our first duty is only to prevent Muslims from clinging to Islam." (Qutb, 2014: 14). However, Roman Catholicism, after dominating Europe, tried to Christianize all parts of the world (Kaan, 2010: 129). As Nakavi mentioned in his work, missionaries played a leading role in the deterioration of society in this sense, with their contributions to westernization in the cultural field before a westernization in technology among the Muslim people (Nakavi, 1997: 47). In summary, missionary work is more than just preaching the religious requirements to the public in the form of a simple statement. Although there is a religious layer at the core of missionary work, there is a cultural transformation in their orbit, the effort to mold the society into a Christian civilization within the framework of value-judgment, and the aim of integrating the environment realized by the Christian world mission (Yeniacun, 2017: 37).

History and Development Process of Missionary in Syria

The history of missionary work in and around Syria XVI. dates back to the century. In this period, missionary activities in Syria were carried out by Jesuit missionaries under the auspices of Catholic France. However, their activities were only aimed at Eastern Christians, but in the XIX. They could not be as successful as the activities of American Protestant missionaries sent to the region in the name of "Jesus and commerce" at the beginning of the century (Işık, 2010). However, in the first ten years of the American mission operating on Syrian territory, he reached an agreement with the British missionaries on the division of the missionary work area where Beirut was left to the Americans; According to this treaty, the lands of Beirut were left to the American Protestant missionaries, while the British missions claimed Jerusalem and other parts of Palestine as a study and propaganda area. However, the conflicts and intellectual conflicts experienced in the following periods not only forced the missionary resources that were already scarce, but also ended the American monopoly on the

active Protestant studies in Beirut (Majstorac Kobiljski, 2010: 42). In the missionary activities carried out in Syria, the board cooperated with other missionary organizations and British Consuls throughout the empire. Among these cooperative organizations were Presbyterian Church Foreign Missions Commission (BFMPC), Women's Home Missions Board, Turkish Missions Aid Association, Women's Missions Board, Independent Church of Scotland, British and Foreign Bible Society, and various missionary societies from Germany and the Netherlands (Yücel, 2012). Considering the importance of Syria's position in general, the proposition that Syria has a very special importance for western Christian societies would be an appropriate determination. To them, Syria is the cradle of Christianity, uniting the holy city of Jerusalem and other important Christian sites. Also, from the very beginning, Protestants believed that the local population (mainly Muslims) should prepare for the second coming of Christ at the turn of the millennium (Zachs, 2005: 257). Therefore, Syria was not an ordinary meaning for them, but it could also be used as an important supra-Christian, especially for the following centuries.

The Nahda Movement in Arab Nationalism and the Relationship between Arab Intellectuals and Western Missionaries

The rise of nationalism in the early twentieth century initially reflected broad changes in Arab society, particularly within Syria's urban upper class. These changes can be listed as the increase in the number of Syrians attending vocational schools in Istanbul, exposure to European ideas, the spread of Ottomanism, and the increased sensitivity of Turkey to the needs of local Syria after the rise of the Young Turks in 1908 (Khoury, 1989). The Arab Awakening (Nahda) movement of the late nineteenth and early twentieth centuries, in general, made maximum efforts to make its students in educational institutions proud of their Arab past and reinvent themselves as modern leaders of their society (Anderson, 2011: 2).

Considering Arab nationalism in particular, it can be argued that the developments that provided the necessary intellectual and cultural background to the movement occurred within the framework of the "Ennahda Movement", which was seen in the second half of the nineteenth century in Bilad-i Damascus and its environs. Eric Hobsbawm, one of the nationalist theorists, says that a "proto-nationalist" awakening took place before a nationalist attempt and this phenomenon, which is a protest

movement, "leads to the formation of a nationalist ideology as we understand it today" (Danış, 2019: 71-72). In these developments, Syria became the second center of the nineteenth century Arab Awakening (Nahda). The traditional orientation of this country towards the Mediterranean explains the early recognition of the danger of imperialism here. Far from both ancient trade routes and colonial development in Egypt with the spread of cotton cultivation, Syrian cities lacked the great elites of the previous era. Thus, as in Egypt, the "Renaissance" was led by the semi-popular elements of the third class (craftsmen, ulama, religious leaders) (Kudsi, 1975).

Considered together with other expressions, the nineteenth century covers a period of rapid socio-cultural change for Ottoman Arabs, Turks, Armenians, Bulgarians and other ethnic elements in Istanbul. Imperial reforms, developments in education, and developments in printing were instrumental in the Arab literary renaissance (Nahda) that transformed intellectual life in the Ottoman Arab provinces. These changes are clearly visible among the Syrian intellectuals, with the intellectual class that includes the bosses of the protestant media outlets that publish literary-scientific journals (Womack, 2016). Arab Christian historians such as Philip K. Hitti, George Antonius and Albert Hourani define Nahḍa as an ideological concept that predicts the reunification/progress of Middle Eastern cultural movements, the modernization/secularization of education and the birth of Pan-Arab nationalist ideas. These thinkers attribute the aforementioned developments to the dominance of privately printed books, newspapers, etc., and schools and universities run by missionaries. In addition, the above-mentioned thinkers acknowledge the general importance of the printing press in leading regional change, although they assume that the missionary press (with its largely religious output) did not play an important role in initiating secular and nationalist developments in the Arab world (Auji, 2013: 5).

In addition, the Ennahda movement is considered to be the early period of the modernization process in the Arab world. It expresses the effect of the historical moment in the nineteenth century, at the intersection of the collapse of the Ottoman Empire and its becoming a hegemonic power in Europe, on the Arab system of thought. In Arabic literature, nahda, defined as "Arab awakening" or "Arab Renaissance", is a political and cultural movement. It offers clues about the nature of modern Arab

thought in the face of the pressures that emerged as a result of the structural changes that the Arab society went through (Somuncuoğlu, 2015). On the other hand, Kramer criticizes the Arab Awakening. According to Kramer, the "Arab awakening" can be termed the period when Christian and Muslim citizens failed to produce a violent social criticism or a truly modern language of politics. Because he has failed himself with his apologetic tradition and defense of religion. However, it was able to go so far as to shake the trust of some Arab thinkers in the legitimacy of the Ottoman administration (Kramer, 1993: 5).

When the thoughts expressed are taken as a whole, it will be seen that the extent to which the American missionaries contributed to the Syrian Nahḍa movement has been the subject of many debates that reveal the positive - but also critical - answers of the scientists. Because missionaries pursued a purely Christian goal in a multi-religious context and did not tend to promote liberalism and secularism, they could not have a clear consensus as to whether mission schools and the press provided the basis for the cultural and political transformations of the region or whether their contribution should be relative (Zeuge-Buberl, 2017: 90).

The Place and Position of Western Missionaries in the Nahda Movement

The most important results of the nationalist movements that developed over time emerged in the Ottoman geography. The differences between the strategies of sharing the Ottoman Empire, which was gradually weakening, played the main role in the nationalist movements that developed in this geography. The wars of the Ottoman Empire in the nineteenth century, and especially the Egyptian problem, showed that it could not protect its territorial integrity on its own. In this process, France came to the fore among the imperialist powers that coveted the entire Middle East geography, especially Egypt. Declaring his empire after the French Revolution, Napoleon embarked on some imperialist activities in Europe and the Middle East. In the eyes of Napoleon, the way to glorify the French nation was through such activities (Saygın, 2017: 3). Another Western-based development, which indirectly, not directly, like Napoleon's Egypt expedition, affected the birth of the environment that made the construction of Arab nationalism possible, missionary and educational activities. Missionary activities as a 'soft power' as used in international relations; It can be read as a tool used by states that have completed their

industrial revolutions since the end of the eighteenth century to expand their spheres of influence in line with their search for raw materials and markets (Danış, 2019: 74). In this respect, all missionary communities share a common purpose to spread Christianity or to improve their current standards. When the goal is transformation, opposition is expected; therefore schools and health care come before the church. Therefore, the most important purpose of missionary education is to provide transformation. This is only possible if the Scriptures are understood and preferably read. The primary purpose of all Protestant missionary education is Bible study. Local conditions determine whether and if it is possible to follow this policy, how (Nurdoğan, 2016: 98).

However, the main reasons for targeting the Ottoman lands in general should be expressed before the missionary activities carried out in the Syrian lands. Early Protestant literature describing the Ottoman lands points to the operational potential of the empire's cosmopolitan population map of Muslims, Eastern Churches/Christians, and Jews. The weakness and fragility that the Ottoman state structure fell into due to the fact that it was increasingly open to the interventions of great powers is another significant factor (Tamur, 2006: 5). European schooling, which started in Arab countries such as Syria and Lebanon, which were among the important countries of the period, was provided by various deep-rooted religious and professional associations established and financed in certain European countries. Italian schools, for example, were often run on Catholic regular foundations, which maintained regular contact with sacred doctrine. Thus, the ancient Franco-Italian Catholic ties meant that the Italian school was treated in a spirit of friendly competition (Ouahes, 2017: 242).

In addition, according to Waheeb George Antakly, who completed his doctoral education at the American University in 1975 and expressed his doctoral thesis with a research on Arab nationalism and missionaries, Arab nationalism arose from a literary awakening that owed a lot to the educational work of American Protestant missionaries, especially in Syria. These missionaries arrived in Beirut in 1820, founded churches, and, overcoming their despair about the conversion of Muslims and the revival of Eastern Christian sects, soon turned their attention to educational work (Antakly, 1974: 1). With the beginning of the twentieth century, American educators in missionary schools took it upon themselves

to convey their expectations of nationalism to people of Turkish, Egyptian and Arab nationalities, both in public and in their daily lives. Many of the missionaries, who had a long career, came to the region to get to know the people they lived in. However, despite these local sympathies, the missionaries were not willing to break their ties with the Western powers. For this reason, some Muslim intellectuals have identified missionaries as agents of cultural imperialism (Sharkey, 2015). The military and diplomatic activities of the European powers helped the Sultan's Christian subjects to revolt, gain autonomy and ultimately independence. The Empire, which was exposed to these pressures, tried to alleviate this power factor by making some new regulations. With these changes, the Europeans, who were privileged, started to become arrogant and demanded that these privileges be exceeded. Before this happened, missionaries of western origin had already started their propaganda accusing the prophet of fraud in the Ottoman lands (Dawn, 1998: 201). Another claim that can be considered as a continuation of these thoughts is manifested in the thoughts of Bessam Tibi, a famous political scientist who continues his academic career in Germany. Considering the conditions of the period in Ottoman Syria, Tibi made the following statements about the general strategy of missionary activities:

> "Because of its geographical location, the Arab Middle East became increasingly important to Europe in the early stages of colonial occupations. While France wanted to establish an Arab Middle East state independent from the Ottomans and under its control in order to block Britain's way to India, Britain insisted on a weak and non-threatening Ottoman Empire. The difference of interests between these two colonial powers helps us to understand the attitude they showed to Mehmed Ali Pasha and the activities of the missionaries they sent. France often placed its missionary groups in Christian areas in Syria and Lebanon, and Russian Orthodox missionary groups were also active in that region." (Tibi, 1998: 128).

In general, Catholic education in Ottoman-era Syria and Lebanon encompassed a thought built with autonomous local institutions that used the privileges of the French and other imperialist powers to secure concessions from local and Ottoman rule. Previously, the people of the region had their first relations with Catholics due to the seventeenth-century interactions between the Maronites, a local Christian community in Lebanon who pledged loyalty to Rome in the thirteenth century, and the French King (Ouahes, 2017: 229).

In this respect, the idea of Ennahda has developed in the cultural context, with the spread of the printing press and innovations in the field of education, thanks to Protestant American and European missionaries in Syria and Lebanon. Greater Syria, which was an important trade center during the reign of Khedive İbrahim Pasha (1830-1895), became an area of commercial competition between France and England. The spread of the power circle and missionary schools established by France and England both with their trade networks and with the Christians in the region, encouraged the process of moving the European population in the region to religious-cultural areas (Somuncuoğlu, 2015: 108). Moreover, Juri Zaidan believed that foreign missionaries were providing basic support to the Syrian's nahda. None of these missionaries had any direct affiliation with the Syria Mission, but their positive assessment of their work was evident. Missionaries played a key role in Syria's cultural awakening:

> "Smart members of all sects agree that the starting point of modern Syria's intellectual awakening is the schools of American missionaries. They played the first role in the initiation of this movement. Although these functions have continued for more than sixty years, they seem to trace them in the infrastructure of most of the domestic and foreign institutions currently existing in Syria." (Zeuge-Buberl, 2017: 93).

Intellectuals identified with the Nahda movement often included Christians from Beirut and Damascus. Syrian and Lebanese immigrants living in various parts of the region and in distant lands such as Europe and America also joined the movement. In addition, things taken directly from the West were not limited to them. The Italian exiles, who were friends with those living in port cities such as Iskenderun, Istanbul and Beirut, were the people of Italy in the 19th century. They brought with them Anarchism, which was the single, and perhaps the biggest, export commodity it had imported into the Middle East for a century (Gelvin, 2016).

Sati Al-Husri and His Intellectual Role in Arab Nationalism

Even though Sati Al-Husri was born in Yemen in 1882 as a child of a Syrian Muslim family, he spent most of his life in Istanbul. Before his Arabic studies, he learned Turkish and French, and after the Arab nationalism case formed a large part of his life, he used the Arabic accent in which Turkish made itself evident in his writing and oratory (Dawisha, 2003). Along with Sati El-Husri, many Arab intellectuals and intellectuals

learned Turkish during their four-hundred-year period under Ottoman rule, hoping to rise in public service (Sadoğlu, 2010: 61). However, Arabs were conspicuously absent from senior government positions throughout Ottoman history; The appointment process in the Tanzimat period also continued this trend, which had existed for a long time. While none of the 215 Ottoman Grand Viziers were of Arab origin, there is a possibility that three of them were of Arab origin, as opposed to 78 Turkish and 31 Albanian grand viziers (Kayalı, 2018).

In his numerous articles and speeches, and later on "*Arabism First, On Arab Nationalism and What is Nationalism?"* al-Husri argued that the Arabs formed a nation and therefore should unite under a single state. Although politically divided, different peoples could form a cultural nation based on it. Al-Husri tried to show the inevitability of cultural nationalism in order to create united nation-states by giving examples from European history (Cleveland, 2015). Cultural nationalism is a product of people's attachment to language, literature, and customs. Although not necessarily ancestral, in many contexts cultural nationalism is the intensity of one's feelings for one's family (Baron, 2007). According to Sati al-Husri, a brief glance at history on the influence of religion on political unity will reveal that world religions have not been successful in uniting peoples speaking different languages, only in a limited area and for a short period of time, with the exception of the Middle Ages. As the religion of Islam spread, unity decreased, and it is not possible to have a unity in this direction from now on. In that case, the principle of Islamic unity is an ideal that cannot be realized, and Arab unity is also important for Arabs, and there are necessary conditions for this ideal (Okutan, 2001). The idea behind the project for the establishment of the Arab unity was to create a formation where the Arab countries, which have gained their independence recently, can establish closer relations with each other compared to other unions due to their common interests, culture and historical sharing. Because the Arab countries in such a union would be stronger together and would benefit from their governments being more legitimate and stable (Hourani, 2001: 463).

Mohammed Harbi, while expressing the concept of nationalism in Sati al-Husri's mind in his work Questioning the Arab National Myth, firstly begins by describing his view of religion. More clear on religion than Ba'athist thinkers, Sati al-Husri preserves only the cultural aspects of

Islam; It excludes religion from the elements that make up the nation. According to his ideology, the nation is built on linguistic identity. Anyone who speaks Arabic, regardless of their faith or ethnicity, is Arab (Harbi, 1998: 85). According to Sati al-Husri, Arabism is not limited to people living in the Arabian Peninsula, nor is it unique to Muslims. On the contrary, it includes everyone who connects to Arab countries and speaks the Arabic language, whether Egyptian, Kuwaiti, Moroccan, Muslim or Christian, Sunni, Jafari, Druze, Catholic, Orthodox or Protestant (al-Husri, 1998: 148).

Moreover, Husri saw the Arab states as artificial creations of the imperialist powers. For Husri, these forces, driven by imperial interests, continued to establish what was essentially a natural cultural entity, an inalienable right to political sovereignty. The main purpose of this fiction, which was planned as an Arab nation, was to keep the Arabs politically ineffective and militarily weak. In one of his articles, Husri constantly questions the Arabs' 1948-1949 war, how they lost the war in Palestine even though they were made up of seven Arab countries and Israel was a single state. According to Husri, the answer is clear: the Arabs lost the war precisely because they were seven separate countries (Dawisha, 2003). However, it was seen that Sati al-Husri's nationalism influenced all the thinkers of the Baath in many ways. Because many leaders from his school wanted to remove the Arab world from the community-based level, to radically change social structures, to give science a central role, to bind the ulama by turning them into civil servants and by nationalizing the administration of religious properties (Harbi, 1998: 86).

In general, when Al-Husri used the term "Arab Nation", he meant all Arabic-speaking people, not just the Arab part of Asia, as early nationalists did. He hoped that the formation of this "Arab Nation" would be possible through national education through schools. Since the first group of Rashid Ali al-Gaylani did not have a political program, the idea of the "Arab Nation" thus defined became the obligatory and leading principle of a political organization, which was brought to life by Michel Eflak, who was raised under the magic of al-Husri (Tibi, 1998).

Michel Aflaq, Arab Nationalism and the Birth of the Baath Party

Michel Aflaqwas born in Damascus in 1910. His family was middle-class Greek Orthodox and had a tradition of nationalist ideology. Wallachia, who started his education life in Damascus, went to the Sorbonne in

Paris to continue his history education from 1928 to 1932. After graduation, Aflaqreturned to Syria and found a job as a teacher, later shifting his concentration to the formation of a nationalist movement (Ajlouni, 2017: 4). For Wallachia, the main issue that separated the Arabs from each other and prevented the realization of social justice was the imperialist administration of Europe in the region. The Ba'ath revolutionary movement was a movement that was supposed to unite the Arabs under a socialist regime, because it was not possible for an Arab state to win the fight against imperialism alone. Thus, the development and enlightenment of the Arabs would have been possible (Kireçci, 2012: 98). Michel Aflaq first met with socialist thought during his student years in France. He stayed away from classical socialism, which he used to sympathize with, after the Blum Government in France did not recognize the independence promised to Syria. Moreover, according to him, the cultural codes of Arab society did not correspond to a Marxist communist ideology system. Therefore, the primary aim of the Baath party he led was to create a secular formula that would synthesize the free nature of Arab nationalism with socialism and social reforms in a 'non-Marxist way' (Ovacıklı, 2019: 242).

One of the most important features of the Baath Party is that it does not pursue a regional nationalism, but rather defends Arab nationalism. It is a party whose political discourse is close to socialism. After the 1947-1948 war, the Baath Party opened centers in other Arab countries and was effective in the unification of Syria and Egypt in 1958. In the following periods, differences between Egypt's Nasser Pan-Arabism and Baath's Socialist nationalist ideologies emerged, and the United Arab Republic came to an end in 1961 at the end of the conflicting periods (Yenal, 2018: 210). Moreover, this party represents a challenge to the domination of the political life of Syria by a small number of big urban families and loose associations formed by parties or leaders that express their interests (Hourani, 2001: 467). The Baathist movement, which reached a strong position in Syria and Iraq, caused the discontent of Egypt, which wanted to be the leader in the unification of the Arabs, and as a result, various tensions occurred between the three countries. For example, Egypt did not hesitate to provoke the peoples in these countries and supported their revolts against the government. The Syrian and Iraqi governments suppressed these uprisings in a bloody way, revealing the insecurity of the

region once again. Moreover, it was understood that the ideas of the unification of the Arabs were not possible, and the idea of Pan Arabism lost its effect and disappeared (Ekici and Örtlek, 2016: 7).

Of particular importance in Arab nationalism, Aflaq not only sees Islam as the beginning of Arabism, but also tries to reassure non-Muslims that there is no need to fear the natural relationship between Islam and Arab nationalism:

> "The Arabs are unique among other non-national states because their national awakening is fueled by the birth of a religious message, which proves that this message is an expression of national awakening. They did not spread out to grow and expand geographically. In order to fulfill their religious duties such as justice, mercy, leadership and generosity to other lands, they combined the Arab national element with Islam and gained a brand new spirit. Therefore, they have no fear of going to the extremes within their own nation." (Chalala, 1987: 39).

Constantine Zurayk and His Position in Arab Nationalism

Constantine Zurayk's life and works resemble Michel Wallachia in many ways. However, Zurayk's contribution to pan-Arab thought is of great importance for understanding the movement. A Christian himself, Zurayk offers a very different perspective on the role of Islam in pan-Arab nationalism, and specifically on Arab Christianity and its relationship with Islam as a whole (Ajlouni, 2017: 21). Costantine Zurayk is one of the most outstanding Arab nationalist thinkers and historians in the twentieth-century Arab world, despite being marginalized in her native Syria. Zurayk was educated at the American University of Beirut, the University of Chicago, and Princeton University. Beginning in 1936 until his death in 2000, he was constantly engaged in academic, intellectual and political work in the Arab world. Zurayk devoted his over sixty intellectual life to explaining and teaching concepts such as nationalism, the Arab renaissance, and the Palestinian problem (Ebû-Rabi, 2005: 402). Zurayk played a key role in the formation of pan-Arab nationalism. His thought influenced Syrian politics and Arab politics as a whole. His moderation and openness to other points of view, including Western ones, moderated the harsh tendencies of some situations, especially in the Baathist pan-Arab movement. These features reflect his Christian status in the Arab nationalist movement (Ajlouni, 2017: 24).

The Importance of Butrus Al-Bustani in Arab Nationalism

Thanks to the missionary and educational activities undertaken by the Europeans in Jabal-i Lebanon, a new intellectual class has emerged that defends pro-Western and Christian values. This community, which includes names such as Boutros al-Bustani, Tannus al-Shidyak and Nazif al-Yazıcı, has done a wide range of studies from translating the Bible into Arabic to revealing the rich historical past of the Syrian region (Danış, 2019: 75).

Butrus al-Bustani, referred to in the above-mentioned intellectual class, was born in Dbayye, northeast of Sidon, in November 1819. Members of his family have served in the Maronite church for generations. He left school in 1840 to go to Beirut, where he contacted the American mission and accepted Protestantism. In 1841, missionaries recruited him as a private Arabic teacher and colleague at the seminary in Beirut (Zeuge-Buberl, 2017: 169). The importance of missionary journalists and writers to establish a scientific and literary society, to publish books and newspapers in Arabic, to prepare dictionaries and encyclopedias was effective in the revival of Arabism. One of these, Butrus al-Bustani, who was educated at the Maronite theological school as a Christian, started to be mentioned with American missionaries because he worked with the Americans in various fields in the 1840s. Butrus al-Bustani, the most important of the leaders of the Arab Renaissance, addressed the women's issue broadly for the first time in a conference he gave in 1849. However, Bustanî, who adopted the Presbyterian belief, advocated patriotism and called for the unity of Syria (Çelik, 2015). Butrus al-Bustani (1819-1883), who gave importance to education, homeland and patriotism, worked as a translator at the American Consulate in Beirut. On the subject of Arabism, he prepared a dictionary and an encyclopedia; he founded scientific and literary associations and a school called el-Medresetü'l-Vataniye where Arabic language and modern sciences were taught; magazines and newspapers (al-Jenna, ez-Zinân and Junayna) were published (Hut, 2016). In 1871, Bustani published the political, scientific and literary journal "al-Cinan", which is published every fortnight in Beirut. The slogan he chose in this publication was “patriotism is one of the foundations of faith”. Bustani used these publications as a stepping stone to arouse national consciousness among Arabs and to put Arab nationalism into action. Bustani stood

on the idea of the unity of all Arabs without distinction of religion. According to him, national unity was based on a higher foundation than religion (Umar, 2004: 33). In Bustani's works and discourses, it is seen that Europe's political and economic success is based on the science and technology that the West received from the Islamic civilization, and that all Syrians belonging to different religious communities should embrace each other as individuals sharing the same lands, language and common culture. Bustani and other Syrian writers, as Arabic-speaking Christian, Muslim and Jewish intellectuals in books, magazine articles, and literary halls of Beirut, envisioned a common life in modern Syrian territory and worked together to promote the educational and social development of Syrian society (Womack, 2016: 28) . Bustani, who also played an active role in the Syrian scientific society, which was founded by Christian intellectuals in 1857, played an important role in the development of discourses that glorified the Arabic language and race. Bustani put forward the idea of the motherland of Syria under this umbrella of thought, but the society followed a policy in favor of secession from the groups with which it acted for the same purpose, despite criticizing the government's inability to gather the Syrian people on a sociopolitical platform. This formation continued to exist as a secular literary society until its activities came to an end as a result of internal conflicts in Syria in 1860 (Kayalı, 2018).

Western great states, which dominated the Arab world in education, politics and economy, opened missionary schools in Beirut, Syria. The idea of Arab nationalism in which these schools worked was first accepted among Christian Arabs. These were Christian Arabs among the Maronites in Lebanon, who were brought up as secular and liberal in missionary schools. They propagated Arab nationalism and Christianity, either for personal gain or especially for the benefit of France. As a result of the 1831 Damascus incident, which was also provoked by the Egyptian Governor Kavalalı Mehmet Ali Pasha, and the revolt of the Ottoman Empire as a Muslim pasha after the incident, the West, using the Egyptian Question as an excuse, started an intense anti-Ottoman propaganda and education activity in the Arab world (Bıyıklı, 2012: 29). In summary, Europe had a very different place in Bustani's world of thought. According to him, the Arab world had two things to take from Europe: a sense of national unity and equality (Umar, 2004: 34). However, the Arab states brought forward the feelings of sectarian bigotry rather than the sense of

national unity, causing the conflict environment to never end. The idea of equality, on the other hand, could not get ahead of a sweet word that came out of the mouth of Europe and has always preserved its place in history as a dream.

Conclusion

The phenomenon of nationalism, which took its place on the stage of history with the French Revolution, influenced the whole world as a form of politics in the 20th century. The collapse of pre-capitalist states into history was also influential in the Middle East at the beginning of the 20th century, and Arab nationalist thought, which initially emerged with cultural demands, turned into pro-independence movements with the collapse of the Ottoman Empire. After the collapse of the Ottoman Empire, the colonized Arab countries attempted to unite under a single Arab state in line with their demands for independence. While the Arabs, who were divided into more than one state by the intervention of the colonialists, were trying to unite under one roof, when they saw that this was not possible in practice at that time, they first tried to liberate the small states that were separated from each other by artificial borders by the colonialists, and then to gather these states under a single roof (Koyuncu, 2017: 23). Looking at the historical background of the development process, Arab nationalism emerged as an opposition movement in the Ottoman Empire. The movement itself was an opposition to Ottoman Arabs as well as Ottoman Turks (Dawn, The Origins of Arab Nationalism, 1991). Arab nationalism represented both the revival of old traditions and loyalties and the creation of a new myth based on them, an invention of tradition (Khalidi, 1991: 1365). In addition, Arab nationalism has established itself as the most influential ideology among Arab communities until the end of the 20th century in the geography defined as the Middle East. The upper-class Arab leaders, who adopted the Western lifestyle, and other prominent members of the middle class, mostly tribal leaders, had their own states on the table, whose borders were drawn by others, as a result of their uprising against the Ottoman empire, but experienced their real disappointment in the next colonial period. Although various theories were put forward as a solution to get rid of such a crisis, nationalism was seen as the light of salvation by many intellectuals of the period. Although it provided a small-scale maneuvering opportunity as a society until a certain period, Arab nationalism could not create a permanent solution

environment for the Arab states and again mentioned itself as the dominant factor in the disagreements. In addition, there are a number of different reasons for the representation of Arab nationalism, especially by religious minorities. Perhaps the most important of these is the socio-economic lane. In the residential areas inside Syria, the commercial bourgeoisie formed two wings. The first of these was the usurer comprador bourgeoisie, which emerged as local agents of European trading companies during the nineteenth century. Through these individuals, European economic influence in Syria contributed to the rise of a new class that served as an intermediary for European manufactured goods to enter the country and eventually an important conduit for the absorption of the Syrian economy by Europe. Mostly Christians and a small number of Jewish religious minorities, with whom Europeans felt most comfortable, held the top positions in the comprador bourgeoisie. The religious protection that Christians sought and received from European powers, and the education given to them by missionaries, made them specially prepared to serve as agents of European commercial and political interests (Khoury, Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945 1989: 207).In conclusion, we must say that Arab nationalism started with various historical, cultural and social studies led by Christian Arabs in Lebanon, where the Western influence began to be felt strongly in the region, starting from the 1850s, and the studies of the intellectuals for a long time formed the process of preparing the theoretical ground (Bilgenoğlu, 2007). It is observed that the biggest driving force and dynamics at the point of implementation of the preparation process are the missionaries and the people of Arab origin who were raised in their schools.

Bibliography

Ajlouni, A. (2017). Arab Christian Nationalist Thinkers and Arab Christian Nationalism in the Levant. *https://deepblue.lib.umich.edu.* https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/63948 (Erişim: 05.02.2019)

Anderson, B. S. (2011). *The American University of Beirut Arab Nationalism and Liberal Education.* Auistin: University Of Texas.

Antakly, W. G. (1974). *American Protestant Educational Missions: The Influence on Syria and Arab Nationalism, 1820-1923, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).* The American University: Washington.

Arai, M. (2011). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Auji, H. (2013). *Between Script and Print: Exploring Publication of the American Syria Mission and the Nascent Press in the Arab World: 1834-1860 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).* Binghamton University: New York.

Ayhan, Halis. 2015. *Doğuş ve "Öteki" Ekseninde Arap Milliyetçiliği: Vahada Bir Serap.* http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/Ayhan-Halis-doğuş-ve-"öteki"-ekseninde-arap-milliyetçiliği-vahada-bir-serap.pdf (Erişim: 07.10.2018)

Bıyıklı, M. (2012). Osmanlıya Karşı Ayrılıkçı Hareketten Batıya Karşı Bağımsızlık ve Hâkimiyet Mücadelesine Arap Düşünce Hareketine Genel Bir Bakış. *Yeni Fikir*, 26-48.

Baron, S. W. (2007). *Modern Milliyetçilik ve Din.* (Çeviren: Mehmet Özay), İstanbul: Açılım Kitap.

Bilgenoğlu, A. (2007). *Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri.* Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Chalala, E. (1987). Arab Nationalism: A Bibliographic Essay. *Pan-Arabism and Arab Nationalism The Continuing Debate*, (ed.: Tawfic E. Farah), 18-57, London: Westview Press.

Cleveland, W. L. (2015). *Modern Ortadoğu Tarihi.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Çelik, M. (2015). Lübnan'da Milliyetçiliğin Fikri Temelleri ve Oluşumu. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 439-450.

Danış, M. F. (2019). Bir Anka Kuşu: Arap Milliyetçiliği. *Orta Doğu'yu Kuran İdeolojiler*, (ed.: Zekeriya Kurşun), 71-120, İstanbul: Vadi Yayınları.

Dawisha, A. (2003). *Arab Nationalism in the Twentieth Century.* Princeton: Princeton University Press.

Dawn, C. E. (1998). *Osmanlıcılıktan Arapçılığa.* (Çeviren: Bahattin Aydın ve Taşkın Temiz), İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Dawn, C. E. (1991). The Origins of Arab Nationalism. *The Origins of Arab Nationalism*, (ed.: Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih & Reeva S. Simon), 3-30, New York: Columbia University Press.

Duygu, Z. (2017). *Hristiyanlık ve İmparatorluk.* Divan Kitap: İstanbul.

Ebû-Rabi, İ. M. (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi .* İstanbul: Anka Yayınları.

Ekici, S. & Örtlek, M. (2016). Arap Milliyetçiliği ve Ortadoğu. *https://www.academia.edu.* https://www.academia.edu/12740123/Arap_Milliyetçiliği_ve_Ortadoğu (Erişim: 21. 06. 2019.

el-Husri, S. (1998). Arap Milliyetçiliği Üzerine: Arapçılık Nedir?» *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (ed.: Jean Leca), (Çeviren: Siren İdemen), 148-149, İstanbul: Metis Yayınları.

El-Solh, R. (2004). *Lebanon and Arabism: National Identity and State Formation.* London: I.B.Tauris Publishers.

Gündüz, Ş. (2010). *Yaşayan Dünya Dilleri.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Gündüz, Ş. & Aydın, M. (2002). *Misyonerlik: Hristiyan Misyonerler Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri.* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Gelvin, J. L. (2016). *Modern Orta Doğu Tarihi (1453-2015).* İstanbul: Timaş Yayınları.

Harbi, M. (1998). Arap Ulusal Mitini Sorgularken. *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (ed.: Jean Leca), (Çeviren: Siren İdemen), 84-88, İstanbul: Metis Yayınları.

Hitti, P. K. (1959). *Syria: A Short History.* New York: The Macmillan Company.

Hourani, A. (2001). *Arap Halkları Tarihi.* (Çeviren Yavuz Alogan), İstanbul: İletişim Yayınları.

Hut, D. (2016). Osmanlı Arap Vilayetleri, Arabizm ve Arap Milliyetçiliği. *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1, 105-150.

Işık, R. (2010). 1820-1950 Yılları Arasında Suriye ve Lübnan'da Protestan Misyonerlerin Kadınlara Yönelik Faaliyetleri. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 167-187.

Küçük, A. (2008). *Misyonerlikten Diyaloğa Türkiye.* Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Kaan, E. O. (2010). *Geçmişten Günümüze Dinler ve Mezhepler.* İstanbul: Rağbet Yayıncılık.

Kara, İ. (2004). *Batılılaşma Tarihimiz ve Kültür Emperyalizmi.* İstanbul: Gonca Yayınevi.

Karpat, K. H. (2011). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Kayalı, H. (2018). *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918).* (Çeviren: Türkan Yöney), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Khalidi, R. (1991). Arab Nationalism: Historical Problems in The Literature. *The American Historical Review*, 96 (5), 1363-1373.

Khoury, P. S. (1989). *Syria and the French Mandate:The Politics o f Arab Nationalism, 1920-1945.* New Jersey: Princeton University Press.

Khoury, P. S. (2003). *Urban Notables and Arab Nationalism The politics of Damascus 1860-1920.* London: Cambridge University Press.

Kireçci, M. A. (2012). *Başlangıcından Günümüze Arap Milliyetçiliği.* Ankara: Grafiker Yayınları.

Koyuncu, A. A. (2017). Hafız Esed Dönemi Suriyesinde Milliyetçilik ve Ulus İnşa Çabaları. *Içtimaiyat*, 7-29.

Kramer, M. (1993). Arab Nationalism: Mistaken Identity. *Daedalus*, 171-206.

Kudsi, A. E. (1975). *Arap Dünyasında Milliyetçilik ve Sınıf Mücadeleleri.* (Çeviren: Orhan Koçak), İstanbul: Köz Yayınları.

Kutub, M. (2014). *Oryantalistler ve İslam.* (Çeviren: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul: Beka Yayıncılık.

Lynee, R. E. (2012). *Misyoloji- Yüce Görev.* İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları.

Majstorac Kobiljski, A. (2010). *American Missionary Colleges in Beirut and Kyoto 1860-1920 (Yayınlanmamış Doktora Tezi),* The City University of New York: New York.

Nakavi, A. M. (1997). *Batılılaşma Sosyolojisi.* (Çeviren: İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Grubu), Tahran: Alhuda Matbaası.

Nurdoğan, A. M. (2016). The Landing of CMS Missionaries to an Ottoman Dominion: Missionary Education in Egypt (1825-1862). *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 97-136.

Okutan, Ç. (2001). Arap Milliyetçiliği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 56 (2), 157-172.

Ouahes, I. (2017). Catholic Missionary Education in Early Mandate Syria and Lebanon. *Social Sciences and Missions.*

Ovacıklı, U. (2019). Ortadoğu'da Sol Hareketler: Baas, Nasırcılık ve Diğerleri. *Orta Doğu'yu Kuran İdeolojiler*, (ed.: Zekeriya Kurşun), 231-288, İstanbul: Vadi Yayınları.

Özşahin, L. (2005). *Kaosun Jeopolotiği ve Dinler Arası Diyalog.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Sırma, İ. S. (2017). *Sömürü Ajanı İngiliz Misyonerleri.* İstanbul: Beyan Yayınları.

Sadoğlu, H. (2010). *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Saygın, A. (2017). *Milliyetçilik Üzerine.* https://www.academia.edu/34864231/Milliyetçilik_Üzerine_Alkım_Saygın_academia.edu_15.10.2017 (Erişim: 21.05.2018)

Sharkey, H. J. (2015). American Missionaries in Ottoman Lands: Foundational Encounters. *https://repository.upenn.edu.* https://repository.upenn.edu/nelc_papers/19/?utm_source=repository.upenn.edu%2Fnelc_papers%2F19&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages (Erişim: 01. 12. 2019).

Somuncuoğlu, E. (2015). On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 3 (1), 103-120.

Soy, H. B. (2010). *Arap Milliyetçiliği: Ortaya Çıkışından 1918'e Kadar* https://dusuncetarihi.wordpress.com/2010/01/28/islam-tarihi/arap-milliyetciligi-ortaya-cikisindan-1918'e-kadar/ (Erişim: 28.05.2018)

Türk Asya Stratejik Araştırma Merkezi (2006). *Ortadoğu'da Diriliş: Arap Milliyetçiliği.* http://www.tasam.org/tr-TR/Icerik/240/ortadoguda_dirilis_arap_milliyetciligi (Erişim: 14.12. 2018).

Tamur, E. D. (2006). Karşılaştırmalı Bir Perspektiften 19. Yüzyılda Çin ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Protestan Misyoner Faaliyetleri. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5 (12), 3-20.

Tibi, B. (1998). *Arap Milliyetçiliği.* (Çeviren: Taşkın Temiz), İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Umar, Ö. O. (2004). *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye.* Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Womack, D. F. (2016). Images of Islam: American Missionary and Arab Perspectives. *Studies in World Christianity*, 22-36.

Yücel, İ. (2012). A Missionary Society at the Crossroads: American Missionaries on the Eve of the Turkish Republic. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 8 (15), 51-68.

Yenal, S. (2018). *Arap Milliyetçiliği Düşüncesinin Oluşumu.* https://www.academia.edu/14456304/arap_milliyetçiliği_düşüncesinin_oluşumu (Erişim: 23.07.2019)

Yeniacun, S. H. (2017). *Osmanlı Suriyesi'nde Bitmeyen Mücadele.* İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

Zachs, F. (2005). From the Mission to the Missionary: The Bliss Family and the Syrian Protestant College (1866- 1920). *Die Welt Des Islams*, 45 (2), 255-291.

Zeuge-Buberl, U. (2017). *The Mission of the American Board in Syria.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

FRİGYA BAŞLIĞI: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE SÜREGELEN EVRENSEL BİR SEMBOL

Benal DİKMEN[*]

Giriş

Frigya, adını Frigler'den alan Batı Orta Anadolu'da tarihi bir bölgedir. Frigler, yaklaşık olarak M.Ö. 12. yüzyılda Hititlerin düşüşü ile M.Ö. 7. yüzyılda Lidyalıların zaferi arasında Anadolu'da egemen olmuşlardır. M.Ö. ikinci bin yılın sonlarında, büyük olasılıkla Trakya kökenli olan Frigler Kuzey Anadolu'ya gelmiştir. Hitit monarşisinin dağılmasının ardından, merkezi yaylalara yerleşmiş ve Gordium'u başkentleri yaparak önemli bir uygarlık kurmuşlardır.

En tanınmış Frigya hükümdarı, Yunanlılar tarafından Midas, Asurlular tarafından ise Mita olarak bilinen ve M.Ö. 8. yüzyılın ikinci yarısında hüküm sürmüş olduğu öne sürülen kraldı. Antik Yunan tarihi, efsanevi ve mitolojik kaynaklarına göre Midas, eşek kulaklarına sahipti ve tanrıların bir armağanı olarak dokunduğu her şey altına dönüşüyordu. Bir öyküye göre, Midas veya Gordios adındaki babası Frigya kraliyet hanedanını kurmuş ve böylece bir kehaneti gerçekleştirmiştir; her iki isim daha sonra kraliyet isimleri olmuştur.

Friglere ait pek çok yapıt, görkemli bir mimari, büyük savunma duvarları ve otuz altı Gordion tümülüs mezarının içeriği artık keşfedilmiş durumdadır. Bu kanıtlar, Frigya'nın hem zengin hem de güçlü olduğunu ve başta Yunanistan olmak üzere çevre ülkelerle aktif iletişim sürdürdüğünü göstermektedir. Frigya, M.Ö. 900 civarından, Gordion'un büyük bir yangınla harap olduğu M.Ö. 700'lere kadar büyümüş ve gelişmiştir. Antik tarihçilere göre, bu felakete Kafkas Dağları'ndan gelen göçebe bir nüfus olan Kimmerler neden olmuştur. Yine antik tarihçilere göre Midas, Kimmerler kentini ve imparatorluğunu harap ettiğinde üzüntü içinde

[*] Doç. Dr., İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi İletişim Fakültesi Görsel İletişim Tasarımı Bölümü – İstanbul / Türkiye, benal.dikmen@yeniyuzyil.edu.tr (Orcid: 0000-0003-2155-3846)

intihar etmiştir. Bununla birlikte, Frigya bu felaketten sonra onlarca yıl daha varlığını sürdürmüştür. Sonunda batıdan gelen Lidyalılar, daha sonra Persler, Büyük İskender ve Roma İmparatorluğu'na dahil olan krallığı işgal etmişlerdir.

Frigce, bir Hint-Avrupa dilidir, ancak bu dil ailesindeki konumu hakkında kesin kabul edilen bir görüş yoktur. Frigcenin Frig-Grek kuramı altında Yunanca ile yakından akraba olduğu ve ortak bir proto dilden evrildiği ileri sürülür. Friglerin baş tanrısı bir ana tanrıça ya da doğa tanrıçasıdır. Genellikle Kibele olarak tanınan bu tanrıçaya Frigler sadece "ana" anlamına gelen Matar demektedir. Pessinus gibi büyük dini mabetler, yüksek rahiplerin neredeyse özerk yöneticiler olarak hareket ettiği geniş alanlara sahipti. Toplum büyük olasılıkla feodaldi. Gordium ve Midas Kenti'nde, eğitimli ve açıkça kültürlü bir aristokrasinin yanı sıra, önemli bir zanaatkar ve tüccar topluluğu vardı; bunlardan bazıları kuşkusuz yabancıydı: Yunanlılar, Fenikeliler, Suriyeliler ve Urartular.

Midas Kenti'nin çevresi yoğun ormanlarla kaplıydı ve kereste kesinlikle önemli bir ekonomik bileşendi. Çobanlık mesleği, Milet, Bergama ve diğer Yunan sanayi merkezlerinde yüksek talep gören, mükemmel yün üreten temel bir sektördü. Bir başka uzmanlık da at yetiştirmeydi. Birçok Hint-Avrupalı gibi Frigler de büyük olasılıkla atlı elit bir grup aracılığıyla diğer yerel halklar üzerinde hüküm sürüyorlardı.

Frig arkeolojisi ve dili hakkında bilinenlerin çoğu, Ankara'nın yaklaşık 60 mil güneybatısında bulunan başkent Gordion'daki kazılardan gelmektedir. Gustav ve Alfred Körte 1900 yılında Gordion'u kazmaya başlamıştır. Araştırmacılar Frigya düzeylerine ulaşamamıştır, ancak M.Ö. sekizinci yüzyılın sonlarına tarihlenen, Frigya çanak-çömlek, metal ve ahşap objelerle dolu mezarlar keşfetmişlerdir. 1950'den 1973'e kadar Gordion'daki kazıları Pennsylvania Üniversitesi'nden Rodney S. Young yönetmiştir. Alandaki arkeolojik kazılar 1988'de yeniden başlamıştır ve 2001 yılından başlayarak Prof. Dr. Taciser Tüfekçi Sivas, Friglerin Eskişehir, Kütahya ve Afyonkarahisar bölgesindeki yayılım alanları ve yerleşim modellerini araştırmak üzere arkeolojik yüzey çalışmaları yapmıştır.

Antik dünyada başlık, bir bireyin konumunu, ticaretini, cinsiyetini, etnik kökenini ve dinini bir bakışta tanımlamanın ana yoluydu. Frig Başlığı ya da özgürlük şapkası, antik çağda Balkanlar, Daçya, Trakya ve

Frigya dahil olmak üzere Doğu Avrupa ve Anadolu'da sayısız halkla bağlantılı, ucu eğik, yumuşak ve konik bir şapkadır.

Frig başlığı, kendisine Apollo'nun laneti üzerine verildiğine inanılan eşek kulaklarını gizlemek isteyen Kral Midas tarafından da giyiliyordu. Söylencenin farklı uyarlamaları başlığın kralı yanlış anlayan halk tarafından da kullanılmaya başladığını öne sürmektedir.

Frig başlığı başlangıçta özgürlük şapkası olarak kullanılmasa da Amerikan ve Fransız Devrimleri sırasında özgürlüğü ve özgürlük arayışını temsil etmeye başlamıştır. Orijinal özgürlük şapkası, Roma'nın özgürlük tanrıçası Libertas'ın bir dış özelliği olan, eski Roma'nın azatlı kölelerinin keçe şapkası olan Roma pileus'u idi. Roma özgürlüğü ikonografisi, 16. yüzyılda Libertas figürünün genellikle bir pileus ile temsil edildiği amblem kitaplarında ve nümizmatik el kitaplarında yeniden yaratılmıştı. 18. yüzyılda, pileus ve Frig başlığı birbiriyle karıştırıldı. Frigya başlığı daha önce hiç sahip olmadığı bir özgürlük anlamı kazandı. Bazı cumhuriyetlerin veya cumhuriyetçi devlet kurumlarının armalarında, normalde (örn. monarşilerin hanedanlık armalarında) bir taç kullanılacak yerlerde kullanıldı. Böylece cumhuriyet hükümetinin bir sembolü olmaya başlamıştır. Birçok ulusal insan sembolleri, özellikle Fransa'daki Marianne, sıklıkla Frig Başlığı giyer biçimde betimlenmiştir.

Antik Çağlarda günümüze gelene dek Frigya şapkası, sembolik anlamının zenginliği ile Batı'da görsel sanatların hemen her alanında sanatçılar tarafından kullanılmıştır. Frigya şapkası, antik çağda Frigya yerlilerince kullanılmış olan heykel, resim ve kabartmalarda bağımsızlık ve özgürlük savaşımının simgesi olarak yer almıştır. Kimi zaman da yabancı kökenlileri belirtmek üzere vazo resimleri ve heykelde görülen Paris gibi Truvalıları simgeliyor ve bütünleştirici Helenler ve İran kökenli Roma tanrısı Mithras ile Anadolu tanrısı Attis tarafından giyiliyordu. Bu şapka, erken Hıristiyanlık sanatında karakterlerin doğulu kimliğini belirtmek için bebek İsa'ya armağanlarını sunan Magi'leri betimleyen fresklerde ve Roma'nın yeraltı mezarlarındaki en eski temsillerinden bazılarında görülmektedir. Frigya şapkası, görsel sanatlarda aynı zamanda yabancı doğumlu insanları dışlamak için engeller oluşturmak ve düşmanca bir dil kullanmaktan çok, onların kültürlerini, alışkanlıklarını ve dinlerini kabul etmek ve desteklemekle de ilgili bir sembol olarak kullanılmaktadır.

Bu çalışmada, antik çağda Anadolu'da güçlü bir devlet olarak hüküm sürmüş olan Friglerin tarihçesinden, toplumsal ve ekonomik yaşamlarından ve kültürlerinden söz edilecek, onların sahip oldukları jeopolitik konumun da etkisiyle Doğu'dan edindikleri birikimleri özellikle Yunanistan aracılığıyla Batı'ya aktaran bir uygarlık olarak kültürlerarası etkileşimde oynadıkları rol irdelenecektir. Ayrıca, kral Midas'ın giymiş olduğu şapkanın kaba kuvvet ve otoriteye karşı özgürlük ve bağımsızlığın simgesi olarak Anadolu'dan çıkarak bütün dünyaya yayılmış olan bir özgürlük simgesi olduğu örneklerle açımlanacaktır.

Anadolu'da Bir Antik Çağ Uygarlığı: Frigya Bölgenin Sınırları

Frigya, Orta Batı Anadolu'da kurulmuş bir ilk çağ devletinin Yunanca adıdır ve Eskişehir'den doğuya, büyük olasılıkla Kızılırmak Nehri kıvrımı içindeki Boğazköy ve Alişar Höyüğü'ne kadar uzanır. Friglerden ilk söz eden Homeros (M.Ö. 8. yüzyıl) onların Sangarios, günümüzdeki adıyla Sakarya Nehri boyunca yerleşmiş olduklarını yazar (İlyada, III. Bölüm; 187, 59). Antik çağ yazarlarının vermiş oldukları bilgilerden hareketle, Friglerin başlangıçta Troya ve çevresini ele geçirdikleri zaman içinde Askania Gölü kıyıları ile Sangarios Nehri vadisine doğru genişledikleri anlaşılmaktadır. Frigler, buradan güney ve doğu yönde ilerleyerek Anadolu içlerine yayılmaya devam etmiştir. M.Ö. 9. ve 7. yüzyıllar arasında Frig Krallığı, etki alanlarını merkez başkent Gordion olmak üzere Ankara çevresi, Kızılırmak Nehri'nin doğusunda Çorum, Tokat ve Kırşehir; kuzeyde Samsun; güneyde Niğde ve Konya; güneybatıda Burdur ve Elmalı Ovası; batıda Eskişehir, Afyonkarahisar ve Kütahya; kuzeybatıda Bandırma yörelerine kadar genişletmişlerdi.



Görsel 1. Frig Krallığı'nın M.Ö. 671'de durumu.

Tarihçe

Frig tarihi, arkeolojik bulgular ile, dönemin Asur ve daha sonraki Eski Yunan kaynaklarının bir araya getirilmesine dayanır. Arkeolojik bulgular, Gordion ve Dorylaion gibi önemli Frig yerleşim yerlerinin pek çoğunun daha önceki Tunç Çağı yerleşim yerlerinin üstüne kurulduğu bilgisini vermektedir. Eski Asur kaynaklarına göre ise Muşkiler güneydoğu Anadolu'da Friglerin İlyada'da verilen coğrafi konumundan tamamen farklı bir yerde görünür.

Herodotos (Tarih, VII. Bölüm; 73, s. 543) (M.Ö. 484-M.Ö. 425) ve Strabon (Geographika: XII-XII-XIV, Bölüm IV-4, s. 43-44) (M.Ö. 64/63-M.S. 24) gibi antik çağ yazarlarına göre Makedonyalıların komşuları olan ve Avrupa'da oturdukları sırada "Brygler" ya da "Brigler" adını taşıyan Frigler, Makedonya ve Trakya'dan Boğazlar yolu ile Anadolu'ya göç eden Trak boylarından biriydi. Anadolu'ya geçtikten sonra yurtlarıyla birlikte adları da "Frig" olarak değişmişti. Genel olarak kabul edilen görüşe göre M.Ö. 1200 yıllarına doğru başlayan ve dalgalar halinde dört yüz yıl kadar süren Trak göçleri, Hitit İmparatorluğu'nun yıkılışını izleyen dönemde yoğunlaşmıştı. Friglerin Hitit Devleti'nin başkenti Hattuşa'nın düşüşüne aktif olarak katılıp katılmadıkları veya sadece Hitit egemenliğinin düşüşünün yarattığı boşluktan mı hareket ettikleri belirsizdir.



Görsel 2. Yazılıkaya'dan Frig Vadisi panoramik görünümü, Eskişehir.

Antik çağ yazarlarının verdikleri bilgiler, dilbilim bulguları ve Güneydoğu Avrupa halkları ile aralarındaki maddi kültür benzerlikleri nedeniyle Friglerin Avrupa kökenli oldukları düşünülmektedir. Hint-

Avrupa dil ailesine ait bir lisan konuşan bu insan topluluğu kuzey Mezopotamya'da, güneydeki güçlü bir devlet olan Asurlular tarafından "Muşki" olarak adlandırılmıştır, Yunanlılar ise onlara "Frigler" demişlerdir; ancak, kendi halkının kendilerini nasıl adlandırdığı belli değildir. Başlangıçta, ilkel bir aşiret düzeninde yaşamlarını sürdürdüğü anlaşılan Friglerin Anadolu'daki ilk yüzyılları büyük ölçüde karanlıktır. Friglerin bu aşiret düzeninden siyasal örgütlü bir devlet düzenine nasıl geçtikleri ve bu geçişteki aşamalar bugün için bilinmemektedir. Bununla birlikte, ilk aşamada, merkeze bağlı tek bir krallıktan çok birçok beyliğin varlığı düşünülmektedir. Buna bağlı olarak Gordion'un önceleri bir beylik merkezi olduğu ileri sürülmektedir. Frigler, Anadolu'da bir karayolu ağı kurarak doğudaki Asur ve Luvi devletleri, Ege kıyılarındaki Ege uygarlıkları ile ticaret ilişkilerine girmişlerdir.

Frig Krallığı'nın politik gücünün nasıl ve ne zaman sona erdiği açık değildir. M.Ö. 7. Yüzyılın birinci çeyreğinde Kimmer akınlarına karşı koyamayan Frig Devleti yıkılmıştır. Kimmerler Anadolu'da kalmıştır, ancak kendi monarşilerini kurmuş gibi görünmemektedirler. Bununla birlikte Frig-Kimmer mücadelesi ile ilgili yazılı belge olmaması ve Gordion'da son yıllarda yangın tabakasından elde edilen radyokarbon tarihine bağlı olarak büyük yangının Kimmerlere mal edilmemesi nedeniyle babası Gordios gibi efsanevi kral Midas'ın da akıbeti belirsizdir. Ayrıca ne Doğu ne de Batı kaynaklarında Midas'ın ardılları hakkında açık bir kayıt yoktur.

M.Ö. 620'lerde Lidyalılar Kimmerleri yenmiş ve Frigya kısa ömürlü Lidya imparatorluğuna dahil edilmiştir. Bu dönemin ardından bölgede M.Ö. 6. yüzyılda Pers egemenliği görülür. Frigya, Ahameniş İmparatorluğu'nun bir satraplığı haline gelmiştir. Frigya, Paflagonya ve Misya ile ortak bir vergi bölgesine sahip olmuştur. İnsanların eski özelliklerinden bazıları korunmuştur. Yapıda, dilde, tarımda, hayvancılıkta ve dinde süreklilik devam etmiştir. M.Ö. 4. yüzyıla gelindiğinde Büyük İskender, Anadolu'ya gelip Persleri yenerek bütün Frigya'yı egemenliği altına almış; böylece Phrygia'da Helenistik Çağ başlamıştır. Büyük İskender Gordion'a geldiğinde Gordion düğümü hala ünlüydü ve efsaneye göre İskender zekasıyla ya da kılıcıyla düğümü çözdü. Kehanet gerçekleşti. Düğümü çözen kişi Küçük Asya'nın da dünyanın hükümdarı oldu. M.Ö. 2. Yüzyılda Bergama Krallığı Frigya topraklarına egemen olmuş; daha

sonra Bergama Krallığı veraset yoluyla Roma'ya bırakılınca Frigya, Roma İmparatorluğu toprakları içerisinde kalmıştır.

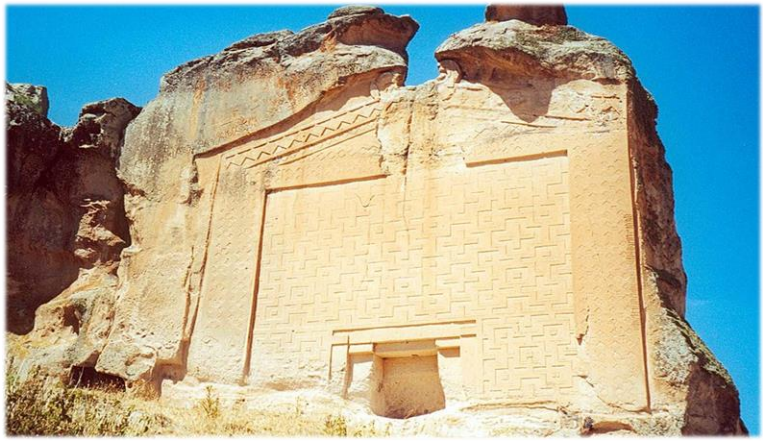


Görsel 3. Kral Midas'ın Gordion'da bulunan kafatası ve sembolik mezarı, M.Ö. 8. yüzyıl sonları.

Kral Midas

Antik Batı kaynaklarında verilen bilgilere göre, Frig devletinin adı bilinen ilk kralı başkent Gordion'a adını vermiş olan Gordios'tur. Frig kralı Midas hakkında bildiklerimiz esas olarak birbirinden ayrı iki yazılı kaynağa dayanmaktadır. Bunlardan ilki Midas'la çağdaş olan Asur Kralı II. Sargon'un yıllıklarıdır. Midas, Asur kaynaklarında Muşkili Mita adı ile tarihî bir kimliğe sahipken antik Batı kaynaklarında her tuttuğunun altın olması ve eşek kulaklı olması gibi daha çok efsanevi kişilik özelliklerinden söz edilir.

Yapılan bilimsel çalışmalarda, Midas'ın anne karnında bir hastalığa yakalandığı ve kulak kanalları asimetrik olarak doğduğu anlaşılmıştır (URL-1). Çirkin bir görünüm oluşturan bu hastalık Midas'ın kafatasında belirgin izler de bırakmıştır. Halkından utanan Midas'ın sürekli olarak başına geçirdiği bir başlıkla gezdiği, kulaklarını hiçbir zaman göremeyen halkının ise, krallarının kulakları hakkında yorum yaparak, göremedikleri kulakları eşek kulağına benzeterek kralları hakkında dedikodu yaptıkları düşüncesi kuvvet kazanmıştır.



Görsel 4. Midas Şehri arkeolojik alanında bulunan bir Frig kaya mezarı (Midas Anıtı), M.Ö. 6. yüzyıl.

Asur yazılı belgelerinden ve arkeolojik çalışmaların ortaya koyduğu somut verilerden Kral Midas, bir yandan Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Urartu, Geç Hitit Beylikleri ve Asur ile, diğer yandan Batı Anadolu sahilleri ve Kıta Yunanistan'la ilişkiye giren Anadolu'nun ilk Demir Çağı kralı olarak haklı bir üne sahipti. Kral Midas, hem tahtını Delfi'deki Apollon Tapınağı'na armağan etmiş hem de bir Yunan prensesle evlenmiştir.

Midas'ın ölümü hakkında Asur belgelerinde herhangi bir bilgi verilmemiştir. Buna karşılık antik Batı kaynaklarında Kimmer istilacılara karşı aldığı yenilgiye dayanamayıp boğa kanı içerek intihar ettiği bildirilmektedir (URL-2).

Toplumsal ve Ekonomik Yaşam

Antik çağ yazarlarının vermiş olduğu bilgilerle arkeolojik kazı araştırmalarda elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde Frigler'in tarım ve hayvancılıkla uğraşan bir halk olduğu anlaşılır. Bu belgelerde Friglerin büyük sürüler beslemeleri, özellikle at yetiştirmeleri, bağ ve bahçelerinin verimliliği övgüyle anlatılır.

Homeros'a göre Frigler "savaşa girmek için yanıp tutuşan" (İlyada, s. 51) ulustur. Strabon, Frigleri Truva Savaşı sırasında Makedonya'dan ve Trakya'dan Küçük Asya'ya göç etmiş "barbarlar ve savaşçılar" olarak tanımlar (URL-3), Livius "cesaretten yoksun, korkak" olduklarını belirtir (URL-4). Antik çağ dünyasında ün salan Friglerin müzik ve dansta

gösterdikleri üstün performansı ise Athenaeus tarafından da doğrulanmıştır (URL-5).



Görsel 5. Gordion'un kalıntıları.

Frig soyluları ölülerini ya kayaya oyulmuş mezarlara ya da tümülüs olarak adlandırılan yığma mezar tepelerinin altındaki odalara gömerlerdi. Kaya mezarlarının kimilerinde cephe kabartmalarla süslenmişti. Tümülüslere Gordion, Ankara ve Kerkenezdağ bölgelerinde yoğun olarak rastlanmaktadır. Bunlardan en büyüğü kral Midas'a ait olduğu sanılan Büyük Tümülüs'tür. Friglerden önce bu yapılar Anadolu'da görülmemiştir. Büyük olasılıkla Frigler Avrupa'daki ölü gömme geleneklerini Frigya'ya yerleşince de devam ettirdiler.

Sanat ve Kültür

Dağlık Frigya Bölgesi'ndeki kale tipi yerleşmeler ve bu yerleşmelerin çevresinde yer alan kaya anıtları ise Friglerin geride bıraktığı en önemli mimari yapılardır. Bunlar, Friglerin ulaştığı yüksek düzeydeki taş ve kaya işçiliğinin somut belgelerini oluşturmaktadır. Frig mimarisinin ve mühendisliğinin en önemli ürünü M.Ö. 8. yüzyılda inşa edilmiş olan ve M.Ö. 4. yüzyıla kadar ayakta kalmış olan başkent Gordion'daki kaledir. Kalenin içinde ise megaron denilen dikdörtgen yapılar ve krallık sarayı bulunuyordu. Yapıların içinde çakıl taşı mozaik döşemeleri vardı.



Görsel 6. Frig mozaiği, Gordion.

İlk çağ yerleşim yerleri Midas, Ayazini, Aslantaş, Yazılıkaya, Gordion, Pazarlı, Alişar Höyüğü, Alacahöyük ve Boğazköy'de Friglerle ilgili kalıntılar bulunmuştur. Bu eski Hitit yerleşkelerinde yaşayan Frigler, Hitit uygarlığından etkilenmiş ve kendileri de güçlü bir uygarlık yaratmışlardır. Frig sanatı, Hititlerin yanı sıra Urartu, Asur ve Eski Ege uygarlıkları sanatının da izlerini taşır. Frigler, kaya anıtları çeşitli insan ve hayvan motifleriyle bezediler. Tanrıça Kibele için yaptıkları tapınakların duvarlarını, pişmiş topraktan levhalarla süslediler.

Frigya'nın kültürel kimliğinde tekstil önemli bir rol oynamıştır. Gordion'da erken Frig döneminden itibaren uzmanlaşmış el işleri üretimine ve yiyecek hazırlama işliklerine ayrılmış özel alanlar vardı. Frigler dokuma üretimleriyle ünlüydüler ve bu işliklerde bulunan kalıntılar, başka bağlamlardan gelen korunmuş dokumalarla birlikte hem büyük ölçekli üretimi hem de yüksek nitelikli ürünlerini gösterir. Kumaşlar, girift geometrik desenlerle bezeli yünden dokunuyordu.

Frigler, soylu Tümülüslerindeki buluntularda görüldüğü gibi, aynı zamanda olağanüstü ahşap eşyalar üretmiştir. Diğer bir ana endüstri, kaseler, kazanlar ve göbekli tas (phiale) yanında, kişisel süs olarak kullanılan kemer ve fibulalarla metal işlemeciliğidir. Metal kemerler, ahşap ve bronz hayvan figürinleri, geometrik desenlerle veya hayvan frizleriyle boyanmış bezemeli seramikler diğer tipik Frigya objeleridir.



Görsel 7. Midasşehir'deki Frig yazısı örneği, Midas Anıtından detay, M.Ö. 6. yüzyıl.

Dil ve Yazı

Frig dili Hint-Avrupa dil ailesinin bir parçasıdır ancak kanıtlarının eksikliği nedeniyle içindeki kesin yeri tartışmalıdır. Ancak, bilinenlerden yola çıkarak Frig dilinin eski Yunancayla temel özellikleri paylaştığı açıktır. Friglere ait yazılı belgeler, M.Ö. 8. yüzyıl ile M.Ö. 4. yüzyıl arasındaki dönemden kalmadır. Bugüne kadar ele geçen yazılı metinler sayısı az ve içeriği de kısa olduğu için tam olarak çözülememiştir. Dolayısıyla Frig dili, bu halkın aslen Avrupa'dan geldiğinin önemli bir göstergesidir. Frig yazısının ortaya çıkışı, göreceli olarak, Hellen alfabesinin ortaya çıkışıyla aynı döneme rastlar; ancak bilinen en eski Frigce belgeler, ilk Hellence'den daha erkendir. Frigler, eski Frigce ve yeni Frigce olarak alfabetik bir dil kullandılar. Çoğunlukla sağa doğru yazılan Frigce'nin, nadir de olsa sola doğru ve ters dönmeli, çift yönlü yazı şekli de vardır.

Din

Ana Tanrıça Kültü tarih öncesi dönemlerinden itibaren farklı coğrafyalarda ve farklı kültürlerde karşımıza çıkan bir kavramdır. Çok tanrılı din inanışının yaygın olduğu ilk çağ toplumlarında "Doğa Tanrıçası" olarak kabul edilen ve tapınım gören Ana Tanrıça tapımına yoğun olarak rastlanmaktadır.



Görsel 8. Tanrıça Kybele'nin heykeli, M.Ö 6. yüzyıl.

Anadolu'da yapılan kazılar, ana tanrıça figürünün Anadolu'daki örneklerinin M.Ö. 6500 – 7000'lere kadar dayandığını ortaya çıkartmıştır. Analığı, üremeyi, dişiliği, hayatın sürmesini ve dolayısıyla bereketi simgeleyen tanrıça, ayakta, oturmuş ya da uzanmış olarak, kim zaman yanında kutsal hayvanları leopar ve aslanla birlikte betimlenir. Bazen kollarında, çeşitli efsanelere göre tanrıçanın hem çocuğu hem de sevgilisi olan Attis'i taşır.

Ana Tanrıça Kibele figürünün kökeni Anadolu'da çok eski dönemlere dayanır. Örneğin Hitit ve Hurriler tarafından tapınılan *Kubaba*, tartışmalı da olsa, çok sonraları oluşacak Frigya mitolojisinde Kibele'ye öncülük eden figürlerden biri sayılır. Ancak, kendisine ilk kez Magna Mater-Ulu Anamız diye seslenen Friglerdir.



Görsel 9. Frig Vadisi, Kumbet Kale, Eskişehir.

Frigya mitolojisinde Kibele'ye genellikle dağ zirvelerinde tapınılırdı. Anadolu'da çok sayıda Kybele anıtı vardır. Anadolu'da Kibele'yi ana tanrıça olarak kabul eden bir topluluğun vecde dayalı bir organizasyon biçimini Frigyalılar döneminde kazandığı sanılmaktadır. Eski metinler Koribantlar denilen Frigyalı Kibele rahiplerinin psişik yeteneklere sahip olduklarını, tılsımlı taşlar kullandıklarını ve kendilerini hadım ettiklerini bildirmektedir. Enerjik etkinliğe sahip olduklarına inanılan bu tılsımlı taşlardan en ünlüsü bir zamanlar Pessinus'ta bulunan, Kibele karataşı olarak bilinir. Friglerde bereket ve çoğalmanın simgesi olmuştur. Kybele inancı daha sonraki uygarlıkları da büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle Yunan ve Roma mitolojisinde, Frigya dönemindeki bazı tapınma ritüelleri aynı biçimde kültik olarak devam etmiş, Kibele'nin özellikleri farklı tanrı ve tanrıçalarda yeniden yaşam bulmuştur.

Frigya Başlığı Sembolizmi

Üst bölümü öne doğru itilmiş yumuşak konik bir başlık, antik çağda Friglerin tanınmasının yollarından biri olmuştur. Frig şapkası olarak bilinen bu başlık, sonunda Yakın Doğu veya Küçük Asya'dan herhangi bir insan grubunun ayırt edici bir özelliği haline gelmişti. Avrupa tarihinin erken modern döneminde antik Roma ve Yunanistan'daki yaşam üzerine birçok kitap yayınlanmış ve Frig Başlığı bu yazının içlerinden ortaya çıkmıştı. Bu yazına göre şapka Frigya'nın Anadolu bölgesinde giyilmişti ve azat edilmiş kölelerin şapkasına dönüşmüştü. Esaretten kurtulma ile Frig Başlığı arasındaki ilişki, her ne kadar çok sağlam temellere dayanmasa da erken modern düşüncede yaratılmıştır.



Görsel 10. Truva'lı Paris Frig şapkası ile, Hadrian dönemi (M.S. 117-138) Roma sanatı.

Söylenceye göre Frig başlığı, kendisine Apollo'nun laneti üzerine verildiğine inanılan eşek kulaklarını gizlemek isteyen Kral Midas tarafından da giyiliyordu. Söylencenin farklı uyarlamaları başlığın kralı yanlış anlayan halk tarafından da kullanılmaya başladığını öne sürmektedir.

Benzer bir şapka olan Yunanca *pilos*, Latince *pilleus* ya da *pilleum* olarak da bilinen kenarlıksız keçeden yapılma bir çeşit külah şapka, ilk olarak eski Yunanlılar, Romalılar ve İliryalılar tarafından giyilmiştir ve günümüzde hala Arnavutluk ve Kosova'da kullanılmaktadır. Şapkanın Homer'in Ulysses'i ve mitolojik ikizler Castor ve Pollux ile bağlantısı, soyluluk katıcı bir özelliği olduğu düşüncesini öne çıkarır. Pileus, kulakları ve enseyi kapatan benzer bir şapka olan Frig Başlığı ile karıştırılmıştır. Pileus daha sonra yerinden edilmiş ve sembolizmi, cumhuriyetçi özgürlükle eşanlamlı hale gelen Frig Başlığı tarafından elinden alınmıştır.



Görsel 11. Frig şapkalı mahkum, Roma heykeli, 2. yüzyıl.

Frig Başlığı, eski Roma'da rutin bir ritüel olarak bir köle azat edildiğinde ona verilirdi. *Capere pileum* (şapkayı almak), azat edilmiş kölelerin kendilerine bir değnekle *(vindicta)* dokunulduktan sonra şapkayı alıp taktıkları azat ritüeline verilen isimdi. Kazanılan özgürlüğün bir işareti olarak pileus, aynı zamanda eski köleliğin de bir hatırlatıcısıydı; azat ritüelini betimleyen bir Roma kabartması, özgürlük ve esaret arasındaki sıkı bağın altını çizmektedir. Şapkanın daha yaygın olan özgürlük çağrışımı, törensel kullanımından kaynaklanmaktadır. Pileus ya asasının üstünde şapkayla yaslanmış ya da şapkayı takmış ve asasıyla ayakta betimlenen Özgürlük Tanrıçası Libertas'ın bir özelliği haline gelmiştir. Roma imparatorları, erdemli olduklarına ilişkin iddialarını desteklemek için

dolaşımdaki madeni paraların ve madalyaların propaganda gücünü kullanmıştır; örneğin, Roma İmparatoru olarak saltanatının geçerliliğini savunmak için şapkayı kullanan Galba (M.S. 68-69) döneminden kalma bir madalyonda bu görülebilir. Şapka aynı zamanda antik çağda *Saturnalia*[1] sırasında, sahiplerin hizmetkarlarını beslediği ve herkesin pileus taktığı zamanlarda da boy göstermiştir. Brutus, Julius Caesar'ın öldürülmesi olayından sonra bastırdığı bir madeni paranın üzerine bu şapkayı koyduararak onun potansiyel devrimci karakterini bir azat işareti olarak kabul etmiştir. Bir yüzünde Brutus'un bir portresi, diğer yüzünde iki hançer arasına yerleştirilmiş özgürlük şapkası, şapkanın altında ise altında Idus Martiae yazısı vardır. Brutus şapkayı takarak mağrur bir biçimde, Sezar'ın öldürülmesini takip eden restore edilmiş cumhuriyetçi özgürlükle kendini ilişkilendirmiştir. Bu madeni para türü, özgürlük şapkasının imajını on yıllar boyunca sonraki dönemlere taşımıştır.



Görsel 12- Libertas: Brutus'un Sikkeleri, M.S. 44

Ön Yüz: Brutus'un sağdan taraftan başı, çevresinde BRVT·IMP; L·PLAET·CEST (İmparator Brutus / Lucius Plaetorius Cestianus) yazıyor. Noktalı bordur ile çevrelenmiş. Arka Yüz: İki hançer arasındaki pileus; aşağıda, EID·MAR. (Eidibus Martiis) Mart'ın 15'i (Mars tanrısına adanan kutlamaların günü) yazıyor. Noktalı bordur ile çevrelenmiş.

Frig şapkası en çok Roma döneminde popüler olmuştur, ancak Orta Çağ başlıklarını da etkilediği görülür. Konstantinopolis şehrine girmek için, Papa Constantine'in (h. 708-715) bir tür frigium giymiş olduğu düşünülmektedir (URL-6) (Frigce'den gelen Yunanca phi harfi, yaygın olarak Latince'ye "ph" veya "f" olarak çevrilmiştir). Orta Çağ'ın başlarında, Frig şapkası ve *camelaucum* (deve derisinden yapılma bir şapka) olarak bilinen başka bir şapka stili birleştirilmiş ve daha sonra din adamları

[1] Satürnalya Bayramı, Satürnalia Festivali veya Satürnalya Roma Paganizminde Satürn onuruna kutlanan bir bayramdır.

tarafından kullanılmak üzere uyarlanmıştır. 11. yüzyılda, kırmızı yerine beyaz olan papalık mitre'sinin (Ayin Başlığı) tasarımını etkilemiştir.

Avrupa ve sömürge kültürlerinde, kırmızı Frig veya "özgürlük" şapkaları uzun zamandır özgürlük kavramıyla bağlantılıydı. Amerikan Devrimi sırasında sembol olarak ve Fransız Devrimi sırasında cumhuriyetçi davaya destek sembolleri olarak giyilmişlerdi. Buna ve diğer şapkalara takılan kırmızı, beyaz ve mavi kokartlarla birlikte devrimci Fransa'nın kalıcı bir simgesi haline geldiler.

Meksika ve Güney Amerika'da meydana gelen sömürgecilik karşıtı devrimlerin büyük bir bölümü Amerikan ve Fransız devrimlerinden esinlenmişlerdir. Bunun sonucunda Frig başlığı, birçok Latin Amerika ülkesinin armasında yer bulmaktadır.



Görsel 13. Birleşik Devletler Senatosu forsu üzerindeki Frig başlığı.

Fransız Devrimi 1789'da patlak verdiğinde, özgürlük şapkası bir kez daha alınmıştı. Ülke 1793'te Terör Dönemine girdiğinde, soylular da dahil olmak üzere giyotinden kaçınmaya çalışan herkes, devrime bağlılığın bir işareti haline gelen bu şapkayı benimsedi. Devrimci coşku nedeniyle, bazı politikacıların 1793'e kadar yasa gereği olarak bu şapkalardan bir tane takmaları gerekiyordu. Hatta, Fransız mutlakiyetçi monarşisinin çöküşünden sonra XVI. Louis'in de onu giymek zorunda kaldığı bildirilmiştir. Monarşiden kurtulmak, 18. yüzyıl boyunca bir dizi popüler darbenin hedefinde olmuştur, ancak diğer özgürlük hareketleri de bu şapkayı giymiştir. Fransız kolonilerinde köleleri serbest bırakmak isteyen kölelik karşıtları, köleliği ortadan kaldırma hareketini sembolize etmek için kırmızı bere takmıştır. O döneme ait, siyah erkeklerin özgürlük şapkası taktığı bir dizi baskı vardır .1789'da kendi başarılı düzen karşıtı gösterilerini başlatan pazarcı kadınlar, meşhur bir şekilde giyotin infazlarının arasında oturup bu şapkaları ördüler.

Fransa'da kırmızı, beyaz ve mavi kokart da devrimci bir amblem olarak kullanıldı. Binlerce sıradan insan bunları giydi ve özgürlük şapkasına tutturdu. Napolyon, Waterloo Savaşı'nda "halkın adamı" imajına uygun olarak bicorn şapkasına bu kokartlardan birini iğnelemişti.

Modern üç renkli Fransız bayrağı, Fransız Devrimi sırasında kullanılan bu kokartlardan geliştirilmiştir. Fransız cumhuriyetinin ulusal amblemi olan Marianne, hala sık sık Frigya'ya ait bir "özgürlük" şapkası takarken gösterilir.



Görsel 14. Marianne'nin Frig şapkalı büstü (Palais du Luxembourg, Paris).

Özgürlük Şapkası, Fransa'da cumhuriyetin bir sembolü olarak o kadar yaygın bir şekilde kabul görmüş ve Amerika'da neredeyse unutulmuştur ki, bu yüzden hem Amerikan hem de Fransız devrimleri boyunca bir sembol olarak yoğun biçimde kullanımı pek araştırılmamıştır. Özgürlüğü temsil eden Frigya şapkası, önce Amerika'da ortaya çıkmış, daha sonra Fransa'ya taşınmıştır. Şapkanın devrim dönemi boyunca erken ve yoğun kullanıldığını anlamak, insanları bir araya getiren bir görüntü olarak neden bu kadar dinamik bir güce sahip olduğunu açıklamaya yardımcı olacaktır. Şapkanın özgürlükle ilişkisi, orijinalde kölelikten kurtulmanın bir sembolü olarak kullanımından kaynaklandığı için, Amerika'da Kuzey ve Güney arasında, Güney eyaletlerindeki kölelik meselesine dayanan gerilim, bir zamanlar popüler olan bu sembolün ulusal bilinçten silinmesini açıklamaktadır.

2016 seçimlerinde her yerde görülen kırmızı Maga[2] şapkaları, bugünün Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyasi ortamında göçmenlerin izolasyonunu ve dışlanmasını sembolize etmeye başlamış olsa bile, kırmızı şapkanın bir zamanlar bir özgürlük ve vatandaşlık sembolü olduğunu anlamak için sadece antik çağlara bakmamız yeterlidir. Şapka aynı zamanda, Mithras'ın kapsamında ele alındığında, yabancı doğumlu insanları dışlamak için engeller, kanun hükmünde kararnameler ve düşmanca bir dil kullanmaktan çok, onların kültürlerini, alışkanlıklarını ve dinlerini kabul etmek ve desteklemekle ilgilidir.



Görsel 15. Kırmızı özgürlük şapkası ve devrimci bir kıyafet giymiş siyahi eski bir köleyi temsil eden 1794 tarihli gravür. Altta ve üstte "Moi Libre aussi" (ben de özgürüm) yazıyor.

Görsel Sanatlar Bağlamında Frig Başlığının Kullanımı

Antik Çağ Sanatında Frig Başlığı

Şapkalar da hem günlük yaşantıda hem de sanatta yabancıların tanınmasına neden olmuştur. Pileus, bir Anadolu monarşisi olan Frigya'da yaygın bir şapkaydı. Yünden ya da keçeden yapılırdı ve üst kısmı öne sarkık olurdu. Yunan perspektifinde Frig şapkası, bilindiği üzere Amazonlar, Daçyalılar ve Frigler gibi doğuluları ayırt etmek için kullanılıyordu. Friglerle eşanlamlı olan ve kahramanları Paris, Aeneas ve Ganymede'nin genellikle bir Frig Başlığı ile temsil edildiği Truvalılar ve diğer Batı Anadolu halkları, bu genişleyen "Frig" kavramlarının en dikkat

[2] Maga (*Make America Great Again) Amerika'yı Yeniden Büyük Yap*, Donald Trump tarafından 2016 ve 2020 Amerikan başkanlık kampanyaları sırasında kullanılan siyasi bir slogan.

çekicileriydi. Frig başlığı, vazo boyama ve heykelde görülen Paris gibi Truvalıları simgeliyor ve bütünleştirici Helenler ve İran kökenli Roma tanrısı Mithras ile Anadolu tanrısı Attis tarafından giyiliyordu. Diğer antik Yunan seramiklerinde Frig Başlığı ile Amazonlar ve İskit okçuları betimlenmiştir. Bunlar askeri görüntüler olsa da başlık büyük kulak kapaklarına sahip olması dolayısıyla "Frig miğferlerinden" farklıdır ve insanlar şapkalarından yola çıkıldığında da "barbar" olarak tanımlanabilmektedirler. Şapka, M.Ö. 2. yüzyıla ait *Böotya Tanagra*'daki Eros heykellerinde ve M.Ö. 1. yüzyıla ait Doğu Anadolu'daki çeşitli Kommagene heykellerinde de görülebilir. Frig Başlığı giyen Trakyalıların temsilleri, özellikle Trakya'nın Ay ve av tanrıçası Bendis ve efsanevi Trakyalı şair ve müzisyen Orpheus başta olmak üzere Yunan yapıtlarında düzenli olarak yer almaktadır.



Görsel 16. Attis'in büstü, Frig başlığıyla, beyaz mermer, M.Ö. 2. yüzyıl. Cabinet des médailles, Bibliothèque nationale de France.

Frig Başlığı yün veya yumuşak deriden yapılırken, Yunanlılar daha önce, Helenistik öncesi antik çağda, buna benzer bir ters çevrilmiş ucu olan askeri bir miğfer tasarlamıştır. M.Ö. 5. yüzyıldan Roma zamanlarına kadar bu sözde "Frig miğferleri" bronzdan yapılmıştır ve Trakya, Daçya, Magna Graecia ve Helenistik dünyanın geri kalanında popüler olmuştur. Görünürdeki benzerlikleri nedeniyle, başlık büyük kulak kapakları veya uzun boyunlu bir kanat ile yumuşak esnek bir başlık olarak betimlenmedikçe, Yunan sanatında (özellikle siyah figürlü veya kırmızı figürlü seramiklerde) şapka ve miğferi ayırt etmek bazen zordur. Standart tilki derisinden *alopekis* şapkalara ek olarak, başlıkları bronz miğferleri taklit eden

sert deri miğferlere sahip süvari ve hafif piyade miğferlerinin görüntüleri de aynı şekilde kafa karıştırıcı derecede benzerdir.



Görsel 17. Trajan Sütunu (detay) MS 107-113, Frig şapkalı uzun tunikli Daçyalılar ellerinde tırpanlar ile.

Yunan anlayışı, aynı zamanda Yunanlıların diğer komşu komşularını da içeren en geniş haliyle Romalılara geçmiştir. Frig Başlığı, Trajan'ın Daçyalılarla yaptığı destansı savaşları (MS 101–102 ve MS 105–106) anan Trajan Sütunu kabartmalarında, Daçyalı mahkumlarının başlarını süslemektedir. Antik Laodikeia'daki üç metre yüksekliğindeki devasa Trajan heykelinde, Frig Başlığı takan mahkum Trajan'a eşlik etmektedir. Partlılar, Roma'nın Part İmparatorluğu'na karşı kazandığı zaferi kutlayan 2. yüzyıldan kalma Septimius Severus Kemeri'nde Frig Başlığı ile betimlenmektedir. Friglere benzer şekilde, Galyalıların şapkaları da 4. yüzyıldan kalma Konstantin Kemeri üzerine inşa edilen 2. yüzyıl frizlerinde görülür. Makedon, Trakya, Dacia ve 12. yüzyıl Norman asker kepleri Frig başlığına benzer öne kıvrımlı bir uca sahipti. Bu yumuşak başlığa 4. yüzyıl Trakya mezarlarında da rastlanmıştır.



Görsel 18. İtalya, Capua'daki bir Mithraeum'dan tanrı Mithras tarafından bir Tauroctony (bir boğanın kurban olarak öldürülmesi), M.S. ikinci yüzyıl freski.

Frig Başlığı, 1. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar yayılmış bir din olan Mithraism ile ilişkilendirilen figürlerde yer alır. Bu astroloji merkezli Roma gizem kültü (*cultus*), kendisini hem geleneksel Roma dininden hem de diğer gizem kültlerinden ayırmak için (*perserie* olarak adlandırılan) sözde Doğu ziynetleriyle yansıtmıştır. Tanrı Mithras ve hizmetkarları Cautes ve Cautopates, kült sanat eserlerinde (örneğin, *tauroktoni* kült resimlerinde) çoğunlukla bir Frig Başlığı ile temsil edilir. Frig Başlığı'nın kültteki rolü belirsizdir, ancak yaygın olarak *perserie*'nin bir aksesuarı olarak kabul edilir.

İlk Hıristiyanlar, Frig şapkasını Mithraik takipçileri kadar sevmiyorlardı - en azından ilk başta. Bununla birlikte, Frig şapkası, bazı karakterlerin doğulu kimliğini belirtmek için Hıristiyan sanatında hala kullanılıyordu. Yeni doğmuş İsa'ya hediyelerini taşıyan Magi'leri betimleyen fresklerden ve Roma'nın yeraltı mezarlıklarındaki en eski temsillerinden bazıları Frig şapkalarıyla temsil edilmişlerdir. Magi'ler, İtalya - Ravenna'da M.S. 6. yüzyıldan kalma bir mozaikte geleneksel, desenli taytlar, tunikler ve kırmızı Frig şapkalarıyla tasvir edilmiştir.



Görsel 19. Üç bilge adam (Balthasar, Melchior ve Gaspar) Doğu kökenli olduklarının bir işareti olarak pantolon ve Frig şapkaları giydiğini gösteren nefli mozaiğin detayı, M.Ö. 500, Sant' Apollinare Nuovo Bazilikası, Ravenna, İtalya.

Rönesans Döneminden Günümüze Sanatta Frig Başlığı



Görsel 20. Eugene Delacroix, *Halka Yol Gösteren Özgürlük*, 1830.

Eugene Delacroix'nın (1798-1863), 1830 yılında yaptığı *Halka Yol Gösteren Özgürlük* adlı tablo Kral X. Charles'in devrilişine yol açan üç günlük halk ayaklanmasının anısına yapılmıştır ve Fransız Devrimi'nin simgesi kabul edilmektedir

Yapıtın ismini aldığı "Özgürlük" güçlü, lider bir kadın olarak resmin tam merkezinde yer alır. Yapıt politik mesajını özgürlüğün alegorik figürleriyle verir. Akdeniz tanrıçası görünümünde olan özgürlük; ışıklar içinde gökten inen ilahi bir varlık gibi idealleştirilmemiş, eski kıyafetleri, açıkta kalan göğüsleri ve kıllı koltuk altı ile halkın arasına karışmış, onlara yol gösteren bir biçimde imgeleştirilmiştir. Klasik betimlemelerdeki tanrıçanın kendini salıvermiş duruşu yerine, figür, devrimin enerjik reaksiyonu içinde betimlenmiştir. Arkasına doğru bakan özgürlük, Fransız Devrimi'nin de simgesi olan üç renkli bayrak ile özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarını, diğer elinde tuttuğu süngülü takılmış tüfek ile de direnişi ve başkaldırıyı simgeler. Çağdaşları gibi devrimi yücelten, Roma ihtişamına benzer bir etki yaratmak yerine, Delacroix, bu öncü kadın figürünü, klasik tanrıça profili ve özgürlüğe işaret olarak eden Frigya başlığı ile otantik bir kişilik olarak göstermiştir.



Görsel 21. Antoni Brodowski, *Frig şapkalı Paris*, 1812.

Antik Yunan Mitolojisinde Truva Savaşına neden olan ve Paris'in Hera, Athena ve Aphrodite arasında en güzel olanın seçimini yapacağı betimlerde, Paris'in Başında genellikle bir Frig Şapkası bulunur. Bu şapka hem önemli kişilerin başında bulunması gerekçesiyle hem de Paris'in Truvalı yani Yunanlı olmayışını belirtmek için kullanılır. Klasik Tarz'da çalışan ve daha çok portre ve mitolojik konuları seçen Polonyalı ressam Antoni Brodowski (1784-1832), 1812 yılında yaptığı *Frig Şapkalı Paris* adlı yapıtında antik çağ geleneğine uyarak Paris'i başında bir Frigya başlığı ile betimlemiştir.



Görsel 22. Bertel Thorvaldsen, *Jüpiter'in Kartalı ile Ganymede*, 1817.

Yunan mitolojisinde genç Ganymede, tanrıların çeşnicibaşı olması için gökyüzüne, Olympus'taki tanrıların evine götürüldü. Efsaneye göre, güzel genci Anadolu'nun kuzeybatı kesimindeki Frigya'dan alan kartal şeklindeki Zeus'tur. Genç, kökeninin bir işareti olarak Frig şapkası takıyor ve sağ elinde bir testi tutuyor.

Thorvaldsen'in heykelinin etkisi, çoğunlukla gencin pürüzsüz cildi ile kartalın tüylerinin ayrıntılı bir şekilde işlenmesi, sert görünümü ve keskin gagasıyla yan yana gelen güvenilir doğası arasındaki kontrast yoluyla yaratılmıştır. Ganymede tanrıların çeşnicisi olarak Hebe'nin yerini alacaktı, çünkü tanrıça, tanrıları ölümsüz yapan içeceği olan *ambrosia*yı yere dökmüştü.



Görsel 23. Auguste Rodin, *Camille Claudel'in büstü*, 1911, Museo Soumaya, Mexico City, Meksika.

Camille Claudel'in (1864-1943) büstü, Fransız sanatçı Auguste Rodin (1840-1917) tarafından 1884'te tasarlanan ve 1911'de yapılan çok renkli cam hamurlu bir heykeldir. Rodin'in o dönemde stüdyo asistanı olan Camille Claudel'i Frig şapkası içinde gösteriyor.

Daha sonra kendisi de tanınmış bir heykeltıraş olan Claudel, Rodin'in arkadaşı Alfred Boucher'ın ve ardından Rodin'in yanında çalıştı. Rodin, Boucher'ın derslerini devraldı, Claudel'i stüdyo asistanı olarak aldı. Rodin, bu büstü de iş birliklerinin ilk aşamalarında üretti. Dönemine başkaldıran bir kadın sanatçı olarak Camille Claudel'in kişiliği Frigya şapkasıyla bütünleşmişti.



Görsel 24. Alexander Calder, *Frig Şapkası ve Demir Çubuklar*, 1969.

Amerikalı heykeltraş ve ressam olan Alexander Calder (1898-1976), en çok devinimin güzel sanatlara girişiyle ilişkilendirilir. Tuhaf, kinetik heykelleri en ufak bir esintide sallanır ve kendilerini sayısız yeni biçimlenimlere dönüştürür. Oysa, yüzlerce Alexander Calder tablosu ve dünyanın her yerindeki önemli müzelerde yer alan binlerce baskısı hakkında daha az şey biliniyor. Calder kendini pek ressam olarak görmüyordu. Renk, uzay ve kompozisyon hakkındaki düşünceleri incelemenin bir yolu olarak, daha çok keşifsel bir jest olarak iki boyutlu çalışmalarla uğraştı. Bununla birlikte, ana odak noktası olmasa da resim yapıtları, hareket ve evrenin sistemi olarak adlandırdığı nesneler arasındaki ilişkiler hakkındaki fikirlerini parlak bir şekilde organize ediyor ve bağlamsallaştırıyor.

Sanatçı Alexander Calder'ın Frigya başlığıyla ilgili, yaklaşık olarak 1963-1969 yılları arasında, kağıt üzerine guaj boya, mürekkep ve litografi gibi baskı teknikleriyle gerçekleştirdiği bir çok çalışması bulunmaktadır. Daha çok biçimciliği öneren diğer yapıtlarına göre Frigya başlığı konulu çalışmaları özgün ve kişisel bir bakış açısı içermekte.

Görülmektedir ki, antik Frig başlığının ve ardından kırmızı özgürlük başlığının temsil ettiği oryantalizm ve bağımsızlığın dönüşümlü sembolizmi toplumdan tamamen kaybolmamıştır. Belçikalı sanatçı Pierre Culliford'un (1928-1992) (bilinen adıyla Peyo) 1950'lerde Şirin Baba'yı yaratırken aklında bu şapkanın olduğu düşünülmektedir.

Çağdaş Sanatta Frig Şapkası

Afrikalı Amerikalı sanatçı Martin Puryear (d. 1941) 1960'lardan bu yana, geleneksel zanaat ve inşaat tekniklerine sarsılmaz bağlılığını sürdürdü. Figüratif formları ima eden soyut geometriler inşa etmekte: kaplar, gemi parçaları ve Frig başlığı, özgürlük ve barınak hakkında düşünceler öneren sık görülen örgeleridir. Puryear, ahşap oymacılığı, doğramacılık ve tekne yapımı da dahil olmak üzere bir dizi disiplini çalışmalarında sentezliyor. Malzemeleri arasında ahşap, tel örgü, katran, taş, ham deri ve bronz bulunmakta.

Bağımsızlığı ve özgürlük arayışını temsil etmek için birçok kişi ve grup tarafından kullanılan bir sembol olan kıpkırmızı Frig şapkası, Puryear için yeni bir tür kaynağı temsil etmiştir. 2010 yılından başlayarak sanatçı sanatçı Martin Puryear, şapkayı tamamen yeniden tasarlamayı amaçlamıştır.



Görsel 25. Martin Puryear, *"Büyük Frigyalı"* (2010-14).

Sanatçının bu konudaki çalışmalarından olan *Big Phrygian (Büyük Frigyalı, 2010-14)*, şapkanın yumuşak uçlu tepesini oluşturmak için bir araya getirilmiş kırmızı sedir parçalarından oluşur. Kıvrımlı heykelin üst yarısında, sanat yapıtının tek bir birleşik form olarak anlaşılmasını engelleyen dikişler göze çarpar. Belirgin dikişler, uzayda spiral olarak dışarı çıkarken ve küçülürken şekildeki varyasyonları vurgular. *Big Phrygian*,

üzerinde keçe gibi dokulu alanlar ile birden fazla koyu kırmızı kaplama katmanı vardır. Biçimi, sanatçının diğer bağlantılı heykellerde de çeşitli şekillerde araştırdığı duyusal ve görsel bir paradokstur. Ona ilham veren yumuşak, keçe şapkanın çevresi, tabandan yukarı çıktıkça oldukça hızlı bir şekilde küçülür. Tipik olarak bu durum, sarmal biçimin aynı anda hem esneyip hem geri çekildiğini, yükseldiğini, küçüldüğünü ve çevredeki alana doğru ilerlediğini ima eder; üst kısım küçülürken, kendi içine çekilip sonunda küçük, etkisiz bir yumruğa dönüşüyor gibi görünmektedir. Parçanın dışa doğru hareketi, geri çekilme ve konsolidasyonla son bulur ve gözlemciyi *Big Phrygian*'ı canlandıran gerilimin anlamı için ne kadar önemli olduğunu düşünmeye davet eder.



Görsel 26. Martin Puryear, "*Up and Over*" (2014).

Küresel dökme demirden bir heykel olan *Up and Over*'da *(Yukarı ve Üzerinden, 2014*), kıvrımlı ve görünüşte yumuşak bir figür hafifçe öne eğilirken yukarı tırmanır; ta ki aniden devrilen bir palyaço gibi ve etkisiz olana kadar. *Up and Over*'ın sert özü ve yumuşak görünümünün yan yana gelişi, formun temel çelişkisini vurgular. Fiziki durumunun üstesinden gelemez veya yerçekimine direnemez.

Puryear, kendi yerçekimi kuvveti tarafından sürükleniyormuş gibi bükülen bir vitrini andıran iki taraflı *Faux Vitrine (Sahte Vitrin, 2014)* heykelinde, etrafında dolaşırken çarpıcı biçimde değişen raflara sahip bir parça yaratmıştır. Bir taraftaki cilalı çelik yansımamızı yansıtır ve kırar, diğer taraftaki boyalı raflar ise ayna benzeri yüzeylerle bozulmamıştır. *Faux Vitrine* hem uygun bir izleme açısından hem de süreklilikten yoksundur.



Görsel 27. Martin Puryear, *Sahte Vitrin*, 2014.

Puryear, büyük olasılıkla, Frig şapkası sembolüyle ilk kez Washington DC'de büyürken tanışmıştır. Amerika Birleşik Devletleri Senatosu mührü ve Birleşik Devletler Ordusu mührünün her ikisinde de bu şapkanın betimi bulunmaktadır. Puryear, Frig şapkasının Avrupa'da özgürlük arayışının sembolü olarak ilk ortaya çıkışında itibaren, Nikaragua, Küba ve El Salvador da dahil olmak üzere birçok Latin Amerika ülkesinin armalarına ve bayraklarına dahil edilmesine kadarki tarihi hakkında çok bilgilidir. Haiti'nin bayrağında ve bir palmiye ağacının üzerine yerleştirildiği arması üzerinde, eski köle Toussaint Louverture tarafından beyaz Avrupalı sahiplerine karşı yürütülen tek utku kazanmış köle devrimini simgeler. Başka sanatçılar, bir palmiye ağacının tepesindeki yumuşak kırmızı şapkayı gösteren ve izleyicilere mesajı kolay erişilebilir ve çok zor olmayan, gerçekçi bir parça sunan bir heykel yaratmaya karar vermiş olsa da, Puryear, anlamı için ilgi uyandırmak üzere belirli bir tarihsel bağlam tanımlayabileceği, ancak bunu yapmamayı tercih edebileceği bir çalışma yaratarak, bu idealleştirilmiş koşulun elde edilip edilemeyeceğine dair içsel kuşkuculuğunu ifade etse de, sanatsal bağımsızlığı insan özgürlüğüyle ilişkilendirir.



Görsel 28. Martin Puryear, *Prangalı* (2014), demir.

Puryear'ın *Big Phrygian* adlı yapıtının ilgi çekici özelliklerinden biri, onunla bağlantılı sayısız tarihi olayın farkında olmasına rağmen hiçbirini merkeze almamasıdır; aslında *Shackled (Prangalı, 2014)* adlı yapıtında bile bunların hiçbirini parçanın hedefi haline getirmemektedir. Aynı zamanda, duyuru kartında bulunan kırmızı şapkayı gururla takan 18. yüzyıla ait siyahi bir adamın görüntüsünün altındaki *Moi liber aussi (Ben de özgürüm)* ifadesi, heykeltıraş Puryear için eşit derecede uygundur. Puryear'ın sanatı, onun da beyaz meslektaşları gibi, istediği şekilde çalışmakta özgür olduğunu vurgular ve bize anımsatır.

Gerçekte, "Ben de özgürüm" beyanı sayısız işlevi yerine getirir. Kişinin tarihsel geçmişine özgün olmakla birlikte eşitliği savunur. Puryear, bu görüntüyü duyuru kartı kullanarak, ana akım toplumun, siyahi bir sanatçının kendi ırksal veya etnik topluluğu için bir tür sözcü olması gerektiği ve belirli temalar hakkında belirli bir şekilde konuşması gerektiğine dair varsayımına açıkça karşı çıkar. Ana akım kültür tarafından övülen konuşmacılar, çoğu zaman dünyayı "biz ve onlar" olarak ikiye böler. Puryear ise herkesi gruplara ve hiyerarşilere ayıran çizgilerin gözenekli olduğunu ve sürekli değiştiğini anımsatır.

Puryear, izleyicilerinden "Big Phrygian" ve bununla ilişkili parçaları öne çıkarmak için yatıştırıcı bir anlatı (ya da anlatının güvencesini) kullanmaksızın şeklin kendisiyle ve onu var ettiği sayısız yolla etkileşime girmelerini istemektedir. Frig şapkasıyla yola çıkarak, güçlü bir simgeyi alır ve öznelliğin ve "ben"in görünürdeki işaretlerini yadsısa da onu kendisinin yapar. Ayrıca, modernist heykelin gelişimi ve Constantin Brancusi'nin yaratıcı çalışmasıyla söndüğü düşünülen tarihi, heykele yeniden sokar.

Herkesin neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiği konusunda açıklamalar yaptığı bir çağda çalışan siyahi sanatçı Puryear, "Ben de özgürüm" diyor. Puryear, bunu yaparken, beklentilere uymayı reddeden, kolayca tanımlanmayı reddeden veya gerçeğin ve aklın sağladığı güvenceleri arayan herhangi bir sanatçının yanı sıra kendisi için de konuşuyor.

Sonuç

Frigya, Sakarya Irmağı ile Büyük Menderes'in yukarı çığırları arasında kalan bölgede kurulan eski bir devletin ilk çağdaki adıdır. Bu ad, Balkanlar'dan gelip bu bölgeye yerleşen Friglerden geliyordu.

Frigyalılar, bir Hint-Avrupa dili konuşuyorlardı. Çanak çömlek kanıtlarıyla desteklenen tarihsel kayıtlara göre, Balkanlar'dan hareket eden göçmenler buraya ilk olarak Hitit imparatorluğunun yıkılmasından yüz yıl veya daha fazla bir süre sonra yaklaşık olarak M.Ö. 1200 yılı dolaylarında gelmişlerdi.

Batıda Gordion kentini başkent edinen Frigler'in ilk kralı Gordios'tu. Godios'un oğlu M.Ö. 8. yüzyılın ikinci yarısında hüküm sürmüş olan Midas ise en ünlü Frigya kralıydı. Gordium'u yakan ve Batı Anadolu'nun kontrolünü Lidyalılara teslim eden bir Transkafkasya ırkı olan Kimmerlerin akınları, ani bir biçimde Midas'ın yaklaşık olarak M.Ö. yedinci yüzyılda egemenliğinin sonunu getirmiştir. Kimmer istilasının ardından Frigya, Anadolu'nun sayısız hükümdarlıkları boyunca coğrafi bir görünüm olarak varlığını sürdürmüştü. M.Ö. 6. yüzyılda Lidya Krallığı'nın yıkılmasıyla birlikte Frigya toprakları, iki yüzyılı aşkın bir süre Pers İmparatorluğu'nun bir parçası olarak Büyük Frigya satraplığına bağlanmıştı. Askeri ve idari planda kalan Pers egemenliği boyunca yerli halk büyük ölçüde geleneksel yaşam biçimi ve kültürlerini sürdürmeye devam etmiştir. Pers egemenliğini takip eden Helenistik Dönem'de Anadolu'da Yunan kültürü, Yunan tarzı yaşam biçimi yayılmış; yerli diller, gelenekler yerini bu akıma bırakmıştır. Bununla birlikte köklü Frig kültürünün etkileri bölgede Roma döneminin sonlarına, hatta Hristiyanlığın ortaya çıkışına kadar devam etmiştir.

Frigyalılar metal ve ahşap oymacılığında ustaydılar ve nakış icat etmeleriyle tanınırlardı. Frigya halıları ünlüydü. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Amerikalı arkeologlar birkaç ince yontulmuş taş mezar ve türbe keşfetmiştir. Büyük Ana (Kibele) dini, sayısız Frigya dini ritüeli arasında baskındı; Yunanlılara ve Romalılara kadar aktarılmıştı.

Frig şapkası, antik çağ'da Doğu Avrupa ve Anadolu'da, özellikle Frigya, Daçya ve Balkanlar'da sayısız halkla bağlantılı olan, tepesi bükülmüş, yumuşak konik bir başlıktır. Söylenceye göre Frig başlığı, kendisine Apollo'nun laneti üzerine verildiğine inanılan eşek kulaklarını gizlemek isteyen Kral Midas tarafından da giyiliyordu. Söylencenin farklı uyarlamaları başlığın kralı yanlış anlayan halk tarafından da kullanılmaya başladığını öne sürmektedir. Şapka, antik Yunanlılar, Romalılar ve İliryalılar tarafından giyilmiştir ve günümüzde hala Arnavutluk ve Kosova'da kullanılmaktadır. Frigya şapkasının Fransız Devrimi sırasındaki

popülaritesi, kısmen eski Roma'daki öneminden kaynaklanmaktadır: kullanımı, azat edilmiş bir kölenin yeni kazandığı bağımsızlığının bir sembolü olarak şapka aldığı, Roma'daki kölelerin azat edilmesi adetiyle ilgilidir.

Özgürlük şapkası olarak da bilinen Frig şapkası, Amerikan ve Fransız devrimleri boyunca bir sembol olarak yoğun biçimde kullanılmıştır. Şapkanın özgürlükle ilişkisi, orijinalde kölelikten kurtulmanın bir sembolü olarak kullanımından kaynaklandığı için, Amerika'da Kuzey ve Güney arasında, Güney eyaletlerindeki kölelik sorununa dayanan gerilime ivme kazandırmıştı. Meksika ve Güney Amerika'da meydana gelen sömürgecilik karşıtı devrimlerin büyük bir bölümü Amerikan ve Fransız devrimlerinden esinlenmişlerdir. Bunun sonucunda Frig başlığı, birçok Latin Amerika ülkesinin armasında yer bulmaktadır.

Bütün bu anlam zenginliği, Frigya şapkasının antik çağlardan günümüze gelinceye dek Batı'da görsel sanatların çeşitli alanlarında yer almasına neden olmuştur. Frigya başlığı, antik çağda Frigya yerlilerince kullanılmış olan donatı, heykel, resim ve karikatürde bağımsızlık ve özgürlük savaşımının simgesidir. Başlık, vazo boyama ve heykelde görülen Paris gibi Truvalıları simgeliyor ve bütünleştirici Helenler ve İran kökenli Roma tanrısı Mithras ile Anadolu tanrısı Attis tarafından giyiliyordu. Şapkanın Homer'in Ulysses'i ve mitolojik ikizler Castor ve Pollux ile bağlantısı, soyluluk katıcı bir özelliği olduğu düşüncesini öne çıkarır. Frig şapkası, bazı karakterlerin doğulu kimliğini belirtmek için Hıristiyan sanatında hala kullanılıyordu. Yeni doğmuş İsa'ya hediyelerini taşıyan Magi'leri betimleyen fresklerden ve Roma'nın yeraltı mezarlıklarındaki en eski temsillerinden bazıları Frig şapkalarıyla temsil edilmişlerdir.

Frigya şapkası, görsel sanatlarda Mithras'ın kapsamında ele alındığında, yabancı doğumlu insanları dışlamak için engeller, kanun hükmünde kararnameler ve düşmanca bir dil kullanmaktan çok, onların kültürlerini, alışkanlıklarını ve dinlerini kabul etmek ve desteklemekle ilgilidir. Bu anlamıyla da günümüz sanatında kullanılan bir sembol olagelmiştir.

Kaynaklar

Desti, M. (2009). *Anadolu Uygarlıkları*. (Çev.: Muna Cedden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Eliade, M. (2009). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi /Cilt 2*. (Çev.: Ali Berktay), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Gür, S. (2010). *İlk İnsandan Selçuklu'ya Anadolu Uygarlıkları ve Antik Şehirler*. Alfa Basım Yayım Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti.

Herodotos (2018). *Tarih.* (Çev.: Müntekim Ökmen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Homeros (2019). *İlyada.* (Çev.: Azra Erhat, A. Kadir), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Mallory, J. P. (2002). *Hint-Avrupalıların İzinde.* (Çev.: Müfit Günay), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Roller Lynn, E. (2004). *Ana Tanrıça'nın İzinde Anadolu Kibele Kültü.* (Çev.: Betül Avunç), Homer Kitabevi.

Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XII-XIV)* (1993), Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Tüfekçi Sivas, T. & Sivas, H. (2010). *Frig Vadileri, Frigler'den Türk Dönemine Uzanan Kültürel Miras.* T.C. Eskişehir Valiliği.

Tüfekçi Sivas, T. & Sivas, H. (2012). *Frigler Midas'ın Ülkesinde, Anıtların Gölgesinde.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: Midas: Gordion MM Tümülüsünden Çıkarılan Kafatasının Paleoantropolojik Analizi, Prof. Dr. Erksin Güleç, Prof. Dr. Ayşen Açıkkol**.** https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1567302 (Erişim: 10.01.2022)

URL-2: *Strabo Geography*, Book 1 Chapter 3-21 Vol I. https://penelope.uchicago.edu/Thayer /e/roman/texts/strabo/1c*.html (Tarihi: 10.01.2022)

URL-3: Strabo, Geography, Book XII, Chapter 4,4, Vol 5. https://penelope.uchicago.edu/ Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/12D*.html (Erişim: 10.01.2022)

URL-4: Titus Livius (Livy), *The History of Rome, Book 38*, Evan T. Sage, Ph.D., Ed., Book 38 Chapter 17. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02. 0166%3Abook% 3D38%3Achapter%3D17 (Erişim: 10.01.2022)

URL-5: Athenaeus, *The Deipnosophists,* C. D. Yonge, B.A., Ed. Book14, Chapter 21. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3 Atext%3A 2013.01.0003%3Abook%3D14%3Achapter%3D21 (Erişim: 12.01.2022)

URL-6: Church Vestments: Their Origin and Development, Yazar: Herbert Norris, sayfa 108.

https://books.google.com.tr/books?id=0V3KDgAAQBAJ&pg=PA108&dq=Norris+%22cap +or+frigium%22&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwif1OCfw8L1AhUcR_EDHeohDIwQ6AF6BAgCEAI#v=onepage&q=Norris%20%22cap%20or%20frigium%22&f=false (Erişim: 11.01.2022)

URL-7: Department of Ancient Near Eastern Art. "Phrygia, Gordion, and King Midas in the Late Eighth Century B.C." In *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York, The Metropolitan Museum of Art. https://www.metmuseum.org/toah/hd/phry/hd_phry.htm (Erişim: 12.01.2022)

URL-8: Phrygia ancient district, Turkey BY The Editors of Encyclopaedia Britannica. https:// www.britannica.com/place/Phrygia (Erişim: 12.01.2022)

URL-9: Phrygians. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Phrygians&oldid=1061436106 (Erişim: 12.01.2022)

URL-10: The legacy of phrygian culture, *Kathryn R. Morgan* and *C. Brian Rose* and *Sam Holzman* and *Patricia Kim, 2015.* https://www.penn.museum/sites/expedition/the-legacy-of-phrygian-culture/ (Erişim: 12.01.2022)

URL-11: Phrygian Cap/Bonnet Rouge, Robert Wilde, 2018. https://www.thoughtco.com/phrygian-cap-bonnet-rouge-1221893 (Erişim: 14.01.2022)

URL-12: Phrygian cap. https://en.wikipedia.org/wiki/Phrygian_cap (Erişim: 14.01.2022)

URL-13: Symbolism in the French Revolution.https://en.wikipedia.org/wiki/Symbolism_in_ the_French_Revolution#Liberty_cap (Erişim: 14.01.2022)

URL-14: Phrygian 'liberty' cap. https://ageofrevolution.org/200-object/phrygian-cap/ (Erişim: 15.01.2022)

URL-15: The Phrygian Cap in Greek and Roman Art, 2020._https://ancientimes.blogspot.com/2020/09/the-phrygian-cap-in-greek-and-roman-art.html (Erişim: 17.01.2022)

URL-16: John Keats and Martin Puryear, and the Latter's Renewal of "Negative Capability", John Yau, 2015. https://hyperallergic.com/175490/john-keats-and-martin-puryear-and-the-latters-renewal-of-negative-capability/ (Erişim: 24.02.2022)

Görseller Listesi ve Kaynakları

Görsel 1- Frig Krallığı'nın M.Ö. 671'de durumu. Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_Assyria.png

Görsel 2- Yazılıkaya'dan Frig Vadisi panoramik görünümü, Eskişehir. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frigya

Görsel 3- Kral Midas'ın Gordion'da bulunan kafatası ve sembolik mezarı, M.Ö. 8. yüzyıl sonları, Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Ankara. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Midas#/media/Dosya:Museum_of_Anatolian_Civilizations055_kopie1.jpg

Görsel 4- Midas Şehri arkeolojik alanında bulunan 17 m yükseklikte bir Frig kaya mezarı (Midas Anıtı), M.Ö. 6. yüzyıl, Yazılıkaya, Eskişehir. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frigya

Görsel 5- Gordion'un kalıntıları. Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ruins_of_Gordion_3.JPG

Görsel 6- Frig Mozaiği, Gordion Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Phrygian_Mosaic_1.JPG

Görsel 7- Midasşehir'deki Frig yazısı örneği, Midas Anıtından detay, 17 metre yüksekliğinde dış kabartma, M.Ö. 6. yüzyıl. Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MidasSehri.TombDetail.jpg

Görsel 8- Tanrıça Kybele'nin kireçtaşı heykeli; M.Ö. 6. yüzyıl. Yükseklik: 126 cm; Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Ankara, Türkiye. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Kibele#/media/Dosya:Museum_of_Anatolian_Civilizations065.jpg

Görsel 9- Frig Vadisi, Kumbet Kale, Eskişehir. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frigya#/media/Dosya:Frig_Vadisi_Kumbet_Kale.jpg

Görsel 10- Truva'lı Paris Frig şapkası ile, mermer, bir lahidin ön panelinden detay, Hadrian dönemi (M.S. 117–138) Roma sanatı. Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Judgement_Paris_Altemps_Inv8563_n2.jpg

Görsel 11- Frig Şapkalı Mahkum, Roma heykeli, 2. yüzyıl. Louvre Müzesi, Paris, Fransa. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Phrygian_cap#/media/File:Musée_du_Louvre_Darafsh (194).jpg

Görsel 12- Libertas: Brutus'un Sikkeleri; M.S. 44 Ön Yüz: Brutus'un sağdan taraftan başı, çevresinde BRVT·IMP; L·PLAET·CEST (İmparator Brutus / Lucius Plaetorius Cestianus) yazıyor. Noktalı bordur ile çevrelenmiş. Arka Yüz: İki hançer arasındaki pileus; aşağıda, EID·MAR. (Eidibus Martiis) Mart'ın 15'i (Mars tanrısına adanan kutlamaların günü) yazıyor. Noktalı bordur ile çevrelenmiş. Kaynak: http://www.humanities.mq.edu.au/acans/caesar/CivilWars_Libertas.htm

Görsel 13- Birleşik Devletler Senatosu forsu üzerindeki Frig başlığı. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frig_başlığı#/media/Dosya:Seal_of_the_United_States_ Senate.svg

Görsel 14- Marianne'nin Frig şapkalı büstü (Palais du Luxembourg, Paris). Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frig_başlığı#/media/Dosya:Marianne_-_symbol_of_ French_Republic.jpg

Görsel 15- Kırmızı özgürlük şapkası ve devrimci bir kıyafet giymiş siyahi eski bir köleyi temsil eden 1794 tarihli gravür Bibliothèque nationale de France. Altta ve üstte "Moi Libre aussi" ("ben de özgürüm") yazıyor. Kaynak: https://hyperallergic.com/436182/before-maga-mithras-phrygian-caps-and-the-politic s-of-headwear/

Görsel 16- Attis'in büstü, Frig başlığıyla, beyaz mermer, M.Ö. 2. yüzyıl, Cabinet des médailles, Bibliothèque nationale de France. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Attis#/media/Dosya:Bust_Attis_CdM.jpg

Görsel 17- Trajan Sütunu, MS 107-113, İtalyan beyaz mermeri (Carrara), Detay; Frig şapkalı uzun tunikli Daçyalılar ellerinde tırpanlar ile. Kaynak: https://arts.st-andrews.ac.uk/trajans-column/uploads/TC-151.1-152.7-cpd-2.jpg

Görsel 18- İtalya, Capua'daki bir Mithraeum'dan tanrı Mithras tarafından bir Tauroctony (bir boğanın kurban olarak öldürülmesi), M.S. ikinci yüzyıl freski (görüntü: Miguel Hermoso Cuesta, CC BY-SA 4.0) Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Tauroctony_fresco_in_Capua_Vetere #/media/File:Capua_Mitra_10.JPG

Görsel 19- *Üç bilge adam* (Balthasar, Melchior ve Gaspar) Doğu kökenli olduklarının bir işareti olarak pantolon ve Frig şapkaları giydiğini gösteren nefli mozaiğin detayı, M.Ö. 500, Sant' Apollinare Nuovo Bazilikası, Ravenna, İtalya. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Frig_başlığı#/media/Dosya:Magi_(1).jpg

Görsel 20- Eugene Delacroix Halka Yol Gösteren Özgürlük, 1830, Tuval Üzerine Yağlıboya, 260 cm × 325 cm, Louvre Müzesi, Fransa. Kaynak: https://tr.wikipedia.org/wiki/Halka_Yol_Gösteren_Özgürlük#/media/Dosya:Eugène_ Delacroix_-_La_liberté_guidant_le_peuple.jpg

Görsel 21- Antoni Brodowski, *Frig şapkalı Paris*, 1812, Tuval Üzerine Yağlı Boya, 91,5 cm x 25 cm, Varşova Ulusal Müzesi. Kaynak: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Brodowski_Paris_in_the_Phrygian_cap.jpg

Görsel 22- Bertel Thorvaldsen, *Jüpiter'in Kartalı ile Ganymede*, Mermer, 93,5 x 118,3 cm 1817, Thorvaldsen Museum, Kopenhag, Danimarka. Kaynak: https://www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections/work/A44

Görsel 23- Auguste Rodin, *Camille Claudel'in büstü*, 1911, çok renkli cam macunu 24,8 cm x 25,8 cm x 17 cm, Museo Soumaya, Mexico City, Meksika. Kaynak: https://en.wikipedia.org/wiki/Head_of_Camille_Claudel#/media/File:61_Cabeza_de_ Camille_Claudel_con_gorro_frigio.jpg

Görsel 24- Alexander Calder, *Frig Şapkası ve Demir Çubuklar*, Litografi, 49,5cm x 109,2 cm 1969. Kaynak: https://www.artsy.net/artwork/alexander-calder-phrygian-hat-and-iron-bars

Görsel 25- Martin Puryear, *Büyük Frigyalı* (2010–14), boyalı kırmızı sedir, 58 x 40 x 76 inç Kaynak: https://hyperallergic.com/175490/john-keats-and-martin-puryear-and-the-latters-rene wal-of-negative-capability/

Görsel 26- Martin Puryear, *Yukarı ve Üzerinden* (2014), demir döküm 18 5/8 x 26 1/2 x 12 3/4 inç Kaynak: https://hyperallergic.com/175490/john-keats-and-martin-puryear-and-the-latters-rene wal-of-negative-capability/

Görsel 27- Martin Puryear, "*Sahte Vitrin*" (2014), ayna cilalı paslanmaz çelik, kıvırcık akçaağaç, siyah ceviz, kontrplak, 73 3/4 x 46 1/2 x 40 3/4 inç Kaynak: https://hyperallergic.com/175490/john-keats-and-martin-puryear-and-the-latters-rene wal-of-negative-capability/

Görsel 28- Martin Puryear, *Prangalı* (2014), demir, 27 1/2 x 30 5/8 x 8 3/8 inç Kaynak: https://hyperallergic.com/175490/john-keats-and-martin-puryear-and-the-latters-rene wal-of-negative-capability/

OSMANLI BEZEMESİNE AMPİR ÜSLUPLA GİREN YENİLEŞME SEMBOLLERİNDEN BİRİ: MEŞALE

*Semiha ALTIER**

1. Giriş: Meşale Motifinin Kaynakları

Meşalenin, insanlığın ateşi kontrol altına aldıktan sonra en basit haliyle bir deneğin ucunun tutuşturularak kullandığı anlaşılır. Antik Mısır (MÖ. 3100-525) ve Asurlularda (MÖ 2025-612) görülen ilk meşalelerin reçine, katran gibi yanıcı maddelere batırılmış saz ya da asma dallarından hazırlandığı bilinir (Çokay, 1996: 7-9). Osmanlı Türkçesinde "meş'al" olarak bilinen bu kelime, Arapça kökenli "alev, ateş ve meşale" anlamındaki "şû'le"den türemiştir (Arseven 1966: 1309; Devellioğlu, 1986: 752; Pakalın, 1993: 491). Meşale, tarihi süreç içinde yerini kandil, mum, gaz lambası ve 19. yüzyılda elektriğin icadıyla, daha modern aydınlatma araçlarına bırakmıştır (Oğuz & Işık, 2003: 36). Fiziksel olarak kullanımı bırakılsa da meşalenin kudsiyet atfedilen ateşle ilişkilendirilmesi, birçok uygarlığın mitoslarında ve geleneklerinde yer almasına neden olmuştur. Meşale Türk kültüründe de ateşle bağdaştırılmıştır. Örneğin, Orta Asya Türk kavimleri ölüye dokunan insanları veya ölünün bulunduğu yeri arındırmak üzere çeşitli yollarla temizlemişlerdir. Yakut Türkleri salgın hastalıklardan sonra, bir meşale ile evlerini arındırmışlardır (Ögel, 1995: 522). Uygur Türkçesi ile yazılan Turfan metinlerinde ölülerin ruhlarının içinde yaşamış oldukları eve geri döndüklerinden bahsedilir. Kaşgarlı Mahmud'un (1008-1102) *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te alev ve meşale anlamında alıntıladığı "*yula* "sözcüğünün bu ruhları çağrıştırdığı düşünülür (Roux, 2011: 113). Aynı zamanda bu değerli eserde, bilginin yol gösterici özelliği ışık, danışman, rehber gibi kavramların yanında meşale metaforuyla da ifade edilmiştir (Özavşar 2021: 413). Günümüzde Anadolu ve Trakya'da devam eden ateş/meşale ile ilgili bir gelenek Orta Asya'da Kazaklar'ın Nevruz kutlamalarında görülür. Kazaklar, bu kutlamalarda geçmiş yılın tüm

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü – Çanakkale / Türkiye, semihaaltier@hotmail.com (Orcid: 0000-0001-8598-9185)

kötülüklerinden ve hastalıklarından arınmak için ateşin üzerinden atlarlar. Bu esnada, ellerindeki meşalelerle "Allah kötülükten saklasın" diyerek etraflarını temizlerler (Uca, 2007: 169).

Türk kültürünün bir parçası olsa da konumuz kapsamında meşalenin simgesel anlamlı bir süsleme elemanı olarak Osmanlı bezeme repertuvarına girişi, 18. yüzyıl ortalarına doğru Avrupa sanatı üzerinden Ampir üslup vasıtasıyla olmuştur. Ampir üslubun kaynağı ise Yunan ve Roma kültürüne dayanır. Bu bağlamda meşale motifinin köklerini Yunan ve Roma mitolojilerinde aramak gerekir ki en bilinen anlatı Demeter ve kızı Persephone ile ilgilidir. Yunan mitolojisine göre, Demeter (Roma mitolojisinde Ceres) ekili toprağın tanrıçasıdır ve Zeus'tan olan kızı Persephone (Roma mitolojisinde Kore) Zeus'un yardımıyla kendisine âşık olan amcası Hades tarafından Ölüler Diyarına kaçırılır. Demeter uzaklarda kızının çığlığını duyar ve elinde meşalelerle dokuz gün boyunca yeryüzünde kızını arar. Onuncu gün Hekate ile karşılaşır. Hekate elindeki meşaleleriyle birlikte üzüntü içindeki Demeter'e katılır ve Helios'a gelirler. Tanrıça, insanları ve tanrıları seyreden Helios'tan yardım ister ve kızını Zeus'un izniyle kaçıranın Hades olduğunu öğrenir. Zeus'a kızan Demeter Olympos'tan ayrılarak yeryüzünde mutsuz, üzgün bir şekilde yaşamaya başlar. Bu nedenle toprağın bereketi kaçar ve dünyanın düzeni bozulur. Zeus Hades'e Persephone'yi bırakmasını söylemek zorunda kalır. Ancak Persephone Ölüler Diyarında bir nar tanesi yiyerek orucunu bozduğu için yeryüzüne dönemez. Bu durumda bir anlaşma yapılır. Demeter Olympos'a döner; Persephone yılın belirli dönemini annesinin yanında, diğer kısmını Ölüler Diyarı'nda geçirecektir. Persephone'nin yeryüzüne çıktığı dönem bitkilerin yeşerdiği bahar, Ölüler Diyarına döndüğü zaman ise kış olarak algılanmıştır (Grimal, 2012: 143-144, 614; Rayor, 1998: 38). Demeter tasvirlerinde buğday başakları ve meşale ile görülür ki elinde tuttuğu meşale kızını arayışını temsil eder (Agizza 2001: 111; Atan, 2007: 101; Boardman, 2002:140, 175; Can, 1994: 140; Emir, 2012: 29-30, 37, 42) *(Res. 1).* Prometheus, Athena, Hephaistos ayrıca Demeter ve kızı Persephone için Eleusis törenlerinde meşale yarışmalarının yapılması, gençlerin şehir dışından şehir içindeki bir sunağa kutsal ateşi tazelemek için meşale getirmeleri, Antik dünya yazarlarının aktardığı bilgiler arasındadır. Ayrıca Aphrodite, Hekate ve Kybele gibi tanrıçaların tasvirlerinde meşalenin bir silah olarak kullanıldığı anlaşılır. Roma döneminde cadde ve mekanların aydınlatılmasında yararlanılan meşalenin dini ve evlilik törenlerinde de yer aldığı bilinir (Emir, 2012: 53). Antik Yunan kültüründe kutsal sayılan

meşale, olimpiyat ateşi ve tutuşturulmasıyla da ilgilidir. Günümüzde Olimpiyat oyunlarının önemli bir simgesi olan Olimpiyat meşalesi yakılarak, oyunların yapılacağı ülkeye kadar geçilen yerlerdeki sporcular tarafından elden ele taşınır. Son olarak oyunların sergileneceği stadyumdaki dev meşalenin tutuşturulmasıyla seremoni tamamlanır (Tanyu, 1991: 53).

Antik Yunan kültüründe meşale genel olarak aramayı, ulaşmayı, aydınlığı, aydınlanma yoluyla arınmayı, gerçekliği, ruhsal ateşi, zekayı, karanlığı aydınlatan ve her şeyi gören Tanrı'yı temsil eder. Alev alev yanan bir meşale ise öfkeyi; yanan veya dik duran meşale hayatı, doğan güneşi, sabahı, aydınlığı; sönmüş veya aşağı tutulan meşale ölümü, batan güneşi, geceyi ve karanlığı simgeler. Bu anlamları ile meşale, mimari süslemede mermer/taş kabartmanın ve heykelin yanı sıra seramik eserlerde tanrıça ve çeşitli kahramanların ellerinde bir atribü olarak görülür (Agizza, 2001: 111; Atan, 2007: 101; Cirlot 2001: 344; Mach 1905: 171, 173, 189, 203, 356). Yunan ve Roma mitolojilerinde meşale ile ilişkili başka anlatılar ve tasvirler de vardır.[1] Hıristiyanlıkta ise meşale, dünyanın ışığı olarak kabul edilen İsa peygamberi temsil eder ve genellikle doğum sahnelerinde tasvir edilir (Cooper, 1987: 174; Ferguson, 1954: 182).

2. Ampir / Empire Üslup ve Osmanlı Kültüründe Benimsenme Koşulları

Antik Yunan ve Roma uygarlıklarının mitosları ve mimari kültürü 18. yüzyıl ortalarında Avrupa sanatında Ampir üslubun oluşumuna

---

[1] Bunlardan birkaçı şöyledir: Hekabe'nin rüyasında çocuk yerine alev saçan bir meşale doğurması ve bu meşalenin Troia şehrini yakması; Persephone'nin nedimesi ve sihir işlerini bilen Hekate'nin elinde bir meşaleyle görülmesi; Eros'un bazen tutkunun simgesi olan meşaleyle gösterilmesi; düğün tanrısı Hymenaios elinde düğün meşalesi tutması; Hero'nun sevgilisi Leandros ile buluşabilmek üzere Hellespostos'u yüzerek geçmesi için meşalesini yakması; Ay tanrıçası Selene'nin hilalin yanı sıra meşale ile görülmesi; İakkhos'un elinde bir meşale ile kutsal erenler alayını yöneten bir adam olarak gösterilmesi; cehennem tanrıçaları erinyslerin suçluları meşalelerle kovalayan kızlar olarak tasvir edilmeleri, sakin ölümü temsil eden Thanatos'un işaretinin yanan ya da sönmüş bir meşale olması; ateşi çalıp insanlığa verdiği için Prometheus'un atribüsünün elinde taşıdığı meşale olması, çocuk isteyen kadınlar tarafından tapınılan Genetyllis'in ebelerin sembolü olan bir meşaleyle canlandırılması, yılan-asa taşıyıcısı Hermes'in lirin, ateşin ve meşalenin bulucusu olması gibi. Bunlar hakkında geniş bilgi için bk. (Agizza, 2001: 80, 146; 157; Aydemir, 2019: 64-65; Can, 1994: 255; Bonnefoy, 2000, 388; Campbell, 1995: 411; Cömert, 1999: 30-31, 37, 48, 57).

zemin hazırlamıştır. Bu üslubun ortaya çıkışında 17. yüzyılın ortalarındaki arkeolojik kazıların, aynı zamanda Roma mimarisi üzerindeki çalışmaların etken olduğu düşünülür (Kuran 1986: 299). Ampir üslup adını Fransızca "empire" yani, imparatorluktan alır. Fransa'da Ampir veya neo-klasik üslup öncesinde Batı sanatını tamamen etkisine alan Barok ve Rokoko tarzı, saray mensuplarının ve aristokrasinin üslubu olmuştur. Ancak 1789 yılındaki Fransız İhtilali ile birlikte siyasi dengeler değişmiş; ihtilal fikrinin savunucusu olarak görünen Napolėon ve ihtilali yaşayan Fransızlar, kendilerini Atina'nın özgür vatandaşları gibi düşünmüşlerdir. Bu bakış açısı, neo-klasik üsluptaki mimari ile örtüşmüş; Napolėon'un Mısır ve İtalya'ya karşı zaferinden sonra yaygınlaşan Ampir üslup bir imparatorluk tarzı haline gelmiştir (Bakır, 2003: 93; Gombrich, 2020: 480). Mimari ve süslemede imparatoru ve imparatorluğu yüceltme amacı taşıyan bu üslup asil, ağırbaşlı, anıtsal, dingin, simetrik bir tarzdadır. Bu haliyle Ampir tarzdaki yapılar, Napolėon'dan önce kral olan XVI. Louise (1754-1793) döneminin mimarisinden ayrılır (Anonim, 1987: 566; Germaner,1997: 88). Avrupa ve Amerika'da da etkin olan bu üslup, bir imparatorluk tarzını yansıttığı için bulundukları ülkelerin yöneticilerine ithafen isimlendirilmiştir. Örneğin İngiltere'de Kraliçe Victoria'dan (1819-1901) dolayı "Victorian", Amerika Birleşik Devletleri'nde ise George Washington'a (1732-1799) nisbetle "Georgian", Rusya'da İmparator I. Aleksandre'dan kaynaklanarak "Aleksandre" üslubu adını almıştır (Hasol, 1990: 38; Eyice, 1995: 160). Ampir üslup mimarinin yanında mimari süsleme ve iç dekorasyonda özellikle de mobilyalarda (Kurtoğlu, 1986: 82-87) giysi, takı gibi alanlarda da etkili olmuştur. Antik Yunan, Roma ve Mısır mimarisinden seçmeci bir şekilde alıntılar yapılarak; mimariden çok süsleme ayrıntılarında yoğun uygulanmalar görülmüştür. Örneğin yüksek kabartma ve heykellerle bir cephe tasarımı oluşturulmuş; üçgen alınlıklı ve Dor tarzlı sütunlu girişler, akroterler, yuvarlak kemerler, yalın silmeler, plasterlar simetrik bir anlayışla yeniden kurgulanmıştır. Defne dalları, çelenkler, meşaleler, arılar ve taçlar süslemelerin büyük bölümünü oluşturmuştur (Jones, 1962: 37). Ayrıca Napolėon döneminin savaş ve seferlerinden kaynaklanan askeri nesneler süslemede yoğun olarak kendini göstermeye başlamıştır. Bunlar arasında mask, sfenks, grifon, güç ve zaferi temsil eden aslan ve kartal gibi hayvan figürlü kabartma ve heykeller, kupa-vazo, çapraz yerleştirilmiş kılıç, kalkan, bayrak, balta, zırh, davul, taç, ayrıca Fransız İhtilalinin ilk yıllarında giysilere takılan rozetler, top, kargı ve meşale gibi motifler yer alır (Anonim, 1987: 566; Atasaral,

1993: 15-16; Germaner, 1997: 88). Bu akımın Fransa'da bilinen en ünlü iki temsilcisi Pierre François Leonard Fontaine (1762-1853) ve Charles Percier'dir (1764-1838).[2] Dekorasyon çalışmalarıyla da ünlenen bu iki mimar, Ampir üslubun yaratılması ve gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlar aynı zamanda Napolėon'un özel dairelerinin mobilyalarını da tasarlamışlardır (Anonim, 1986: 216; Arseven, 1983: 60). Fontaine ve Percier'in bir yatak ve çalışma odasının tasarımını yaptıkları çizimi Ampir üslubu özetler gibidir *(Res. 2).* Odanın tavan eteğine yakın duvarlarının üst kısmında girlandların birbirine bağladığı meşaleler yer alır. Girlandların bir çeşit çerçeve oluşturduğu kavislerin içinde ünlü ressamların isim ve bilgileriyle birlikte portreleri, alçak kabartma olarak işlenmiştir.

Osmanlı tasvirlerinde ise erken dönemlerden itibaren meşale gibi aydınlatma araçları olan kandil ve şamdanlar (Bozkurt, 2001: 299; Bozkurt, 2010: 329) Allah'ın nuru olarak nitelendirilmiş ve birçok yüzeyde ve farklı malzemelerle tasvirleri yapılmıştır. Meşale tasvirleri Ampir üslubun Osmanlı sanatına girmesinden evvel görülmektedir. Ancak bunlar konunun gereği, söz gelimi olayın bir gece vakti geçtiğini anlatmak üzere sahnede kullanılmışlardır. Kitap resmine yansıyan örneklerden biri Seyyid Lokman b. Hüseyin el-Aşûrî el-Urmevi tarafından 1581 yılında yazılan *Şehinşahnâme-i Murad-ı Sâlis* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler FY 1404) adlı el yazmasında yer alır (Öz, 2019: 19). Babası Sultan II. Selim'im ölüm haberini alan Sultan III. Murad Manisa'dan İstanbul'a gelir ve Topkapı Sarayı'nda Sokullu Mehmed Paşa ve saraylılar tarafından *babü's selam*ın önünde, karşılanır *(Res. 3).* Sultan saraya gece vakti ulaştığından meşaleciler ortamı aydınlatmak üzere ellerinde meşaleler tutarlar.[3] Bu sahne, Osmanlı hayatında kullanılan çeşitli biçimlerdeki meşaleleri belgelemesi bakımından da önemlidir.

Osmanlılar gibi pek çok uygarlığın aydınlanma ihtiyacını karşılayan meşaleye, simgesel bir anlamlar yüklenerek, çeşitli sanat eserleri

---

[2] Pierre François Leonard Fontaine ve Charles Percier'in Ampir üslupta, Mısır ve Antik Yunan sanatından esinlenerek hazırladıkları arma, sandalye, tabure, kanepe, koltuk, masa, avize, şamdan, lamba, vazo, saksı, biblo, saat, buhurdan, şömine, soba, lavabo, süslemeli pano, yatak, tavan-duvar süslemeleri gibi iç dekorasyona ait eşyaları içeren çizimleri için bk. (Fontaine & Percier, 1812).

[3] Osmanlı döneminde mum, çıra ve kandil gibi aydınlatma araçlarından bir olan meşalenin yakılması, gezdirilmesi ve taşınması için "meşaleci" denilen görevliler tahsis edilmiştir (Kuban, 1993: 474-478).

üzerine işlenmesi, Osmanlı kültürü çerçevesinde II. Mahmud dönemine denk gelir. Osmanlı tarihinde askeri, idari, eğitim alanlarda yaptığı yeniliklerle adı öne çıkan Sultan II. Mahmud döneminin sosyo-kültürel değişimi, mimari olduğu kadar mimari süsleme ve el sanatlarına da yansımış; arasında meşalenin de bulunduğu kargı, rozet, top, kılıç, sadak gibi Ampir üslubun karakteristik motifleri Osmanlı bezeme repertuvarına girmiştir. Meşale motifinin Osmanlı süsleme sanatlarında kendini göstermesiyle II. Mahmud döneminin siyasi ve kültürel anlayışı arasında bir paralellik olduğundan bu ortamdan ve Avrupa ile olan ilişkilerin Osmanlı sanatına yansıma koşullarından bahsetmek konuyu derinleştirecektir. 1785'te Topkapı Sarayı'nda doğan Sultan II. Mahmud, Sultan I. Abdülhamid ve Nakş-ı Dil Sultan'ın oğludur. 1808'de Osmanlı tahtına geçmiştir. Sultan III. Selim''in katli esnasında ölümden dönen Sultan II. Mahmud'un yaşadığı zaman dilimi, merkezi idareye karşı başkaldıran Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa (ö. 1849), yeniçeri isyanları, ayaklanmalar ve savaşlar içinde geçer. Bütün bu olumsuz koşullar, devletin yeniden yapılanmasıyla ilgili bazı yeniliklere de kapı aralanmıştır. II. Mahmud dönemi yeniliklerinin, Tanzimat dönemine kadarki en önemli kısmı oluşturduğu anlaşılır. Sultan 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla yenileşme karşıtı ayanlarla da karşı karşıya gelir, ayanlar birlikte hareket edemeyerek başarılı olmazlar. Bu dönemde Osmanlılar Fransa yanlısı bir siyaset gütmüşler bu nedenle Rusya ve İngiltere ile cepheleşmişlerdir. Çağdaş bir ordu kurma anlayışıyla giderleri karşılamak üzere 1826 yılında Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurulmuş ve vakıf gelirleri bu nezarete verilmiştir. Sultan, halkla ilişkilerini iyi tutmak üzere seyahatlere çıkmış; yaptığı yeniliklerle ilgili olarak halkını bilgilendirmek üzere basından yararlanmıştır. Avrupa kültürüne yakın ceket, pantolon ve fes giyilmesi, aynı zamanda ordu üniformalarındaki düzenlemeler dönemin önemli yenilikleri arasında sayılır. Sultan yeni kıyafetli resimlerini elçiliklere ve devlet dairelerine astırmış; geleneksel Topkapı Sarayı yerine Beşiktaş'taki ahşap sahil sarayda yaşamıştır. Devletin yapılanmasında da yenileşmeler yapılmış; çeşitli nezaretlerin ismi değiştirilmiştir. Sultan'ın Fransa ile olan ilişkileri dile de yansıyarak, Fransızca'nın öğrenilmesini desteklemiştir. Avrupa tarzında harp ve tıp okulları kurulmuş; dersler yabancı öğretmenler tarafından verilmiş, ayrıca Avrupa'ya, öğrenci gönderilmiştir. Bu dönemin mimarlık açısından önemli konularından biri de yeni yapıların inşa edilmesinin yanında özellikle çok sayıda kilisenin de bulunduğu yapıların onarılması olmuştur. Müzik ve hat sanatıyla ilgilenen Sultan, torunu II.

Abdülhamid'in yetişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Sultan'ın reformları, oğulları I. Abdülmecid (1839-1861) ve Abdülaziz (1861-1876)'in hükümdarlıklarını içeren Tanzimat döneminde yetenekli paşalarla birlikte devam etmiştir (Akyıldız, 2004: 887–906; Beydilli, 2003: 352-356; Berkes, 2008:171-198; Çelik, 1996: 28; Derman, 1990: 37-46; Engelhardt, 1999: 19, 25, 39, 81; İnalcık & Seyitdanlıoğlu, 2015: 48, 60, 120, 122-124; Karal, 1999: 142-164; Koçak, 1985: 1286-1287; Sakaoğlu, 1994: 253-260; Shaw, 2002: 610-628; Öztuna, 2019: 17).

Ampir üslubun II. Mahmud döneminde etkinleşmesi Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak düşünülebilir. Bu dönemden daha evvel 18. yüzyılın başlarında Batılılaşma ile başlayan, Avrupa özellikle de Fransa ile sosyal, siyasi ve askeri ilişkilerin sanata yansıdığı bilinir. Bu etkileşimin önemli adımları Lâle Devri'ni (1718-1730) de kapsayan Sultan III. Ahmed (1673-1736) döneminde atılmıştır. Daha sonra Avrupa ile ilişkiler I. Mahmud (1696-1754), III. Mustafa (1717-1774), I. Abdülhamid (1725-1789) ve III. Selim dönemleri de sürdürülmüştür (Hanioğlu, 1992: 149; Deringil, 2014: 31; Öztuna, 1978: 289). Karşılıklı etkileşimin söz konusu olduğu bu dönemler Osmanlı kültür ve sanatı için değişimin/dönüşümün kapılarını aralamıştır (Eyice, 1992: 171; Okçuoğlu, 2000: 15). Ticari ilişkiler, Osmanlılar için çalışan gayrimüslim sanatçılar, Avrupa'dan Osmanlı saraylarına gelen eşyalar, öte yandan elçiler aracılığıyla Avrupa'daki sanat üsluplarının Osmanlı başkentinde yeni bir beğeniye yol açtığı görülür. Bunlar arasında Barok, Rokoko, Ampir, Art Nouveau ve Eklektik gibi üsluplar sayılabilir.[4] Bazen tek başına, bazen birlikte kullanılan bu üsluplar, başkentte başlayarak, ardından taşrada mimari süsleme ve el sanatı örneklerine kadar girmiştir (Arel, 1975: 9-14; Aruk, 1988: 3-21; Bakır, 2003: 41-44; Batur, 1983: 1038-1067; Denel, 1982: 5-9; Eyice, 1992: 171-181; İrepoğlu, 1986: 56-73; Kuban, 1954: 22-26; Renda 2002: 265-283; Ülgen 1990: 71).

Çalışmanın ana konusunu oluşturan meşale motifinin Osmanlı bezemesine girmesi de bu üsluplar arasında Ampir'le birlikte olmuştur. Ampir üslubun Osmanlı coğrafyasında kendini göstermesi III. Selim

[4] 18. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlıları etkisi altına alan Ampir üslubun bu tarihlerde İstanbul'da inşa edilen ve Batılılaşmaya karşı bir portre çizen Mevlevi Halet Efendi'nin (1760-1822) baniliğindeki bazı yapılarda karşımıza çıkması, bu üslubun sadece biçimsel etkilenmeden de kaynaklanabileceğini göstermektedir. Geniş bilgi için bk. (Tanman, 2013: 225).

(1761-1808) döneminde olmuşsa da (Akın, 1989: 21; Ciner, 1982; 17; Eyice, 2014: 287) meşale motifinin eserlerin bezemelerinde kullanılması Sultan II. Mahmud dönemindedir. Bu dönemde bir taraftan Barok ve Rokoko üslubunda yeni eserler yapılırken, Ampir üsluba doğru bir gidiş gözlemlenir. 18. yüzyıl sonlarından itibaren birçok yapı bu üslupları birlikte barındırarak tasarlanmıştır (Aslanapa, 2004: 508; Cezar, 1971: 42-43, 109-110). Ancak Osmanlı sanatında Avrupa Ampir üslubu ne mimaride ne de süslemede birebir alıntılanmamış; Osmanlı coğrafyasında kendi karakteristik yapısını oluşturmuştur. Örneğin Avrupa Ampir veya Neo-klasik üslubunun temel biçimlerinin Antik Yunan ve Roma mimarlığına ve süslemesine dayandığı yukarıda söz edilmişti. Ancak Türk sanatında özellikle dini mimaride geleneksel plan şemaları devam etmiş;[5] bu üslup daha çok cephe tasarımı ve süslemede, seçmeci bir tavırla belirli bezeme öğeleri alıntılanarak kullanılmıştır (Eyice, 1995: 160). Ayrıca, Avrupa Ampir üslubunda özellikle Mısır sanatına atıf yapan sfenks, grifon, Antik sanatın maskları veya insan figürleri çok sınırlı birkaç örnek dışında[6] Osmanlı süslemesinde yer bulamamıştır (Atasaral, 1993, 17; Eyice, 1981: 165, 169; Hasol 1990: 38; Kuban, 1954: 136). Bu şekilde tıpkı Barok ve Rokoko üsluplarının Türk Sanatındaki sürecine benzer şekilde "Türk Barok'u" "Türk Rokoko'su" gibi "Türk Empire'ı, Türk Ampiri veya Osmanlı Ampir Üslubu" gibi kavramlar oluşmuştur (Eyice, 1981: 165, 169).

Ampir, Osmanlıların güç kaybetmeye başladığı, aynı zamanda siyasi, askeri, idari ve kültürel alanlardaki yenilenme hareketlerinin hız aldığı sırada özellikle başkent İstanbul'da bir devlet üslubu haline gelmiştir (Atasaral, 1993: 17; Eyice, 1981; 175; Hasol, 1990: 39). Özellikle kamu binalarında etkin bir biçimde uygulanan Ampir üslup İstanbul'dan sonra, Osmanlıların geniş coğrafyasında devlet otoritesini yansıtmak üzere yaygınlaşmıştır (Başkan, 2016: 104; Eyice, 1981: 175). Ampir üsluptaki mimari eserlerin II. Mahmud dönemi reformlarının somut bir göstergesine dönüştürüldüğü anlaşılır. II. Mahmud askeri yapılar ve devlet dairelerinin yanı sıra saray, köşk, kasır, cami, çeşme ve nişan taşı gibi göz önündeki yapıların cephelerine, şiirlerinde kullandığı "Adli" mahlasını eklettiği tuğra ve kitabelerle iktidarını ve kendisini görünür kılmıştır. Öte yandan

[5] Bu dönemde geleneksel plan şemaları dışındaki istisna uygulamalar için bk. (Okçuoğlu, 2002: 117).

[6] Beylerbeyi Sarayı kompleksinde yer alan Mermer Köşk olarak da bilinen Serdab Köskü salonunun tavanlarındaki arslan maskları için bk. (Dündar, 2008, Fot. 310).

padişahın portresini yaptırtıp yabancı elçilik ve devlet dairelerine astırması gibi kültür ve sanat alanındaki diğer atılımlarla iktidarını kent yaşamında belirgin bir hale getirmiştir (Baykara, 1980: 511; Özlü, 2021: 202). Bu noktada meşalenin de içinde olduğu mimari süslemenin, bu anlayışın bir parçası olduğu düşünülebilir. Türk mimarisindeki Ampir üslubun uygulamalarında olduğu gibi (Aydın, 2012: 76) süslemenin de titizlikle Osmanlı anlayışının süzgecinden geçtiği anlaşılır. Türk Ampir üslubunda görülen motifler arasında şunlar sayılabilir: Sultanı temsil eden oval veya yarım oval bir formun güneş ışınlarıyla çevrilmesinden oluşan Sultan Mahmud güneşi, defne yaprakları veya çiçek-meyvelerden oluşan girland ve bereket boynuzu; gülbezekler, akantüs yaprakları, vazo içinden çıkan natüralist çiçek ve yapraklar, içleri boş kartuşlar, tuğralar, ay-yıldız, ay yıldızlı bayraklar, dürbün; kılıç, top, tüfek, mızrak, ok, sadak, kargı gibi silahlar; trompet gibi müzik aletleri, küre, tek veya çapraz yerleştirilmiş ikili meşale, kum saati, terazi, pusula ve girland biçiminde kumaşlar, tüy, püskül, perde, kurdele, çeşitli biçimlerde vazo ve kupalar, yivli veya düz sütunlar, silmeler, plastrlar, kilit taşları belirgin yuvarlak kemerler. Bu motifler arasında Avrupa'nın bilim, teknik, hukuk ve sanattaki değişimlerini temsil eden ve mimari süslemelerde sıklıkla karşımıza çıkan meşalenin de yer aldığı terazi, pusula, saat, kitap, küre, dürbün gibi semboller, Osmanlıları da Tanzimat'a hazırlayan süreçte özellikle II. Mahmud döneminin eğitim, askeri, sosyal yaşam gibi alanlarındaki yeniliklerinde bir simgesi olarak kullanılmıştır (Ciner, 1982: 18; Urfalıoğlu 2002: 349). Osmanlı sanatında 19. yüzyıl başlarında daha etkin olmaya başlayan Ampir üslûp, yüzyılın sonlarına doğru yerini eklektik bir tarza, ardından da tüm bu üsluplara bir tepki olarak başlayan I. Ulusal Mimarlık Dönemi, Neo-klasik Türk üslûbu veya Millî Mimarî Rönesansı gibi çeşitli isimlerle de anılan üslubun görülmeye başlanmasıyla son olmuştur (Eyice 1981: 175; Ödekan, 1993: 247-248; Sözen & Tapan, 1973: 99).

3. Meşale: Örneklere Bir Bakış

Çalışmamız kapsamında Ampir bezemenin bir parçası olarak meşale motifi, Antik dünyada çeşitli mitolojik kahramanların tasvirlerinde kullanılmış; yıllar sonra Avrupa ve Amerika'da neredeyse eş zamanlı Osmanlı sanatında kendini göstermiştir. Bu üslubun ilk denemeleri başkent İstanbul'da saraylarda uygulanmıştır. Bunlardan biri, Sultan II. Mahmud'un 1829-1832 yıllarında yaptırdığı Mermer Köşk olarak da bilinen Serdab Köşkü Beylerbeyi Sarayı kompleksindedir (Eldem, 1974: 429;

Okçuoğlu, 1994: 530-531; Sözen, 1990: 193). Yapının tavanları geometrik panolara bölünerek Barok süsleme öğeleriyle birlikte Ampir üslubun kalkan, kılıç, mızrak, sancak, sadak, yay, aslan maskları, müzik aletleri ve meşalelerden oluşan kompozisyonlarla bezenmiştir.

Diğer örneğimiz, Yıldız Parkı'nda yer alan Sultan Abdülaziz döneminde 1871'de inşa edilen Çadır Köşkü'ndedir. Sarkis Balyan'ın mimar olarak çalıştığı yapının orta salonunun ahşap tavan göbeği etrafında çapraz yerleştirilmiş meşaleler tasvir edilmiştir (Atasaral, 1993: 117; Gülersoy, 1994: 457; Tuğlacı, 1993: 442).

Başkentteki dini mimari söz konusu olduğunda meşale motifi daha çok mahfil korkuluklarında ve kapıların süslemesinde karşımıza çıkar. Bunlardan biri, Sultan I. Abdülhamid tarafından 1781'de inşa edilen Emirgan Hamid-i Evvel Cami'ndedir. Daha sonra bu yapının yerine inşa edilen günümüzdeki cami, kitabesine göre 1838 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır (Aslanapa, 2004: 480; Çetinaslan, 2012: 360; Demirsar, 1994: 169; Öz, 1997: 22). Yapının ahşap hünkâr mahfilindeki dikdörtgen korkulularının merkezinde yanan üç meşale, kurdele, natüralist kıvrık dallar ve buğday başaklarından oluşan bir kompozisyon görülür. Çerçevenin üstünde ise dönemin karakteristik motiflerinden biri olan Sultan Mahmud güneşi yer alır *(Res. 4).*

Başkent örneklerinden bir diğeri Fatih'te Hırka-i Şerif Cami'nin taç kapısındadır. Sultan Abdülmecid döneminde inşa edilen yapının mimarı, aynı zamanda Ebniye Müdürü Seyyid Abdülhalim Efendi'dir (ö. 1855). Abdülhalim Efendi 1848-1851 yıllarında bu görevi üstlenir. Caminin Keçeciler Caddesi'ne açılan kapısının üzerindeki tepeliğin caddeye bakan yüzünde Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin (ö. 1876) içinde "Ka-al Allahü Teâlâ" ibaresinin yer aldığı oval madalyon bulunur (Şahin, 2015: 40, 50-51; Tanman, 1994: 68). Kapının avluya bakan iç yüzündeki madalyonda ise Sultan Abdümecid'in tuğrası görülür. Tepeliğin iki yanında bereket boynuzunu andırır şekilde yanan meşalelerin alevi yukarı doğru çıkmaktadır *(Res. 5).*

Türbeler söz konusu olduğunda, başkent dışında Balkanlar'da Bosna-Hersek Travnik'te, Bosna valiliği döneminde 1798'de vefat eden Perişan Mustafa Paşa'nın (Canyurt, 2016: 158) ayaklı türbesinin pandantiflerindeki örnek, meşale motifinin yerel bir anlayışla tasarlandığını gösterir. Öyle ki meşale ayaklı bir kaide üzerinde bir kadeh biçimini almış gibidir. Bu tasarımda alevler kırmızı ile boyanmıştır *(Res. 6a-b).*

Osmanlı sanatında Ampir üslubun kendini yoğun olarak hissettirdiği dönemi temsil eden Sultan II. Mahmud, 1839'da vefat etmiştir. Sultanın Çemberlitaş Divanyolu Caddesi'ndeki türbesi oğlu Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilerek, açılışı 1840 tarihinde yapılmıştır. Projesi Tanzimat hazırlıklarıyla birlikte yürütüldüğü anlaşılan çeşme[7], hazire, muvakkithane ve görevliler için odalar da içeren kompleksin mimarının Garabed Balyan, ikinci kalfa ve resimci başının Hacı Mıgırdiç Çarkyan, bina emininin Mühendis Abdülhalim Efendi, kitabeleri yazan hattatın ise Haşim Efendi olduğu bilinir (Can, 2005: 126; Cerasi, 2014: 149; Ezen 2019: 101; Özgüven, 2003: 357).[8] Yapının dış cephesinin tasarımında olduğu gibi iç süslemesinde de Ampir üslubun motifleri kullanılmıştır. Türbenin kubbesinin iç yüzeyi kasetlere ayrılarak düzenlenmiştir. Kubbe kasnağında da kabartma tekniğinde alçı bezemeler görülür. Bu kasetlerin içinde yüksek kabartma, Sultan Mahmud güneşi, girland dizisi, çelenk, meşale, kurdela, gülbezek düzenlemeleri yer alır. Kubbe kasnağının yüzeyi ise yarım yuvarlak kemerlerin çerçeve oluşturduğu, boşluklarında kıvrık dallarla yer aldığı çapraz yerleştirilmiş yanan meşalelerden oluşan bir kompozisyon görülür *(Res. 7a-b)*.

Aralarında meşalenin de bulunduğu Ampir üslupla yapılmış süslemeler, kompleksin hazire kapısında da yer alır *(Res. 8a-b)*. Kapı kanatlarının yüzeyi iki bölüme ayrılarak, altta kalkan ve kılıç; üst kısımda ise baklava biçimli panoda çapraz yerleştirilmiş iki meşale, alınlıkta ise güneş motifi yer almıştır. Demir kapı yüzeyindeki başka bir meşale motifi örneği günümüzde Galatasaray Lisesi olarak bilinen Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'dedir (Mekteb-i Sultanî). Yapı II. Mahmud tarafından 1820 yılında Hacı Yusuf Rıza Efendi'nin gözetiminde Garabed Balyan'a inşa ettirilir. 1862'de harap durumdayken Sultan Âbdülaziz Garabed Balyan ve Kuyumcubaşı Boğos Bey'e bu görevi verir. 1868'de ise Mekteb-i Sultanî adıyla çağdaş bir okul haline getirilir. 1908 yılındaki geçirdiği yangın sonrası onarım görerek bugünkü şeklini alır (Tuğlacı, 1993: 273). Okulun dökme demir kapısında, ortadaki daha büyük olmak üzere üç daire biçimli pano görülür. Ortadaki panoda çapraz yerleştirilmiş meşaleler, ok ve kıvrık dallı bir kompozisyon bulunur *(Res. 9a-b)*.

---

[7] Çeşmede küre biçiminin kullanılmasıyla dönemin aydınlanma anlayışı arasında ilişki kuran Akın'ın değerlendirmesi için bk. (Akın, 1993: 124-130).

[8] Akın (1993: 123), mimarların Ohannes Dadyan ve Boğos Dadyan olduğunu söyler.

Çeşme mimarisinde meşale motifi sınırlı olsa da en canlı ve ilginç örneklerini vermiştir. Örneğin Beşiktaş Maçka'daki Sultan II. Mahmud'un eşi ve Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultân (1807-1853) adına 1839 yılında yapılan meydan çeşmesi, zengin süslemeleri ile öne çıkar (Karakuş vd., 2006: 173; Pilehvarian, 2000: 71). Çeşmenin dört cephesinde dikdörtgen aynalıkta merkezde bir akantüs yaprağını iki yandan kuşatan çelengin alt kısmına çapraz yanan iki meşale motifi yerleştirilmiştir *(Res. 10a-b)*.

Diğer örneğimiz, Aksaray Gureba Hastanesi Cami'nin yanında 1845 yılında yine Bezmialem Valide Sultan tarafından yaptırıldığına dair kitabe içeren çeşmede yer alır (Egemen, 1993: 214; Pilehvarian, 2000: 71; Tanışık, 1943: 264). Çeşmenin ayna taşında, iki yandan uçları kıvrık yaprakların orta kısmı alev biçiminde tasarlanmıştır. Bu kompozisyon her ne kadar biçimsel olarak meşale içermese de yaprak saplarının, meşalenin sapkısmına dönüştürülmesi, başka bir deyişle, alevin farklı şekillerde tasarlanarak kompoze edilmesi bakımından dikkate değerdir *(Res. 11a-b)*.

Bu motifin görüldüğü başka bir eser grubu nişan taşlarıdır. Günümüzde yapıların arasına sıkışıp kalmış olan II. Mahmud dönemine ait 1832 tarihli (Acar, 2007: 71) Okmeydanı Keçecipîrî Mahallesi'ndeki nişan taşının tepe kısmı meşale ve ok kuburlarıyla sonlanmaktadır *(Res. 12a-b)*.

Bu motifin mezar taşlarındaki en yetkin örneklerinden biri, yukarıda türbesinden söz ettiğimiz Sultan II. Mahmud'un haziresinde yer alır. Atâullâh Paşa'ya ait mezar taşındaki kitabeden 1899-1900 tarihli olduğu anlaşılır.[9] Paşa'nın lahdinin dar yüzünde merkezde, tek yanan bir meşale natüralist yapraklı dallarla iki yandan kuşatılmıştır *(Res. 13a-b)*. Bu hazirede ilginç bir tasarım, 1857 yılında vefat eden Ahmed Fethi Paşa'nın (Bulut, 2012: 82; Tığcı, 2010: 31) mezarını kuşatan metal şebekelerin dört köşesindeki başlıklarda görülür. Burada kompleksin çeşmesinde olduğu gibi kaide üzerine yerleştirilmiş Osmanlı aydınlanmasını temsil eden küre (Akın, 1993: 127-128) ve onun üzerinde de meşalenin sadece alev kısmı görünmektedir *(Res. 14)*. Bu tasarımla aydınlanma imgesinin kuvvetli bir biçimde vurgulandığı anlaşılmaktadır. Meşale motifi 19.

[9] Aynı hazirede 1893 yılında vefat eden Ahmed Eyüb Paşa'ya ait lahdin dar yüzeyinde Osmanlı arması işlenmiş, armada merkezdeki kalkanın altında çapraz meşale yer almıştır. Bu örnek için bk. (Bulut, 2012: 266, 269, 336; Tığcı, 2010: 162, 219).

yüzyılda İstanbul'da gayri müslim vatandaşların mezar taşlarında da kullanılmıştır (Alp, 2015: 263).

Meşale motifinin el sanatlarında da örneklerine rastlanır. Bunlardan bir kısmı Sultan Abdülmecid (1839-1861) 1843-1856'da inşa ettirdiği Dolmabahçe Sarayı'ndadır. Mimarları Garabet ve Nikogos Balyan olan ve iç süslemesi Fransız Charles Séchan tarafından yapılan Dolmabahçe Sarayı'nın (Batur, 1985: 1090; Can, 2007, s. 64-78; Sözen, 1990: 122; Tuğlacı, 1993: 22) 28 numaralı İntizar odasındaki bir paravananın (env. no. 12/1512) tutamağı iki çocuk figüründen oluştur *(Res. 15)*. Figürlerin elinde meşaleler yer almaktadır. Yine aynı sarayda Harem-i Humayun'da 158 numaralı odadaki gümüş mangalı (Anonim, 1998: 72, 77) (env. no. 6 4/122) taşıyan dört destek, yanan meşale biçiminde tasarlanarak birbirlerine bu dönemde sıklıkla kullanılan girland dizisiyle birbirine bağlanmıştır *(Res. 16)*. Ateş ve ısınma ile ilgili bir eşyada meşalenin tasarımda yer alması manidardır.

Meşale motifi, İzmit Kasr-ı Hümayun ya da Sultan Abdülaziz Av Köşkü olarak bilinen yapıdaki mobilyaların bezemesinde de tercih edilmiştir. Köşkün tarihlendirilmesi konusundaki farklı görüşler, Sultan Abdülaziz'in döneminde inşasının tamamlandığı konusunda birleşir. Köşkün yatak odasında bulunan aynanın alınlık tepesinde merkezde bir çelenk içinde meşale ve iki yanda bir dala sarılmış natüralist yapraklar görülür (Kaya & Çağıl, 2018: 199, 209) *(Res. 17)*.

Meşale motifinin yaygın olarak yer aldığı yüzeylerden biri Osmanlı devlet armasıdır (Arma-i Osmanî). Askeri silahlar, semboller, tuğra ve ayyıldızla Osmanlıların son armasına büyük oranda benzeyen ilk örneğin, III. Selim dönemine ait olduğu anlaşılır. Armanın ilk kez Sultan II. Mahmud döneminde (1808-1839) tasarımının yapıldığı, Sultan II. Abdülhamid döneminde ise son halini aldığı bilinir. Armada özellikle çok sayıda silahın yer alması Osmanlıların ordu gücünü yansıtmak olduğu, bu silahların arasında meşalenin yol gösteren, geleceği aydınlatan, aydınlık günlerin habercisi, aynı zamanda eğitim ve ülkü gibi anlamlara karşılık geldiği söylenir (Özdemir, 1997: 71-79, 128-129). Bu kullanımlardan biri Hamidiye Zırhlısında kıç arması olarak kullanılan örnektir (Anonim, 2009: 190). Sultan Mehmed Reşad'ın (1844-1918) tuğrasının bulunduğu armanın yüzeyinde, merkezdeki kalkanın altında solda yanan meşale görülür *(Res. 18a-b)*. Armanın, Osmanlı mimarisinde yanı sıra el sanatlarının neredeyse her alanında sıklıkla tasvirlerine rastlamak mümkündür.

Osmanlı devletinin sona ermesinden sonra, Türkiye Cumhuriyeti'ne uygun arma için 1925 yılında bir yarışma düzenlenmiş ve Ressam Namık İsmail'in (1890-1935) hazırladığı arma seçilmiştir. Daha sonra beğenilmeyerek kullanılmayan bu armada ay-yıldız ve kurt figürüyle birlikte meşale motifi de yer almıştır (Özdemir, 1997: 161) *(Res. 19)*.

Meşale motifinin Cumhuriyet döneminde çok sayıda Atatürk ve devlet büyüğüyle ilgili kabartma, heykel ve resimlerde yer aldığı görülür. Özellikle Atatürk'ün yanında yer alan gençlerin ellerinde tuttuğu meşaleler, geleceği emanet alan ve zaferi onurlandıran yeni nesli sembolize eder (Yaman 2011: 75). Bunlardan biri Yavuz Görey ve Hakkı Atamulu'nun 1952-1955 yıllarına ait, İstanbul Üniversitesi önündeki Atatürk ve Gençlik anıtındadır (Özyıldıran, 2021: 47).[10] Elinde meşale tutan genç Türk kızı, Atatürk'ün sağında yer almaktadır *(Res. 20)*.

Örneklerin diğer bir kısmı Ankara'da Anıtkabir'de görülür. Heykeltraş ve ressam Nusret Suman'ın (1905-1978) yapmış olduğu bayrak direğindeki kabartmada meşale uygarlığı; İnkılâp Kulesi'ndeki Kenan Yontuç'a (1904-1995) ait kabartmalarda ise güçsüz elin tuttuğu sönmek üzere olan meşale, batmakta olan Osmanlı İmparatorluğunu; yanındaki güçlü bir elin tutarak yukarı kaldırdığı ışıklar saçan meşale Atatürk'ün inkılaplarını sembolize eder (Gülekli, 1973:64, 70). Günümüzde birçok kurumun ambleminde yer alan meşale aydınlanma ve bilimi görselleştirdiğinden özellikle üniversitelerin logolarında göze çarpar (Çakır, 2013: 65).

Meşale ile tasarlanan amblemlerden biri, 1939 yılında Veteriner Fakültesi öğrencisi iken Ahmet Noyan'ın (1916-2021) hazırladığı meşaleye sarılı yılandan oluşan, daha sonra Süreyya Tahsin Aygün'ün (1895-1981) ay ve yıldız eklenmesiyle bugünkü şeklini alan örnektir *(Res. 21)*. Noyan bu tasarımda yanan meşaleye yer vermesinin sebebini, veteriner hekimlerin hem halkı hem de akademide öğrencileri aydınlatmasıyla, meşalenin de bilimin aydınlığını ve uygarlığı sembolize etmesiyle açıklamıştır (Güneri vd., 2019: 102; Koç & Küçükaslan, 2008: 35).

Örneklerle çerçevesi çizilen Ampir üslup motiflerinden meşalenin, Osmanlı kültürüne girmesinden günümüze kadar kesintisiz bir şekilde kullanıla geldiği görünmektedir.

---

[10] Diğer heykel, kabartma ve resimlerden birkaçı için bk. (Berk & Gezer, 1973: 58, 283, Demirkol, 2014: 73-99; Pınarbaşı, 2018: 132).

4. Değerlendirme ve Sonuç

İlkel dönemlerden itibaren insanların önemli ihtiyaçlarından biri olan ateş, ısınma ve pişirme dışında bir yerin aydınlatılmasını da katkıda bulunmuştur. Ateşi kontrol altına alan insanlar aydınlanma ihtiyaçlarını meşalenin en ilkel haliyle sağlamışlardır. Zaman içinde ateşe birçok kültürde kutsallık atfedilmesi kandil, meşale, şamdan gibi aydınlatma araçlarına da özel bir anlam yüklenmesine neden olmuştur. Çeşitli uygarlıkların mitosları, gelenek-görenek ve inanışlarında ateşle ilişkili olarak meşale çeşitli anlamlara karşılık gelmiştir. Genel anlamıyla arama, aydınlık, aydınlanma, arınma, temizlik, yol gösterme, öfke, tutku, bilgi, öncü, uygarlık gibi kavramlara karşılık gelen meşale birçok sanat eserinde de dönemin sanatsal anlayışına uygun olarak tasvir edilmiştir.

Türk kültüründe meşalenin sanat eserlerine henüz yansımadan evvel, inanç dünyasında yer aldığı anlaşılır. Türk sanatında kandil, şamdan, mumluk gibi yine ateş ve aydınlanma ile ilişkili nesnelerin tasvirleri Anadolu'da Selçuklulardan itibaren görülmekle birlikte meşale tasvirlerinin dönemin yenileşme anlayışının simgesi olarak yapılması Osmanlıların Ampir üslubu benimsemesiyle olur.

Fransa'da bir imparatorluk üslubu olan Ampir/Empire kısa sürede Osmanlılara da tesir eder. Napolėon'un Mısır seferinden sonra imparatorluğun ihtişamını yansıtacak bir mimari tarz olarak seçilen Avrupa'da neo-klasik veya Ampir olarak tanımlanan bu üslubun temelinde Antik Yunan, Roma ve Mısır Sanatı yatar. Hem mimari süslemede hem de el sanatlarında bu kültürlere ait biçimler seçilerek kullanılır. Osmanlılarda bu seçmeciliğe daha ciddi bir şekilde yaklaşıldığı görülür. Özellikle figürlü bezeme neredeyse hiç tercih edilmemiş, onun yerine Barok ve Rokoko etkilerinin de devam ettiği bu süreçte, genellikle bu üsluplara ait bitkisel bezemeler ağırlıklı olmak üzere Ampir üslubun nesneleri bir arada kullanılmıştır. Bu haliyle temelinde Antik sanat olan Avrupa kökenli bu üslup, Osmanlı coğrafyasında "Türk Ampir Üslubuna" dönüşmüştür. Anıtsallığı, dinginliği, ağırbaşlılığı, asaleti ile sanatsal karakterini belli eden Ampir, Sultan II. Mahmud'un Osmanlı tarihinde çeşitli alanlarda yaptığı yenileşmelerin de görsel olarak yansıtıcısı olmuştur. Ampir üslup, Osmanlı sanatına Sultan III. Selim Dönemi itibariyle katılsa da meşale motifinin eserlere yansıması, bu üslubun çok daha görünür olduğu Sultan II. Mahmud dönemine rastlar. Bu motifin Antik dünyada ortaya çıkışı, Ampir üslupla yeniden ele alınışı, ardından Osmanlı sanatının

bezeme repertuvarına girişi günümüze ulaşan örnekler üzerinden takip edilebilmektedir.

Meşale motifi Osmanlı tasvir sanatlarında Ampir üslup henüz kendini göstermeden evvel, konunun bir parçası olarak, söz gelimi gece geçen bir olayı anlatmak için çeşitli minyatürlerin sahnelerinde yer almıştır. Ancak bir aydınlatma aracı dışında dönemin değişen fikir anlayışını temsil etmek amacıyla, üzerine bir anlam atfedilerek kullanımı Ampir üslupla birlikte II. Mahmud dönemine denk gelir. Bu motif, içinde bulunduğu ortamın sosyo-kültürel durumunu üzerinde yer aldığı sanat eserleriyle gözler önüne serer.

Ampir üslubun daha çok askerlikle ilişkilendirilen kargı, mızrak, ok, sadak, kalkan, top, kılıç, balta gibi bu motifleri, Osmanlı süslemesinde erken tarihlerde farklı tasvirlerde tek veya birkaçı karşımıza çıksa da neredeyse topluca olarak Osmanlı armasında bir araya gelir. Özellikle Sultan II. Abdülhamid döneminden itibaren Osmanlı armasının kullanıldığı her yüzeyde meşale ile karşılaşılır.

Örneklerde meşale motifi tek başına neredeyse hiç kullanılmamış; dönemin diğer süsleme motifleriyle kompoze edilmiştir. Bu kompozisyonlarda daha çok Avrupa örneklerinde olduğu gibi çapraz olarak ve alevleriyle yanar şekilde yerleştirilmiştir.

Daha çok başkent İstanbul'da saray ve saray çevresi için yapılan saray, köşk, cami, okul, türbe, çeşme, nişan taşı, mezar taşı, arma gibi çeşitli yüzeylerde karşımıza çıkan meşale motifi, Sultan II. Mahmud döneminden başlayarak imparatorluğun ortadan kalmasına kadar kesintisiz olarak çeşitli alanlarda kullanılmaya devam etmiştir. Bu motif Cumhuriyet dönemi ile birlikte birçok heykel, resim, kabartmada aydınlatıcı, yol gösterici bir sembol olarak yer almıştır ve halen çeşitli kurumların logolarını da benzer anlamları taşıyarak süslemektedir.

Kaynaklar

Acar, Ş. (2007). *İstanbul'un Son Nişan Taşları*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları

Agizza, R. (2001). *Antik Yunan'da Mitoloji: Masallar ve Söylenceler*. (Çev. Z. Zühre İlkgelen), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Akın, G. (1989). Divanyolu Küresi. *Tarih ve Toplum*, 72 (12), 21-23.

Akın, G. (1993). Tanzimat ve Bir Aydınlanma Simgesi. *Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992*, s. 123-133, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Akyıldız, A. (2004). *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim.

Alp, S. (2015). *İstanbul'daki Rum, Ermeni ve Levanten Mezarlıklarında 19. Yüzyıl Figürlü Mezar Anıtları*. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Anonim (1984). Ampir Üslup. *Görsel Büyük Genel Kültür Ansiklopedisi*, 1, 566

Anonim (1998). Ampir. *Ana Britanicca*, C. 2, 216, İstanbul: Hürriyet Ofset Matbaacılık ve Gazetecilik AŞ.

Anonim (1998). *Milli Saraylar Isıtma Araçları Koleksiyonu*. İstanbul: TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayını.

Anonim, (2009). *İstanbul Deniz Müzesi*. İstanbul.

Arel, A. (1975). *Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fak. Baskı Atölyesi.

Arık, R. (1988). *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Arseven, C. E. (1983). Ampir. *Sanat Ansiklopedisi*, C. 1, 59-62, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,

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

Aslanapa, O. (2004). *Osmanlı Devri Mimarisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Atan, Y. (2007). *Akdenizli Tanrılar*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Atasaral, O. (1993). *Ampir Üsluplu Bazı İstanbul Yapıları*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Aydemir, L. (2019). Eski Yunan ve Roma Dünyasında Şifacı Tanrıçalar ve Şifacı Kadınlar Arasındaki İlişki. *Anadolu Araştırmaları*, 22, 55–74.

Aydın, Ö. (2012). Sultan II. Abdülhamit Dönemi Yapılarında İmparatoru/İmparatorluğu Temsil Eden Semboller. *Mimarlık*, 364, Mart-Nisan, 74-78.

Bakır, B. (2003). *Mimaride Rönesans ve Barok Osmanlı Başkenti İstanbul'da Etkileri*. Ankara, Nobel Yayınları.

Başkan, S. (2016). Türk Modernleşmesi ve Erken Cumhuriyet Döneminin 'Milli Mimarlığı'. *Turkish Studies*, 11 (13), Summer, 97-116.

Batur, A. (1983). Batılılaşma Dönemi Osmanlı Mimarlığı. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. 4, 1038-1067, İstanbul: İletişim Yayınları.

Batur, S. (1985). Balyan Ailesi. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. C. IV, 1089-1090, İstanbul: İletişim Yayınları.

Baykara, T. (1980). İkinci Mahmud ve Resim. *Hacettepe Üniversitesi, Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Beşeri Bilimler Dergisi Özel Sayı. Bedrettin Cömert'e Armağan*, 509-515, Ankara.

Berk, N. & Gezer, H. (1973). *50 Yılın Türk Resim ve Heykeli*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Berkes, N. (2008). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. (Hzl. Ahmet Kuyaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Beydilli, K. (2003). Mahmud II. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, 353-357, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Boardman, J. (2002). *Kırmızı Figürlü Atina Vazoları Arkaik Dönem*. İstanbul: Homer Kitabevi.

Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* I. (Hzl. Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Bozkurt, N. (2001). Kandil. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 24, 299-300, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Bozkurt, N. (2010). Şamdan. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 38, 328-330, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Bulut, M. (2012). *Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. (Çev. Kudret Emiroğlu), Ankara: İmge Kitabevi.

Can, S. (2005). XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mimarlığına Damgasını Vurmuş İki İsim: Seyyid Abdülhalim Efendi ve Mühendis Abdülhalim Efendi. *IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, 121-130, Erzurum.

Can, Ş. (1994). *Klasik Yunan Mitolojisi*. Ankara: İnkılap Kitabevi.

Canyurt, F. (2016). *Travnik Şehrindeki Osmanlı Mimarisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Cerasi, M. (2014). *Divanyolu*. (Çev. Ali Özdamar), İstanbul: Kitap Yayınevi.

Cezar, M. (1971). *Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ciner, S. (1982). *Son Osmanlı Dönemi Ahşap Konutlarında Cephe Bezemeleri*. İstanbul: İTÜ Mimarlık Fakültesi.

Cirlot, J. E. (2001). *A Dictionary of Symbols.* London: Taylor & Francis e-Library.

Cooper, J. C. (1987). *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*. London: Thames and Hudson.

Cömert, B. (1999*). Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: Ayraç Yayınları.

Çakır, E. (2013). Akademik Dünyanın Kentsel İmgelerinden Mitolojik Simgelerine Üniversite Logoları. *Milli Folklor*, 25 (97), 53-69.

Çelik, Z. (1996). *19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul*. (Çev. Selim Deringil), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çetinaslan, M. (2012). *Osmanlı Camilerinde Hünkâr Mahfilleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Çokay, Ş. S. (1996). *Antik Çağda Aydınlatma Araçları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Klasik Arkeoloji Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Demirkol, H. G. (2014). Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Yer Alan Atatürk Anıtı Üzerine Bir Okuma: İdealleştirilenden Gerçekleştirilene. *Art-Sanat*, 1, 73-99.

Demirsar, B. (1994). Emirgân Camisi. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 3, 169-170, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Denel, S. (1982). *Batılılaşma Sürecinde İstanbul'da Tasarım ve Dış Mekanlardaki Değişim ve Nedenleri.* Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Deringil, S. (2002). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909).* (Çev. Gül Çağalı Güven), İstanbul: Doğan Kitap.

Derman, M. U. (1990). Sultan II. Mahmud'un Hattatlığı. *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri İstanbul, 28-30.VI.1989*, 37-47, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi.

Devellioğlu, F. (1986). *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Dündar, M. (2008). *Beylerbeyi Sarayı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Egemen, A. (1993). *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*. İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Eldem, S. H. (1974). *Köşkler ve Kasırlar II*. İstanbul: Devlet Güzel Sanatlar Akademisi.

Emir, B. (2012). *Antik Çağda Kadınların Dinsel Ritüelleri -Thesmophoria Örnek İncelemesi-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Engelhardt, E. P. (1999). *Tanzimat ve Türkiye*. (Çev. Ali Reşad), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Eyice, S. (1981). XVIII. Yüzyılda Türk Sanatı ve Türk Mimarisinde Avrupa Neo-Klasik Üslubu. *Sanat Tarihi Yıllığı*, IX-X, 163-189.

Eyice, S. (1992). Batılılaşma Mimari. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, 171-181, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Eyice, S. (1995). Empire. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 11, 159-163, İstanbuk: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Eyice, S. (2014). Batı Sanat Akımlarının Değiştirdiği Osmanlı Dönemi Türk Sanatı. *Türkler Ansiklopedisi*, C. 15, 284-309, (Ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek Salim Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Ezen, A. Ü. (2019). *İstanbul'daki Batılılaşma Dönemi Osmanlı Hanedan Türbeleri*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ferguson, G. (1954). *Sings & Symbols in Christian Art*. London: Oxford University Press.

Fontaine, P. F. L. & Percier, C. (1812). *Recueil de décorations intérieures*. Paris: M. Egon Hessling.

Germaner, S. (1997). Ampir. *Eczacıbası Sanat Ansiklopedisi*, c. I, s. 88, İstanbul.

Gombrich, E. H. (2020). *Sanatın Öyküsü*. (Çev. Erol Erduran & Ömer Erduran), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Grimal, P. (2012). *Mitoloji Sözlüğü & Yunan ve Roma*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Grote, G. (1851). *History of Greece*. vol. 1, Boston: John P. Jewett & Company.

Gülekli, N. C. (1973). *Anıtkabir Rehberi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Gülersoy, Ç. (1994). Çadır Köşkü. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 2, 457-458, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Güneri, E., Şeker, K. G. & İzmir Güner, Ş. (2019). Darüşşifalardan Günümüz Sağlık Kurumlarına Yılan Sembolü. *Lokman Hekim Dergisi*, 9 (1), 97-104.

Hanioğlu, M. Ş. (1992). Batılılaşma. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 5, 148-152, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Hasol, D. (1990). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayın.

İnalcık, H. & Seyitdanlıoğlu M. (2015). *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İrepoğlu, G. (1986). Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kütüphanesindeki Batılı Kaynaklar Üzerine Düşünceler. *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık*, 1, 56-73.

Jones, D. T. (1962). *Architectural Interiors, Scranton*. Pennsylvania: International Textbook Company.

Karakuş, R., Kızıltoprak, S., Aykut, H. & Önuçak, A. (2006). *İstanbul Tarihi Çeşmeler Külliyatı*. (Ed. Necdet Ertuğ), İstanbul: İSKİ Genel Müdürlüğü.

Karal, E. Z. (1999). *Osmanlı Tarihi Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856).* c. V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Kaya, L. G. - & Çağıl, Y. (2018). İzmit Kasr-ı Hümayun (Abdülaziz Av Köşkü) Mobilyaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (57), 199-214.

Koç, A. & Küçükaslan, Ö. (2008). Türkiye'de Veteriner Hekimliği Ambleminin Tarihsel Gelişimi. *Veteriner Hekimler Derneği Dergisi*, 79 (3), 31-36.

Koçak, C. (1985). II. Mahmud (1808-1839). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. V, 1286-1287, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kuban, D. (1954). *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: Pulhan Matbaası.

Kuban, D. (1993). Aydınlatma. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 1, 474-478, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Kuran, A. (1986). Rokoko ve Neo-Klasisizm: 18. Yüzyıl. *16 Yüzyıldan 18. Yüzyıla Çağdaş Kültürün Oluşumu*, (Ed. Engin Deniz Akarlı), 297-306, İstanbul: Metis Yayınları.

Kurtoğlu, A. (1986). Mobilya Stillerinin Tarihi Gelişimi. *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 36 (3), 70-91.

Mach, E. V. (1905). *A Handbook of Greek And Roman Sculpture*. Boston: Bureau of University Travel.

Oğuz, G. P. & Işık, N. (2003). Tarihi Yapılardaki Doğal ve Yapay Aydınlatma Uygulamaları. *II. Ulusal Aydınlatma Sempozyumu ve Sergisi Bildirileri*, 08-10. 10. 2003, 36-40, Diyarbakır.

Okçuoğlu, T. (1994). Serdab Köşkü. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 6, 530-531, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Okçuoğlu, T. (2000). *18. ve 19. Yüzyıllarda Osmanlı Duvar Resimlerinde Betimleme Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji ve Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Okçuoğlu, T. (2002). Asariye Camii: Tanzimat Döneminde Benzersiz Planlı Bir Yapı. *Sanat Tarihi Yıllığı*,15, 115-130.

Ödekan, A. (1993). Ampir Üslubu. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. I, 247-248, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) 2*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Öz, E. (2019). *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde Bulunan FY1404 Numaralı Şehinşahname'nin Minyatürleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Öz, T. (1987). *İstanbul Camileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özavşar, R. (2021). Kutadgu Bilig'de Bilgi ile İlgili Kavramsal Metaforlar. *Söylem Filoloji Dergisi*, Ağustos, 6 (2), 409-427.

Özdemir, K. (1997). *Osmanlı Arması*. İstanbul: Dönence Basım ve Yayın Hizmetleri.

Özgüven, H. B. (2003). Mahmud II Türbesi, Sebili, Çeşmesi ve Hazîresi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 27, 357-358, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Özlü, N. (2021). II. Mahmud Döneminde İstanbul: Kent, İdeoloji ve Mimari. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi*, 6 (1), 199-222.

Öztuna, Y. (1978). *Büyük Türkiye Tarihi*. C. 8, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Öztuna, Y. (2019). *Sultan II. Mahmud Cihan Hakanı ve Yenileşme Padişahı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Özyıldıran, G. (2021). Anıt Heykel ve Mimarlık: Yavuz Görey'in Burdur Anıtları. *Akdeniz Sanat*, 15 (27), 39-62.

Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Pınarbaşı, S. Ö. (2018), Halka Önderlik Eden Özgürlük: Alegori, Edebiyat ve Gerçeklik, *Art-Sanat Dergisi*, 9, 121-142.

Pilehvarian, N. K. (2000). Osmanlı Çeşme Mimarisinde XIX. Yüzyıl Değişimleri. *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IV Tebliğler*, 5-7 Mayıs 2000, 68-75, İstanbul.

Rayor, D. J. (1998). Homeric Hymnto Demeter. *Grand Valley Review*, 18/1, s. 67-83.

Renda, G. (2002). Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat. *Türkler*, c. 15, (ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek Salim Koca), s. 265-283, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev. Musa Yaşar Sağlam), Ankara: Bilge Su.

Sakaoğlu, N. (1994). Mahmud II. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 5, 253-260, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Shaw, S. J. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud Dönemleri. *Türkler*,

C. 12, 610-628, (Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Sözen, M. (1990). *Devletin Evi Saray*. İstanbul: Sandoz Kültür Yayınları.

Sözen, M. & Tapan, M. (1973). *50 Yılın Türk Mimarisi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tanışık, İ. H. (1943). *İstanbul Çeşmeleri 1*. İstanbul: Maarif Matbaası.

Tanman, M. B. (1994). Hırka-i Şerif Cami. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. IV, 68-69, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları.

Tanman, M. B. (2013). Osmanlı Mimarlığında Ampir Üslup Etkilerinin Ortaya Çıkışına İlişkin Bazı Gözlemler. *İstanbul Araştırmaları Yıllığı*, 2, 215-225.

Tanyu, H. (1991). Ateş. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 4, 52-55, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.

Tığcı, S. (2010). *Divanyolu'nda Sultan II. Mahmud Türbesi'nin Haziresindeki Mezar Taşları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Tuğlacı, P. (1993). *Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi*. İstanbul: Yeni Çığır Kitabevi.

Uca, A. (2007). Türk Toplumunda Nevruz-I. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* 32, 137-170.

Urfalıoğlu, N. (2002). XIX. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Aydınlanma Döneminin Yansımaları. *Türkler,* C. 15, 344-349, (Ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Ülgen, A. (1990). Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üsluplar ve Üslup Özellikleri. *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (7), 67-71.

Yaman, Z. Y. (2011). Siyasi/Estetik Gösterge Olarak Kamusal Alanda Anıt ve Heykel. *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 28 (1), 69-98.

Resimler



Resim 1. Elinde buğday başağı ve meşale tutan Demeter ve Triptolemos tasvirli skyphos, M.Ö. 500-480, Sanatçı Makron (Boardman, 2002: 175, res. 309)



Resim 2. Ampir üslupta bir yatak ve çalışma odası tasarımı, tasarımcılar Pierre François Leonard Fontaine ve Charles Percier, *Recueil de décorations intérieures*, Paris, M. Egon Hessling, 1812, Pl. I



Resim 3. Sultan III. Murad'ın Topkapı Sarayı'na gelişi, Seyyid Lokman b. Hüseyin el-Aşûrî el-Urmevi, 1581, *Şehinşahnâme-i Murad-ı Sâlis*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler FY 1404, 19x28.8cm y. 8a (Öz, 2019: res. 13)



Resim 4. Meşale, üzüm, asma, kurdele yapraklarıyla birlikte başak motifi, İstanbul Emirgan Hamid-i Evvel Camii, hünkâr mahfili korkuluğu, 1838 tarihli (Çetinaslan, 2012: Fot. 201)



Resim 5. Tepeliğin iki yanında, yanan meşale tasvirleri, İstanbul-Fatih, Hırka-i Şerif Caminin Keçeciler Caddesi'ne açılan taç kapısı, 1851, Sultan Abdülmecid dönemi (Şahin, 2015: Fot. 99).



Resim 6a-b. Kadeh biçimli meşale tasviri, Perişan Mustafa Paşa Türbesi. (Canyurt, 2016: res. 3.224, res. 3.228).



Resim 7a-b. Çapraz yerleştirilmiş meşale motifleri, İstanbul Çemberlitaş II. Mahmud Türbesi kubbe ve kasnağı, yüksek kabartma, alçı, (Ezen, 2019: res. 4.105)



Resim 8a-b. Çapraz yerleştirilmiş meşale motifleri, İstanbul Çemberlitaş II. Mahmud Türbesi hazire kapısı, döküm, (Vardar: 2004, res. 6).



Resim 9a-b. Çapraz yerleştirilmiş meşale motifleri, Galatasaray Lisesi (Mekteb-i Sultani), avlu kapısı. 1868, (Vardar, 2004: res. 7).



Resim 10a-b. Çapraz yerleştirilmiş meşale motifleri, Beşiktaş Maçka, Bezmiâlem Vâlide Sultân meydan çeşmesi, mermer kabartma, 1839 (Karakuş, 2006: 173)



Resim 11a-b. Uçları kıvrık yaprakların çerçevelediği alev motifli, Aksaray Gureba Hastanesi Caminin yanında Bezmialem Valide Sultan çeşmesi, 1845 (Kara Pilehvarian, 2000: 71).



Resim 12a-b. Ok kuburlarıyla çevrili meşale tepelikli nişan taşı, Okmeydanı Keçecipîrî Mahallesi, Mahmud dönemi, 1832, yük: 6.10 m. (Acar, 2013: 71)



Resim 13a-b. Yanan tek meşale motifi, Ataullah Paşa Lahdi, Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi, mermer yüksek kabartma, (Bulut, 2012: fot. 246-247).



Resim 14. Küre üzerinde alev motifi, Ahmed Fethi Paşa'nın lahdi, 1857, Sultan II. Mahmut Türbesi Haziresi, (Tığcı, 2010: res. 46).



Resim 15. Paravana, Dolmabahçe Sarayı 28 numaralı İntizar Odası, env. no: 12/1512, en: 64 cm., yük: 92 cm., (Anonim, 1998: 77).



Resim 16. Ayakları meşale biçiminde mangal, Dolmabahçe Sarayı Harem-i Hümâyûn, 189 numaralı salon, env. no. 6 4/122, en: 113 cm., boy: 135 cm., yük: 44 cm. (Anonim, 1998: 72).



Resim 17. Meşale motifli ayna tepeliği süslemesi, İzmit Kasr-ı Hümayun (Sultan Abdülaziz Av Köşkü), (Göktaş Kaya & Çağıl, 2018: fot. 23b).



Resim 18a-b. Hamidiye Zırhlısında kıç arması olarak kullanılan Osmanlı Arması, Sultan Mehmed Reşat Dönemi, 120x160 cm. İstanbul Deniz Müzesi (Anonim, 2009: 190).



Resim 19. Sonradan kullanılmayan Türkiye Cumhuriyeti Arması, Ressam Namık İsmail'in tasarımı, 1927 (Özdemir, 1997: 161)





Resim 20. Elinde meşale tutan genç Türk kızı, İstanbul Üniversitesi önündeki Atatürk ve Gençlik anıtı, Atatürk ve Gençlik Anıtı, (Görey & Atamulu, 1952-1955 - Fot. Özyıldıran, 2019: şek. 6).



Resim 21. Meşalenin de yer aldığı Türk Veteriner Hekimleri Birliği amblemi, Ahmet Noyan tasarımı, (Güneri vd., 2019: şek. 9)

SELÇUKLU ÇAĞINDA SİVAS'TA ABİDEVÎ BİR TIP KURUMU: KEYKAVUS DARÜSSIHHASI*

*Mehmet KUTLU***

Selçuklu Çağı'nda Anadolu Türk İslam Mimarisinde tıp kurumlarının özel bir öneme sahip olduğu yapılan araştırmalar sonucu ortaya konulmaktadır. Yalnızca Selçuklu Çağı için değil aynı zamanda Anadolu Türk-İslam mimarisinin hatta Orta Çağ İslam Mimarisinin bütünü açısından bakıldığında Anadolu'daki tıp kurumlarının hem mimari hem de sanatsal yönden tartışılmaz değeri olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu yapılardan günümüze ulaşabilenler Kayseri Gevher Nesibe Darüşşifası (Kutlu, 2017b), Sivas Keykavus Darüssıhhası (Kutlu, 2020), Divriği Darüşşifası (Eser, 2017a; Kutlu, 2019), Tokat Gökmedrese Darüşşifası (Kutlu, 2020) ve Amasya Darüşşifası'dır (Kutlu, 2022). Bu çalışmamız en güncel bilgiler ışığında Sivas Keykavus Darüssıhhasına odaklanmaktadır. Keykavus Darüssıhhası, günümüzde Sivas il merkezindeki Selçuklu Parkı içinde ve Çifte Minareli Medrese'nin karşısında konumlanmaktadır.



Fotoğraf 1: Sivas I. İzzeddin Keykavus Darüssıhhası (kuzeybatıdan görünüm).

* 2017 yılında Prof. Dr. Bozkurt Ersoy'un danışmanlığında tamamlanan *XII.-XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Tıp Kurumları* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü – Denizli / Türkiye, mehmetkutlu@pau.edu.tr (Orcid: 0000-0002-3075-3965).

Sultan Alparslan dönemindeki ve sonrasındaki akınlar, Malazgirt'te kazanılan zaferle birlikte Anadolu'nun Türk ve İslam hakimiyetine girmesini sağlamıştır. Bu süreçte Selçuklu beylerinin emrindeki Türkmenler Anadolu'da hâkim oldukları yörelerde birçok devlet ve beylikler kurmayı başarmıştır (Sevim, 1988: 75). Danişmend Gazi'ye bağlı Türkmenler de Kızılırmak ve Yeşilırmak havzalarını fethederek Sivas, Amasya, Tokat, Niksar, Çorum, Kayseri ve Yozgat çevrelerine hâkim olmuştur. Danişmend Gazi, Sivas'ı fethettiğinde şehrin harap bir halde olduğu belirtilmektedir (Solmaz, 2002: 431). Yaklaşık yüz yıl süren Danişmendli hâkimiyetinde Sivas, huzur ve refah dolu bir dönem yaşamıştır. Ancak taht kavgaları nedeniyle zayıflayan Danişmendli devletine 1175 yılında Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan tarafından son verilmiş böylece Sivas, Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına katılmıştır (Özaydın, 1993: 473).

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in 1211 yılında şehit olmasıyla oğulları Alaeddin Keykubad ve İzzeddin Keykavus arasında taht mücadelesi yaşanmıştır. Bu mücadeleyi kazanan İzzeddin I Keykavus Anadolu Selçuklu sultanı olmuştur. Öncelikle 1214 yılında Sinop'u fethederek kuzey-güney ticaretinin gelişmesini sağlamış böylece Anadolu'nun ticari ve iktisadi hayatını canlandırmıştır (Sümer, 2002: 352-353). Kuzey güney ticaretinin merkezi konumunda bulunan Sivas bu süreçten en çok fayda sağlayan ve gelişme gösteren şehirlerden biri olmuştur. 1216 yılında Antalya'da tekrar Türk hâkimiyeti sağlanarak hem Karadeniz hem de Akdeniz'de önemli iki limana sahip olarak ülkenin iktisadi kalkınmasını hedeflenmiştir. 1217 yılı kışını Antalya'da geçiren Sultan I. İzzeddin Keykavus, 1218 yılında Sivas'ta Mengücüklü Meliki Fahreddin Behramşah'ın kızı Selçuk Hatun ile evlenmiştir (İbn Bibi, 1996: 192-201). Sivas'ta yaşamını sürdüren Sultan I. İzzeddin Keykavus şehre olan özel ilgisi nedeniyle abidevi boyutta bir tıp kurumu inşa ettirmiştir.

Mimari Özellikler

Doğu batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı bir yapı olan Keykavus Darüssıhhası 61,90 x 46,80 m ölçülerindedir (Cantay, 1992: 46). Mimari plan şeması yapının merkezinde konumlanan oldukça geniş alanı kaplayan açık avlunun etrafında şekillenmektedir. Avlu, büyük eyvanın bulunduğu doğu kanadı hariç diğer üç yönden revaklarla çevrilmiştir. Oldukça geniş ölçülere sahip olan avluya büyük eyvan hâkim

konumdadır. Bununla birlikte avlunun diğer kanatlarını ortalayan yan eyvanlar bulunmaktadır. Bu noktada taçkapıdan avluya geçişi sağlayan ve avluya açılan cephesi kapatılarak uzun bir koridora dönüştürülen bölümü giriş eyvanı olarak tanımlamanın dönemin genel mimari tasarım anlayışı açısından doğru olduğu söylenebilir. Ayrıca avlunun güney kanadındaki yan eyvan Sultan İzzeddin I. Keykavus'un 1220 yılındaki ani ölümü nedeniyle bir türbeye dönüştürülmüş kuzey kanattaki yan eyvanın ise yapıya kuzey yönden eklenmiş bir koridora geçişi sağladığı anlaşılmıştır. Yapıda zaman zaman simetri anlayışını yansıtan özelliklere rastlanmasına rağmen mimari açıdan görülen bazı düzensizlikler nedeniyle tam anlamıyla bir simetriden bahsedilmesi mümkün değildir.

Yapının kuzey cephesi aslında en çok tahrip olmuş ve özgün özelliğini tamamen yitirmiş olan bölümdür; yapılan kazı çalışmalarında (Çetintaş, 1953; Tunçer, 1979) ulaşılan veriler ışığında tamamen yeniden inşa edilmiştir. Doğu cephesi ise duvar dokusunda görülen farklı renk ve özellikteki taş bloklar sayesinde yapının geçirdiği farklı onarım süreçlerine dair izler taşımaktadır. Bununla birlikte yapının güney cephesinde ilk bakışta dikkat çeken husus kümbet tarzındaki türbenin yüksek kasnaklı ve piramidal külahlı kısmıdır. Beden duvarın üzerinde oldukça yükselen piramidal külah yürütülen restorasyon sürecinde kurşun kaplanmıştır. Türbenin ongen kasnağının (Tunçer, 1981: 167) her bir yüzü üzerinde sivri kemerli bir pano içine yerleştirilmiş tuğla bezeme unsurları bulunmaktadır. Geçmelerle meydana getirilen svastika ve sekiz köşeli yıldızlar en belirgin süsleme motiflerindendir. Birbirine benzer motifler içerse de her bir pano diğerlerinden farklı ve özgün kompozisyona sahiptir. Bu cephenin beden duvarı üzerinde göze çarpan diğer bir husus ise farklı büyüklüklere sahip pencerelerin oluşturduğu düzensizliktir. Beden duvarının daha yukarı kısımlarında aynı hizayı takip etmeyen düzensiz konumlanan küçük mazgal pencereler ve çörtenler vardır.



Fotoğraf 2: Sivas Keykavus Darüssıhhası'nın güney cephesi



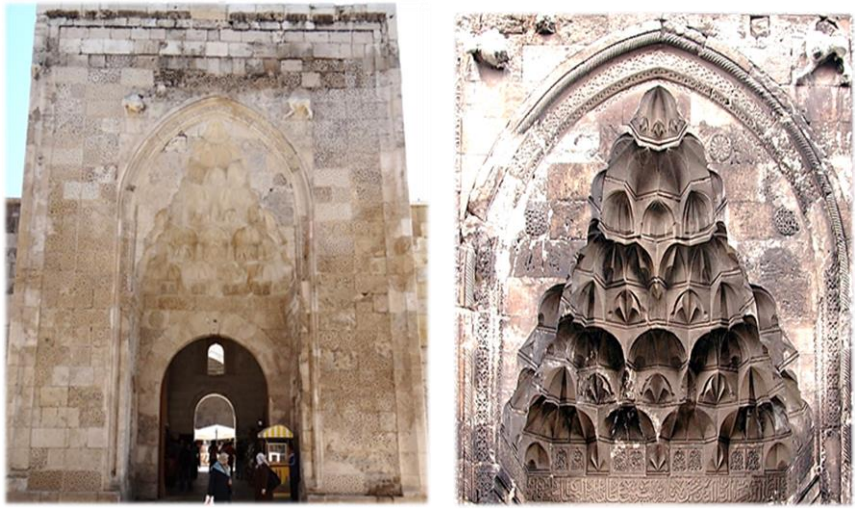
Fotoğraf 3: Keykavus Darüssıhhası'nın türbe kasnağında tuğla bezemeler

Yapının ana cephesi olan ve üzerinde anıtsal taçkapı bulunan batı cephesi, 54,65 m uzunluğundadır ve tarihî Tokat Caddesi tarafından sınırlandırılmaktadır. Selçuklu çağından günümüze gelebilen Sivas Çifte Minareli Medrese ile Keykavus Darüssıhhası arasında kalan tarihi Tokat Caddesi, Türk şehircilik tarihi açısından çok önemlidir. Anıtsal boyut ve süsleme özellikleriyle dikkat çeken taçkapı, yapının ana cephe duvarından daha yüksek ve öne taşkın inşa edilmiştir. 10,75 m genişliğe sahip olan taçkapı, batı cephesi beden duvarından 2,56 m öne doğru taşkındır (Cantay, 1992: 47). Taçkapının süsleme programında ise ağırlıklı olarak 13. yüzyılın ilk çeyreğine özgü estetik trendi yansıtan geçmelerle meydana getirilen geometrik kompozisyonların olduğu görülür. Mukarnaslı kavsaranın üzerinde karşılıklı olarak konumlandırılan heykelvari özellikler gösteren hayvan figürleri ise taçkapıyı vurgulayan sıra dışı unsurlardandır. Günümüze büyük ölçüden tahrip olmuş durumda ulaşan figürlerin hayvan figürü olmalarının ötesinde hangi hayvanı betimlediği tanımlanamamaktadır. Diğer taraftan geçmiş yayınlanan bazı çalışma-

larda iki figürün de pars olduğu (Cantay, 1992: 48) veya iki aslan olduğu ya da biri boğa diğeri aslan olduğu şeklinde yorumlara rastlanmaktadır (Bilget, 1990: 5). Ayrıca aşınmış durumda iki kürevi kabarayı andıran unsur görülmektedir.



Fotoğraf 4-5: Taçkapıdaki hayvan figürleri



Fotoğraf 6-7: Sivas Keykavus Darüssıhhası'nın taçkapısı. Sivas Keykavus Darüssıhhası'nın taçkapısında mukarnaslı kavsara.

Taçkapıda mukarnaslı nişin alt kısmı ile yuvarlak kemerli giriş açıklığı arasında yer alan tek satır halinde bir inşa kitabesi bulunmaktadır. Yapının bir "darüssıhha" olduğu ve 1217 yılında Sultan İzzeddin I. Keykavus'un banîliğinde inşa edildiğini ortaya koyan kitabenin transliterasyonu ve çevirisi şöyle yapılmıştır:

> "Emere bi-imâreti hazihi'd-dârü's-sıhhati, li-rızâillahi Teâlâ es-Sultânü'l-ğalib bi-emrillâh, Izzü'd-dünyâ ve'd-dîn, Rüknü'l-islâm ve'l-müslimîn

Sultânü'l-berri ve'l-bahr Tâci âli Selcuk, Ebu'l-feth, Keykâvus bin Keyhüsrev, Burhân-ı Emîrü'l mü'mînin, fî târîh-i seneti erba'ati aşere ve sittemi'e." "Allah'ın emri ile galip olan, din ve dünyanın azizi, kara ve denizlerin sultanı ve Selcuk haneadanının tâcı ebülfeth, Müminlerin Emiri'nin delili, Keyhüsrev oğlu Keykavus Allah'ın rızası için 614 (M. 1217) senesinde bu darüssıhhanın yapılmasını emretdi." (Çetintaş, 1953: 14).



Fotoğraf 8: Sivas Keykavus Darüssıhhası'nın giriş eyvanı



Fotoğraf 9-10: Taçkapıdaki yan nişler (mihrabiye)

Taçkapının iç yüzeyleri de çeşitli geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla bezenmiştir. Özellikle karşılıklı konumlandırılan iki adet mukarnaslı yan nişin çevresi ve üzerinde süslemelerin yoğunlaştığı görül-

mektedir. Taş süslemenin zarifliğini çok yüksek seviyede temsil eden bu kompozisyonlar ne yazık ki tahribat nedeniyle yer yer korunabilmiştir.

Keykavus Darüssıhhasına taçkapıdan girildiğinde oldukça uzun bir koridora dönüşen giriş eyvanıyla karşılaşılır. Bu uzun koridorvari mekânın oldukça yüksek ve çapraz tonozlu örtüsü dikkat çekicidir. Giriş eyvanına ilk olarak karşılıklı konumlandırılan kuzey güney doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı ve beşik tonoz örtüye sahip iki eyvan açılmaktadır. Günümüzde bu iki eyvan ahşap ve camdan yapılmış camekanlara kapatılarak birer mekâna ve dükkâna dönüştürülmüştür. Bu iki eyvanın bitişiğinde karşılıklı konumlandırılan beşik tonoz örtülü ve kuzey-güney doğrultusunda uzanan iki mekân bulunur.

Giriş eyvanından doğuya doğru ilerleyince yuvarlak kemerli bir açıklıktan avluya geçiş sağlanırken kuzey ve güney yönlerde ise beşik tonozlu revaklara geçilmektedir. Bununla birlikte avluya bakan yuvarlak kemerli açıklığının yukarısında adeta avluya geçişi vurgulayan mukarnaslı kavsaraya sahip taçkapı modelinde şekillendirilmiş ve geçmelerle meydana getirilen geometrik kompozisyonlu süsleme bordürüyle bezenmiş bursa kemerli bir açıklık daha görülmektedir. Uzun koridora dönüşen mekânın ışık ihtiyacına yönelik bir uygulama olmasının yanı sıra süsleme maksadına yönelik özelliklerle tasarlanmıştır.



Fotoğraf 11: Giriş eyvanından avluya açılan taçkapı modelindeki bursa kemerli açıklık

Dikdörtgen planlı olan ve günümüzde ortasında büyük bir havuz bulunan açık avlunun 30,80 x 22,40 m ölçülerinde olduğu belirtilmektedir (Cantay, 2002: 353-354). Aslında avlunun ölçülerinde birtakım düzensizlikler söz konusudur. Avlunun doğu kenarı 22,36 m iken batı kenarı 22,47 m; kuzey kenarı 31,15 m iken güney kenarı 30,57 m ölçülmüştür (Tunçer, 1979: 911). Avlunun doğu kanadını ortalayan büyük eyvan ise 11,80 x 10,90 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlıdır (Tunçer, 1979: 911). Büyük eyvanın avluya bakan cephesinde 9,90 m genişliğe sahip bir sivri kemeri vardır (Cantay, 2002: 354). Sivri kemerin üzerindeki ince bordürde bitkisel motiflerden oluşan bir kompozisyon yer alır. Ayrıca sivri kemerin her iki yanında simetrik konumlandırılmış ancak tahrip olmuş iki kabara ve ay ile güneş figürleri bulunmaktadır.[1] Güneş figürü, sivri kemerin kuzeyindedir ve ışınlar saçan güneş kişileştirilerek genç erkek figürü şeklinde betimlenmiş iken günümüzde oldukça tahrip olmuştur. Güneş figürünün köşelerinde iki gülce veya yıldız motiflerine yer verilmiştir. Figürün etrafında Arap harflariyle "*suret-i şems*" ibaresi (Bulut, 2000: 25) ve kelime-i tevhid "*Lâilahe illallah Muhammedün Resulullah*" ibaresi (Parla, 2004: 64) yazılmıştır. Ancak günümüzde birkaç harf dışında söz konusu metinlerin korunamaması nedeniyle okuma yapmak mümkün olmamaktadır.

Sivri kemerin güneyinde ise bir hilal veya ay figürü bulunmaktadır. Yüzü karşı cepheden betimlenen bir genç kız figürünün en dikkat çeken yönlerinden biri saçların iki belik şeklinde örülmüş olmasıdır. Oldukça tahrip olan figürün yuvarlak yüzü, burnu ve gözleri tam belirgin olmasa da silüet olarak algılanabilmektedir. Hilal figürünün dört köşesinde büyüklükleri farklı olan birer adet gülce veya yıldız motiflerine yer verilmiştir. Güneş figüründeki benzer şekilde bu hilal figürünün etrafında da Arap harfleriyle "*suret-i kamer*" ibaresi (Bulut, 2000: 25) ve kelime-i tevhid "*Lâilahe illallah Muhammedün Resulullah*" ibaresi (Parla, 2004: 64) yazılmıştır. Günümüzde birkaç harf dışında tam olarak yazılan ibareler okunamaz haldedir. Bu kişileştirilmiş ve insan suretinde betimlenen güneş ve hilal figürlerinin etrafında "kelime-i tevhid" ibaresinin yer almasını ay ve güneşin ilahlaştırılmadığını vurgulamak için yazıldığı düşünülmektedir (Parla, 2004: 64).

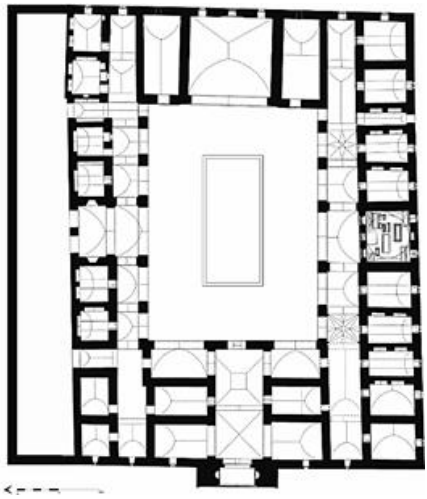
[1] Figürler için bk. (Öney, 1969-70; Bayat, 1995; Bulut, 2000; Parla, 2004).



Fotoğraf 12: Darüssıhha'daki avlu, havuz ve büyük eyvan



Fotoğraf 13-14: Güneş figürü ve saçları örgülü genç kız şeklinde hilal figürleri

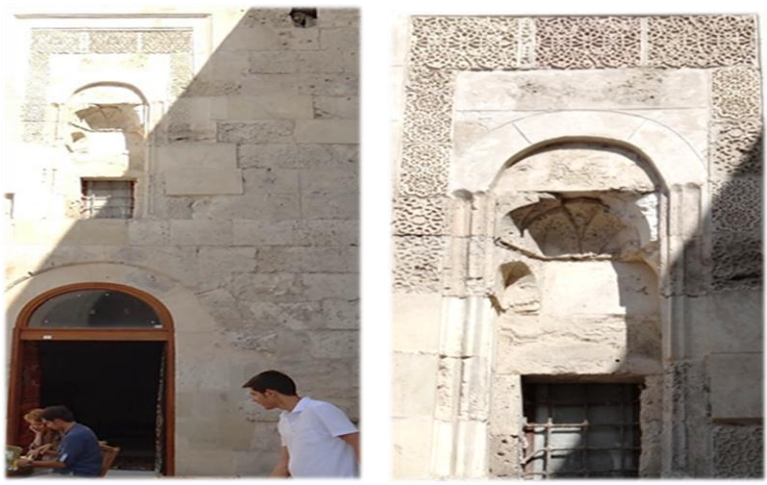


Plan 1: Sivas Keykavus Darüssıhhası mimari planı (Kutlu, 2017a).



Fotoğraf 15: Büyük eyvan

Ayrıca avludan bakıldığında büyük eyvanın örtüsü batı uçta sivri kemerli beşik tonoz şeklinde başlamakta ancak doğu uçta tekne tonoz benzeri bir formda sonlanmaktadır. Bu nedenle büyük eyvan içinden bakıldığında sivri kemerli tonoz izlenimi doğmaktadır. Büyük eyvanın doğu duvarı üzerinde üç adet pencere bulunmaktadır. Mukarnas kavsaralı taçkapı formundaki mihrap nişine açılan ortadaki pencere bursa kemerlidir. Daha küçük olan diğer iki pencere ise yuvarlak kemerlidir ve yuvarlak kemerli nişler içinde konumlandırılmıştır. Bu pencerelerin üçünün de boyutları birbiriyle uyumlu değildir. Gerek ölçüleri gerekse formları itibariyle Selçuklu çağı için özgün pencereler olmaları mümkün görünmemektedir. Özellikle mihrap nişinin ortasına açılan pencere, onarım ve restorasyon süreçleri sonucunda ortaya çıkmış en garabet durumlardan biridir.



Fotoğraf 16-17: Büyük eyvanın güneyindeki mekânın girişi ve üstteki pencere

Büyük eyvanın iki yanında yani kuzey ve güneyden bitişiğinde doğu batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen planlı birer mekân yer alır. Mekânların doğu duvarı üzerinde yuvarlak kemerli birer pencere vardır. Büyük eyvandaki pencereler gibi özgün değildir. Her iki mekânın büyük eyvana paralel olarak uzanması sonucu ince uzun koridorvari bir şekle sahip olmaları ilginçtir; ancak mekanların işlevleri hakkında herhangi bir şey söylemek için yeterli bilgi bulunmamaktadır. Restorasyon süreçleri sonucu yuvarlak kemerli hale getirilmiş olan giriş açıklıkları, mekanların batı duvarı üzerinde konumlanmakta ve avluya açılmaktadır. Giriş açıklıkların üzerindeki mukarnaslı niş içinde yer alan dikdörtgen kesitli birer pencere avlu cephesine açılmaktadır. Söz konusu nişin etrafı üç yönde bir süsleme bordürüyle çevrelenmiştir. Süsleme bordürünün üst kısmı iki yandaki kısımlara göre iki kat daha geniştir. Geometrik geçmelerle meydan getirilen geometrik karakterli motifler ile gülbezek motiflerinin özel bir tasarımla bir arada kullanıldığı süsleme kompozisyonunun yer yer korunabilmiştir.

Avlunun kuzey ve güney kanatlarında yer alan sivri kemerli revaklar beşer adet paye tarafından taşınmaktadır. Avlu ile mekânlar arasında adeta birer koridor işlevi gören revakların doğu ve batı uçları birer koridor şeklinde boylu boyunca devam etmektedir. Bununla birlikte revakların genişliklerinde değişkenlikler veya düzensizlikler göstermektedir.



Fotoğraf 18-19: Sultan I. İzzeddin Keykavus Türbesinin avluya bakan cephesi. Sivas Keykavus Darüssıhhası'nda türbenin cephe süslemelerinden detay

Avlunun güney kanadındaki yan eyvan, Sultan İzzeddin Keykavus'un ani ölümü üzerine sonradan bir türbe olarak işlevlendirilmiştir. Kareye yakın dikdörtgen planlı olan türbe mekânı dıştan piramidal külah içten kubbe ile örtülmüştür. Kubbeye geçiş prizmatik Türk üçgenleriyle sağlanmıştır. Türbe mekânı avluya bakan cephesi üzerinde tuğla ve çini süslemeleriyle Anadolu Selçuklu Sanatı açısından özel bir yere sahiptir. Azerbaycan'da Büyük Selçuklu ve İldenizliler dönemine ait birçok yapıda gördüğümüz tuğla ve çini süsleme geleneğinin Anadolu Selçuklu sanatına ulaşan muhteşem bir yansımasıdır. Türbe cephesindeki kitabelerden öğrenilen bilgilere göre süslemeler, Tebriz yakınlarındaki Merend şehrinden gelen Ahmed Usta'nın eseridir. Yapının günümüze kadar geçirdiği sayısını tam olarak bilemediğimiz onarım ve müdahalelere rağmen günümüze ulaşan mevcut durumu itibariyle türbenin tuğla ve çini süslemeleri için tek kelimeyle muhteşem denilebilir. Yukarıda sivri kemerli revak tonozunun türbe cephesini sınırladığı bölümde sırlı tuğlalar ile kufi karakterde yazı ve tekrarlanması ile meydana getirilen bir kompozisyon görülmektedir. Geçmelerle svastika veya çarkıfelek motifi meydana getiren ince bir bordür bulunmaktadır. Bu bordür aynı zamanda bütün türbe cephesindeki kompozisyonun dış çerçevesini meydana getiren ve kompozisyonun ana bölümlerini birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca söz konusu bordürün çerçeve içine aldığı bir çini pano üzerinde yazı kuşağı yer alır. Harflerin arasında yer yer bitkisel karakterli motiflere yer verilmiştir. Daha aşağıda ise türbenin dikdörtgen kesitli giriş açıklığı ile doğu ve batısındaki sivri kemerli niş içine yerleştirilen dikdörtgen kesitli pencere açıklıklarını merkeze alan üç pano şeklinde düzenlenen süsleme programı bulunur. Üçlü panonun en genişi ortada bulunan ve türbeye girişi sağlayan dikdörtgen kesitli giriş açıklığına etrafında şekillenmektedir. Simetrik konumlanan diğer iki pano ise merkezinde sivri kemerli bir nişin ortasındaki dikdörtgen kesitli birer pencereye etrafında şekillenmiştir. Ortadaki geniş panoda giriş açıklığının üstünde çini mozaik teknikli bir başka kitabe ve daha yukarıda geometrik karakterli geçmelerle meydan getirilen kompozisyon nişin sivri kemeri tarafından çerçeve içine alınmaktadır. Beyaz zemin üzerine turkuaz ve koyu mavi çiniler ile kiremit rengi tuğlaların kullanımı adeta renk cümbüşü yaşatmaktadır.



Fotoğraf 20: Türbe içindeki çini kaplı sandukalar ve taş mihrap

Türbenin içinde ise çok sayıda çini bezemeli sandukalar yer almaktadır. Sandukaların özgün çini mozaik süslemeleri ne yazık ki kısmen korunabilmiştir. Mekânın güney duvarı üzerinde mukarnaslı nişli ve köşe sütunceli bir taş mihrap bulunmaktadır. Boyanarak renklendirilen taş mihrabın ana süsleme bordürü geometrik geçmelerle yıldız motifleri oluşturan kompozisyona sahiptir. Bununla birlikte mihrabın doğu ve batısında simetrik konumlandırılan yuvarlak kemerli niş içine konumlandırılan iki pencere vardır.

İzzeddin Keykavus'un türbesinin avluya bakan cephesi üzerinde yer alan bazı kitabeler bulunmaktadır. Bu kitabelerin önemi Sultan İzzeddin Keykavus'un ölüm yılını vermenin yanı sıra Ahmed Merendî adlı ustanın adını öğrenmemizi sağlamalarıdır. Aşağıda söz konusu kitabeleri transliterasyonu ve çevirilerine dair okumalar listelenmiştir:

> "Lekad uhricna min-sa'ati'l-kusûri ilâ dîykı'l kubûri yâ hasretâ mâ kane ağnî annî mâlîyeh. Heleke annî Sultâniyeh tahakkaka'l-intikâlü ve tebeyyene'rihâli ân mülk ve şikü'z-zevâlü fi'r-râbi'i min şevvâl senete seb'a aşere ve sittemi'e." (Cantay, 1992: 45).

> "Bu daracık kabirlere girmek üzere geniş saraylardan çıkarıldık. Vah! Ne yazık ki bu ölüm hadisesinde zenginliğimin bana faydası olmadı, saltanatım mahvoldu çok çabuk geçici olan dünya mülkünden el çekip ahirete göçüş ve gidiş hadisesi 617 (1220) senesi şevval ayının dördüncü günü gerçekleşti." (Çetintaş, 1953, 17).

Türbenin avlu cephesindeki giriş açıklığı üzerindeki Farsça beytin çevirisi şöyledir:

> "Cihanda çok şahlar vardır ki onların okları saltanat göklerinde Ülker yıldızını yerinden koparıcı idi. Mızrakları da Cevza yıldız kümesini avlayıcı idi. Bakınız, şimdi Yedikardeşler yıldız kümesi gibi onların kargıları, ölüm yüzünden parça parça okları da darmadağındır." (Çetintaş, 1953: 18).

Taçkapıdaki inşa kitabesinde göre 1217 yılında Sultan I. İzzeddin Keykavus tarafından inşası emredilen ve "darüssıhha" olarak tanımlanan yapının mimari şekillenmesi türbenin önündeki kitabeden öğrenilen bilgiye göre Sultan İzzeddin Keykavus'un 1220 yılında vefat etmesi üzerine güney kanat yan eyvanının kümbete çevrilmesiyle tamamlanmıştır.

Türbenin avlu cephesindeki iki kartuş içine yazılan diğer bir kitabede "amelî Ahmed" ve "bin bizl Merendî" yazdığı belirtilmektedir (Cantay, 1992: 45). Diğer bir okuma "ameli Ahmed bin Ebu Bekr el-Merendî" şeklindedir (Sönmez, 1995: 214). Ahmed adlı sanatçının İran'daki Doğu Azerbaycan'da yer alan Merend şehrinden Anadolu'ya geldiği anlaşılmaktadır Aynı sanatçının adının Niksar'daki Kırkkızlar Türbesi'nde de geçtiği belirtilmektedir (Sönmez, 1995: 214-215). Ayrıca aynı ustanın Sivas Ulu Camii minaresinde yer alan benzer tuğla ve çini işçiliği nedeniyle çalışmış olabileceği kaydedilmektedir (Sönmez, 1995: 215).

Türbe mekânın doğusu ve batısındaki dikdörtgen planlı mekanlar ve avlunun kuzey kanadındaki eyvan dışındaki diğer mekanların bursa kemerli beşik tonoz örtülü olduğu görülmektedir. Restorasyon süreci sonucu ortaya çıktığı anlaşılan bu mekanların örtü özelliği daha önceki birçok yayında aynalı manastır tonozu olarak gösterilmiştir. Yerinde yapılan inceleme ve gözlemlerde bu iki görüşe dayanak olabilecek herhangi bir ize rastlanmamıştır. Dönemin çağdaşı medrese ve darüşşifalarında az sayıda aynalı manastır tonozu kullanımına rastlanmakta ancak bursa kemeri formunda tonozun ise bu yapı dışında bilinen hiçbir örneği yoktur. Dönemin yaygın örtü uygulamaları göz önünde tutulursa özgün örtünün beşik tonoz veya sivri kemerli beşik tonoz olması daha akla yakın uygulamalardır.




Fotoğraf 21-22: Darüssıhhanın güneydoğu köşesindeki mekânın bursa kemerli tonoz örtüsü. Darüssıhhası'nın güney kanat revakında doğudaki yıldız tonoz.

Türbenin doğusundaki dikdörtgen planlı mekânın önündeki revakın örtüsünde tuğla örgü ile meydana getirilmiş olan yıldız tonoz tercih edilmiştir. Güney kanattaki revaklarda yer alan diğer bir yıldız tonoz avlunun güneybatı köşesinde uygulanmıştır. Bu iki yıldız tonoz örtü uygulaması söz konusu revaklara açılan iki mekânın özel bir işleve sahip olduğuna dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Avlunun güneydoğu köşesinde yer alan diğer mekanlardan daha dar dikdörtgen planlı mekânın oldukça dar olması ve güney duvarı üzerinde günümüzde pencereye dönüştürülmüş bir kapının yer alması darüssıhhanın dışına açılan bir koridor olduğunu göstermektedir. Bu mekânın simetriği olarak avlunun kuzeydoğu köşesine açılan ve darüssıhhaya kuzeyden bitiştirilen uzun koridora geçişi sağlayan diğer bir koridor vardır. Kuzey güney doğrultusunda dikdörtgen planlı ve sivri kemerli beşik tonoz örtülü koridor güney kanattaki koridor gibi oldukça dar bir geçit görünümündedir.




Fotoğraf 23-24: Sivas Keykavus Darüssıhhası'nın kuzey kanat revakı. Avlunun kuzeydoğu köşesindeki koridor.

Avlunun kuzey kanadında güney kanadın simetriği olarak beş adet payenin taşıdığı sivri kemerli revak dizisi vardır. Kuzey kanat revakları doğu ve batı uçlarından birer koridor şeklinde devam etmektedir. Güney kanat revaklarına göre genişliği daha dar olan kuzey kanat revaklarında yıldız tonoz örneklerine de rastlanmamaktadır. Kuzey kanadı ortalayan eyvan dışındaki diğer mekanlar dikdörtgen planlı ve bursa kemeri formlu tonoz örtülüdür. Güney kanattaki dikdörtgen planlı mekanlarda olduğu gibi bu mekanlarda özgün örtünün beşik tonoz şeklinde olması akla daha yakındır. Restorasyon süreci sonucu bursa kemeri formlu tonoz ortaya çıkmıştır. Ayrıca kuzey kanat revaklarına açılan mekanların kuzeyden bitişen koridor ve mekanlar bulunması nedeniyle aydınlanma ihtiyacı güney cephelerinde yüksekte konumlandırılan ve revaklara açılan pencerelerle sağlandığı görülmektedir. Bu pencerelerden birinin üzerinde çini pano şeklinde bir kitabe konumlandırılmıştır.



Fotoğraf 25: Kuzey kanat revaklarındaki çini pano kitabe

Bu kitabenin transliterasyonu ve çevirisi şöyle yapılmıştır: *"Men lehuelemun libâsunmine'l-marâdısar'ave'r-rim der devlet-i İzzeddin. (Kim ki sara, göz hastası ise izzeddin devletinin korumasındadır)"* (Üçer, 2021: 53). Kitabe üzerindeki metnin okunması için uzman görüşüne başvurulduğunda kitabenin mevcut haliyle tamamen okunamadığı ve yukarda verilen okumada olduğu gibi metnin yarısı Arapça yarısı Farsça olarak okunmasının doğru olmayacağı görüşü alınmıştır.[2] Metnin okunabilen kısmı şöyledir: *"Men lehu elemun libâsun mine'l marâd-ı sar'a ve'r-rim"*. Bu ifadeye göre darüssıhhanın göz hastaları ve sara hastalarına yönelik

[2] Kitabe hakkındaki yardımlarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Özturhan'a teşekkür ederim.

hizmet verdiği bilgisine ulaşmak mümkündür. Özellikle göz hastalıklarına yönelik ihtisas yörenin kültürü açısından dikkat çekicidir. Sivas'ın İslamî kültüründe "göz evliyası" olarak bilinen ve yörenin kültüründe kökeni İslam öncesi dönemlere inen Aziz Vlas kültüyle olası bir bağın varlığına işaret teşkil etmesi açısından önemlidir (Eser, 2020: 82-85).

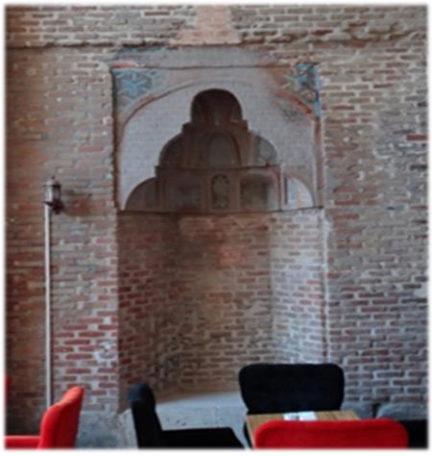
Avlunun güney kanadındaki yan eyvanın simetriği olarak aynı aks üzerinde avlunun kuzey kanadında yan eyvana yer verilmiştir. Güney kanattaki yan eyvanın neredeyse yarısı genişliğe sahip olan kuzey kanattaki yan eyvanın kuzey duvarı üzerinde bursa kemerli iki giriş açıklığı konumlandırılmıştır.

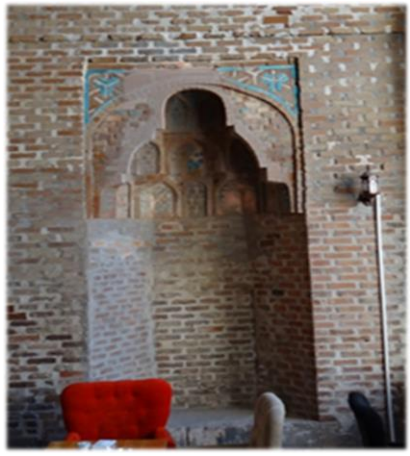


Fotoğraf 26: Darüssıhanın kuzey kanat eyvanı (güneyden)

Bununla birlikte yan eyvanının batı ve doğu duvarları üzerinde karşılıklı olarak birer çokgen kesitli ve mukarnaslı niş bulunmaktadır. Tuğla malzemeyle inşa edilen mukarnaslı nişler üzerinde turkuaz renkli çinilerle bezendiğine dair izler kalmıştır. Ayrıca, yan eyvan sivri kemerli tonoz örtülüdür ve sivri kemer üzerinde sırlı tuğlalarla olan yapılan bazı süslemeler görülmektedir. Avlunun kuzeybatı köşesindeki mekanlar günümüzde bir çay ocağı ve tuvalet mekanları olarak işlev görmektedir. Kuzey kanat eyvanındaki iki adet bursa kemerli giriş açıklıklarından doğu batı aksında uzanan bir koridora açılır. Yapıyı 2018 yılı yaz ayla-

rındaki ziyaretimizde söz konusu koridorun yapılan düzenlemelerle bir kafe işlevi üstlendiği yerinde görülmüştür.





Fotoğraf 27-28: Kuzey kanattaki yan eyvanın batı ve doğu duvarı üzerindeki nişler



Fotoğraf 29: Sivas Keykavus Darüssıhhası'nda kuzeydeki uzun koridor (doğudan)

Değerlendirme ve Sonuç

Keykavus Darüssıhhası hakkında bilgi veren en eski yayınlardan biri 1917 yılında Kahire'de Max Van Berchem ile Halil Edhem'in birlikte yayınlandığı kitaptır. Yapının kitabeleri üzerine odaklanan bu çalışmada mimari özellikler kısaca özetlenmiş ve mimari plana yer verilmiştir (1917: 5-10). Söz konusu mimari plan yapının en eski tarihli yayınlanmış mimari planı olması nedeniyle öneme haizdir. Planda yapının mekanlarındaki örtü özelliklerine dair bilgi verilmezken kuzeybatı, güneybatı ve güneydoğu köşelerindeki mekânların yıkılmış olduğu görülmektedir. Yapının kuzeyine bitişik inşa edilen koridor ve mekanlara dair herhangi

bir veri yoktur. Ayrıca bu yayının ekler bölümünde yapının istimlak öncesi durumunu gösteren ve yapıyı işgal eden evler nedeniyle mimari bütünlüğe verilen zararı gösteren bazı fotoğraflarına yer alır.

Erken tarihli diğer bir çalışma ise 1934 yılında Paris'te yayınlanan Albert Gabriel'in *Monoments Turcs D'Anatolie* adlı eserinin ikinci cildidir. Yapının bazı mekanlarına dair örtü özellikleri ele alınmış ancak kuzey cepheye bitişen koridor ve mekanlara dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Ayrıca büyük eyvanın avlu cephesi üzerindeki figürlü bezemelerini ele almış ve çizimlerini yayınlamıştır (Gabriel,1934: 146-150).

Keykavus Darüssıhhası hakkında en dikkat çekici araştırmacılardan biri de Sedat Çetintaş'tır. Kendisi 1937 yılında Keykavus Darüssıhhasını korumaya yönelik ilk temizlik başlatmış (Çetintaş, 1939: 61-67); yapının etrafındaki konutları istimlak edilmesi ve yıktırılmasıyla çok önemli işler başarmıştır (Çetintaş, 1953, 48-71). 1938 yılında devam eden çalışmalarda ise küçük bir bütçe ile yapının kuzeybatısında toprak altında kalan duvar ve mimari unsurlar için kazı yapılmıştır. Sonuçta yapının kuzeybatı köşesinde bazı duvar kalıntıları tespit edilmiştir (Çetintaş, 1953, 72-102). Çetintaş, avlunun kuzeydoğu ve güneydoğu köşelerine açılan ve birbirine simetrik iki dar koridorun varlığını da ortaya çıkarmıştır. Çetintaş yürütmüş olduğu çalışmalarla ilgili olarak makale ve kitap yayınlamıştır.

Selçuklu medreseleri üzerine yazdığı kitapta Aptullah Kuran, yapıyı ana hatlarıyla incelemiştir. Gabriel'in kitabından kitabe ile ilgili bir hususta atıf yapılırken, Sedat Çetintaş'ın çalışmalarından ve yürüttüğü kazıdan bahsedilmemiş; söz konusu çalışmaların sonuçlarını ortaya koyan önemli kitabı dikkate almamıştır. Yayınladığı mimari planda yapının kuzeybatı köşesinde yürütülen kazılar sonucunda ortaya çıkan mekânlara ait temel izlerini dikkate almamıştır (Kuran, 1969: 103-104).

Metin Sözen *Anadolu Medreseleri* başlıklı çalışmasının birinci cildinde yapıyı ele alınmıştır (Sözen, 1970: 90-101). Sedat Çetintaş gibi Metin Sözen de Sivas Keykavus Darüssıhhasının Kayseri Çifte Medrese plan şemasının bir benzeri olarak çifte medrese planına sahip olduğunu düşünmüştür. Yapıyı, tıp medresesi ve şifahane olarak iki ayrı başlıkta incelemiştir. Darüssıhhanın günümüze ulaşan kısmının tıp medresesi olduğu kabul edilirken günümüze ulaşmayan şifahanenin ise yapının

kuzeyindeki alanda konumlandığı ve tıp medresesinin mimari plan olarak simetrik bir örneği olduğu öngörülmüştür.

Orhan Cezmi Tunçer, 1979 yılında yayınladığı makalede 1973 yılında yürütülen kazı sonuçlarını değerlendirmiştir. Avluda yapılan kazı sonucunda Selçuklu çağına ait olmayan künkler tespit edilmiş ve böylece avluda özgün plana göre bir havuzun olmadığını belirtmiştir (Tunçer, 1979: 912). Yapının kuzeyindeki alanda yapılan kazı çalışmaları sonucunda bir koridor etrafındaki mekanlardan oluşan mimari unsurlara ait temeller tespit edilmiş ve çifte medrese plan şemasının uygulanmasının olmadığı ortaya konulmuştur (Tunçer, 1979: 913-914). Söz konusu yeni bilgiler ışığında yapının rölöve planını yayınlamıştır ancak plana avlunun kuzey ve güneyindeki mekanlar için bursa kemerli tonoz örtü uygulaması işlenmiştir. Restitüsyon planında ise yapıya kuzeyden bitiştirilen koridor ve bu koridora açılan mekanları göstermektedir ancak yapının tamamında örtü özelliklerine dair herhangi bir veri işlenmemiştir (Tunçer, 1979: 947-949).

1981 yılında yayınladığı başka bir makalesinde Orhan Cezmi Tunçer, güney kanat yan eyvanının türbe dönüştürülme süreçlerini ele aldıktan sonra yapının güneyindeki alanda yapılan araştırmalarda herhangi bir duvar izi veya temel kalıntısına rastlanmadığını belirtmektedir (Tunçer, 1981: 165-171). Ayrıca yapılan incelemeler sonucunda Keykavus Darüssıhhasının ısıtılmasına yönelik tesisata dair hiçbir bulguya ulaşılmadığı kaydedilmiştir (Tunçer, 1981: 172-175).

H. B. Bilget tarafından 1990 yılında yayınlanan *I. İzzeddin Keykavus Darüşşifası* başlıklı kitap T.C. Kültür Bakanlığı'nın bazı önemli yapıları tanıtan rehber kitapçıklar serisindeki çalışmalardan biridir. Söz konusu eserde yapının mimari ve süsleme özellikleri ana hatlarıyla ele alınmıştır (Bilget, 1990).

Gönül Cantay, 1992 yılında yayınlanan *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları* başlıklı kitabında Keykavus Darüssıhhasında çifte medrese plan şeması uygulanmadığını esas alarak mimari plana yapının kuzey cephesine bitiştirilen bir koridor ve koridora açılan mekânlardan oluşan mimari özellikleri işlenmiştir (Cantay, 1992: 45-49).

Gönül Cantay, 1997 yılında yayınlanan makalesinde Keykavus Darüssıhhasının mimari planı konusunda yapılan yayınların kısa tahlilini yaparak neden çifte medrese plan şeması yanılgısının ortaya çıktığı-

nı ortaya koymuştur. Yapının batı cephesindeki düzensizliğin yapının kuzeybatı köşesinde daha önceden inşa edilmiş olan Nizameddin Yağıbasan Hankahıyla bitişik inşa edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir (Cantay, 1997: 975-979). Ayrıca yapının kuzeyinde tespit edilen koridor ve mekân kalıntılarının Darüssıhhadan daha önce inşa edilmiş olan ancak harap olması nedeniyle bir kanadının Darüssıhhaya dahil edilerek inşa edildiğini düşünülen Selçukiye Medresesine ait olabileceği ileri sürülmüştür (Cantay, 1997: 979-980).

Erdal Eser'in 2017 yılında yayınladığı makalede 2008 yılında Darüssıhha'nın içinde bulunduğu Selçuklu Parkı'nda yürütülen çalışmalar sırasında yapının kuzeyindeki alanda kazı yapıldığını ancak çok derine inilmeyen bu kazılarda herhangi bir mimari kalıntıya dair izlere rastlanmadığı kaydedilmektedir (Eser, 2017b: 57). Ayrıca Darüssıhhanın türbe bölümünün iç ve dış kısmında jeoradar taraması yapılması sonucu türbenin dışında yapının güneyinde ve derinde yarım daire kesitli bir anomali olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, Darüssıhhanın altında daha önce yapılmış bir yapıya ait kalıntı olabileceği ve inşa sürecinde daha önceki yapılara ait bazı temellerin ve duvarların yeni yapıya dahil edilmiş olabileceğini göstermektedir (Eser, 2017b: 61).

Sonuç olarak Sivas Keykavus Darüssıhası inşa kitabesine "darüsıhha" olarak tanımlanan Selçuklu dönemine ait bilinen tek yapıdır. Dönemin yaygın terimleri olan "darüşşifa" veya "maristan" yerine yapının "darüssıha" olarak adlandırılmasının özel bir anlamı veya işlevi olup olmadığı henüz bilinmemektedir. Sivas Keykavus Darüssıhasının Vakfiyesi[3] ise günümüze ulaşabilen Selçuklu çağına ait tıp kurumlarına ait ender kayıtlardan biri olması nedeniyle çok büyük öneme haiz olmasına rağmen darüssıhada çalışan görevlilerin tam olarak sayısını ve dağılımını vermemektedir.

Mimari açıdan 1938, 1973 ve 2008 yıllarında yapılan kazıların sonucunda Sivas Keykavus Darüssıhhasının kuzeyindeki koridor ve etrafındaki mekanlar dışında başka bir yapı kalıntısı tespit edilememiştir. Dolayısıyla Gönül Cantay'ın yapının kuzeyinde Selçukiye Medresesi ve kuzeybatısında Nizameddin Yağıbasan Hankahı'nın olabileceğine dair görüş ve değerlendirmeleri doğrulanamamaktadır. Bununla birlikte çifte

[3] Bk. (Cevdet, 1938; Bayat, 1981; Yinanç, 1985; Bayat, 1991; Yinanç, 1991).

medrese plan şeması görüşünün geçerliliği ortadan kalkmıştır. Devasa boyutlara sahip Keykavus Darüssıhhasının kuzeyindeki koridor ve etrafındaki mekanların hasta odaları olarak işlev görmüş olmalıdır. Özellikle kuzey kanat revaklarında yer alan çini pano üzerindeki kitabede göz hastaları ve sara hastalarından bahsedilmesi yapının kuzey kanadının tıp tedavi ve uygulamalarına yönelik olduğuna işaret etmektedir. Yapının güney kanadındaki mekanlar ise daha çok darüssıhha hekimleri, kalfa ve öğrencilerince kullanılmış olabilir.

Bununla birlikte Keykavus Darüssıhhası'nda görülen mimari düzensizlikler yapının daha önceki dönemlere ait bazı yapıların ve mekanların entegre edilerek inşa sürecine dahil edilmesine işaret etmektedir. Özellikle revaklara açılan koridorlar ile revakların aynı aks üzerinde olmaması dikkat çekmektedir. Avlunun her bir köşesinin farklı ölçülere sahip olması da mimari tasarım sürecinde, restorasyon ve onarım süreçlerinde yaşanan sorunlardan kaynaklanmış olabilir.

805 yıllık abidevi bir tıp kurumu olarak Sivas Keykavus Darüssıhası hakkındaki yayınlar ve güncel bilgiler ışığındaki bu değerlendirme yapının ve etrafındaki alanın yeni teknolojik olanaklar ve kazı yöntemleriyle tekrar araştırılması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Bayat, A. H. (1981). Anadolu Selçuklu Sağlık Müesselerinden Sivas Darüşşifası ve Vakfiyesi. *I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi*, 23-35, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.

Bayat, A. H. (1991). Anadolu Selçuklu Hastahâne Vakfiyelerinin Tek Örneği Olarak Sivas Darü'şşifâsı Vakfiyesi. *Türk Kültürü*, 29 (333), 5-19.

Bayat, A. H. (1995). Sivas ve Divriği Darüşşifalarındaki İnsan Figürleri. *IV. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, 79-89, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

Bilget, H. B. (1990). *I. İzzeddin Keykâvus Darüşşifası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bulut, L. (2000). Anadolu Selçuklu Sanatı Maske Şeklinde İnsan Başı Tasvirleri ve İkonografik Kaynağı Üzerine Düşünceler. *Sanat Tarihi Dergisi*, 10, 21-41.

Cantay, G. (1992). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Cantay, G. (1997). Sivas I. İzzettin Keykâvus Darüşşifası. *Erdem*, 27, 975-980.

Cantay, G. (2002). Keykavus I Darüşşifası. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, 353-355, Ankara: TDV Yayınları.

Cevdet, M. (1938). Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi. *Vakıflar Dergisi*, 1, 35-38.

Çetintaş, S. (1939). Türk Tarih Kurumu Tarafından Sivas Şifaiyesinde Yaptırılan Mimari Hafriyât. *Belleten*, 9, 61-67.

Çetintaş, S. (1953). *Sivas Darüşşifası*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.

Eser, E. (2017a). *Divriği Yapı Topluluğu: Bir 13. Yüzyıl Anadolu Aşk Hikâyesi*. ABD: CreateSpace Independent Publishing Platform.

Eser, E. (2017b). Şifaiye Hakkında Bazı Yeni Görüşler. *Hayat Ağacı Dergisi*, 33, 56-62.

Eser, E. (2020). Kayıtlarda Geçen En Eski Sivaslı: Doktor Aziz Vlas. *Hayat Ağacı Dergisi*, 38, 82-85.

Gabriél, A. (1934). *Monuments Turcs d'Anatolie: Amasya-Tokat-Sivas.* Paris: E.de Boccard.

İbn Bibi (1996). *El Evamirü'l-Ala'iye Fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk Name)*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kuran, A. (1969). *Anadolu Medreseleri*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Yayınları.

Kutlu, M. (2017a). *XII-XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Tıp Kurumları*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Kutlu, M. (2017b). Kayseri Çifte Medrese'de Gevher Nesibe Darüşşifası'nın Konumu Üzerine Bir Değerlendirme. *Sanat Tarihi Dergisi*, 26 (2), 363-377.

Kutlu, M. (2019). Divriği Yapı Topluluğu: Bir 13. Yüzyıl Anadolu Aşk Hikâyesi / Erdal Eser. *Sanat Tarihi Dergisi*, 28 (2), 675-681.

Kutlu, M. (2020). Selçuklu Çağında Anadolu Tıp Kurumlarının Mimari Plan Gelişimi. *Uluslararası Türk Kültürü ve Sanatı Sempozyumu (29-30 Ekim 2020 Etimesgut/Ankara)*, C. 3, 167-201, Ankara: Etimesgut Belediyesi Kültür Yayınları.

Kutlu, M. (2022). İldüzmiş Hatun Baniliğindeki Amasya Darüşşifası Üzerine Yeni Tespitler. *Mimari-Kültür-Bellek*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Öney, G. (1969-70). Sun and Moon Rosettes in the Shapes of Human Heads in Anatolian Seljuk Architecture. *Anatolica (Anadolu)*, III, 195-203.

Özaydın, A. (1993). Danişmendliler. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 8, 471-473, İstanbul: TDV Yayınları.

Parla, C. (2004). Sivas I. İzzeddin Keykavus Şifahanesi ve Niğde Alaeddin Camii'nin Simge Dili. *Erdem* 14 (41), 59-78.

Sevim, A. (1988). *Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi Başlangıçtan 1086'ya Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Solmaz, S. (2002). Danişmendliler. *Türkler Ansiklopedisi,* C. 6, 430-456, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Sönmez, Z. (1995). *Anadolu Türk-İslam Mimarisinde Sanatçılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Sözen, M. (1970). *Anadolu Medreseleri (Selçuklular ve Beylikler Devri)*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Sümer, F. (2002). Keykavus I. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 25, 352-353, Ankara: TDV Yayınları.

Tunçer, O. (1979). Son Kazıların Işığında Sivas Şifahanesi. *I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi*, 911-951, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Tunçer, O. C. (1981). Sivas I. İzzeddin Keykavus Şifahanesi Üzerine Üç Not. *Sanat Tarihi Yıllığı*, XI, 165-175.

Turan, O. (2014). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Üçer, M. (2021). Sivas Dârüşşifâsı (Dârüssıhhası)- 800 Yıllık Sağlık Yurdumuz. *Sivas Darüşşifası'nın 800. Yılı Anısına XIII. Türk Tıp Tarihi Kongresi (Sivas, 18-21 Ekim 2017) Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. I, 39-66, Sivas İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.

Van Berchem, M. & Edhem H. (1917). *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum, Troisiéme Partie: Asie Mineure, Tome Primier- Siwas-Diwrigi*. Caire: Le Caire Imprimerie de L'Institut Francais D'Archaélogie Orientale.

Yinanç, R. (1985). Kayseri ve Sivas Darü'ş-şifâsının Vakıfları. *Belleten,* 48 (189-190), 299-307.

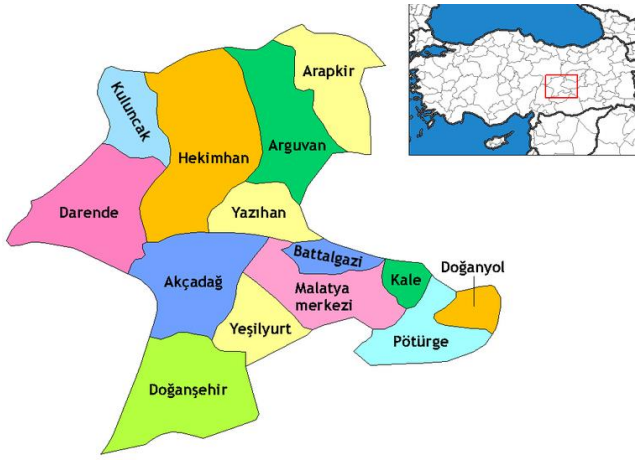
Yinanç, R. (1991). Sivas Abide ve Vakıfları. *Vakıflar Dergisi* 17, 15-44.

GELENEKSEL MALATYA EVLERİNE BİR ÖRNEK: HANİFİ TANBAY EVİ*

*Sahure YARİŞ***

Giriş

Coğrafi konumundan dolayı Malatya; eski çağlardan beri Anadolu ve Ortadoğu'nun kavşak noktalarından biri olmuştur. Bu özelliği ile farklı din ve kültürlere ev sahipliği yapmıştır. Malatya, eski kentsel dokusunu büyük oranda korumuş olan bir kenttir (Harita 1).



Harita 1. Malatya İli ve İlçelerin (malatya.gov.tr)

Kentte çok sayıda Geleneksel Ev mimarisini görmek mümkündür. Evler, 1880 ile 1950 yılları arasında inşa edilmiştir. Evlerin yapımında yerel gelenekler ve iklim koşulları etkili olmuştur. Genellikle duvarla çevrili bahçe içerisinde inşa edilmiş olan evlerde bahçede ocak, tandır yer alırken bazı büyük evlerde havuza da yer verilmiştir. Evlerdeki sofa ve oda ilişkisi değerlendirilerek iki farklı plan tipi ortaya koyulmuştur. Bunlar; sofalı plan tipi ve harem-selamlık plan tipidir.

* Bu araştırma Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'nce desteklenmiştir. Proje Numarası: EDB. 20. 005

** Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü – Diyarbakır / Türkiye, cinarsahure@gmail.com (Orcid: 0000-0002-1789-7470)

Malatya'nın Yeşilyurt ilçesinde bulunan Hanifi Tanbay Evi, haremlik-selamlık plan tipinin güzel örneklerinden biridir. Taş temel üzerine iki katlı olarak inşa edilmiş olan ev, ilçedeki tek cihannümalı evdir.

Makalede Hanifi Tanbay Evi, Malatya'nın Geleneksel Ev mimarisi içerisinde değerlendirilecektir. Ev; plan, mimari, süsleme ve malzeme özellikleri ile tanıtılarak, Türk Ev mimarisi içerisindeki yeri belirlenmeye çalışılacaktır.

Geleneksel Türk Evi (Yariş, 2020)

İnsanoğlunun barınak olarak ilk mağaralarda yaşamaya başlamasıyla mekân kavramı oluşmuştur. Sosyal ve ekonomik durumun farklılık göstermesi ise oluşan mekân kavramına kentleşme olgusu girmiştir. Kentleşme olgusu; iklim, topoğrafya, sosyo-ekonomik ve kültürel yapıya göre biçimlenmesi sonucunda geleneksel konutlar yapılmaya başlanmıştır. Geleneksel konutların en güzel örneklerini pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış Anadolu'da görmek mümkündür. Yaşam biçimi ve geleneklerin yansıtıldığı evlerde kültürel miras ve özgün nitelikler bir arada bulunmaktadır (Bozkurt ve Altınçekiç, 2013: 70).

Anadolu'da yapılan evlerle birlikte "Türk Evi" diye nitelendirilen plan ve mimari özellikleriyle dikkat çeken evler yapılmaya başlanmıştır. "Ev" sözcüğü eski Türkçe'de "eb" den gelmektedir. İnsanların oturması için düzenlenmiş meskenler anlamına gelmektedir. "Bir ailenin oturabileceği şekilde ve büyüklükte yapılmış konutlarda" ev tanımına girmektedir (Hasol, 1990: 184).

Türk Evi, geleneksel Türk ailesinin kültürüne ve gereksinimlerine göre şekillenmiştir. Plan ve mimari bakımdan ailenin sosyal, kültürel ve ekonomik durumunu yansıtan yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır (Kuban, 1976: 192; Tomsu, 1950: 10). Kimlikli bir halk mimarisinin yaşam biçimi ve zevk anlayışına göre şekillenmiş yapı biçimi olarak tanımlanan Türk Evi, genelde mimar ve mühendisler tarafından değil, halkın içinden geleneksel yöntemlerle mesleğini öğrenen usta ve sanatkârlar tarafından inşa edildiği için halkın ortaya koyduğu bir yapı türü olarak adlandırılabilir (Sayan, 2009: 9). Anadolu'da bölgesel farklılıklara bağlı olarak tarihi ve coğrafi koşulların değişik olması, bununla birlikte yapı malzemelerinin farklılık göstermesi "geleneksel konut" kavramının gelişmesine neden olmuştur (Kuban, 1970: 67).

Orta Asya'da yapılan ilk evlerin, küçük avlulu ve birbirine bitişik inşa edildiği yapılan kazılar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu evler; önce etrafı tümsek, daha sonra ise hisar şeklinde duvarlarla çevrelenmiştir (Cezar, 1977: 25, 379).

Tek oda olan "otağdan" meydana gelen Türk Evi; Orta Asya'daki kubbe biçimli göçebe Türk çadırından doğmuştur (Foto. 1). Oda, tek başına bir evdir. Aile bireylerinin hep beraber yaşadığı, yemek pişirdiği, ısındığı, yemek yediği vb. hayati fonksiyonlarını mekândır. Bu işlevleri yerine getirecek her türlü donatıya sahiptir (Yelda, 2006: 13). Tek odalı çadırın yanına ikinci bir mekân eklenerek alan genişletilmiştir. Yapılan bu iki mekân arasında eyvan olarak adlandırılan boşluk inşa edilmiştir. Eyvanın önüne ise açıkta yaşam alanı olan "hayat" adı verilen saçaklı kısım eklenmiştir. Göçebe Türk kültüründen gelişen eklemeli çadır uygulaması, yerleşik hayata geçilmesiyle birlikte sabit konutların yapımında belirleyici unsurlardan biri olmuştur (Cansever, 1999: 446; Gök ve Kayserili, 2013: 180; Deveci, 2017: 433-452).

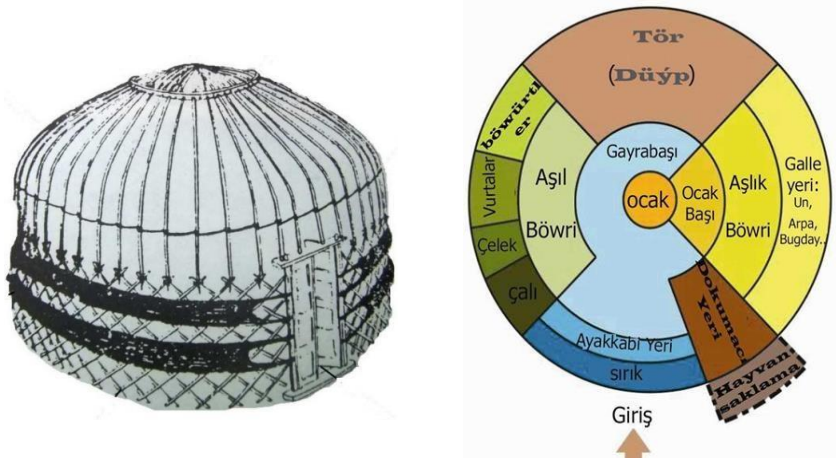
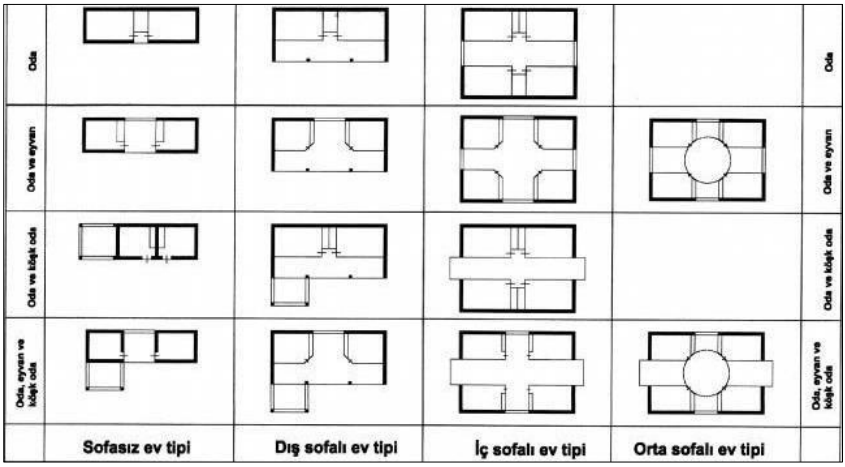


Foto 1. Türk Çadırı (Deveci, 2017)

Türk Evi, estetik ve biçim kaygısından uzak, daha çok gerçekçi ve fonksiyonel olarak planlanmıştır. Düzenlemesi içten dışa doğru gelişen ve insani boyutlarda tasarlanmış olan bu evlerde insanın rahatı ve düzenli yaşamı düşünülmüştür (Burkut, 2014: 23).

Genelde tek katlı düzenlenen evlerde, zamanla ihtiyacın artması sonucunda kat sayısı arttırılmıştır. Fevkani[1] bir düzenle ev sahibinin ihtiyaçlarının giderilmesi amaçlanmıştır. Kat sayısı artan evlerde zemin kat; samanlık, ambar, depo, mutfak vb. servis mekânları; üst kat ise oturma, yemek yeme, çalışma, yatma vb. eylemlerin geçtiği mekânlar olarak düzenlenmiştir. Plan tipolojisi olarak değerlendirildiğinde evlerin üst katta bulunan sofa mekanına bağlı bir gelişim sergilediği görülmektedir. S. Hakkı Eldem bu sofa gelişimine bağlı olarak evleri dört farklı plan tipolojisinde değerlendirmiştir. Bunlar; sofasız, dış sofalı, iç sofalı ve orta sofalıdır. Sofa; hem odalar arasında geçişin, hem de evdeki yaşantının büyük kısmının geçtiği bir bölümdür. Sofanın konumu ve şekli evin plan düzenini belirlemektedir (Eldem, 1968: 17) (Plan 1).



Plan 1. Türk Evi Plan Tipleri (Eldem, 1968)

Türk Evi'nin ilk plan şekli, sofasız plan tipidir. Oda veya odaların yan yana dizilmesiyle oluşan bu plan tipinde evler, tek ya da iki katlı olarak yapılabilirler. Evlerde oda sayısının artması planda farklılıklara ve eyvan, köşk gibi birimlerin plana eklenmesine neden olmuştur. Genellikle sıcak iklime sahip yerlerde kullanılan bu plan tipinde evlerde bahçe veya iç avlulu görmek mümkündür (Kunduracı, 1995: 49; Sözen, 2001: 87; Bozkurt, 2013: 42; Karakök, 2017: 87).

Bir diğer plan tipi dış sofalı plan tipidir. Avlulu ve bahçeli evlerde tercih edilen plan tipi daha çok kırsal kesimde ılıman ve sıcak iklimlerde

[1] Fevkani: Üst katı olan yapı.

kullanılmaktadır. Sofanın önü tamamen açık bırakılarak sıcak aylarda serinlik sağlaması amaçlanmıştır. Tek Seki Odalı (Eyvanlı) ve İki Odalı ve Çift Köşklü Dış Sofalı Plan Tipi şeklinde değişik plan tiplerine sahip olan bu plan tipi evlerin düzenlenmesinde 19. yy.a kadar kullanılmaya devam edilmiştir (Eldem, 1968: 33; Bozkurt, 2013: 42; Karakök, 2017: 88).

Sofanın her iki yanına dizilmiş odalardan oluşan iç safalı plan tipi; 18 yy. da ortaya çıkmış olup 19 yy. da yaygınlaşmıştır. Bu plan tipinde eyvan sayısı iki ile sınırlanır ve sofanın bir veya iki ucunda köşk veya seki (taht) bölümleri eklenir. Taht, bazen sofanın dış cephesinde bir çıkıntı olarak da yapılır. Bu çıkıntı, fazla belirginse köşk adını alır (Eldem, 1968: 91-92; Bozkurt, 2013: 42; Karakök, 2017: 88).

18. yüzyıldan itibaren İstanbul'daki yönetici sınıfının evlerinde kullanılan plan tipi, orta sofalı plan tipidir. Bu plan tipi daha sonraları farklı coğrafyalarda görülmeye başlanmıştır. Kare plandan oluşan bu plan tipinde üç eyvan yer alır. Odalar evin köşelerine yerleştirilir ve merdiven, eyvan ve servis mekânları odaların arasında konumlandırılır (Eldem, 1968: 127-130; Bozkurt, 2013: 43; Karakök, 2017: 89).

Türk Evi'nde planlama yapılırken halkın dini inanışı ve gelenek-göreneklerin göz önünde tutulmuştur. Evlerde haremlik ve selamlık olarak iki ayrı bölüm oluşturulmuştur. Selamlık bölümü, eve gelen misafirler için düzenlenmişken haremlik bölümü, ev halkının özel yaşamını geçirdiği bölüm olarak planlanmıştır (Kuban, 1995: 150-151).

Geleneksel Malatya Evleri (Yariş, 2021)

Doğu Anadolu'nun önemli tarih, kültür ve ticaret merkezlerinden biri durumunda olan Malatya'da iklim, malzeme, kültür ve bölgesel faktörlere bağlı olarak düzenlenen evler, kendine özgü mimariye sahiptir. Özellikle Osmanlı döneminde kentte gelişen sivil mimari örnekleri arasında evler önemli bir yer tutmaktadır.

Geleneksel Malatya Evlerinin plan düzeninde bahçe önemlidir. Evler bahçeye göre planlanır. Genellikle bahçe içerisinde inşa edilen evlerin yanı sıra yol kenarlarında da inşa edilen örnekler vardır. Ev, yol kenarında bile inşa edilse evin bir cephesi yola bakarken diğer cephesinde yine bahçe yer alır. Bahçede ev halkının yaşamı için servis mekânları yerleştirilmiştir (Turgut, 2017: 1474).

Evlerin planlamasında Orta Asya'dan gelen göçebe hayatın etkisi görülmektedir. İçe dönük bir plan sergileyen evlerde hem İslam dinine uygunluğu hem de tarihsel ve kültürel normlar mekânsal özelliklerde kendini hissettirmektedir (Özyılmaz ve Aluçlu, 2009: 169). Malatya evlerinde genellikle ortada sofa, sofanın çevresinde dizilmiş odalar ve balkon yer alır.

Geleneksel evler iki katlıyken bazen üç katlı olarak düzenlenmiştir. Üç katlı evlerin üçüncü katında çoğunlukla dörtgen planlı, iç sofa büyüklüğünde bölüm yer alır. Bu bölüm "Cihannüma" olarak adlandırılır. Katlar arasında geçiş ahşap merdivenlerle sağlanmaktadır. Evlerin zemin katları, günlük yaşamın sürdürüldüğü alanlardır. Sokak kapısından aralık adı verilen iç sofaya ulaşıldıktan sonra zahirelik[2] ve hızna[3], tandır örtmesi veya örtmelik adı verilen bölümlerle karşılaşılır. İç sofada ayrıca "kış damı" olarak adlandırılan kış odaları bulunmaktadır (Aytaç, 2015: 11; Turgut, 2017: 1474). Evlerin alt katında pencere sayısı çok değildir. Var olan pencereler ise iklim soğuk olduğundan dolayı küçük boyutlarda yapılmışlardır (Özbek, 1988: 133).

Malatya evlerinde başoda ayrımı yapılmamıştır. Aile reisinin odası başoda olarak kullanılmıştır. Odalarda yüklük ve dolapların yanı sıra oturmak için sekiler yapılmıştır. Kış odalarında ayrıca ahşap yaşmaklı ocaklar ve ocakların her iki yanında yer alan "taka" adı verilen raflar bulunmaktadır. Odaların genelinde ise kapı, pencere ve dolapların üst kısmından devam eden yatay ahşap pervazlar veya ahşap raflar yapılmıştır (Güvercin, 2019: 8).

Süsleme bakımından oldukça sade olan evlerde süsleme malzemesi olarak ahşap ve alçı kullanılmıştır. Evlerin iç kısmında dolap, yüklük, hızna, pencere, balkon parmaklıklarında ahşap süsleme yapılmıştır. Dış cephede pencereler üzerindeki alınlıklar, dilimli ve kemerli olup cepheyi süslemektedir.

Malatya evlerinde cephelere önem verilmiştir. Birinci katlar çıkmalarla dışa taşırılmıştır. Çatıya geçişlerde cephe mimarisinin en belirgin özelliği olan taşmaları görülür. Bu kavisli taşmaların üzerleri çamurlarla sıvanmıştır. Çatının ucunda ise yere doğru sarkan ahşap oyma dantela

[2] Zahirelik: Kiler

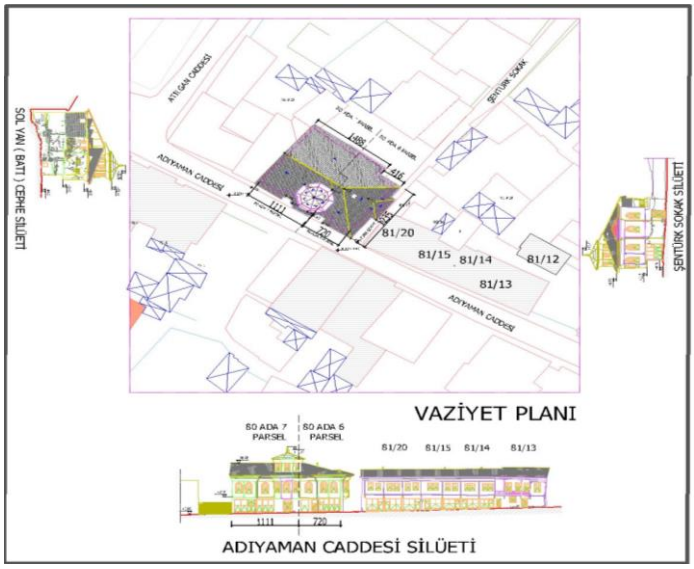
[3] Hızna: Mutfak

şeklinde süslemeler vardır. Bunların gölgeleri kireç badana üzerine işlenerek doğal bir süsleme unsuru oluşturulmuştur (Aytaç, 2015: 11). Evlerde dikkat çeken bir diğer cephe özelliği ise evin yol ve bahçe cephelerindeki farklılıktır. Bahçe cephesi, günlük yaşamın doğa ve bahçe ile iç içe olma özelliğiyle açık ve ferah bir görünümdedir. Sokak cephesi ise üst katlardaki odanın çıkma olarak cepheye yansımasıyla haraketlilik kazanmıştır. Bunun yanı sıra evlerin yan yan aynı düzlemde yer alması sokak cephesini sınırlamaktadır (Yelda, 2006: 77).

Evlerin inşasında malzeme olarak ahşap, kerpiç ve taş malzeme kullanılmıştır. Taş malzeme, temel yapımında ve su basması olarak yerden 1,5 m yüksekliğe kadar kullanılmıştır. Evlerin beden duvarları kerpiç malzeme ile yapılmıştır. Kerpiç, yığma ya da dolgu teknikleri ile kullanılmıştır. Evlerin genelinde yığma tekniği tercih edilmiştir (Aytaç, 2015: 11). Taş temel üzerine kurulan evlerin kerpiç hımış duvarı ahşap hatıl ve dikmeler ile desteklenmiştir. Ahşap malzeme ayrıca merdivenlerde ve süslemede de kullanılmıştır.

Hanifi Tanbay Evi

Yeri ve Tarihi: Malatya ili Yeşilyurt ilçesi Hıroğlu Mahallesi'nde yer alır (Plan 2). Evin üzerinde kitabe bulunmadığından yapının kesin inşa tarihi belli değildir. Plan ve mimari özelliklerinden dolayı Geç Osmanlı Dönemi'nde inşa edilmiştir.



Plan 2. Hanifi Tanbay Evi vaziyet planı (Mimar Özge Özata'dan)

Plan ve Mimari Özellikleri: 80 ada 6-7 parselde bulunan ev, ilk olarak ikamet yeri, sonrasında ise askerlik şubesi olarak kullanıldığından dolayı plan ve mimari özelliklerinde değişiklik olmuştur.

Hanifi Tanbay Evi, 30.03.2005 tarih ve 784 sayılı karar ile Sivas Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nca tescillenmiştir. 2007 yılında Yeşilyurt Belediyesi tarafından yapılan "Sokak Sağlıklaştırması Projesi" kapsamında yapı, restore edilerek tarihi sokak dokusuna uygun hale getirilmiştir (Foto. 2-3).

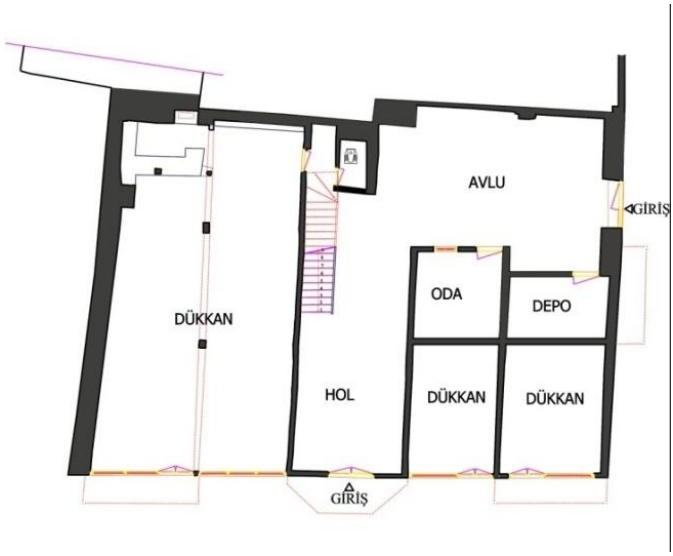


Foto 2-3. Hanifi Tanbay Evi Restorasyon öncesi ve sonrası

Kuzey-güney yönde dikdörtgen olarak uzanan, dış sofalı plan tipinde inşa edilmiş olan ev; taş temel üzerine, kerpiç duvar örgülü, iki katlıdır. İki katın orta kısmında sekizgen formlu cihannüma bulunmaktadır. Yapının iki giriş kısmı vardır. Birinci giriş Adıyaman Caddesi'ne, ikinci giriş ise Şentürk Sokak'a açılmaktadır. Evin Adıyaman Caddesi'ne açılan cephesinde düz lentolu dikdörtgen formlu giriş kapısı vardır. Kapının her iki yanında dükkânlar yapılmıştır. Girişin batı tarafında caddeye iki camekânlı olarak açılan, dikdörtgen planlı dükkân yer alır. Dükkânın

doğu duvarında evin hol kısmına geçiş sağlayan kapı bulunmaktadır. Girişin doğu tarafında ise caddeye birer camekânla açılan, dikdörtgen planlı iki dükkân inşa edilmiştir.

Adıyaman Caddesi'nde eve giriş yaptıktan sonra kuzey yöne doğru devam eden dikdörtgen planlı evin hol kısmı yer alır. Holün batı duvarında birinci kata çıkış sağlayan ahşap merdivenler vardır. Merdivenlerin alt kısmında dikdörtgen planlı tuvalet mekânına yer verilmiştir. Tuvalet mekânından sonra, evin Şentürk Sokak'a açılan ikinci girişinin de yer aldığı iç avlu kısmı gelmektedir. İç avluya dikdörtgen planlı bir oda, bir depo olarak kullanılan mekân açılmaktadır (Plan 3).



Plan 3. Hanifi Tanbay Evi zemin kat planı (Mimar Özge Özata'dan)

Evin birinci katına çıkış holün batı duvarına bitişik olarak yapılmış ahşap merdivenlerden sağlanmaktadır. Birinci kat, kuzey-güney yönünde konumlandırılmıştır. Merdivenlerden çıktıktan sonra ortada doğu-batı yönünde uzanan bir koridora yer verilmiştir. Koridorun kuzey ve güney tarafında dikdörtgen planlı odalar ve servis mekânları bulunmaktadır. Adıyaman Caddesi'ne pencerelerle açılan güney yönde beş adet oda vardır. Bu odalardan orta kısımda ve köşelerde yer alan odalar şahnişin[4] şeklinde düzenlenmiştir. Ortada yer alan oda, caddeye doğru

[4] Şahniş: Eski Türk mimarisinde odanın karşı ön cephesinde yer alan üç yanı pencereli çıkma. Bakınız, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, sozluk.gov.tr

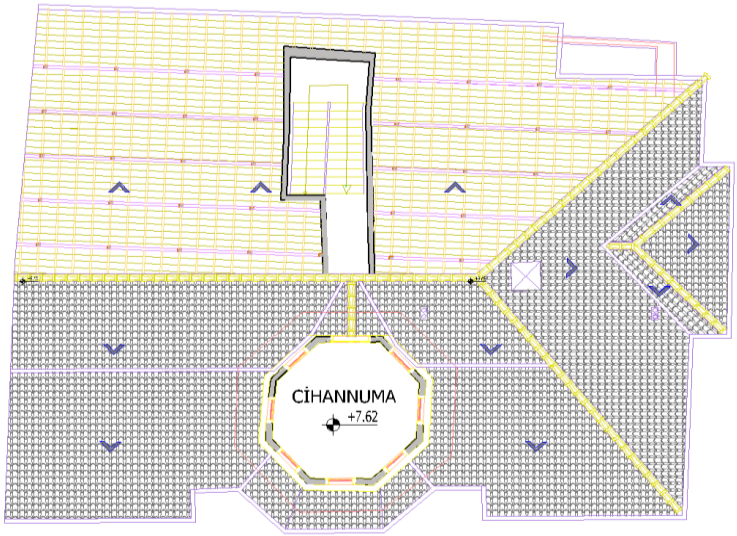
üç köşeli ve üç pencereli olarak düzenlenmişken köşelerdeki odalar, dikdörtgen formunda üç pencereli olarak yansımaktadır. Pencerelerden ikisi caddeye, biri ise ortadaki şahnişine doğru açılmaktadır. Güney yönde bulunan diğer iki oda ise caddeye birer pencere ile açılmaktadır. Ortadaki koridorun kuzey yönünde ise ortada merdiven ve merdivenin batı tarafında oda, mutfak; doğu tarafında ise dış sofa ve dış sofayla bağlantılı köşk kısmı bulunmaktadır. Ahşap merdivenin batı tarafında köşede bir oda odanın yanında ise mutfak kısmı yer alır. Mutfak mekânının iç kısmında mutfağa açılan küçük ölçülerde, dikdörtgen formlu kiler olarak kullanılan bölüm yapılmıştır. Merdivenlerin hemen bitiminde yine dikdörtgen planlı küçük ölçülerde tuvalet mekânına yer verilmiştir. Dış sofa, hem ortadaki koridora hem de köşk kısmı ile yapının doğu ve kuzeydoğu cephelerine pencerelerle açılmaktadır (Plan 4).



Plan 4. Hanifi Tanbay Evi birinci kat planı (Mimar Özge Özata'dan)

Hanifi Tanbay Evi'nin ikinci katını oluşturan evin orta kısmında yer alan cihannüma[5] oluşturmaktadır. Sekizgen planlı olan cihannümanın her kenarında dışa açılan birer penceresi yer alır. Seyirlik mekân olarak düzenlenmiştir (Plan 5).

[5] Cihannüma: Her yeri görebilecek şekilde düzenlenmiş mimari. Bakınız, Türk Dil Kurumu Sözlükleri, sozluk.gov.tr



Plan 5. Cihannüma (Mimar Özge Özata'dan)

2007 yılında Yeşilyurt Belediyesi tarafından yapılan "Sokak Sağlıklaştırması Projesi" kapsamında restore edilen yapı, butik otel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda evin plan ve mimarisinde bazı değişikliklere gidilmiştir. Zemin katta holün girişine koltuklar yerleştirilerek gelen misafirlerin dinlenmeleri amaçlanmıştır. Bu katta yer alan doğu taraftaki dükkânın batı duvarında hole açılan bir açıklık yapılmıştır. Dükkânın içerisinde ön kısımda yemek yemek için masa ve sandalyeler yerleştirilirken, arka kısmın bir bölüm kapatılarak mutfak ve servis mekânı olarak düzenlenmiştir (Foto.4-5-6).



Foto 4. Evin giriş kısmı



Foto 5. Zemin kat hol kısmı



Foto 6. Masa ve sandalye yerleştirilen bölüm

Holün batı tarafında yer alan iki dükkân, oda, depo olarak kullanılan mekânları ayıran duvarlar kaldırılmış ve bu dört mekân birleştirilmiştir. Oda ve deponun hole, avluya açılan duvarlarının da bir kısmı kaldırılmıştır. Birleştirilen bu kısım, otelin resepsiyon bölümü görevini üstlenmiştir. Zemin kattaki avlunun doğu duvarına lavabolar yerleştirilmiştir. Avlunun Şentürk Sokak'a açılan kapısına geçmeden önce burası camekânlarla kapatılmış, sokak kapısından girişten sonra küçük bir mekân açık bırakılmıştır (Foto. 7-8-9).



Foto 7. Resepsiyon kısmı



Foto 8. Lavabolar

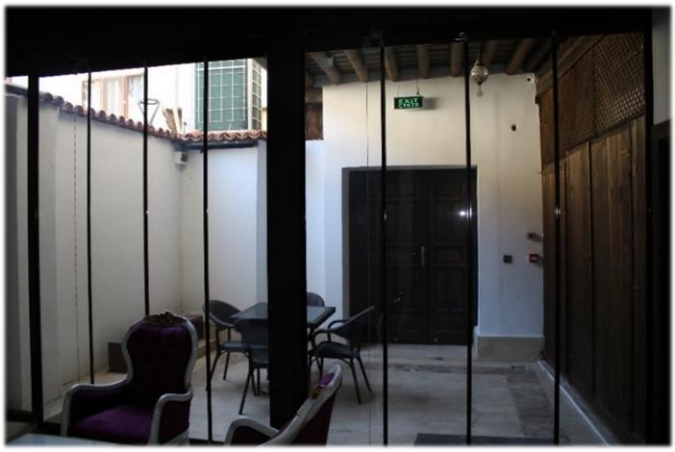


Foto 9. Camekânlarla kapatılan kısım

Yapının birinci katı, otelin yatak odalarının olduğu mekân olarak düzenlenmiştir. Birinci katta ortada yer alan koridorun batı köşesi kapatılarak tuvalet ve lavabolar yerleştirilmiştir. Koridorun güney tarafında yer alan odaların her iki köşesindeki iki oda yatak odası olarak kullanılmış ve bu odaların içerisinde bölmelerle banyo, tuvalet yapılmıştır. Güney tarafın orta kısımda yer ala, dışa üç köşeli açılan şahnişinli kısım batı yöndeki oda ile birleştirilmiştir. Koridorun kuzey cephesindeki mutfak mekânı odaya dönüştürülmüş ve diğer odalarda olduğu gibi içerisinde bölmeler oluşturularak tuvalet ve banyo yapılmıştır. Birinci kattaki dış sofa ve köşk kısmı plan özelliklerini korumuştur. Bu mekânlara, koltuk ve oturma sekileri yapılarak seyirlik alan olmaya devam ettirilerek asıl görevleri korunmuştur (Foto. 10-11-12-13-14-15-16).





Foto 10-11. Birinci kat koridor




Foto 12-13. Birinci kat odaları



Foto 14. Şahnişinli oda



Foto 15. Şahnişinli odaya açılan yatak odası



Foto 16. Köşk kısmı

Evin ikinci katında yer alan cihannüma plan olarak sekizgen özelliğini korumuştur. Otelin yönetim birimi olarak kullanılmaktadır (Foto. 17-18).



Foto 17. Cihannüma çıkış merdivenleri



Foto 18. Cihannüma

Süsleme Özellikleri: Süsleme bakımından sade bir görünüm sergileyen Hanifi Tanbay Evi, Adıyaman Caddesi'ne bakan cephesiyle dikkat çekmektedir. Cephe; şahnişinler, kapı, pencere, çatı söveleri gibi mimari öğelerle zenginleştirilmiştir. İç mekânda kullanılan ahşap malzeme, dış mekânda da kullanılarak yapının genel görünüşünde uyum sağlanmıştır.

Cephede üç şahnişin bulunmaktadır. Cepheyi hareketlendiren bu şahnişinler ahşap malzeme ile süslenmiştir. Pencereler arasında yapılmış ahşap silmeler, alt ve üst kısımda kavisler verilerek sonlandırılmıştır. Bu ahşap silmeler pencereleri bir pano gibi çevrelemektedir (Foto. 19).



Foto 19. Ahşap süslemeden detay

Evin üst kısmında cephesini boydan boya çevreleyen ahşap süslemeler vardır. Dantela şeklinde yapılmış olan bu süslemeler cepheyi hareketlendiren diğer bir süsleme öğesidir (Foto. 20).



Foto 20. Cepheyi saran dantela

Yapının hem genel üst örtüsünde hem de cihannümanın üst örtüsünde geniş saçak kısmı yapılmıştır. Bu saçak kısmıyla yapının dış cephesinde hareketliliğin arttırılmış olduğu söylenebilir (Foto. 21).



Foto 21. Geniş saçak kısmı

Malzeme Özellikleri: Evin inşasında malzeme olarak ahşap, kerpiç ve taş malzeme kullanılmıştır. Taş malzeme, temel yapımında ve su basması olarak kullanılmışken evin beden duvarları, kerpiç malzeme ile yapılmıştır (Foto. 22). Taş temel üzerine kurulan ev, ahşap hatıl ve dikmeler

ile desteklenmiştir. Ahşap malzeme ayrıca çatı ve saçaklarda, balkon ve merdivenlerde, süslemede de görülmektedir (Foto. 23).



Foto 22. Evin su basma seviyesi



Foto 23. Ahşap hatıllar

Değerlendirme ve Sonuç

Doğu Anadolu'da Malatya'nın bir ilçesi olan Yeşilyurt, eski kent dokusunu ve geleneksel evlerini önemli ölçüde koruyabilen kentlerimizden biridir. Malatya; Türklerin Anadolu'ya gelişinden sonra sırasıyla Danişmendoğlu Beyliğinin, Anadolu Selçuklu Devletinin, Memluk Devletine bağlı Dulkadiroğlu Beyliğinin; 1399'dan sonra ise Osmanlı İmparatorluğunun hâkimiyetine geçmiştir (Korkmaz vd., 2013: 3). Bu yerleşim yerinde ilk devirlerden itibaren cami, medrese, han, hamam, türbe gibi yapılarak inşa edilerek Türk şehri karakterinin geliştiği anlaşılmaktadır.

Özgünlüğünü korumuş olan Yeşilyurt evleri geleneksel Anadolu Türk evlerinin özelliklerini büyük oranda taşımaktadır. Bunun yanı sıra hem dış görünüşünde hem de iç mekân kurgusunda kendine özgü özellikleri koruduğu söylenebilir.

Geleneksel evler; inşa edildiği yörenin fiziki ve kültürel koşullarına göre şekillenirler. Hangi dönemde yapılmışsa o dönemin; yapım tekniği, plan özelliği, malzemesi, süsleme programı gibi özelliklerini yansıtır. Bu yapılar; dönemin sosyo-kültürel ortamını, üslubunu, örf ve adetlerini, sanat anlayışını gelecek nesillere aktarması bakımından önem arz etmektedir (Eldem, 1989: 38; Işık, 1992: 9; Şahin ve Eroğlu, 2020: 715).

Malatya'nın Yeşilyurt İlçesi Hıroğlu Mahallesi Adıyaman Caddesi'nde on iki adet geleneksel Malatya evi vardır. Genel olarak 1880 ile 1950 yılları arasında inşa edilmiş olan bu evler, 2007 yılında Yeşilyurt Belediyesi tarafından yapılan "Sokak Sağlıklaştırması Projesi" kapsamında restore edilmişlerdir. Adıyaman Caddesi'ne cephesi olan bu yapılardan sadece Hanifi Tanbay Evi cihannümalıdır.

Hanifi Tanbay Evi, kuzey-güney yönde dikdörtgen olarak uzanan, dış sofalı plan tipinde inşa edilmiştir. Ev; taş temel üzerine, kerpiç duvar örgülü, iki katlıdır. İki katın orta kısmında sekizgen formlu cihannüma bulunmaktadır. Evin zemin katında oda, depo, tuvalet ve avlu yer alır. Birinci katta ise odalar, mutfak, dış sofa ve köşk kısmı inşa edilmiştir. İkinci katı oluşturan cihannüma daha çok dinlenmek ve seyirlik amacıyla yapılmıştır.

Evin Adıyaman Caddesi'ne bakan cephesi önem kazanmıştır. Bu cephede şahnişinler yapılmış, ahşap malzeme ile cephenin görünüşüne

zenginlik katılmıştır. Türk evinin genel özelliklerinden biri olan alt katlarda pencere sayısının azlığı veya var olan pencerelerin küçük boyutlarda yapılmış olması Hanifi Tanbay Evi'nde de görülmektedir. Caddeye bakan kısımda dükkanların varlığıyla açık alanlara rağmen evin kuzey-güney ve Şentürk Sokak'a bakan cephesinde, aile yaşamının geçtiği alanlara açılan kısımlarda zemin katta pencere açıklığına yer verilmemiştir. Zemin katın loş havasına karşılık, birinci katta büyük pencereler yapılarak aydınlık ve ferah bir mekân etkisi hissedilmektedir. Yapının üst örtüsüne geçmeden önce yapıyı güneş ve yağışlara karşı korumak amacıyla düzenlenmiş geniş saçaklar sade bir görünümdedir.

Hanifi Tanbay Evi, süsleme bakımından Adıyaman Caddesi'ne bakan cephesiyle dikkat çekmektedir. Cephedeki şahnişinler, kapı, pencere, çatı söveleri gibi mimari öğeler ahşap malzeme ile işlenerek zengin bir görünüm kazandırılmıştır. Yapıda önemli yer tuttuğu, iç mekânda kullanılan ahşap malzeme, dış mekânda da kullanılarak yapının genel görünüşünde uyum sağlanmıştır. Ahşabın çok kullanılması, yapıda sıcaklığı arttırmıştır.

Evin üst kısmında, saçak bölümüne geçmeden önce cepheyi boydan boya çevreleyen ahşap süslemeler vardır. Dantela şeklinde yapılmış olan bu süslemeler cepheyi hareketlendirmiştir.

Yeşilyurt evlerinden Hanifi Tanbay Evi, dış görünüş ve mekân kuruluşu açısından kendine özgü özellikler sergilemesine rağmen, plan ve mimari bakımından yine Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Elazığ yöresinin geleneksel evlerine (Yünkül, 2005: 74-78; Karakaş, 2008: 215) benzemektedir. Evlerinin sokağa bakan cephelerinin vurgulanması, arka kısmında küçük bile olsa bahçelerinin olması, alt kat duvarlarının sağır bırakılması gibi benzer özellikler taşımaktadır. Çıkmalara ve şahnişinlere yer verilen ön cephede pencere açıklıkları, saçakların görünüşü haraketliliği arttırmaktadır. Malatya geleneksel evleri gibi Türk evi olarak Anadolu'da yapılmış olan Kula (Derin, 2019: 36), Safranbolu (Bayazıt, 2014: 2-3), Kütahya (Gökdemir vd., 2014: 45), Birgi (Coşkun, 2021: 180), Sivrihisar (Sayan, 2009: 188), İzmit (Erdoğan vd., 2011: 219), Diyarbakır (Tuncer, 1999: 19) gibi geleneksel evleri ile dikkat çeken yörelerde halkın sanat anlayışının yanı sıra hem kültürel özellikleri hem de benzer mekânsal kuruluşlarıyla kültürel mirasın devamlılığını sergilemesi açısından önem arz etmektedir.

Eski bir Anadolu şehri olan Malatya'nın geleneksel evleri Yeşilyurt Belediyesi tarafından yaşatılmaya devam ettirilmektedir. Hanifi Tanbay Evi, haremlik-selamlık plan tipinin güzel örneklerinden biridir. Taş temel üzerine iki katlı olarak inşa edilmiş olan ev, dış sofalı ve ilçedeki tek cihannümalı evdir.

Yapı; Yeşilyurt ilçesinde bulunan, yöredeki halkın geçmiş yaşantısını ifade eden, sanat zevkini yansıtan en somut eserlerden yalnızca biridir. Türk kültürünün yaşatıldığı bu ev, restore edilip işlevselliği değiştirilerek kullanılmasıyla koruma altına alınmıştır. Günümüzde Butik Otel olarak kullanılmaktadır.

Kaynaklar

Aytaç, İ. (2015). *Geleneksel Malatya Evleri Envanteri*. Malatya: Diltemizler Reklam ve Matbaası.

Bayazıt, N. (2014). Safranbolu Evlerinin Plan Tipolojisi ve Kullanıcı İhtiyaçları Hiyerarşisi. *Tasarım + Kuram*, 17, 1-16.

Bozkurt, G. (2013). 19. yy'da Osmanlı Konut Mimarisinde İç Mekân Kurgusunun Safranbolu Evleri Örneğinde İrdelenmesi. *Journal of the Faculty of Forestry*, İstanbul University, 62 (2), 37-70.

Bozkurt, S. G. & Altınçekiç, H. (2013). Anadolu'da Geleneksel Konut ve Avluların Özellikleri ile Tarihsel Gelişiminin Safranbolu Evleri Örneğinde İrdelenmesi. *Journal of the Faculty of Forestry*, 63 (1), 69-91.

Burkut, E. B. (2014). *Osmanlı/Türk Evi Mekân Kurgusunu Modern Konut Mimarisinde Okumak (Wright, Corbusier, Eldem ve Cansever'in Konutları)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Cansever, T. (1999). Osmanlı Evi. *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. 10, Ankara: Yeni Türkiye.

Cezar, M. (1977). *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Coşkun, S. N. (2021). Anadolu – Türk Evi; Süsleme ve Renk Unsurları (Birgi – Çakırağa Konağı Örneği). *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler*, 2, 167-188.

Derin, E. (2019). *Manisa İli Kula İlçesindeki Sakız Tipi Evler ve Koruma Sorunları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Deveci, A. (2017). Türkmen Kültüründe Çadır. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (54), 433-452.

Eldem, S. H. (1968). *Türk Evi Plan Tipleri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları.

Eldem, S. H. (1989). *Türk Evi*. İstanbul: Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı.

Erdoğan, N., Özbayraktar, M. & Ayyıldız, S. (2011). *Tarihi İzmit Kent Merkezi Geleneksel Konutları*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Gök, Y. & Kayserili, A. (2013). Geleneksel Erzurum Evlerinin Kültürel Coğrafya Perspektifinden İncelenmesi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 18 (30), 175-216.

Gökdemir, A., Demirel, C. & Kurt, Ç. (2014). Kütahya Evleri Mimarisinin ve Yapısal Bozulma Etkenlerinin İncelenmesi. *Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 16 (2), 39-50.

Güvercin, S. (2019). *Geleneksel Malatya Evleri ve Yaşanmışlık Arasındaki İlişkinin Bellekteki Yansımaları*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Hasol, D. (1990). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*. İstanbul: Yem Yayınevi.

Işık, Z. (1992). *Geleneksel ve Günümüz Konutlarının İç Mekân Analizi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Karakaş, S. (2008). *Elazığ Geleneksel Konut Kültürü*. Konya: Selçuk üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Karakök, E. Ç. (2017). Bir Geleneksel Türk Evini Geleceğe Aktarmak: Erdoğan Kalay Evi ve Koruma Önerileri. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 4 (10), 85-110.

Korkmaz, Sağlam, F., Bilgin, B., Demirbağ, Z. & Memiş, E. H. (2013). *Malatya Kent Rehberi*. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi.

Kuban D. (1976). *Sanat Tarihimizin Sorunlar*. İstanbul: Çağdaş Yayınları.

Kuban, D. (1970). *Türkiye'de Malzeme Koşullarına Bağlı Geleneksel Konut Mimarisi Üzerine Bazı Gözlemler, Mimarlık, Şehircilik ve Türkiye'nin Sorunları*. İstanbul.

Kuban, D. (1995). *Türk Hayatlı Evi*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Kunduracı, O. (1995). *Batı Toroslar `da Bulunan Geleneksel Konutlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat tarihi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Malatya Kültür Envanteri (2014). T.C. İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.

Özbek, O. (1988). Malatya Evleri. *Türk Etnografya Dergisi*, XVIII, 131-138.

Özyılmaz, H. & Aluçlu, İ. (2009). Malatya Geleneksel ve Güncel Konutları'nda Kullanıcı Gereksinimleri ve Tasarıma Yansıması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (29), 168-183.

Sayan, Y. (2009). *Sivrihisar Evleri*. İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Sözen, M. (2001). *Türklerde Ev Kültürü*. İstanbul: Türk Hava Yolları Yayınları.

Şahin, M. & Eroğlu, B. (2020). Malatya Geleneksel Konutları ve Dokusu Üzerine Bir Yaklaşım: Yakınca Evleri. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, 713-729.

Tomsu L. (1950). *Bursa Evleri*. İstanbul: İTÜ Yayınları.

Tuncer, O. C. (1999). *Diyarbakır Evleri*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sanat Yayınları.

Turgut, H. (2017). *Kültür, Mekân ve Zaman: Geleneksel Malatya Evleri, Geçmişten Günümüze Malatya, Kent, Kültür ve Kimlik*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Yariş, S. (2020). Geleneksel Türk Evi Mimarisinde Diyarbakır Evlerinin Yeri Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 68: 313-340.

Yariş, S. (2021). Kentsel Koruma Bağlamında Tarihi Mekânların Yeniden Kullanımı: Yeşilyurt Turgut Duran Evi. *Biltek- V International Symposium on Current Developments in Science, Technology and Social Sciences (Malatya 3-5 December 2021)*, 505-522, Malatya: Yeşilyurt Municipality.

Yelda, D. (2006). *Geleneksel Malatya Evleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yünkül, A. (2005). *Elazığ Evleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

SİVAS YÖRESİ BAKIR MUTFAK KAPLARI

*Ebru SUBAŞI**

Giriş

İlk çağlardan itibaren farklı devletlerin egemenliğinde kalan Sivas, her zaman bulunduğu coğrafyayı siyasi ve kültürel açıdan etkilemiştir. Türkmen, Çerkez, Karapapak gibi değişik oymak ve boyların oluşturduğu nüfusun katkısıyla çeşitlenen gelenek-görenekler, yöre mutfağının sadece konut mimarisindeki konumu, büyüklüğü veya işlevselliği ile değil, aynı zamanda zengin yemek çeşitliliği ve o yemeğin hazırlığından sunumuna kadar kullanılan araç-gereçlere gösterilen özenle de fark yaratmıştır.

Sivas'ta, XII ila XIII. yüzyıllardan itibaren, maden kaynaklarının zenginliğine dayalı demircilik ve bakırcılık faaliyetleri artınca, kurulan çok sayıdaki bakırcı atölyesinde çeşitli mutfak eşyalarının imalatına başlanmıştır. Öyle ki yörenin önemli ticaret yolları üzerinde bulunması, farklı zanaatların gelişmesine katkı sağladığından üretilen bakır eşyaların bir kısmı da ihraç ürünü olarak değerlendirilebilmiştir.

İlde "Bakırcılar Çarşısı" adı ile bilinen, çok sayıda farklı meslek atölyelerinin de bulunduğu sokakta birkaç yıl öncesine kadar demirci, bakırcı, kalaycı, sobacı, bıçakçı gibi madeni işleyip şekillendiren dükkânları görmek mümkünken, ne yazık ki bu mesleğin son temsilcileri de ya ilerleyen yaşlarından dolayı ya da para kazanamadıkları gerekçesiyle işi bırakmışlardır. Günümüzde yörede kimi ailelerin, hatıra olarak evlerinde sakladıkları bakır kaplar dışında antikacı adı altında iş yapan eskici dükkânları ile müzelerin madeni eserler koleksiyonuna kayıtlı sınırlı sayıdaki madeni eşya, yöredeki bakırcılık geleneğinin köklü geçmişine tanıklık etmektedir.

* Dr. Öğretim Üyesi - Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü – Ardahan / Türkiye, ebrusubasi@ardahan.edu.tr (Orcid: 0000 0002 2254 0871)

1. Anadolu Madenciliğinin Tarihçesi

Bir milyon yılı aşkın bir süre mağaralar ve kaya sığınaklarında barınan insanoğlu, doğada bulduğu taş, ağaç, boynuz, kemik vb. hammaddelerden ürettiği alet ve silahları kullanarak avlanmış, böylece hayatını idame ettirebileceği besini elde etmiştir. Yaklaşık 12 bin yıl önce yerleşik hayata geçilmeye başlanmasıyla, doğada bulunan nabit bakır yerleşim yerlerine getirilerek soğuk halde dövülmüş ve şekil verilmeye çalışılmıştır. İlerleyen zaman içinde dövme ve döküm teknikleri gelişmiş, istenilen şeklin verilebildiği madenin kullanım alanı da çeşitlenmiştir. Asıl gelişim ise, madenlerin ısıtılınca kolay işlenebildikleri, ateşte uzun süre bekletildiklerinde eridikleri, soğuduğunda ise tekrar katılaşarak verilen şeklin muhafaza olduğunun görülmesiyle başlamıştır (Subaşı ve Aslan Kalay, 2016: 259).

Arkeolojik kazılarda elde edilen somut veriler madenciliğin M.Ö. 9500 ila 8700'lü yıllarda Anadolu'da Diyarbakır-Hallan Çemi (Kartalkanat, 2008: 91) ile Çayönü'nde başladığını ve madenciliğin beşiğinin bu topraklar olduğunu göstermektedir (Kayaoğlu, 1985: 439).

Takip eden dönemlerde, Aksaray-Aşıklı Höyük (M.Ö. 7800-7600), Urfa-Nevali Çori (M.Ö. 7500), Çayönü ve Konya Çatalhöyük'te (M.Ö. 7000-6000) bulunan küçük bakır objeler ile cüruf parçaları, yurdumuzda tespit edilen buluntulardan sadece bazılarıdır (Subaşı, 2015: 14).

M.Ö. 5000 yıllarında arıtma ve tavlama yöntemlerinin bulunmasının ardından dövme ve döküm teknikleri de gelişmiş, bu sayede bakır üstü açık kalıplara dökülerek küçük boyutta farklı aletler üretilebilmiştir. Mersin-Yumuktepe (M.Ö. 5000-4900), Burdur-Hacılar (M.Ö. 4600-4300), Karaman-Can Hasan'da (M.Ö. 4600-4400) yapılan kazılarda bulunan iğne, keski, balta, boncuk, topuz başı vb. bakır objeler de bu niteliktedir (Subaşı, 2015:15).

M.Ö. 4000 yıllarından itibaren Anadolu'da madencilik faaliyetleri artmış, bu dönemin devamında demir, kurşun ve gümüş, hemen ardından da altın eritilip, işlenerek ürüne dönüşmeye başlamıştır. M.Ö. 4000'li yılların sonu ile 3000'li yılların başlarında bakır ve kalayın birleşiminden tunç elde edilmiş, bu yolla dayanıklılığı artırılan metalden silahlar, farklı türde kap-kacak ve süs eşyaları üretilebilmiştir.

M.Ö. II. binlerden başlayarak I. binde de demir cevheri arıtılarak, demir-karbon karışımı çelik üretilmiştir. Tarihçilere göre, demir cevherinin arıtılması ve dövme demirin elde edilmesi, ilk kez Anadolu'da Eski Hitit Krallığı döneminde (M.Ö. 1800-1400) gerçekleşmiştir. Çelik ise Hitit İmparatorluğu döneminde (M.Ö. 1400-1200) keşfedilmiştir.

M.Ö. 1200 ila 330 yılları arasında Anadolu'da yaşanan Demir Çağı'nda, Frigler'in yanı sıra, başta Doğu Anadolu Bölgesi olmak üzere, Transkafkasya ve kuzeybatı İran gibi geniş bir coğrafyada egemenlik kuran Urartu Krallığı, buralardaki zengin altın, gümüş, kurşun, bakır ve demir yataklarını işleterek, o dönemin en büyük madenci toplumu olmuştur (Köse, 2008: 22).

1000'li yıllara gelindiğinde Anadolu'nun önemli halklarından olan Lydialılar, Manisa-Sardes merkezli bir medeniyet kurmuşlardır. Batı Anadolu Bölgesinde çıkardıkları madenlerle, yine aynı çevrede kurdukları atölyelerde altın, gümüş veya altın-gümüş karışımı olan elektrum eserler üretmişlerdir. Ayrıca bakır-çinko karışımından pirinç alaşımını elde eden Lydialılar, maden sanatına bir yenilik daha getirmişlerdir.

M.Ö. I. binde, Roma döneminde yaygınlık kazanan pirinç ve demir-çelik, Anadolu'nun madencileri tarafından keşfedilmiştir. Bizans dönemine bakıldığında ise gümüş işlemeciliğinin önemli seviyeye geldiği, bu döneme ait dinsel ya da mitolojik betimlemelerle bezeli mühür, tabak, tepsi, kupa, vazo vb. farklı özellikte kullanım eşyalarının üretildiği görülmektedir (Ötüken, 1997: 261).

Diğer sanatlarda olduğu gibi usta-çırak ilişkisi içinde kuşaklar arasında devredilen maden sanatının Anadolu'da ilerlemesinde Roma ve Bizans imparatorlukları katkı sağlamış, XI. yüzyıl ortalarından itibaren Türklerin, özellikle de Selçukluların İran, daha sonra Anadolu ve Mezopotamya'ya ilerlemeleriyle İslam Maden Sanatında yeni ve parlak bir devir başlamıştır.

Selçuklu Çağı'nda Anadolu maden sanatını teknik, işçilik, bezeme özellikleri ve içeriği ile temel biçim bağlamında Orta Asya, İran, Mezopotamya ve Suriye'de kullanılan lüks ya da günlük eşyadan ayrı tutmak mümkün değildir. Ancak, bu dönemde madeni eserlerin geometrik biçimleri, sadelikleri, keskin profilleri ve plastik biçimlerini bozmayan ağırbaşlı bezemeleriyle büyük bir üslup oluşturulmuştur (Kuban, 2002: 391). Altın, gümüş ve tunç eserlerin yapımına devam edilerek, XII. yüzyılın

sonlarına gelindiğinde daha çok kullanılmaya başlanan pirinçten havan, ibrik, ayna, takı, buhurdanlık, şamdan gibi çok çeşitli eserler üretilmiştir.

Beylikler dönemi maden sanatı, her ne kadar Anadolu'ya özgü yeni bir dönem başlatmamışsa da Osmanlı maden işçiliğine geçişi hazırladığı için önem taşımaktadır.

Büyük Selçuklu Devleti'nin yıkılmasının ardından Anadolu ve Balkanlarda egemenliğini ilan eden Osmanlı Devleti buralardaki bakır yataklarını işleterek, maden sanatının daha gelişkin örneklerini ortaya koymuştur.

Selçuklu ve Osmanlı devletlerinde dönem dönem yaşanan siyasi ve askeri mücadeleler maden sanatının gelişmesine engel olmamış, aksine bakır ve pirinçten üretilen zırh, miğfer, kalkan gibi savunma silahları ile kabza, kın ve bazı silahların gövdeleri değerli madenler ve kıymetli taşlarla zarif şekilde süslemiştir.

Osmanlı döneminde bronz işçiliği ile gümüş savatlama ve kakma yavaş yavaş kaybolmuş olsa da gümüş ve altından üretilen eserler maden işçiliğinin zirvesi olmuştur. Gümüşten sonra altınla kaplanmış bakır, tercih edilen kullanım malzemesi olmuş ve "tombak" adı ile tanınmıştır. Bu teknikle cami kandilleri, ibrikler, ev ve mihrap şamdanları, barutluk, maşrapa, kâse, gülabdan, silah, at alın zırhları, miğfer, kalkan, sahan, sini, fincan zarfı vb. formlarda eşya üretilmiştir (Eruz, 1993: 23-25).

Günlük kullanım eşyalarının yapımında bakır, pirinç ve diğer alaşımlar kullanılarak ibrik, tepsi, sini, kahve takımı, sahan, tencere, güğüm, şerbetlik, kâse, havan, fincan zarfı, nargile gibi Türk mutfağı ve sofrasını süsleyen çeşitler Osmanlı maden sanatında dikkat çeken örnekler olmuştur. Osmanlı devrinde kemale eren maden sanatı ince bir işçilik ve zevk anlayışı içinde gelişimini sürekli devam ettirmiştir. Som altından yapılan kuyumculuk ürünleri zümrüt, elmas, yakut, inci gibi değerli taşlarla bezenmiştir.

Fatih Sultan Mehmet döneminde maden sanatında giderek ortak bir anlayış gelişmeye başlamıştır. Süslemelerde hayvan figürlerinin yerini kıvrık dal, hatai, rozet ve yapraklardan oluşan şeritler ile lale, selvi ve nar motifleri almaya başlamıştır (Can & Gün, 2006: 287).

XVIII. yüzyılın devamında Osmanlı devletinde batıya yöneliş başlamış, bu dönemde sanatın her dalında, kendi gelişiminin devamı

olmayan, özüne tamamen yabancı bir kültürün etkileri hâkim olmuştur. Ancak Orta Asya'dan başlayarak uzun bir gelişim süreci izleyen Türk maden sanatı, Anadolu'da her dönem önemini korumuş ve sürekliliğini devam ettirerek günümüze ulaşmıştır.

2. Sivas Maden Sanatının Tarihsel Gelişimi

Sivas, Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biridir. Başlangıçta küçük bir kale konumunda iken, sırasıyla Hititler, Asurlular, Lidyalılar, Persler, Romalılar, Bizanslılar ve nihayetinde XII. yüzyıldan itibaren Selçuklu, ardından da Osmanlı'nın hâkimiyetine girmiştir. Coğrafi konumu bakımından Asya'yı Avrupa'ya bağlayan önemli ticaret yollarının kavşak noktasında bulunması yörenin stratejik önemini artırmıştır.

Zengin yeraltı kaynaklarına sahip bir bölgede bulunan Sivas'ta Selçuklu Döneminde kömür, bakır, simli kurşun, şap ve emsali madenler bulunsa da bunlardan, Şark-î Karahisar'da simli kurşun ve şap, Amasya'nın Gümüşhacıköy kasabasında ise simli kurşun madenleri işletilebilmiştir (Sivas Vilayet Salnamesi, 1302: 441).

Zaten Orta Çağ'dan itibaren yörede dokuma, çorap, keçe gibi ürünleri imal ederek satan dükkânların yanı sıra çok sayıdaki demirci, bıçakçı, kazancı, kalaycı ve bakırcı atölyelerinde de üretim yapılmıştır. Özellikle bakırdan imal edilen bakraç, kazan, güğüm, ibrik, sini, leğen gibi büyük boyutlu kaplar yöre atölyelerinin kendine has özelliklerini yansıtmaktadır. Bu dönem Sivas, önemli miktarda bakır eşya üretimi yapan Elâzığ, Kayseri, Amasya, Tokat, Trabzon, Erzincan, Erzurum, Kahramanmaraş, Diyarbakır, Gaziantep, Şanlıurfa, Malatya gibi illerin arasında yer alır.

Selçuklu döneminde bakırcılığın yanı sıra bıçak üretiminde de ün kazanan yörede, Avrupa tekniğinden daha ileri düzeyde cerrahi bıçaklar ile tıbbi aletler imal edilmiştir. Yine kuyumculuk mesleğinde de ilerlemiş olan Sivas'ta gümüşten sigaralık, tütün tabakası, mücevher kutusu, nalın, kemer gibi eşyalar büyük bir maharetle üretilmiştir (Akpınar ve Birol, 2015: 217).

Selçuklu devletinin yıkılışının ardından Anadolu'da meydana gelen siyasi bunalımlar, sosyal ve iktisadi hayatı etkilemişse de Sivas XV. yüzyılın başlarına kadar önemini koruyabilmiştir.

XVI. yüzyılda ticaret yolları Akdeniz'den okyanuslara çekilmeye başlayınca, ticaret merkezleri ve yollarının güzergâhları değişmiş, bu

vakitten sonra Sivas "ticaret şehri" olma özelliğini kaybetmiştir (Turan, 1951: 157).

Osmanlı döneminde, Sivas'ın bazı kazalarındaki "Tuzlalar" ve "Divriği Demir Madenleri"nin yanı sıra şehrin yaklaşık on kilometre güneyindeki dağlardan çıkarılan "bakır madeni" önemli ölçüde işletilmiştir (Mahiroğulları, 2011: 68).

Divriği'den gelen demir, Sivas demirciler çarşısında işlenip mamule dönüştürülürken, çıkarılan bakır madeninin tamamı diğer sancaklara satılmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ortalarında Fransız mühendislerin Tokat'ta kurduğu "Bakır Eritme Tesisleri"nden sonra bakır madeninin büyük kısmı bu sancağa, kalan kısmı da Kayseri ve Tarsus'a satılmıştır (Mahiroğulları, 2011: 69).

Tokat'ta levha haline getirilen bakır, sonra tekrar Sivas'a getirilerek bakırcı esnafı tarafından Bakırcılar Çarşısı'nda işlenmiştir. XIX. yüzyılın ortalarında Sivas'ta demirciler, bakırcılar, kuyumcular, kazancılar, kılıççılar, bıçakçılar, çilingirler ve kalaycılar gibi 13 ayrı esnaf grubunun maden sanatıyla uğraştığı bilinmektedir.

Yörede, Selçuklu döneminden itibaren kesintiye uğramadan sürdürüldüğü anlaşılan bakırcılık mesleği, Orta Karadeniz ile Orta Anadolu Bölgesi'nde imal edilen eşyalarla sanatsal bütünlük göstermesinin yanında üretilen özgün eserlerle devam ettirilmiştir.

Demir ve bakırın haricinde yine XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Suşehri kazası Gümüşbeli mevkiindeki ve Koyulhisar Sisorta'daki "Gümüşlü Kurşun Yatakları" işletilmeye başlanmıştır. Bu madenlerin işletilmesi ile ilgili olarak, ilki 2 Aralık 1889, diğeri 2 Ocak 1890 tarihlerinde "Padişah İradesi" yayımlanmış, ocaklar 99 yıllığına, Sivaslı müteşebbislere işletilmek üzere verilmiştir. Yörede linyit yataklarının varlığı tespit edilmişse de işletilememiştir (Mahiroğulları, 2011: 69).

1980 yılına gelindiğinde Sanayi ve İşyerleri Sayımı sonuçlarına göre, Sivas'ta 10'dan az işçi çalıştıran yaklaşık 1255 işyeri olduğu bilinmektedir. Bu dönem metal eşya-makine imalat dalındaki işletmelerin 182'si tek, 312'si 2 ila 9 kişinin çalıştığı işyerleridir. Bakırcılık, demircilik, sobacılık ve bıçakçılık yoğun üretim yapan iş kolları olup, bakırcılar çoğunlukla geçmişten gelen gelenekli usulde yani dövme bakırdan mutfak eşyası üretmektedirler (Yurt Ansiklopedisi, 1983: 6898).

Günümüzde ise yörede bakırcılık alanında çalışan atölye sayısı oldukça azalmış, ancak birkaç küçük atölyede üretim, tamir ve kalay işleri güçlükle yürütülür durumdadır.

3. Sivas'ta Tespit Edilen Bakır Mutfak Kaplarının Üretiminde Kullanılmış Yapım ve Süsleme Teknikleri

Çalışma kapsamına aldığımız bakır malzemeli kap-kacakların tamamı dövme tekniği ile yapılmıştır. Ancak madenler işlenerek bir esere dönüştürülmek istendiğinde bu tekniğin dışında döküm, tornada çekme ve preste basma gibi farklı teknikler de kullanılabilir.

Madenlerin keşfiyle uygulanmaya başlanan dövme tekniğinde, kalhanelerde eritilen ham bakır, taş, tahta veya kil kalıplara dökülerek külçe haline getirilir. Daha sonra ağır ve uzun çekiçlerle, örs üstünde dövülerek istenilen incelikte levhalara dönüştürülür. Dövme esnasında eser yüzeyinde çekiç izleri oluşur.

Dövme tekniği iki farklı usulde uygulanabilir. Çökertme (Çukurlama) tekniğinde, küçük ve kalın haldeki bakır bir levha ile işe başlanarak, tokmak ve çekiç yardımıyla kenardan kademe kademe dövülerek kabın dibine ulaşılır. Bu teknikte, sığ ve ağız kısmı geniş tabak, sini, sahan, tas vb. kaplar içten çekiçlenerek şekillendirilir.

Yükseltme (Toplama) tekniğinde ise ince ve büyük bir levha ile işe başlanır. Çukurlama tekniğinin tersine, kaplar dıştan ve dipten çekiçlenmeye başlanır, ağız kısmına doğru toplanır. Bu teknik özellikle dar, derin ve yüksek boyunlu kaplara uygulanır.

Madeni eserler sadece yapım teknikleriyle değil, süsleme teknik ve konuları ile de dikkat çekerler. Çalışmaya dahil ettiğimiz bakır kapların üzerine kazıma, çalma, kabartma ve ajur tekniklerinde süsleme yapılmış olsa da eserler bundan başka kakma, telkâri (fligre), damlatma (granülgüherse), mine (emaye), yaldız (tombak), savat (niello) gibi teknikler kullanılarak da süslenebilir.

Kazıma tekniğinde; ucu keskin çelik kalemler veya keski (burin) yardımı ile eser üzerine istenilen biçimde yivler açılarak içlerindeki maden yongaları dışarı çıkarılır. Yivlerin derinliği burin üzerine uygulanan baskıya göre değişir.

Bakırcı ustaları, pergel ya da çizgeç adı verilen el aletlerinin yardımıyla madeni eser üzerine kazıma tekniğinde farklı aralıklarla birbirine

paralel yivler açarlar. Yöre ustaları bu işleme "Zeh Atma" adını vermektedirler (KK-2).

Çoğu kez kazıma tekniği ile bir arada kullanıldığını gördüğümüz çalma tekniğinde ise madeni eser üzerindeki çizgiler, madeni delmemesi için ucu kütleştirilmiş ve yuvarlatılmış çelik kalemlerle işlenir. İstenilen yönde meyilli tutulan kalemin ucu, vurulan çekiç darbesiyle madenin içine girer ve her darbede maden yanlara doğru itilir. Böylece aslında kazıma tekniğinden farklı olarak, yivler açılırken maden yerinden kesilerek çıkartılmamış sadece yivin iki tarafına itilmiş olur.

Kabartma (repousse) tekniğinde, madeni eserlerin üzerine kabartma aletleri ve çekiç kullanılarak süsleme yapılır. Kabartmalar maden tabakasını dıştan veya içten, bazen de hem dıştan hem de içten çekiçlemek suretiyle yapılır.

Desenlerin alçak kabartmalı olması isteniyorsa, eserler dıştan çekiçlenir ve zemin çökertilerek desenlerin rölyef görüntüsü belirgin hale getirilir. Eğer desenlerin yüksek kabartmalı olması isteniyorsa, zemine el sürülmeden motifler istenilen yüksekliğe gelene kadar içten çekiçlenir.

Ajur (Delik işi) tekniğinde, madeni eser üzerine çizilen desenin kimi kısımları kesici ve delici aletler yardımıyla kesilerek çıkartılır. Ardından kesilen kısımların kenarları törpülenerek pürüzler temizlenir.

Başlangıcından bugüne biçim, teknik ve konu çeşitliliğiyle zenginleşen Türk süsleme sanatları, uygulandığı her eseri estetik yönden bir üst düzeye taşımıştır. Sanatkâr çoğu zaman hayal gücünü de işe dâhil ederek doğada gördüğü hemen her şeyi üsluplaştırarak, somut dünyanın ötesine geçmeyi başarmıştır. Mimariden küçük el sanatlarına kadar örneklerini gördüğümüz motif ve desenler olağanüstü zenginlikte bir içeriğe sahiptir. Maden sanatında sıkça karşımıza çıkan süsleme türleri şöyledir.

Bitki bezemeli süslemede penç, hatai, rumi gibi üsluplaştırılmış biçimlerin dışında lale, karanfil, haşhaş, sümbül, haseki küpesi, nergis, nar, üzüm, hurma, selvi, hayat ağacı, çiçek motifleri ve kıvrım dallar ile yaprak motifleri kimi zaman natüralist kimi zaman ise stilize biçimlerde kullanılır.

Geometrik süsleme kare, üçgen, dikdörtgen, daire, poligon, çokgen, yıldız (Mühr-ü Süleyman), çizgi (zig-zag) ve zencerek, paralel veya kırık

çizgilerin birleşmesiyle oluşan motiflerdir. Sonsuzluğu simgeleyen bu motifler, bitkisel veya rumi motiflerle bir arada kullanılabilirler.

Su yolu ve geçme şeklinde nitelenen motifler daha çok "şerit bezemeler"dir. Kenar suyu (bordür) da diyebileceğimiz bu motifler süsleme maksatlı kullanılsa bile çoğu zaman bezenmiş bölümleri birbirinden ayırmak için yapılan sınır belirleyici düzenlemelerdir.

Figürlü süsleme balık, at, ceylan, tavşan, boğa, kuş, kurt, aslan vb. hayvanlar ile ejder, simurg, harpi, Zümrüd-ü Anka gibi mitolojik motiflerden oluşur. Kimi zaman üsluplaşan motifler bitkisel kıvrımlarla bir arada verilebilir.

Figürlü bezemeler dışında kalan vazo, ibrik, kandil, şamdan, buhurdan gibi eşyaların dışında cami, köşk benzeri mimari görseller de madeni eserlerin yüzeyini süsleyebilir.

Kaligrafi sanatının karşılığı olarak eski harfler ya da hat sanatının türleri de süslemede kullanılabilir. Yazı, süsleme amacı ile kullanıldığında harfler arasında veya dışında kalan bölümler kıvrımlı dallar ve Rumilerle bezenir. Madeni eserlerde kimi zaman kitabe şeklinde karşımıza çıkan yazıların içeriklerine bakıldığında, yapım tarihi, eseri ısmarlayan kişinin adı ile sahibine bereket, sağlık ve uzun ömür dilekleri ile dualara yer verildiği görülür.

4. Sivas Mutfağında Kullanılan Bakır Kap Örnekleri

Anadolu mutfak kültüründe kullanılan bakır kaplar, biçim (form) ve üstlendiği görev yönünden yöresel özellikler gösterir. Bazı kapların ise kullanım alanları benzer olmakla birlikte isimlendirmeleri farklı olabilir. Sivas mutfağında sıklıkla kullanılan kaplar şu şekilde sıralanabilir.

4.1. Kazan: Tabanı dairesel ve geniş, yukarı doğru daralan, karşılıklı iki yandan kulplu, içi kalaylı dışı kalaysız, büyük boyutlu bakır kaplardır. Yörede kazanlar kullanıldıkları yere göre, bulgur kazanı, çamaşır kazanı, hamam kazanı, soba kazanı, aşırma, küpeli şeklinde isimlendirilir. Kazanların büyük boyutlu olanları 60 litreye kadar su alabilir.

Çamaşır yıkamak ve kaynatmak için kullanılan çamaşır kazanına "Kaynar kazanı" da denir. Mahallenin işlerinde kullanılmak üzere camiye bırakılan kazana ise yörede "Hayrat kazanı" adı verilir (KK-3).

Hamamda, yıkanma suyu doldurulan veya ters çevrilerek tabure yerine kullanılan kazana "Hamam kazanı" denir. Hanımlar hamama giderken yanlarına aldıkları bu kazanların içinde temiz kıyafetleri ile peştamal, hamam tası, kildan vb. eşyalarını taşırlar (Fotoğraf: 2).

Yörede, yaklaşık 60 cm. boy ile 30 cm. çapında silindirik gövdeli, dövme ya da çekme bakırdan yapılan, soba üzerinde su ısıtmaya yarayan büyük kapaklı kaplara "Soba kazanı" denir (KK-2).

"Aşırma", doğum, ölüm, sünnet, düğün gibi kalabalık misafir gruplarının ağırlandığı törenlerde çorba, pilav, et, aşure vb. yemekleri pişirirken kullanılan küçük boyutlu kazanlardır. Diğer kazanlardan farkı bakraç gibi üstten kulplu oluşudur (KK-3).

Benzer işler için kullanılan ancak iki yanında bulunan kulpları sebebiyle yörede "Küpeli" adı verilen kazan ise aşırmadan biraz daha büyüktür (Fotoğraf: 1).

4.2. Bakraç: Süt, yoğurt, çorba, bal, pekmez vb. yiyeceklerin taşındığı, düz veya yuvarlak tabanlı, üstten hareketli kulplu, derinliği olan, kapaklı veya kapaksız kaplardır (Fotoğraf: 3).

Bakraçlar boyutlarına veya içlerine konulan yiyeceğe göre yoğurt bakracı, süt bakracı, azık bakracı gibi isimler alabilir. Yörede bakraca "Sitil" adı da verilir.

Bakraçlardan daha büyük boyutlu ve kapaksız, üstten hareketli kulplu derince kaplara "Helke, Helki" adı verilir. Bu kapların içleri kalaylı, dış yüzleri ise yarıya kadar kalaylı olabilir. Helkenin bakraçtan farkı tabandan ağıza kadar olan genişliği aynıdır. Helkeler süt sağma, yoğurt saklama ve su taşıma işlerinde kullanılır (Fotoğraf: 4).

Bakraçların demir ya da pirinçten yapılarak kulpların takıldığı ve gövdeye perçinle tutturulmuş halkasına yörede "Cecik" adı verilir. Kulpların kıvrılan uç kısımları kimi zaman "Yılan başı" şeklinde adlandırılan süslemeyle sonlandırılmıştır.

4.3. Tepme (Depme): Taban ve ağız kısmı dar, karın kısmı oldukça şişkin, kimi zaman tek kulplu ve kapaklı, toprak küp benzeri bakır kaplardır. Eskiden Anadolu'da içine tereyağı, iç yağı ya da kuyruk yağı basılarak muhafaza etmekte kullanılırdı (Fotoğraf: 5).

Formu tepmeden biraz farklı olan, iki kulplu, geniş karınlı ve ağız kısmı daha geniş kaplara da "Debbe" ya da "Peynir Küpü" denmektedir. Bu kaplarda, kış aylarında kullanılmak üzere kavurma veya kışlık peynir saklanırdı (Fotoğraf: 6).

4.4. Soğukluk: Yüksek silindir gövdeli, üstten hareketli kulplu bakır kaplardır. Buzdolabının olmadığı dönemlerde içine konan yemek bozulmasın diye, kulpuna bağlanan iple su kuyusuna sarkıtılırdı (Fotoğraf: 7).

4.5. Tencere: Yemek pişirmekte kullanılan, düz tabanlı, kimi zaman karşılıklı kenarlardan kulplu, derin, kapaklı kaplardır. Tencereler boyutlarına veya şekline göre isimler alabilir. Yörede silindirik gövdeli, düz tabanlı tencerelerin yanı sıra, "Kuşhane-Guşhana" adı verilen yuvarlak tabanlı, kulpsuz, derinli az tencereler de mevcuttur (Fotoğraf: 8).

4.6. Kulaklı: Yuvarlak, düz tabanlı, karşılıklı kenarlardan kulplu, derinliği olan, kapaklı kaplardır. Tencerenin kullanıldığı her yerde kullanılır. Eskiden yemek piştiği şekilde, başka kaba boşaltılmadan sofranın ortasına konarak servis yapılırdı.

4.7. Kevgir (Süzgeç) ve Kevgir Kaşık: Erişte, makarna veya yıkanmış sebzelerin suyunu akıtmaya yarayan, üzeri çok sayıda delikli, büyük ve derince tabaklardır (Fotoğraf: 23).

Kevgir kaşık ise, haşlama suyu içinden içli köfte, su böreği yufkası çıkarmakta kullanılan, yassı ve delikli, uzun saplı kaşıklardır. Kimi zaman tencereden pilav almak için veya kızartma yaparken de kullanılır.

4.8. Kepçe: Sulu yemek, çorba, hoşaf benzeri yiyecekleri tencereden almaya yarayan büyükçe çukur kaşıklardır. Yörede kepçeye "Çömçe, Çomça" da denir.

4.9. Saplı (Saplı Tas): Kazandan su, süt, katık boşaltmaya veya ölçmeye yarayan, kepçe kısmı bir buçuk litre hacimli derin ve uzun saplı kaplardır (Fotoğraf: 20).

Yörede çoğu zaman büyük boyutlu kazanlarda kaynatılan buğdayı karıştırmak ve boşaltmak için kullanılır.

4. 10.Tas: İçine sulu yiyeceklerin konduğu, yuvarlak ve değişik tiplerde derin gövdeli kaplardır. Taslar kullanım amaçlarına göre, çorba tası (Fotoğraf: 9), hoşaf tası (Fotoğraf: 10), sefer tası, su tası, şerbet tası, hamam tası ve şifa tası, "Tiktap, Tıhtap" gibi isimler alabilir.

4.11. Sefer Tası: Aynı anda birkaç çeşit yemeği taşıyabilmek için, üst üste yerleştirilerek yanlardan sabitlenen ve üzerinden hareketli kulpu ile taşınan bakır kaplardır (Fotoğraf: 11).

4.12. Lenger: Kenarları geniş, derinliği oldukça az ve yayvan yapılarak pilav, kuskus, erişte gibi susuz yemeklerin sunumunda kullanılan kaplardır. Yörede büyüklük ve kullanım şekline göre pilav lengeri (Fotoğraf: 12) veya kuzu lengeri denen türleri bulunur.

4.13. Sahan: Pilav, et ve sebze yemeklerini servis etmekte kullanılan, farklı büyüklükte, yayvan, kimi zaman da kapaklı yapılan kaplardır. Yörede sahanlar şekilleri bakımından kırtişli sahan, kayık sahan, kapaklı sahan (Fotoğraf: 13) ve sarı sahan gibi isimler alır.

4.14. Güğüm: Su taşımak ve ocak üzerinde su ısıtmak için kullanılan, çoğu zaman geniş taban kısmından ağız kısmına doğru kademeli şekilde daralan, kapaklı, yandan tek veya çift kuplu, derin kaplardır.

Biçim ve büyüklükleri farklı olabilen güğümler, içerisinde süt veya kahve pişirmek, taşımak amacıyla da kullanılabilir (Fotoğraf: 14).

4.15. İbrik ve El Leğeni: El-yüz yıkamak veya abdest almak için kullanılan, emzikli, kulplu, şişkin karınlı ve ince boyunlu su kabıdır. İbrikler genellikle altındaki leğenleriyle takım oluştururlar. Leğenlerin içine ibrikten dökülen kullanılmış kirli suyun görünmesini engellemek için delikli bir kapak yapılır ve ibrik bu kapak üzerine oturtulur (Fotoğraf: 15).

Yörede "Yamak" adı da verilen ibriklere kimi zaman çay, kahve, şerbet gibi içecekler de konulabilir.

4.16. Sürahi: Su, ayran, şerbet gibi sıvı içecekleri servis etmekte kullanılan, çoğu zaman kaideli, şişkin karınlı, yandan kulplu kaplardır. Farklı tip ve boyutlarda yapılabilir (Fotoğraf: 16).

4.17. Maşrapa: Su, ayran, şerbet gibi sıvıları içmek için kullanılan, tabanı düz, şişkin karınlı ya da tabandan ağıza doğru konik şekilli, yandan kulplu bardaklardır (Fotoğraf: 17).

4.18. Sini: Üzerinde kaşık-çatal, yemek tabağı, çorba tası, sahan, su bardağı vb. kaplarla yiyecek-içecek servisi yapılarak sofra işini gören, derinliği olmayan, daire formlu, büyük boyutlu tepsilerdir. Yörede özellikle kalabalık misafir gruplarına yemek ikramı yapılırken "Divan sinisi-Divanhane" denilen büyük boyutlu siniler kullanılır (Fotoğraf: 18).

4.19. Cezve: Kahve pişirmekte kullanılan, uzun saplı, düz tabanlı, silindirik gövdeli, derince yapılmış bakır kaptır. Kulpu ikiye ya da üçe katlanabilen ve yörede "kırmalı" adı verilen, kapaklı çeşitleri de vardır (Fotoğraf: 19).

4.20. Çaydanlık: Çay pişirmek için kullanılan, geniş tabanlı, ağız kısmına doğru daralan, kapaklı ve üstten hareketli kulplu kaplardır (Fotoğraf: 24).

4.21. Kildan: Ayaklı veya düz tabanlı, çoğu zaman oval gövdeli, bombeli kapaklı ve kapak üzerinden hareketli kulplu, gövdesi delikli, önden kilitli kutulardır. Kese, lif, sabun ve kil gibi hamam eşyalarını taşımakta kullanılır. Yörede daha çok "Gildan" şeklinde adlandırılır (Fotoğraf: 21).

4.22. Hamam Tası: Banyoda yıkanırken su taşımak ve su dökmek için kullanılan, yuvarlak tabanlı ve yüksek kenarlı tastır (Fotoğraf: 22).

5. Sivas Mutfağında Kullanılan Kap Örnekleri



Fotoğraf 1: "Küpeli" adı verilen kazan.
Ağız çap: 58, Taban çap: 66, Yük: 43 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 2: Hamam Kazanı.
Ağız çap: 30, Taban çap: 36, Yük: 23 cm.
(Hasan Bülent Durak-2013)



Fotoğraf 3: Azık Bakracı.
Ağız çap: 16, Taban çap: 21, Yük: 23 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 4: Helke.
Ağız çap: 16,5, Taban çap: 16,5, Yük: 12 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 5: Tepme.
Ağız çap: 13, Taban çap: 16, Yük: 48 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 6: Debbe.
Ağız çap: 19, Taban çap: 12, Yük: 32 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 7: Soğukluk.
Ağız çap: 14, Taban çap: 12, Yük: 33 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 8: "Kuşhane" adı verilen tencere.
Ağız çap: 20, Taban çap: 12, Yük: 7 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 9: Çorba tası.
Ağız çap: 15, Kaide çap: 11,5, Yük: 12 cm.
(Sivas-Atatürk Kongre ve Etnografya Müzesi)



Fotoğraf 10: Hoşaf tası.
Ağız çap: 13, Kaide çap: 8, Yük: 10 cm.
(H.1104-M. 1692), Kitabe: "Sahibu Osman Ağa 1104". (Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 11: Sefer tası.
Tas a. uz: 24, Gen: 10, Tas yük: 5 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 12: Pilav Lengeri.
Ağız çap: 26, Yük: 3,5 cm.
(Hasan Bülent Durak-2013)



Fotoğraf 13: Kapaklı sahan.
Ağız çap: 24, Yük: 4 cm.
(Hasan Bülent Durak-2013)



Fotoğraf 14: Güğüm.
Ağız çap: 7, Kaide çap: 16, Yük: 50,5cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 15: El leğeni ve İbrik.
Leğen a. çap: 40, Taban çap: 15, Yük: 15, İbrik yük: 40 cm. (Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 16: Sürahi.
Ağız çap: 11, Kaide çap: 15,5, Yük: 50 cm.
(Sivas-Atatürk Kongre ve Etnografya Müzesi)



Fotoğraf 17: Maşrapa.
Ağız çap: 8, Taban çap: 9, Yük:11 cm.
Kitabe: "Ali Çavuş". (Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 18: Sini.
Ağız çap: 90, Yük: 4 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 19: Cezve.
Ağız çap: 9, Taban çap: 11, Yük: 19,
Sap uz.: 22 cm. (Hasan Bülent Durak-2012)



Fotoğraf 20: Saplı.
Ağız çap: 18, Taban çap: 16, Yük: 11,5 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 21: Kildan.
Ağız uz: 20, Ağız gen: 14, Kapak Yük: 3,
Yük: 18 cm. (Cavit Döşkaya-2013)



Fotoğraf 22: Hamam tası.
Ağız çap: 20, Taban çap: 13, Yük: 5,5 cm.
(Hasan Bülent Durak-2013)



Fotoğraf 23: Kevgir.
Ağız çap: 39, Yük: 10 cm.
(Cavit Döşkaya-2012)



Fotoğraf 24: Çaydanlık.
Ağız çap:12, Taban çap: 24, Yük: 20 cm.
(Hasan Bülent Durak-2012)

Değerlendirme ve Sonuç

Sivas il sınırları dahilinde uzun yıllardan bu tarafa devam eden araştırmalarımız, yörede madencilik sanatının köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren madeni eşya imal eden atölyelerin Sivas'ın ekonomik üretimine önemli katkıda bulundukları arşiv belgelerinden de bilinmektedir.

Araştırmalarımız neticesinde yöre atölyelerinde üretildiğini tespit ettiğimiz çok sayıda bakır esere ulaşılmıştır. Çoğu eser üzerinde kitabe olmaması tarihlendirme yapmayı güçleştirmiş olsa da bu kaplar kitabesi olanlar ile malzeme, yapım, süsleme teknikleri ve süsleme konuları yönünden karşılaştırıldığında XVIII ila XIX. yüzyıllar arasında imal edildikleri kanaatine varılmıştır.

Kaplar, kazıma, çalma, kabartma (repousse), delik işi (ajur) tekniklerinden bir veya birkaçı bir arada kullanılarak bezenmiştir. Süsleme konuları nar, haşhaş, kıvrık dal, şemse, rumi, palmet, çiçek ve yaprak gibi bitki motifleri ile düz, eğik, sarmal veya zig-zag çizgilerin bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuş kuşaklar veya kenar sularından meydana gelmiştir. Suların aralarında kalan boşluklar tığ motifleri, daire veya oval şekilli rozetler, zencerek motifleri, altı kollu yıldız (Müh-ü Süleyman) motifleri ile bezenmiştir. Figürlü bezemeye dahil edebileceğimiz balık ile mimari bezeme örneklerinden cami motifinin de süslemede kullanıldığı görülmektedir. Çalışmaya dahil edilen eserlerin birkaçında bulunan kitabe ise süslemeden ziyade eserin sahibi ve yapım tarihini veren kısa bilgiler içermektedir.

Yapılan araştırmalar, her dönem Sivas atölyelerinde büyük bir başarıyla üretilmiş bakraç, kazan, ibrik, leğen, sahan, lenger, sini, maşrapa, tas, sürahi, tencere, kildan, sefer tası, kevgir, tepme, soğukluk gibi kap türlerinin Orta Karadeniz, Orta Anadolu, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinin birçok kültür ve ticaret şehriyle neredeyse birebir benzer özelliklere sahip olduğunu, ancak bazı eserler üzerinde yer alan motif ve süsleme konularının farklılıklar içerdiğini göstermektedir.

Örneğin çalışmaya dahil ettiğimiz sınırlı sayıdaki eserden, "Sahanlar" biçim açısından Gaziantep, Tokat, Elazığ, Erzincan, "Maşrapalar" Elazığ ve Çorum, "Çorba tasları" Çorum, Konya, Malatya, Elazığ (Üsküre), Erzurum (Kotan) ile "Hoşaf tasları" Diyarbakır, "Sefer tasları" ise Erzincan yöresinde üretilen kaplar ile benzer özellikler göstermektedir. Ayrıca yörede bulduğumuz "Tencere" örneği de Elazığ'a ait bir örnekle benzeşmektedir (Subaşı 2015: 506-515).

Anadolu'nun hemen her bölgesinde aynı amaçlar için yaygın şekilde kullanılan "Bakraçlar" biçim bakımından Erzurum, Kayseri, Denizli, Tokat, Çorum, Erzurum yöresine ait bakraç örneklerine benzemektedir.

"Kazanlar" farklı yörelerde "Badya veya Hamam Leğeni" gibi isimler alır, ancak yörede bulduğumuz kazan örnekleri Çanakkale, Kayseri, Konya kazanları ile benzerlik göstermektedir.

"İbrik ve Leğen" ile "Güğümler" Tokat, Kayseri, Denizli, Gaziantep, Erzurum, Çorum yöreleriyle, "Tepme ve Debbeler" ise Trabzon (Halkosup), Çorum, Bayburt, Erzincan, Elazığ, Erzurum yöresi kaplarıyla benzerlik göstermektedir (Subaşı 2015: 506-515).

Yöredeki araştırmalarda sadece bir örneğine rastladığımız "Soğukluk", Malatya'da "Külek" adı verilen kap örneğiyle neredeyse birebir aynıdır.

Anadolu'nun her bölgesinde çok sayıda ve farklı boyutlarda örneğini görebildiğimiz "Siniler"in süslemeleri genellikle merkezi kompozisyonludur. Süsleme merkezden dışa doğru yayılır şekilde tasarlanmıştır. Yörede bulduğumuz siniler, süsleme özellikleriyle Gaziantep, Konya ve Tokat sinileri ile benzerdir.

Biçimleri ve kullanım amaçları Anadolu'nun diğer yörelerinden pek farklılık göstermeyen "Kevgir ve Kevgir Kaşık"lar Elazığ'a ait kaplar

ile "Cezve" ve "Kildan" örnekleri de yine Elâzığ, Gaziantep, Erzurum, Erzincan yöreleri ile benzer özellikler göstermektedir (Subaşı 2015: 506-515).

Yörede örneğini bulduğumuz "Lenger"lerin hemen hemen aynısını Kastamonu'da görsek bile Anadolu'nun her bölgesinde üretilen lengerlerin kullanım amacı, biçim, boyut ve süslemede kullanılan motifleri çoğunlukla ortak özelliktedir (Subaşı 2015: 506-515).

Sivas il merkezi, Dikilitaş mahallesinde, Buğday meydanı olarak bilinen bölgede bulunan Bakırcılar Çarşısı esnafı 1990'lı yıllara kadar üretim yaparak yörenin ihtiyacını karşılamıştır. Ancak günümüze gelindiğinde hayatın her alanında olduğu gibi mutfaklarda da zamana ayak uydurma ve modernleşme çabası, kullanım kolaylığı sağlayan çelik, cam, seramik ve plastik gibi fabrikasyon ürünlerin, bakırdan imal edilen kaplardan daha çok tercih edilmesine sebep olmuş, nihayetinde bakırcılık mesleği gün geçtikçe gerilemiştir. Yanı sıra yöredeki "Bakırcılar Çarşısı"nın kentsel dönüşüm projesine dahil edilmesinin ardından, ilgili esnafa yeterli imkânlara sahip çalışabilecekleri bir yerin tahsis edilmemiş olmaması da yöredeki bakırcılık mesleğini yok olma noktasına getirmiştir.

Hammadde fiyatlarının artışı, çalışma şartlarının zorluğu ve kazancın az olması, ustaların yaşlanması veya vefat etmesi, imal edilen ürünlerin pazarlamasında karşılaşılan zorluklar ile yeni ustaların yetişmemesi de sanatın yok olmasında etkilidir. Yaşanılan bu güçlüklere rağmen maden sanatı geleneğinin gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için gerekli önlemlerin alınması önem taşımaktadır.

Kaynaklar

Akpınar, D. & Birol, N. (2015). Osmanlı'dan Cumhuriyete Sivas Vilayeti'nde Dokuma Sektörü ve Gelişimi. *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 16 (2), 217.

Can, Y. & Gün, R. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Erginsoy, Ü. (1978). *İslam Maden Sanatının Gelişimi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Eruz, F. (1993). *Konuşan Maden*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kartalkanat, A. (2008). Anadolu'da Madenciliğin Tarihçesi: Kütahya-Gümüşköy'de 3500 Yıldır Süren Madencilik Çalışmaları. *MTA Dergisi*, 137, 91.

Kayaoğlu, İ. G. (1985). Maden İşçiliğinin Dünü, Bugünü ve Yarını. *Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını, I. Ulusal Sempozyumu Tebliğleri*, 439.

Köse, O. E. (2008). *Erzurum Arkeoloji Müzesi'nde Bulunan Urartu Dönemi'ne Ait Madeni Bilezikler ve Pazıbentler*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kuban, D. (2002). *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Mahiroğulları, A. (2011). XIX. Yüzyılın Ortalarından İtibaren Birinci Dünya Savaşı'na Kadar Sivas'ın Sosyo-Ekonomik Yapısı. *Journal of Sociological Studies*, 0 (27), 68.

Ötüken, Y. (1997). Bizans Mimarlığı ve Sanatı. *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi I*, İstanbul: YEM Yayın.

Sivas Vilayet Salnamesi. (1302). Sivas Vilayet Matbaası.

Subaşı, E. & Aslan Kalay, H. (2016). Sivas'ta Kalaycılık. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 36, 259.

Subaşı, E. (2015). Sivas Yöresine Ait Madeni Eserler: Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Turan, O. (1951). Selçuklular Zamanında Sivas Şehri. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IX (4), 157.

Yurt Ansiklopedisi. (1983). Sivas. IX, İstanbul: Anadolu Yayıncılık.

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Cavit Döşkaya, 1960 doğumlu, lise mezunu, koleksiyoncu-memur, Sivas. (Görüşme: 2008-2015).

KK-2: Hasan Bülent Durak, 1953 doğumlu, lise mezunu, bakır ustası-memur, Sivas. (Görüşme: 2010-2018).

KK-3: İbrahim Ödül, 1955 doğumlu, ilkokul mezunu, bakır ve kalay ustası, Sivas. (Görüşme: 2010-2018).

SIRAÇ TÜRKMEN TOPLULUĞU VE ANŞA BACILI OCAĞI*

*Ali SELÇUK***

Giriş

Sıraçlar, günümüzde Tokat-Zile başta olmak üzere Yozgat, Sivas, Amasya'nın köylerinde yaşayan Oğuz boyunun Beydili koluna mensup Alevi bir topluluktur. Günümüzde Sıraç/Beydili Türkmenlerinin çoğunluğu 19. yüzyılın ikinci yarısında kurumsallaşmaya başlayan Anşa Bacılı Ocağına mensuptur. Öyle ki, kendi ocak sistemlerini yapılaştırmadan önceki dönemlerde Hubyar ocağına bağlı olan Sıraç/Beydili Türkmenleri, 19. yüzyılın ilk yarısında Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyar ocağına ve Hubyar Dedelerine tabiiyetlerine son vermiş, kendilerini bağımsız ocak ilan etmişlerdir. Sünnileştirilmeye tepki olarak kurulan bu yeni ocak Veli Baba-Anşa Bacı'ya nispetle "Kurdoğlu ocağı" veya "Anşa Bacılı ocağı" şeklinde bilinmektedir. Böylelikle Sıraç Türkmen Alevi topluluğu, Hubyarlılar ve Anşa Bacılılar olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Anşa Bacılılar, Veli Baba-Anşa Bacı'dan başlayarak günümüze değin gelen süreç içinde bir ocak sistemini yapılaştırmış ve sözü edilen ocak sistemine meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır. Bu çalışmanın konusunu, Sıraç Türkmen Alevilerinin "yol"un bozulduğu, Hubyar Dedelerinin Sünnileştiği, Aleviliğin gerçek temsilcilerinin kendileri oldukları iddiasıyla, Anşa Bacı olarak tanınan kutsal karizmatik bir kadın liderliğinde Hubyar ocağına ve merkezi kurumsal otoriteye karşı verilen mücadeleler sonunda yeni bir ocağın ortaya çıkışı oluşturmaktadır. Bu çalışma, 2010 yılında başlayıp hala devam eden, Zile ve Çekerek'in Anşa Bacılı köylerinde (Acısu, Karşıpınar, Üçkaya, Karacaören, Kervansaray, Kuzualan, Bultu, Çayır, Sarıköy, Demir-

* 109K382 nolu projemizin gerçekleştirilmesinde sağladığı destek için TÜBİTAK-SOBAG'a teşekkür ederim. Bu çalışma, 109K382 nolu TÜBİTAK projesinin verilerinden ve Anşa Bacılı Ocağı (Selçuk, 2017) adlı kitabın ilgili bölümlerinin genişletilmiş, geliştirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü – Kayseri / Türkiye, aliselcuk@erciyes.edu.tr (Orcid: 0000-0001-5326-8113)

cialan, Gönülyurdu, İkizce, Çakırköy, Kamışcık, Ortaoba, Yukarıoba) katılımcı gözlem ve derinlemesine görüşme tekniğiyle gerçekleştirilen etnografik saha araştırmasından elde edilen veriler ile Sıraç Türkmenlerine dair Osmanlı arşiv belgelerine dayanmaktadır. Alan araştırması ve arşiv belgelerinden elde edilen veriler anlamlandırılıp, yorumlanmıştır.

İnanç ve kan akrabalığına dayalı, kapalı bir topluluk olarak karşımıza çıkan Anşa Bacılılar, günümüzde yoğun olarak Tokat, Yozgat, Amasya, Sivas'ın köylerinde yerleşik hayat sürmektedir. Günümüzde Anşa Bacılıların yaşadığı köyler şunlardır: Gönülyurdu, Çakır, Orta oba, Yukarı oba, Sarıköy, Demircialan, İkizce, Kamışcık, Yavıhasan (Yozgat); Acısu, Karşıpınar, Üçkaya, Karacaören, Kervansaray, Kuzualan, Bultu, Çayır, Kuruçay, Gederek, Ilıca Mancı, Kirenlik, Bebekderesi, Boyrazalanı, Dereköy, Çay, Yalnızköy, Sofular, Kelit, Ovacık, Nebiköy Kınık, Filtise (Tokat); Topulyurdu, Yağlıdere, Sekücek, Beğdili, Dona, Çakmak, Karadere, Ahmetalanı, Karabalçık (Sivas); Davuteli, Fittoğ, Kilise köy (Amasya). Anşa Bacılılar'ın Sünni köylerle olduğu gibi diğer Alevi köyleri ile olan etkileşimleri de son derece sınırlıdır. Çekerek Anşa Bacılı köyleri ile Zile Anşa Bacılı köyleri aynı inanç ve kan bağına dayalı olmaları sebebiyle etkileşim ve iletişim halindedirler. Anşa Bacılılar olarak bilinen köylerden kız alıp vermekte, ancak diğer Alevi gruplarla kız alıp vermemekte, evlilik kurmamaktadırlar. Kan bağına dayalı ilişki biçimini tesis eden ve kişilere topluluğun bir ferdi olma hüviyetini kazandıran evlilik, Anşa Bacılıların kan ve inanç bağı esasına dayalı bir topluluk olma özelliklerinden dolayı önemli bir gösterge olma niteliğini taşımaktadır. Anşa Bacılıların sosyoekonomik hayatlarını tarım ve hayvancılık şekillendirmektedir. Sosyoekonomik hayat üzerinde belirleyici olan bir diğer etken ise göçtür. Anşa Bacılılar dış göçe neredeyse yabancı olmakla birlikte iç göçün oldukça yaygın bir fenomen olduğu anlaşılmaktadır. Anşa Bacılılar seksenlerden itibaren genellikle İstanbul'a göç etmiş, İstanbul'da ise yakın yerleşim birimlerinde yerleşmiş, aynı ya da benzer sektörlerde çalışarak orada da bir Anşa Bacılı topluluğunu meydana getirmişlerdir. İstanbul'a göç eden sözü edilen Anşa Bacılı topluluğu genellikle hurdacılık sektöründe çalışmaktadır. İç göçle birlikte Anşa Bacılılar eğitim düzeyinde belirgin bir farklılaşmayı da yaşamaya başlamıştır. Seksenlerden önce Anşa Bacılı topluluğu dışındaki her topluluğa oldukça mesafeli duran ve mümkün mertebe etkileşim ve iletişime girmeyen Anşa Bacılılar

bu süreçte büyük oranda eğitim ve öğretim sürecinin de dışında kalmışlardır. Bunun yanı sıra günümüzde Anşa Bacılı topluluğunun okuryazarlık düzeyi oldukça yüksektir.

Sosyoekonomik özellikleri, eğitim düzeyi ve demografik karakterleri itibarıyla benzer özellikleri taşıyan Anşa Bacılı topluluğunda sosyal yapıda belirleyici olan ise gelenektir. Anşa Bacılı köyleri her şeyden önce ataerkil değerlere göre belirlenmiş kan, yaş ve cinsiyet temelinde şekillenen ataerkil bir yapının hâkim olduğu bir topluluk olma özelliğini taşımaktadır. Bu tür geleneksel topluluklarda olduğu üzere hayatın doğum, evlilik ve ölüm gibi doğal süreçleri statü geçişleri için belirleyici olan temel kanallardır. Bu yönüyle bahsi geçen ataerkil yapı içinde statü ve roller geleneksel ataerkil değerlere göre şekillenmektedir. Ancak Anşa Bacılılarda kan bağına dayalı bu geleneksel yapı içinde kan akrabalığı ile inanç akrabalığı birbirine geçmiş, sosyal yapıya bir kutsiyet kazandırmış ve dönüşümü zor kemikleşmiş bir sosyal yapıyı tesis etmiştir. Anşa Bacılıların kapalı toplumsal yapıları da sözü edilen bu toplumsal yapıyı güçlendirmiş görünmektedir. Bu yönüyle *inanç ve kan akrabalığına* dayalı bir topluluk olma özelliğini taşıyan Anşa Bacılılarda statü geleneksel belirleyicilere göre şekillenmekte, edinilmiş statülerden daha ziyade atfedilmiş statüler öne çıkmaktadır. Diğer ataerkil topluluklarda olduğu üzere statü geçişlerini belirleyen geleneksel faktörlerin başında yaş gelmektedir. Yaşlı insanlar yaşlanmışlıklarına, dolayısıyla da geleneksel toplumlardaki statü geçişleri için temel belirleyici olan biyolojik dönüşüme bağlı olarak kutsalla karışık bir saygıyla karşılanmakta, bir otorite ve güç kaynağı olarak öne çıkmaktadırlar. Bir diğer önemli statü belirleyicisi ise cinsiyettir. Ancak sözü edilen cinsiyet salt biyolojik cins kimliklerinden daha ziyade *kadın olmak* ve *erkek olmak* şeklinde ifade edilebilecek olan biyolojik ve toplumsal rol ve statüleri aynı anda bünyesinde barındıran ve ifade eden cinsiyettir. Bu yönüyle kadın ya da erkeklerin biyolojik yapılarından kaynaklanan salt cins kimlikleri statü belirleyicisi değildir.

Cinsiyetler bağlamındaki statü geçiş ve dönüşümlerinin geleneksel mekanizması ise evliliktir. Evlilik tüm geleneksel topluluklarda olduğu üzere Anşa Bacılılarda da özellikle kadınların statüsünde belirgin bir dönüşümü yaratmaktadır. *Kadın olmak* kavramı doğrudan evli olmayı, evliliğe bağlı biyolojik ve toplumsal rolleri yerine getirmeyi ifade edecek biçimde kullanılmaktadır. Örneğin Anşa Bacılılar arasında *evli misin bekâr mısın?* deyimi yerine *kadın mısın kız mısın* deyimi kullanılmaktadır. Söz

konusu deyim doğrudan biyolojik bir dönüşümü işaret eder gibi görünse de esasında kadın olmanın evlilik bağlamlı statü ve rollere göre şekillendiğini ifade etmektedir. Kan bağı ve buna dayalı olarak şekillenen soy ve sülale zinciri de Anşa Bacılılarda önemli bir statü belirleyicisidir. Köy halkı soy ve sülalelerine nispetle sosyokültürel yaşamdaki yerlerini almaktadırlar. Ancak bir statü belirleyicisi olarak soy ve sülale aidiyetinin en somut örneğini *ocaklılar* oluşturmaktadır. Ocaklı tabiri kutsal kabul edilen karizmatik şahsiyetlerin soyundan gelen bireyleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Örneğin Anşa Bacılı köylerinde Hubyar soyundan gelenler ile Veli Baba-Anşa Bacı soyundan gelenler için *ocaklı* ifadesi kullanılmaktadır. Kendisine dayanılan kutsal karizmatik şahsiyetler ve bu şahsiyetlere varıncaya kadarki süreçsel yapının tümü birden ise *ocak* olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla ocak öncelikle kutsal soy ve kan bağı ile bu kutsal soy ve kan bağına dayalı olarak oluşmuş kan akrabalığını ifade etmektedir. Buna ilave olarak ocaklar sözü edilen ocağın kutsallığı, ocaklı olmaya dayalı kutsal hiyerarşik yapı, ocak mensuplarının temel değerler sistemi ve ritüelleri yürütme yetkileri temelinde bir inanç akrabalığının da merkezleri niteliğini taşımaktadır. Bu yönüyle ocaklılar kan ve inanç akrabalığının her ikisini birden kendilerinde cisimleştirmektedirler. Anşa Bacılı köylerinde Kurdoğlu ocağı ve Hubyar ocağı en bilindik iki ocak olma özelliğini taşımaktadır. Kurdoğlu ocağı Veli Baba'ya dayanmaktadır. Veli Baba da sülalesine nispetle *Kurdoğlu Veli Baba* şeklinde bilinmektedir.

Kurdoğlu ocağının daha yaygın ve bilindik ismi ise Anşa Bacılı ocağıdır. Kurdoğlu ocağının süreç içinde sülalenin genişlemesiyle birlikte, soyadı kanununun ardından *Bozkurt*, *Akkurt*, *Karakurt*, *Delen*, *Bulut*, *Kurtbay*, *Fındık, Bütün, Aksu, Kurt* soyadlarını alarak varlıklarını, inanç ve kan akrabalığının merkezi olma durumlarını, kutsal hiyerarşik yapı ve karizmatik kimliklerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Ocaklılar Veli Baba ve Anşa Bacı'nın soyundan gelen kimseler olduklarından genellikle Acısu, Üçkaya ve Karşıpınar kökenlidirler.

Ocaklı olan, inanç sistemini bilen, ritüelleri yöneten kutsal karizmatik şahsiyetlerin devamı olarak görülen kişilere ise *Dede* ya da *Baba* denmektedir. Her ikisi birden kullanılsa da ocağına göre kavramda bir farklılaşma bulunmaktadır. Hubyar ocağı mensupları *Dede* demeyi tercih ederken Kurdoğlu ocağı *Baba* demeyi tercih etmektedir. Hubyar ocağına

bağlı olanlara *Dedeci*, Kurdoğlu ocağına bağlı olanlara ise *Babacı* denilmektedir. Baba ve dede kavramlaştırması ocak sistemi ve süreçsel yapı içindeki kutsal bir statü ve bu statü ile ilişkili rolleri temsil etmektedir. Anşa Bacılılarda ocaklı olmaya bağlı kutsal karizmatik hiyerarşi içindeki statü ve bu statüye uygun roller *Baba*'nın şahsında cisimleşmektedir.

Ocaktan geçmiş olanların manevi varlığını temsil etme ve ocağı tek elden yönetme durumu ise *Baba* kavramının ötesinde *yolun başı* kavramı ile ifade edilmektedir. Başka bir deyişle *ocaktan geçmişler*le Anşa Bacılı topluluğu arasında tek başına köprü olma hüviyetini taşıyan ve ocağı temsil eden, kutsal süreçsel yapının son temsilcisi olan kişi *yolun başı* olarak görülmektedir. Örneğin Anşa Bacılılar, Bekdeş Baba için *yolun başı* tabirini kullanmayı tercih ederken Bekdeş Baba'nın torunları için *Baba* tabirini kullanmaktadırlar. Dolayısıyla her Baba yolun başı olamamakta, ancak her yolun başı-ki tek kişidir- aynı zamanda da Baba kimliğini de taşımaktadır. Ocaklı kadınlar için ise *Bacı* ve *büyük ana* kavramları kullanılmaktadır. Ocağın kutsal karizmatik şahsiyetlerinden olan Anşa Bacı için *büyük ana* kavramının yanı sıra *ciciş ana* ve *Büyük Herif* tabirleri de kullanılmaktadır. Özellikle *Büyük Herif* kavramı sadece Anşa Bacı için kullanılan bir kavram olup ocak sistemi ve sistem içindeki kutsal karizmatik şahsiyetler temelinde oluşan mitleştirme sürecini işaret etmektedir. Zira, Anşa Bacı doğaüstü bir özelliğe sahiptir, kerametleri bulunmaktadır ki bunların başında gelen en önemli gücü erkek kimliğine bürünebilmesidir.

Genel olarak Bacı ve Ana kavramları ise tıpkı baba kavramı gibi ocak sistemi merkezli kutsal hiyerarşik yapılanma içindeki statü ve rolleri ifade etmektedir. Baba *yolun başı* ise eşi için *büyük ana* kavramı kullanılmaktadır. Baba yolun başı değilse eşi *bacı* kavramı ile ifade edilmektedir. Örneğin Bekdeş Baba'nın eşi Elif Bacı aynı zamanda *büyük ana* olarak adlandırılmaktadır. Zira, Bekdeş Baba yolun başıdır. Bekdeş Baba'nın ölümünün ardından Hüseyin Kurt, kardeşi Mehmet Kurt'un ticaretle uğraşmasının da etkisiyle Anşa Bacılıların başına geçmiştir. Ancak Hüseyin Kurt'un ilginç bir biçimde yolun başı olarak adlandırılmadığı görülmüştür. Bu durum araştırıldığında ocaktan gelen babaların tam bir onayını almayışının ötesinde hanımı Nurdane Bacı'nın Hubyar ocağından gelmesinin de etkili olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte Hubyar ocağından gelen Bacıların statü ve Kurdoğlu ocağına mensubiyetlerinin "Kızın Hub-

yarlı olması önemli değil; iyi bir kız olmasaydı, bu Ocağa düşmezdi; Kurdoğlu ocağından biriyle evlenmiş bir kadın, artık ocaklı olmuştur" denilerek meşrulaştırıldığı da görülmüştür.

Tüm bu zikredilenlerden hareketle Anşa Bacılı ocağının sistemi içinde bir denge unsuru olarak kadınların etkin karizmatik ve kutsal rollerinin bulunduğu, yolun başı ve/veya Baba'nın statü ve rollerinin eşinin statü ve rolleriyle tamamlandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu bakımdan *yolun başı* statüsü tek kişilik bir statü olmaktan daha ziyade aynı anda Veli Baba ve Anşa Bacı'yı temsil edecek biçimde kadın ve erkek karizmatik şahsiyetlerce doldurulan tek bir statüdür. Bu nedenle bir Baba ancak eşiyle yani bacıyla birlikte yolun başı olabilmekte, statü ve rolleri netleşmektedir. Anşa Bacı için kullanılan *Büyük Herif* kavramı da esasında *yolun başı* statüsünün kadın ve erkek, baba ve bacı birlikteliğine dayalı olarak şekillendiğini işaret etmekte, ocağın daha sonraki yapısı için "bir model" oluşturmaktadır. Zira, Veli Baba'nın ölümüyle birlikte *yolun başı* statüsünün eksilen erkekle temsil olan yanını Anşa Bacı *Büyük Herif* kimliği ile tamamlamış, hem kadın hem de erkek kutsal karizmatik şahsiyet olarak yolun başı hüviyetini kazanmıştır. Kutsal hiyerarşi içindeki bir diğer önemli karizmatik şahsiyet ise sofudur. Sofu, Baba'nın olmadığı durumlarda onun rollerini üstlenmektedir. Ancak sofu toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlamaya dönük rollerden daha ziyade inanç alanı ile ilgili rolleri oynamaktadır. Nitekim Anşa Bacılı Ocağı Babaları bir formülle bu durumu şöyle ifade etmişlerdir: "Baba dünya ve devlet işine sofu dinî işlere bakar." Araştırma alanı içindeki Anşa Bacılı Ocağına bağlı her köye belli bir Baba *bakmakta*, aynı anda birden çok Baba köyle ilgilenememektedir. Hangi Baba'nın hangi köye bakacağında belirleyici olan köylülerin talebidir. Baba'nın baktığı köy halkına ise "yolu talep eden" anlamında *talip* denilmektedir. Baba'nın köye bakması köyün toplumsal birliğinin ve kontrolünün sağlanmasına dönük rollerin yerine getirilmesi, ritüellerin icra edilmesi kastedilmektedir. Başka bir deyişle Baba köylere bakmakla sosyokültürel yaşamın toplumsal ve inanç birlikteliğini ve bütünlüğünü korumaya dönük rollerini yerine getirmektir. Anşa Bacılı inanç sistemi içindeki hiyerarşik yapılanmanın başındaki lider statüsünün kadın ve erkek karizmatik şahsiyetlerin her ikisinin varlığına dayalı oluşu, bunlardan birinin olmayışı durumunda diğerinin statü ve rolleri üstlenişini beraberinde getirmektedir. Ancak geçiş süreci çatışmalı bir niteliği haiz görünmektedir. Şunu da hatırlatmakta yarar var ki Bacılar Baba statüsünün

eksikliğine dayalı rolleri yerine getirecek donanıma sahiptir. Zira Bacılar genellikle ocak soylu ya da sofu kızıdırlar.

A- Sıraç Türkmen Topluluğu İçinde Yeni Bir Topluluğun İnşası: Anşa Bacılılar

"Ötekileşen" ve "Ötekileştirilen" Bir Topluluk Olarak Anşa Bacılılar

Anşa Bacılı Alevilerine dair edinilen arşiv belgeleri en erken 19. yüzyılın sonlarına aittir. Sözü edilen yıllar Osmanlı Devleti'nin dönüşüm ve değişim yılları, aynı zamanda da tehditlere ve politik daralmaya bağlı olarak kendini korumak için siyasi önlemleri aldığı çalkantılı yıllardır. Bu süreçte devletin tek bütün yapılanmasını korumak temel amaç olmuştur. Tek bütün yapılanmanın korunabilmesi ise Sünni eğilimli merkezî otoritenin güçlendirilmesi ve tüm diğer etnik ve dinî yapıların Sünni ortodoksinin bir bileşeni hâline getirilmesi ya da sözü edilen farklı yapıların Sünni ortodoksiyi temel otorite olarak benimsemeleri stratejisine dayandırılmıştır. Başlangıçtan itibaren dinî yapılanmasını medrese ve tekke kurumsallaşması temelinde organize eden Osmanlı Devleti farklı inanç sistemlerini bu organizasyonun bir bileşeni hâline getirmenin ve denetlemenin uğraşısını vermiştir. Medreseler Sünni inanç sistemi ve uygulamalarının hâkim olduğu, yanı sıra da politik otorite ile temas halinde bulunan ve bu yönüyle ortodoks bir karakter taşıyan kurumlar olarak ortaya çıkmıştır. Taşra teşkilatı içindeki farklı inanç sistemlerinin merkezî otorite ile bütünleştirilmesi ise tekkeler vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Tekke sistemi içinde yer alındığının göstergesi olmak üzere devlet tarafından farklı mistik eğilimlere beratlar tanzim edilmiş ve böylelikle merkezî otorite ve teşkilatlanmanın bir bileşeni hâline gelmiş ve getirilmişlerdir. 17. yüzyıldan itibaren giderek artan güç ve otorite kaybı ise 18 ve 19. yüzyıllarda Osmanlı'nın bu eğilimi güçlendirecek önlemleri almasına neden olmuştur (Deringil, 1991: 345-359; Haksever, 2009: 39-60; Karateke, 2005: 13-52).

Alevilik söz konusu olduğunda bu süreç içindeki en somut dönüşüm Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması olmuştur. Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması esasında Batılı tip bir yenileşmeyi yaratmanın ötesinde Osmanlı toplumu içinde Sünni ortodoksi temelinde bir bütünleşmenin meydana getirilmesini temsil etmektedir. Zira, II. Mahmut Bektaşi derviş organizasyonunun desteklediği Yeniçeri Ocağı'nı kapatırken aynı zamanda da Bektaşi organizasyonunun faaliyetlerine son vermiş, mukabilinde de Mevlevileri müttefiki olarak desteklemeye ve askere almaya başlamıştır.

Doja'ya göre bu durum aynı zamanda Aleviliğin Osmanlı devletince denetlenme ve kontrol edilme yöntemlerinin başında gelen Aleviliğin Bektaşilik bağlamında kurumsallaştırılması ve Sünnileştirilmesi stratejisinin de başarısız kaldığını göstermektedir. Nitekim, II. Mahmut'un Yeniçeri ve Bektaşi teşkilatlanmasını tasfiye ederken 1600'lerin sonunda gelişen eğilime uygun olarak Mevlevileri destekleyişi, Bektaşilerin askerî teşkilatlanmadaki yerini Mevlevilerin alışı da aslında Sünnileştirme ve tek bütün bir dini yapıyı tesis etme çabasının bir başka yöntemini temsil etmektedir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından Bektaşilere yönelik sert bir tutum sergilenmiş, Bektaşi liderlerinin bir kısmı öldürülmüş, tekkelerin bir kısmı kapatılmış veya yıkılmış, bir kısmı ise cami, medrese, kervansaray ya da hastane olarak kullanılmak üzere "ulema"ya devredilmiştir. Bektaşi kuruluşlarının başına bu kuruluşları denetlemek ve kontrol etmek, Sünnileştirme sürecine ivme katmak üzere Nakşibendî şeyhleri atanmıştır. Böylece Bektaşilerin Osmanlı toplumundaki askerî yapılanma içindeki pek çok rol ve hizmetleri Mevlevilere, sosyal hayattaki rol ve hizmetleri ise Nakşibendilere devredilmiştir (Doja, 2006: 442-443; Varol, 2011: 51-55).

Osmanlı devletinin Alevilik bağlamındaki resmi ve meşru muhatabı olan Bektaşiler şahsında Alevilere yönelik politik bütünlük bağlamlı sözü edilen tutumu sonraki süreçte de devam etmiştir. II. Abdülhamit döneminde jurnallerin de etkisiyle sözü edilen tutum süreklilik kazanmıştır. Devletin bütünlüğü anlayışı II. Abdülhamit döneminde Panislamizm anlayışı çerçevesinde iyice kristalize olmuş, Sünni ortodoksi dışındaki gruplara yönelik şüpheci tutum keskinleşmiştir (Deringil, 1991: 345-346). İşte Anşa Bacılılar kısaca özetlenen böylesi çatışmalı bir ortamın ürünü olma özelliğini taşımaktadırlar. Anşa Bacılılara dair sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen veriler dönemin çalkantı ve çekişmeleri ile Anşa Bacılıların inanç sistemleri ile toplumsal yapılanmalarının temel özelliklerini gözler önüne sermektedir.

Anşa Bacılılara dair ilk arşiv belgesi 1887 tarihlidir. Belge Anşa Bacılılara dair resmi şikâyet ve söylentilerle ilgili olarak Mayıs-Ağustos ayları arasındaki süreci kapsayan ve Tokat mutasarrıflığınca yürütülen soruşturmanın yazışmalarından ibarettir. Belgede Anşa Bacılı köyleri, kökenleri, hiyerarşik karizmatik liderleri, topluluğa yönelik suçlamalar ve bu bağlamda hem merkezî otorite hem de diğer topluluklar bağlamındaki

ötekilik durumlarına dair malumata rastlanmaktadır. Arşiv belgeleri örneğindeki yazılı gelenek ile alandan elde edilen veriler bağlamındaki sözlü gelenekte, Anşa Bacılıların manevi önderi Anşa Bacı, oğulları Hasan, Ali ve Hüseyin ile damadı İbrahim Ağa'nın şikâyet neticesinde Tokat'ta sorgulandığı, haklarında tahkikat yapıldığı ve bu tahkikat neticesinde Şam'a sürgün edildikleri noktasında mutabıktır. Tamamı bu sorgulama süreci ile ilgili olan belgelerde öncelikle Anşa Bacılıları işaret etmek üzere kullanılan kavramlara bakmakta yarar bulunmaktadır.

a- Sarrac Keçelileri

Anşa Bacılıları karşılayan kavramlar olmak üzere belgede "Serrâc" ya da "Sarrâc", "Keçeli" ve "Anşa Bacılı" tabirleri geçmektedir. Serrâc 2, Sarrâc çoğul şeklinde kullanılan "Sarrâclar" kelimesiyle birlikte 36 defa geçmektedir. Taife, takım ya da kabile gibi kavramlarla birlikte kullanılan Sarrac tabiri ile bir topluluğa işaret edilmek istendiği geçen şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

> Zile havâlîsinde bulunan sarrâc tâifesinin…
>
> Zile'nin Acısu ve Karşıpınar karyesinden ve sarrâc takımından Tablacı Veli zevcesi Ayşe Bacı ve oğlu Hüseyin ve Ali ve damâdı Üçkaya karyesinden İbrahim'in…
>
> Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabîlesinden Tablacı Veli zevcesi Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damâdı Üçkaya karyesinden İbrahim'in…
>
> …sarrâcîlerin Zile'de ve Tokat ve sâir civâr kazâlarda ne kadar köy ve ne mikdâr nüfusdan ibâret olduğunun…

Sarrac ifadesi ile işaret edilmek istenen topluluğun önemli bir özelliği Zile, Tokat, Sivas ve Yozgat çevresinde yaşıyor olmalarıdır. Sarrac kavramı ile ifade edilen topluluğun temel karakteristiğini açık eden kavram ise yine metin içinde geçen *Keçeli* kavramıdır. Anşa Bacı'nın damadı İbrahim Ağa'nın sorgulanması esnasında geçen şu diyalog Sarrac ve Keçeli tabirinin ilişkiliğini gözler önüne sermektedir.

> Sarrâc demek ne demekdir?
>
> Evvelden sarrâc sözünü işidirim amma kime sarrâc dendiğini bilmiyorum.
>
> Öyle ammâ sarrâc denilen adamların başlarında keçe var işte senin başındakide keçedir sizin meslek ve mezheb ittihâz etdiğiniz i'tikadınız her ne ise onu bilirsiniz ya?

> Estağfirullah ben öyle sarrâclık falan bilmem ne i'tikâdda olduklarına da ma'lûmâtım yok.

Keçeli ya da çoğul şekli olan Keçeliler tabiri metin içinde 58 defa geçmektedir. Hem Serrâc hem de Sarrâc, Keçeli tabiriyle birlikte kullanılmakta ve Keçelilerin ismi olarak zikredilmektedir. Yine Anşa Bacı'nın oğullarından olan Ali'nin sorgusunda geçen şu diyalog Sarrac kelimesinin Keçeli olarak adlandırılan topluluğun adı olarak kullanıldığını göstermektedir:

> Bu keçelilere sarrâc diyorlar sarrâc ne demekdir ve sarrâc denilmesinin sebebi nedir?
>
> Sarrâc ne demek olduğunu bilmiyorum sebebini dahi bilemiyorum.

Metin içinde sıklıkla geçen *sarrac ta'bîr olunan keçeliler* tabiri de yine aynı hususu yani Sarrac kavramının keçeli denilen bir topluluğun adı olduğunu göstermektedir. Aşağıda geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere Sarrac kavramı ile ifade edilen bu topluluğun en önemli özelliği ise Anşa Bacıya tabi oluşlarıdır.

> …sarrac ta'bîr olunan Keçeliler mezbûrenin avanât ve mensûbâtından olduğu…
>
> Zile'nin yalnız Meşhed ovasının bir cihetinde yedi müdîrlik dairesinde yirmi dört karyede beş yüz yirmi üç hâne ahâlîsi keçeli sarrâc takımı ve mezbûre Aişe Bacı'dan ahz u bey'at eden zümreden oldukları inde't-tahkîk anlaşılmış…

Sorgusu esnasında Anşa Bacıya yöneltilen şu soru Anşa Bacılı olduklarını göstermek üzere Keçe giydiklerini bu durumun ise çevre ahalisi tarafından bilindiğini işaret etmektedir.

> Yukardaki dediğim Keçelilerin gelmeleri sizin için olduğunu umûmun bildiğidir bunların size nisbeti yani keçe giyip Ayşe Bacılıyız deyü size çağırmalarının esbâb-ı mûcibesi ne ise hakîkatini söyle?

Anşa Bacıya tabi olan, tabi olduklarının göstergesi olarak da keçe giyen ve Sarrac olarak adlandırılan topluluğun bir diğer özelliği ise Anşa Bacı'nın aşiretinden oluşlarıdır. Aşağıda yer verilen ve Anşa Bacı ile oğullarının sorgusunda geçen ifadeler bu olgusal durumu göstermektedir.

> Aşîretiniz silkine dâhil olan sarrâc keçelileri…
>
> Sarrâc makûlesinden Zile ve Amasya ve Tokat ve Niksar ve Hafik taraflarındaki kabîlenize oğullarını lüzûmu kadar mürîdlerinle gönderip…

> Damâdın İbrahim'i ve mahdûmun Hasan Sırrullah'ı ve daha mürîdinden ileride bulunan yârânını aşîretin dâhili Keçeliler köylerine gönderip mehdîlik sırrı yakında zuhûr edecek nusret bizimdir deyü mürîd ve yârânını çoğaltmakda olduğun söyleniyor bu mehdîlik sırrı ne sır olduğunu beyân ediniz?

Anşa Bacı'nın aşiretinin ismini ise sorgusu esnasında kendi ağzından öğrenmek mümkün olabilmektedir:

> Sen hangi tâife ve aşîretdensin?
>
> Tâifeyi bilmem Beydili Aşîreti'ndenim.
>
> Bu aşîretinizden hangi kazâlarda ne mikdâr köy vardır?
>
> Bizim kazâda Acısu ve Üçkaya bizim aşîretdir başkalarını bilmem.

Böylece Sarrac kelimesi ile kastedilen topluluk giderek netleşmektedir. Buna göre Zile, Tokat, Yozgat ve Sivas civarında yaşayan, Beydili aşiretine mensup, Anşa Bacıya tâbi olan, bu tâbiiyetin göstergesi olarak da keçe giyen ve *Keçeli* olarak bilinen topluluğun adıdır Sarrac. Sözü edilen topluluğun bir diğer önemli niteliği ise Kızılbaş toplulukların özelliğini taşıması, ancak Kızılbaş topluluklardan farklılaşan yönlerinin bulunmasıdır. Bu yönüyle Sarrac *kan ve inanç akrabalığına* dayalı Keçeliler olarak bilinen topluluğun adıdır. Metinde geçen şu ifadeler ile Keçelilerin sıradan diğer Kızılbaş gruplardan farklılaştığı vurgulanmaktadır:

> *…bunlar âdî Kızılbaşlardan olmayıp sarrâc ta'bîr olunan Şeni' takımından* oldukları ve mezbûrenin avanâtı yalnız Zile kazâsı ahâlîsinden ibâret olmayıp Sivas ve Tokat ve Niksar ve Amasya ve Yozgat ve sâir civâr kazâlardaki Keçelilerin cümlesi bunlardan bey'at eden sarrâc takımından olup zükû olarak elli binden ziyâde olmak lâzım geleceği ve gerçi bunların esrârına hâricden kimesne vâkıf değilse de Keçelilerin cümlesi…
>
> …bunlar âdi Kızılbaşlardan olmayıp (Sarrâc) ta'bîr eyledikleri keçeli takımı olduğu ve gerçi bu sarrâclar otuz sene mukaddeminden var imiş ise de sekiz on sene evvelisine gelince cüz'iyyât kabîlinden oldukları halde yakın vakitde günden güne izdiyâd ederek Yozgat ve sâir civâr kazâlardan mâ'adâ yalnız Sivas sancağı mülhakâtında iki yüz bu kadar köy ahâlîsi kâmilen bunlardan ahz-ı bey'at edip başlarına keçe giydirilmiş ve bunların ihbâr olunduğu vechile nüfus-ı zükûr olarak otuz bini tecâvüz edip…

İlk bakışta kurumsal merkezî otoritenin ötekine yönelik eğilimini gözler önüne sermesi itibarıyla toplumsal gerçekliği şüpheyle karşılanabilecek olan yukarda bahsi geçen malumat hakkında sözlü geleneğin hafızasına başvurulduğunda ise benzer verilerle karşılaşılmaktadır. Her

şeyden önce Sıraç kelimesinin *sırrı açmak*, *sırrı saklamak* ve *ışık* anlamlarına geldiği vurgulanmaktadır. Sıraçların Beydili aşiretine mensup Anşa Bacı'ya tâbi Kızılbaş bir topluluk olduğu sıklıkla vurgulanmaktadır. Keçeliler tabiri halk arasında bilinmese de karizmatik hiyerarşik yapılanma içinde bilinmektedir. Kendilerine Keçeli tabiri sorulan ocakzâdeler arşiv belgelerinde geçiyor olmasından kaynaklanan şaşkınlıklarını da gizlemeyerek Şamlı Mehmet'ten *döküldü keçeler, kızardı fesler* mısraını okuyarak o dönem Anşa Bacıya tâbi olan inanç ve kan akrabalığına dayalı topluluğu ifade etmek üzere Keçeliler tabirinin kullanıldığını belirtmişlerdir.

Anşa Bacılılar, *Anşa Bacılı olmak* ile *Sıraç olmayı* aynı anlama gelecek şekilde kullansalar da kendilerinden bahsederken *Sıraç* yerine özellikle *Aşiret* veya *Anşa Bacılı* kavramlarını kullanmayı tercih etmektedirler. Bu her iki kavram da yine aynı sosyal fenomeni tanımlamaktadır; Beydili aşiretinden olan, Kızılbaş inanç sisteminin Anşa Bacılı Ocağına tabi topluluk. Sıraç kavramının tercih edilmeyişinde kavramın içeriğine iliştirilen güçlü ön yargılar ile tarihî süreç içinde merkezî otorite ile yaşanan çatışmanın muhatabının Sıraç kavramı ile anılmış olması etkili görünmektedir.

Anşa Bacılılar, Sıraç kavramının yörede genellikle, dağlı, kaba, görgüsüz anlamında kullanıldığını bu nedenle kendilerini tanımlamak için Aşiret veya Anşa Bacılı kavramlarını kullanmayı tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Ancak diğer Alevi topluluklar ve Sünnilerin Sıraç kavramının içini Anşa Bacılılar kadar negatif ve ön yargılı bir biçimde doldurmadıkları da ilginç bir biçimde tespit edilmiştir. Anşa Bacılı topluluğunun farklılığını ikrar etseler de diğer Alevi topluluklar Sıraç kavramının içini güçlü ön yargı ve kalıp yargılarla doldurmamaktadırlar. Öyle anlaşılıyor ki Anşa Bacılılar kendi ocaklarını ihdas etmeleriyle birlikte özellikle belirginleşen merkezî kurumsal otorite ile olan çatışmaları ve ocaklarını ayırmalarıyla beraber Alevi topluluğun geleneksel yapısından farklılaşmalarına bağlı olarak kendilerini soyutlamış ve ötekiliklerini güçlendirmişlerdir. Bu yönüyle yarattıkları yapısal dönüşüm ve bu dönüşüm nedeniyle kendilerine yönelik tepkilerin farkındalıklarına bağlı olarak Anşa Bacılılar ötekiliklerini sindirmiş görünmektedirler. Kendi ocaklarını kurarak meydana getirdikleri yapısal dönüşümün Alevi topluluk tarafından onaylanmadığını bilmeleri de ötekilik hislerini perçinlemiştir. Bu nedenle

de kendilerine ötekiliklerini hatırlatan kavramları *Keçeliler* örneğinde olduğu üzere ya hafızalarından silmiş ya da *Sıraç* örneğinde olduğu üzere kullanmamayı tercih etmişlerdir.

b- ***İsyana Hazır Bir Topluluk Olarak Anşa Bacılılar***

Belgelerden anlaşılan o ki Osmanlı Devleti Anşa Bacılıları merkezî otorite, tek bütün devlet anlayışı stratejisi ve bu stratejinin önemli bir sacayağını oluşturan Sünnilik için bir tehlike olarak görmüş ve araştırmıştır. Osmanlı Devleti'nin tarihinin her döneminde bir şekilde *Kızılbaş başkaldırı* ile mücadele ettiği göz önünde bulundurulduğunda bu tür önlemlere başvurması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Anlaşılan o ki bir devlet adamı olarak istediği başarıyı elde edemese de Şah İsmail'in Şah Hatayi olarak Kızılbaş inanç sisteminde kodlanışı ve Erdebil tekkesinin gölgesi Osmanlı Devleti'ni sürekli olarak teyakkuzda kalmaya mecbur bırakmıştır. Anşa Bacılılar Kızılbaş başkaldırı olarak görülebilecek en ufak girişimin bile dikkatle tetkik edilişi ve önlemlerinin alınışı için tipik bir örnektir. Anşa Bacı ve oğulları etraflarında geniş kitleleri toplayan nitelikleri ile bir Kızılbaş başkaldırı tehdidi olarak görülmüş ve kovuşturmaya tâbi tutulmuşlardır.

Arşiv belgelerinde Anşa Bacı ve oğullarına dair şu hikâye çıkmaktadır: Beydili aşiretine mensup Anşa Bacı Zile'nin Acısu köyündendir, ancak Karşıpınar'da oturmaktadır. Eşi Tablacı Veli Baba, Anşa Bacı yaklaşık elli yaşındayken yirmi sene önce ölmüştür. Anşa Bacı'nın otuz yaşındaki Hüseyin, yirmi altı yaşındaki Ali, yirmi iki yaşındaki Hasan olmak üzere üç oğlu bulunmaktadır. Köseoğlu İbrahim'in eşi olan ve Üçkaya köyünde oturan kırk yaşındaki Hatuh ile eşi öldüğü için Anşa Bacı'nın yanında kalan yirmibeş yaşındaki Sanem olmak üzere iki de kızı bulunmaktadır. Büyük oğlu Hüseyin Acısu köyünde, Ali ve Hasan Karşıpınar'da, damadı Köseoğlu İbrahim Ağa ise Üçkaya'da oturmaktadır. Acısu, Üçkaya ve Karşıpınar köylerine yakın Sünni köyleri olan İğdir ve Ağılcık köylerinden gelen ihbar ve jurnal üzerine yetmiş yaşlarındaki Anşa Bacı ile oğulları hakkında tahkikata başlanır. Bu çerçevede olmak üzere önce Tokat'a götürülürler ve burada bir süre sorgulanırlar. Sorgulama devam ederken resmî yazışmalar da sürer ve soruşturma yapılır. Soruşturma ve tahkikata uğramalarının temel nedenleri ise merkezî otorite için tehdit oluşturacak tutum ve davranış içinde olmaları, bu ilk nedenle de ilişkili olacak biçimde sosyal yapıyı değiştirerek farklı bir inanç sistemi esasına dayalı yeni bir Kızılbaş ocağı kurma girişimleri olarak özetlenebilir. Belgede ilk

olarak silahlı bir oluşumun mevcudiyetinin araştırıldığı, ardından silahlı bir harekete geçmeye sevk edecek ideolojik ve siyasal bir oluşumun varlığının araştırıldığı görülmektedir.

Anşa Bacı ve oğulları ile damadı, evlerinde silah bulundurmak, kalabalık atlı birlikler halinde dolaşarak çevre köylerden kitleleri kendilerine katmak, Keçeliler adı altındaki sayıları otuz bine ulaşan bir toplulukla hareket etmek, büyük ahırlar kurmak, atlar beslemekle itham edilmişlerdir. Tüm bu zikredilenleri Kızılbaş isyanlar konusunda geniş bir tecrübe birikimine sahip Osmanlı devletinin bir isyan hazırlığı olarak yorumlaması hiç de zor olmasa gerek. Dolayısıyla Osmanlı Devleti taşra teşkilatlanması içindeki bu yeni oluşumun kendi merkezî otoritesi için bir tehdit olup olmadığını anlamak üzere tahkikat yaptırmıştır.

Merkezî otorite için bir tehdit oluşturabilmek için ise merkezî otoritenin temel ideolojik algısından farklılaşan bir değerler sisteminin öne çıkartılması, siyasallaştırılması ve buna uygun bir yapılanmanın oluşturulması gerekmektedir. Örneğin her ikisi de Türk devleti olan Osmanlı ve Safevi devletlerinin kendi erk ve iktidarlarını meşrulaştırmak üzere farklı inanç sistemlerini siyasallaştırdıkları ve bu bağlamda bir kurumsallaşmaya gittikleri görülmektedir. Şah İsmail politik gücünün kaynağı olarak Kızılbaş değerler sistemini görmüş, Osmanlı toplumu içindeki Kızılbaş bileşenleri kendi politik güç ve bağlamına taşımaya çalışmıştır. Osmanlı ise Sünniliği politik gücünün atıf çerçevesi olarak görmüş ve buna uygun bir teşkilatlanmayı oluşturmuştur. Dolayısıyla politik güç ve hâkimiyet için öncelikle ideolojik düzeyde bir ayrışma gerekmektedir. Bu durum belgelerde bariz bir biçimde görülmektedir. Sünniliği politik güç ile etkileşime sokarak bir devlet Sünniliği oluşturan ve buna bağlı bir sosyal yapıyı tesis eden Osmanlı Devleti, Anşa Bacılılar örneğinde olduğu üzere farklı bir ideolojik atıf çerçevesinin farklı bir toplumsal yapı ve politik güç anlayışını, dolayısıyla da çatışmayı beraberinde getireceğini fark etmiş ve gerekli önlemleri almaya çalışmıştır.

Anşa Bacılıları merkezî otoritesi için bir tehdit olarak algılayan Osmanlı Devleti öncelikle bu oluşumun kendi değerler sistemi ve toplumsal yapısından, ardından da mevcut Kızılbaş oluşumlardan ayrışan ideolojik atıf çerçevesini araştırmaya çalışmıştır. Bu noktada öne çıkan görüş Anşa Bacılıların Sünni ve Kızılbaş değerler sisteminden farklılaşan bir mezhep ihdas ettikleri noktasında düğümlenmiştir. Temel endişe Anşa Bacılıların

Şah İsmail geleneğine dayalı inanç sistemi ve ideolojik geleneği siyasallaştırmaları ve devlet için tehdit oluşturmalarıdır. Böylesi bir stratejik yaklaşım ile esasında aynı zamanda Anşa Bacılıları pasivize edebilmek ve merkezî otoriteye bağlılıklarını sağlayabilmek için gereken meşru zemin de sağlanmış olmaktadır.

Anşa Bacıların nispeten süreç içinde pasivize edilen diğer Kızılbaş gruplardan farklılaşan yönlerinin bulunuşu ise Osmanlı Devleti'nin tedbirlerini artırmasına neden olmuş görünmektedir. Aşağıda örnek olarak sunulan arşiv belgesi Anşa Bacılıların bir ideolojik atıf çerçevesi ile kendi hareketlerini meşrulaştırıp kitleleri peşlerine takmak suretiyle politik güce dönüşebileceklerine dair merkezî otoritenin taşıdığı endişeleri gözler önüne sermektedir. Başka bir deyişle belge, Anşa Bacılıların inanç sistemleri ekseninde politik bir güce dönüşme olasılığını ve devlet için tehdit oluşturabileceklerini işaret etmektedir.

> …Ayşe Bacı'nın köyü dahi Karşıpınar köyü olmakla oradaki ikâmetgâhı kışla gibi büyük olup birkaç yüz at barındıracak ahurları mevcût olduğu…
>
> …nusret kendülerin olduğundan bahisle biraz daha dost ve arkadaşlarının çoğaltılmasını tavsiye ve i'lân eylediği ve bunların evleri araştırılırsa çok sayıda gizlenmiş silah bulunacağı ve bunların durumlarının yine dikkatli davranılmazsa ileride Hükümet-i Seniyyeye bir gâile olacağı Zileli Arif ve İbrahim Tevfik imzâ ve mühürlerini içeren belge gelip incelendiğinde…
>
> Haylü vakitden beri Zile kazâsı köyleri ahâlîsini türlü hîle ve aldatmalar ile aldatılmakta ve fesat ettirilerek küfre düşürüp tabiyetine almış olan Ayşe Bacı ve oğlunun fesat hareketleri hükümetçe dikkate alınmamasından dolayı günden güne şeriata aykırı ve İslâmiyet fesâdlarını artırdıkdan başka işte şimdi de mehdîlik iddi'âsına başlamışdır bunların yine dikkate alınmadığından ileride hükümete bir büyük meşgûliyet açacakdır çünki bunlar âdetâ tüm Zile köy ahalisin aldatarak ve fesatlıkla ile emri altına aldıkdan mâ'adâ civâr kazâlara ara sıra elli altmış atlu ile oğlunu çıkarıp kendilerine tab'iyet edenlerin kurtuluş bulup zulümden kurtulacakları hakkında bir çok ahmak aldatan sözlerle ahâlîyi yoldan çıkartıp edip otuz binden ziyâde mürîdân tedârik etmişdir bunları çeşitli yalanlarla soyup hattâ cennet satmak ve günâh bağışlamak yalanlarıyla külliyetlü paralar alıp köylüleri soyup soğana düşürmüşdür şu aralık artık nusret geldi biraz daha ihvân ve ahbâbı çoğaldınız mehdîlik sırrı zuhûr edecekdir deyü damâdıyla bazı mürîdlerini köy-be-köy dolaşdırıp i'lân ediyor Zülfikâr olan hâneleri araştırılırsa bir çok da silah dahi bulunur bu karı zâten fâhişe eskisi olup kocasının vefâtından iki sene sonra oynaşlarından kazandığı hamileliği kocasının rûhâniyeti gelip

> cimâ' etdiğini Kızılbaşlara türlü hîle ve desîse ile yutdurmuş oğlunu dahi Sırrullah olarak Sırrı Mehdî tanıtdırmışdır böyle hîlekârane davranış ile otuz bin Kızılbaş emri altında bulunur ise işin önem derecesi ve ileride ne gibi fesâdâtı netîce vereceği …

Belge, Anşa Bacılıların Sünni gelenekten farklılaşan eğilimleri bulunsa da bu eğilimden daha endişe verici olanın sözü edilen inançların politik bir güce dönüşme ve devlet için tehdit oluşturma ihtimalini dile getirmektedir. Bahsi geçen endişeye belgenin tamamında rastlanmaktadır. Öyle ki bu endişeye bağlı olarak Zile ve çevresindeki Anşa Bacılı köylerinin nüfusları *Zile kazasında bulunan Ayşe Bacı kolundan Keçeli Sarrâc köyleri* adı altında hane hane tespit ettirilip, kayıt altına alınmıştır.

Ayrıca, Anşa Bacı, oğulları ve damadının sorgusuna dair belge tümüyle Anşa Bacı ve oğullarının isyan girişimi içinde olup olmadığını, kitleleri etraflarında toplamalarının bir sosyal hareketle ilişkili olup olmadığını anlamaya yöneliktir. Nitekim soruşturma sonunda diğer tüm suçlamaların gerçek olmadığı anlaşılsa da Anşa Bacı'nın geniş bir kitleyi etrafında toplama özelliğinin tespiti oğullarının ve kendisinin sürgününü de beraberinde getirmiştir.

> …Ayşe Bacı'nın Ali, Hüseyin ve Hasan Sırrullah adlı üç oğlu ve İbrahim adındaki damadı yapılan inceleme ve araştırmada ihbar edildiği gibi evlerinde silah bulunmamış. Mehdilik sırrına dair bir şey yok ise de sarrâc olarak adlandırılan Keçeliler Ayşe Bacı'nın yardımcılarından olup nüfusları az iken şimdi otuz bini geçtiği, icat ettikleri mezhebe göre aralarında mal ve namus ortaklığı fenalığı var olduğu ve Ayşe Bacı ne türlü talimat verirse keçesi altına girmeyenler kılıçtan geçecek diyerek oğullarının yeteri kadar atlılarla aldattıkları köylerde yardımcılarını çoğalttığı bu sayede mallarını artırdığı anlaşılmıştır…

Keçeliler şeklinde ifade edilen topluluktan sürekli olarak bahsedilişi de sözü edilen inanç sisteminin politik bir güce dönüşüp dönüşmediğini anlamaya yöneliktir. Zira keçeden yapılan ve başa giyilen başlık anlamına gelen keçe, politik anlamda Kızılbaşları sembolize eden bir giysi türü olarak görülmektedir. Nitekim kendisiyle görüşme yapılan Yusuf Baba "o zamanlar fes, devleti; keçe, Kızılbaş'ı belirlerdi" ifadesiyle bu durumu işaret etmiştir. İnanç sisteminin politik bir güce dönüştüğünü ima eden bu türden sembollerin tespiti ise Anşa Bacılılara dair soruşturmanın ideolojik zemininin derinleştirilmesini de beraberinde getirmiş görünmektedir.

> Vekiller Meclisinde bu tezkire okundu. Ayşe Bacı ve oğulları Ali, Hüseyin ve Hasan Sırrullah ve damadı İbrahim'in bildirilen bozgunculuk durumlarına göre Sivas bölgesinde ikametlerinin doğru olmayacağı Şam'a iskân edilmek üzere ve başka bölgelere kaçmalarına meydan verilmemek üzere Ayşe Bacı ve üç oğlu ve bir damadı çoluk çocuğuyla birlikte doğruca Şam'a gönderilmeleri uygun görülmektedir. Gerekenin yapılması beyanında 4 Eylül 1887.

Dolayısıyla Anşa Bacı ve oğullarının sürgün edilmelerinin temel nedeni politik bir güce dönüşme ihtimalleridir. İnanç ve değerler sistemine ilişkin unsurlar ise sözü edilen politik güce dönüşümü sağlayan boyutu ve sürgün kararına yasal meşruiyet kazandıran yanı itibarıyla önem arz etmektedir.

c- ***Bir Kızılbaş Ocağı Olarak Anşa Bacılılar***

Belgelerde Anşa Bacılıların inanç ve uygulamalarına dair doğrudan bir veriye rastlamamaktadır. Anşa Bacılı ocağına dair belgelerde soruşturmaya konu olan durumlar ise daha çok Kızılbaşlığa yönelik tarihî kalıp yargılardan besleniyor görünmektedir. Öncelikle belgelerden anlaşıldığına göre Anşa Bacılılar Sünni gelenek için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Tehdit olarak görülmelerinin öncelikli sebebi yukarıda açıklanmıştı. Bunun ikinci nedeni ise Kızılbaş toplumsal yapısı içinde farklı bir inanç sistemini işaret eden yeni bir oluşumu tesis etmeleri ve bu yönüyle de Osmanlı taşra teşkilatında bir yapısal çözülmeyi temsil etmeleridir. Sünni inanç sistemi için tehdit oluşturduğuna inanılan temel bileşen mehdilik iddiasıdır. Belgede Anşa Bacılılara yöneltilen iki başlıca iddiadan birini silahlanmaları diğerini ise mehdilik iddiasında bulunmaları oluşturmaktadır.

> Ayşe Bacı adında bir kadın bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldattığı ve doğru yoldan çıkarmakta ile kendilerinden biyat alarak, kocasının vefatından sonra dünyaya getirmiş olduğu oğlu Hasan'ı Sırrullah tanıtarak Şeriat ve İslamiyet'e aykırı davranmış, pek çok dalalet ve bozgunculuk bulunmuş, günden güne yardımcıları ve müridesinin sayısı 30 bini aşmıştır. Ara sıra elli altmış atlı ile beraber oğlu Sırrullahı'ı çıkartarak türlü yalan ile halkı soyduktan başka bazı müridleriyle damadını köylere göndererek yakında mehdilik sırrı edecek diye biraz daha taraftarlarını çoğalttığını…

Belgede sıklıkla Anşa Bacılıların mehdilik iddiasında bulundukları, Anşa Bacı'nın oğlu Hasan'ı Sırrullah olarak tanıttığı ve kendine müritler edindiği ifade edilmektedir. Mülki birimler arasındaki yazışmalarda kimi

zaman ifadeler aynen alıntılanarak yazılsa da bazen de aşağıda geçen ifadelerde olduğu üzere durumun ağır hakaretlerle kaleme alındığı görülmektedir:

> Ayşe Bacı adında bir kadının bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldatarak … kocasının vefatından iki sene sonra dünyaya getirdiği …. Sırrullah tanıtdırarak şeriata ve İslamiyet'e aykırı doğru yoldan çıkma ve fesatlıklara cesaret eylediği … şu aralık mehdîlik iddi'âsına başlayıp … yakında mehdîlik sırrı zuhûr edeceğinden ve nusret kendülerin olduğundan…

Mehdilik ve Hasan'ın Sırrullah olarak tanıtılmasından duyulan endişenin altında esasında sözü edilen inancın Şia ile ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Bu yönüyle sözü edilen suçlamalar Sünni gelenek için bir tehdit olarak algılanmış gözükmektedir. Ancak alan araştırmasında Anşa Bacı'nın oğullarından Hasan için Sırrullah denilip denilmediğine dair sorularımız Anşa Bacılılar arasında böylesi bir tanımlamanın olmadığını göstermiştir. Mehdilik inancının değerler sisteminin temel bileşeni olduğuna dair bir bulguya da rastlanılamamıştır. Nitekim belge içinde de soruşturma sonucunda mehdilik iddiasına dair herhangi bir kanıta rastlanılamadığı ifade edilmektedir.

Anşa Bacılılar genel toplumsal yapı içinde yeni bir mezhep oluşturdukları gerekçesiyle de sorgulanmışlardır. Anşa Bacılılar şeklinde yeni bir mezhep oluşumu sadece Sünni gelenek açısından değil Kızılbaş topluluk içinde de bir yapısal çözülmeyi, farklı ve yeni bir ocak teşkilatlanmasını ifade eden yanı itibarıyla tehlikeli bulunmuş görünmektedir. Sünni gelenek açısından bir mezhep, Kızılbaş yapılanma açısından bir ocak olan bu yeni oluşumun mensupları ise Sarrâc tabir edilen Keçelilerdir.

> …yapılan soruşturmada … sarrac ta'bîr olunan Keçeliler Ayşe Bacı'nın yardımcı ve mensuplarında olduğu tasdik edilmiş … bunların eski Mejdegîler gibi bir mezhebi icad ettikleri … icat ettikleri mezhebe göre aralarında namus ve mal ortaklığı çirkinliği bulunduğu … anlaşılmıştır. Bu şekilde İslamiyet'e aykırı mezheb icat etmek dost ve yardımcılarını çoğaltmak İslâmiyet ve hükümetçe mühim işlerden olduğundan o kadar ahâlînin bu tür bir kadınla çoban gibi olan oğullarının aldatmalarına kapılmaları tek mekteb ve bilgisizlikten bu nedenle her köye mektebler aşmak suretiyle hocalar tayin etmek ve göndermek İslam akaidinin itikadlarını düzelttirmek adı geçen mezhebin kendilerine mahsus bir alameti olan keçe giymeyi yasak ederek gerekenin yapılması…

Sunulan metinde dikkat çeken hususların başında Anşa Bacılıların İran'ı işaret eden sosyal ve dinî bir harekete yani Mazdekiliğe benzetilmesidir. Benzer bir biçimde metin içinde Anşa Bacı ve oğullarının Acem yani İran tarafına gidip geldikleri belirtilerek sözü edilen ilişkinin bir çeşit Kızılbaş başkaldırı olup olmadığının araştırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Belgede Mazdeklere benzer bir mezhep icat eden, mal ve ırz ortaklığına dayandığı söylenen Anşa Bacılıların etkisini kırmak için köylerde okullar açılıp hocalar gönderilerek İslam inancının öğretilmesi önerilmektedir. Devletçe tanınan resmî İslam itikadının Sünni gelenek olduğu göz önünde bulundurulduğunda sözü edilen öneri ile medrese öğreniminin yaygınlaştırılarak bölge Kızılbaşlarının Sünnileştirilmesinin gerekliliğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır[1]. Sünnileştirilmeye ise kendilerine Kızılbaşlıklarını hatırlatacak Kızılbaşlık sembollerinin ortadan kaldırılması ile başlanması, bu çerçevede de keçelerinin yasaklanması gerekmektedir. Belgeye göre bu tür önlemlerin alınmayışı din ve devlet açısından önemli sorunları doğuracaktır. Anşa Bacılılara dair bahsi geçen öneri dönemin tipik önlemlerindendir aslında. Zira, 18. ve 19. yüzyıl, Sünnileştirme politikalarının bir parçası olmak üzere pek çok Kızılbaş ve Bektaşi tekkesinin kapatılması ya da tekkelerin başına Nakşi şeyhlerin geçmesi, tekkelerin Sünni geleneğin öğretildiği medreselere dönüştürülmesi süreçlerine şahitlik etmiştir.

Yine belgeden anlaşılan o ki mezhep olarak sunulan oluşum esasında Kızılbaşlığa dair evham ve kalıp yargıların bir ürünüdür. Anşa Bacılıların yeni bir mezhep olarak sunulmalarına zemin hazırlayan gerekçelerin pek çoğunun da Kızılbaşlığa dair kalıp yargılardan beslendiği görülmektedir. Sözü edilen mezhep ve Anşa Bacı ile ilgili olarak geçen şu ifadeler kalıp yargıların gücünü göstermekte, Anşa Bacılıların günümüzde güçlü bir ötekilik hissini ve kapalı bir toplum özelliğini taşımalarının da gerekçelerini açık etmektedir.

> …İcat ettikleri mezhebe göre aralarında namus (ırz) ve mal ortaklığı çirkinliği bulunduğu ve Ayşe Bacı ne tür bir emir verirse keçesi altına girmeyenler kılıçtan geçecek diyerek oğullarını yeterli atlılarla idaresinde

[1] Özellikle II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşların eğitim yoluyla Sünnileştirilme çabaları hakkında bk. (Deringil, 2007). Bununla birlikte II. Abdülhamid tarafından uygulanan Kızılbaşları eğitim yoluyla Sünnileştirme politikalarının II. Meşrutiyet döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Bk. (Selçuk, 2011; 2021).

bulunan köylere göndererek yardımcılarını çoğalttığı ve bu sayede mallarını aldığı anlaşılmıştır…

Zile'nin Değerye köyünden Tartoğlu İsmail Kethüdâ bir gece Ayşe Bacı'nın odasına misâfir olup gece oda kapısı dışarıdan kilitli bulup bi't-takrîb açarak oldukları hânenin penceresinden kadın ve erkek karışık derneklerini gördüğünü … ifâde eylemişdir.

…bu karı zâten fâhişe eskisi olup kocasının vefâtından iki sene sonra oynaşlarından kazandığı hamileliği kocasının rûhâniyeti gelip cimâ' etdiğini Kızılbaşlara türlü hîle ve desîse ile yutdurmuş…

…kocasının vefatından iki sene sonra dünyaya getirdiği …. Sırrullah tanıtdırarak…

Belgede yer alan bu türden ifadeler esasında Kızılbaşlığa dair *mum söndü* tanımlı kalıp yargıların en tipik örneklerini oluşturmaktadır. Ancak bu türden ifadelerin Anşa Bacılılarla ilişkilendirilmesi kesinlikle mümkün değildir. Zira, Anşa Bacılıların toplumsal yaşamlarının en önemli bileşeni ailedir. Dahası aile yapı ve birlikteliğini bozmaya yönelik her türlü uygulama şiddetle cezalandırılmaktadır. Tek eşli olan Anşa Bacılılarda boşanma kesinlikle yasaktır ve düşkünlük sebebidir. Aynı şekilde eşini aldatmak düşkünlük sebebidir. Düşkünlüğün süresi ise ömür boyudur. Cinayet ve eşinin dışındaki biriyle beraber olarak boşanmaya sebep olma aynı toplumsal kınama ile karşılık bulmakta ve kişi ömür boyu düşkün ilan edilmektedir. Dolayısıyla aile birliğini bozmak toplumsal yapıda yaratacağı çözülmeler nedeniyle adam öldürmekle eş değer görülmektedir. Düşkünlük ise düşkün ilan edilen kişiyle göz göze bile gelmeme esasına dayalı bir kınama ve cezalandırma sistemidir. Bu nedenle belgelerde geçen tüm bu ifadeler iftira olup, kalıp yargı olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Mal ortaklığı gibi bir uygulamaya da Anşa Bacılılar arasında rastlanmamıştır.

Belgede Anşa Bacılıların mezhep olarak sunulmasına dair kalıp yargısal tüm bu özellikler onların Kızılbaş yapılanma içinde bir ocak olup olmadığının ya da nasıl bir ocak olduğunun sorgulanışını da beraberinde getirmiş görünmektedir. Anşa Bacılılar sıradan Kızılbaşlardan farklı bir oluşum olarak takdim edilmiştir. Farklılıklarının bir sebebi resmî devlet onayını almış bir ocak olmayışlarının ötesinde Kızılbaş inanç sisteminin kalıp yargılar temelinde ötekileştirilmesiyle de ilişkilidir. Nitekim belgede Anşa Bacılıların inançlarının sıradan Kızılbaşlarınkinden çok daha kötü olduğuna işaret edilmektedir. Kötü ile kastedilen anlaşılan o ki Sünni inanç ve uygulamalarla uzlaşmazlık derecesidir.

> …bunlar âdî Kızılbaşlardan olmayıp sarrâc ta'bîr olunan Şeni takımından oldukları …ve sâir civâr kazâlardaki Keçelilerin hepsi bunlardan biy'at eden sarrâc takımından olup … gerçi bunların sırlarına dışardan kimseler vâkıf değilse de Keçelilerin hepsi Ayşe Bacı'nın eşinin ölümünden sonra dünyaya getirdiği küçük oğlu Hasan'ı Sırrullah tanıyıp o nâm ile itâ'at etmekde ve hattâ ahz ve biy'at edenler kurtulmuş kişilerden ve biy'at etmeyenlere kâfir nazarıyla bakılıp yüzlerini görenleri cennetlik olduğuna inandıkları meşhûr ve mütevâtir idüği…doğru yoldan ayrılmış olan fırkayı herkese kabul etdirdiği kendilerine göre pek mukaddes inancı vaki olup iki seneden beri günden güne fırka-i merkûme tekessür ederek diğer Kızılbaşlardan daha kötü olarak Hasan'a yani Sırrulla'a tapmakda oldukları bunların Mejdeki mezhebine yakın bir mezheb icat etmişlerdir ki aralarında mal ve namus ortaklığı olduğu ve bunlardan her bir fenâlığın meydana geldiği…

Sunulan metin bir topluluğun inanç ve değerler sisteminin yeterince tanınmayışı ve anlaşılmayışının güçlü ön yargıları beraberinde getireceğinin açık örneklerindendir. Zira, kurumsal dinler bağlamlı bir bakış açısıyla genelde Kızılbaş değerler sistemi, özelde ise Anşa Bacılıları anlamak mümkün gözükmemektedir. Zira her ikisi de farklı kutsallık kaynaklarından beslenmekte ve toplumsal yapıya bu değerler sistemi temelinde etki etmektedir. Nitekim yapılan gözlemler Anşa Bacılılarda güçlü bir atalar kültünün olduğunu, hatta atalar kültünün inanç sisteminin esasını oluşturduğunu göstermiştir. Anşa Bacılıların Kızılbaş yapılanma içinde yapıyı bozan bir ocak olarak ayrışmasının zeminini de yine temel değerler sistemine yapılan vurgu oluşturmuştur. Belgeden ve alandan edinilen verilerden de anlaşıldığı üzere Anşa Bacılılar devlet tarafından verilmiş postnişinlik beratına sahip Hubyar ocağına bağlı bir topluluktur. Anşa Bacılıların Hubyar ocağından ayrıldığını ve ayrı bir ocak olarak hareket ettiğini ifade eden belgede ayrılış gerekçesine rastlanılmamaktadır.

> Zâten Tozanlı nâhiyesinde Hobyar Tekyenîşîni Ali Efendi'ye tâbi' olup da daha sonra vazgeçen yani ayrıca baş çekerek bir daha âdetleri üzre hediyelerini göndermeyen ve etrafdan gönderilmemesine sebebiyet veren Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabîlesinden Tablacı Veli karısı Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damâdı Üçkaya köyünden İbrahim'in …kendülerine bağlı köyleri gezip dolaşarak kurdukları etdikleri tekye ve kendileri içün güyâ nezr ve atiyye nâmına (adak ve hediye adına) bir haylı tedârik eyledikleri …

Anşa Bacılıların Hubyar ocağından ayrılışları için alan araştırması sonucunda tek ve ortak bir veriye ulaşılmıştır. Buna göre Osmanlı Devleti Sünnileştirme politikaları çerçevesinde Hubyar ocağının başına Nakşi şeyhlerini getirmiş, Hubyar tekkesi bir medreseye dönüştürülmüştür. Süreç içinde Hubyar dedeleri temel Kızılbaş inanç ve uygulamaları bir yana bırakır olmuştur. Kur'an okumaya, cenazeleri Kur'an okuyarak kaldırmaya başlamıştır. Bunun üzerine Veli Baba Kızılbaş değerleri koruyamadıkları ve Sünnileştikleri gerekçesiyle Hubyar ocağından ayrılmış ve kendi ocaklığını ilan etmiştir. 1860'larda ölümünün ardından ise yerine Anşa Bacı geçmiş ve ocağı güçlendirmiş etrafına epey bir kitleyi toplamıştır. Belgelerde geçen *…otuz sene öncesinden var ise de on sene öncesine kadar sayıları az olduğu halde yakın vakitde günden güne çoğalarak...* ifadesi de aslında bu görüşü destekler niteliktedir. Belgelerin 1887 tarihli olduğu göz önünde bulundurulduğunda yaklaşık otuz sene öncesinde yani 1850'li yıllarda Anşa Bacılıların Hubyar ocağından ayrıldığı anlaşılmaktadır. Sözü edilen yıllar II. Mahmut döneminde başlayarak daha sonraki süreçte devam eden Yeniçeri Ocağı ve ardından da tüm Bektaşi ve Kızılbaş tekkelerinin kapatılması ya da Sünni geleneğe göre dönüştürülmesi sürecine denk gelmektedir. Metinde geçen 1870'li yıllardan başlayarak on yıllık süreçte Anşa Bacılıların sayısındaki artış ise II. Abdülhamit'in Panislamizm politikalarıyla ilişkili görünmektedir. Anlaşılan o ki Kızılbaş topluluğa yönelik artan müdahale tepkiyi doğurmuş ve Anşa Bacılıların geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamıştır. Tüm bu verileri destekler biçimde günümüz Anşa Bacılıları kendilerinin Kızılbaş olduğunu ancak diğer Kızılbaş gruplardan farklı olduklarını, *kendi yollarının bozulmamış, çok ince ve zor* olduğunu belirtmektedirler.

Kızılbaş topluluk içindeki sözü edilen yapısal çözülme sadece devlet tarafından değil Kızılbaş topluluk tarafından da yeni bir ocak teşkilatlanmasını ifade eden yanı itibarıyla da tehlikeli bulunmuş görünmektedir. Bu durumu doğrular bir biçimde günümüz Anşa Bacılıları sözlü geleneğe bağlı malumatlarına dayalı olarak Anşa Bacı ve oğullarını Hubyar ocağına mensup dedelerin devlete şikâyet ettiğinde mutabıktır. Belgede ise şikâyet eden kişilerin isimlerinin düzmece olduğu, şikâyet edenin belirlenemediği ifade edilmektedir. Ayrıca, sosyal gerçeklikleri günümüz Alevi toplulukları tarafından artık kabul edilse de, Anşa Bacılılar geleneksel orijinal bir ocak olarak onaylanmamaktadır.

Veli Baba ile başlayıp Anşa Bacı ve oğullarıyla kesinleşen ayrışma ve bu ayrışmaya dayalı olarak yaşanan çatışmalar, devletle girişilen mücadele ve sürgün süreci ise Veli Baba-Anşa Bacı'dan başlayarak karizmatik şahsiyetlerin mitleştirilmesi sürecini beraberinde getirmiştir. Mitleştirme süreci ise Anşa Bacılıların kendi inanç sistemleri ve ritüelleri ile bir ocak yapısı hüviyetine bürünmeleri ve Anşa Bacılıların sözü edilen ocak etrafında toplanmasının yolunu açmıştır.

B- Hubyar Ocağından Zuhur Eden Yeni Bir Ocak: Anşa Bacılı Ocağı

Kutsal Karizmatik Liderlerin Mitleştirilmesi

Anşa Bacılıların kendi inanç sistemleri ve ritüelleri ile bir ocak yapısı hüviyetine bürünmeleri, onların sözü edilen ocak etrafında toplanmaları, ocak sistemini oluşturan karizmatik şahsiyetlerin mitleştirilmesiyle başlamıştır. Eliade'ın da ifade ettiği gibi mit, ritüellerin uygulanabilmesi için ihtiyaç duyulan, kahramanlarını doğaüstü şahısların oluşturduğu kutsal anlatılardır (Eliade, 1963: 16-17). Başka bir deyişle mit, bir topluluğun inanç sistemi ve ritüellerinin temelini oluşturur. Bunun yanı sıra mite konu olan şahısların insani kimlikleri eritilerek kutsal karizmatik bir kimliğe büründürülür. Buradan hareketle Anşa Bacılıların karizmatik liderlerinin inananları tarafından mitleştirildiği, onların sıradan insanlardan ziyade kutsal kişilikler haline dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

Sözlü geleneğin ve arşiv belgelerinin mutabık olduğu Veli Baba'dan itibaren başlayan, Anşa Bacı ve oğullarıyla birlikte kesinleşen Hubyar ocağıyla ayrışma, söz konusu mitleştirme sürecini de beraberinde getirmiştir. Diğer taraftan diğer Alevi toplulukların Anşa Bacılıları *ocaklı* kabul etmemeleri mitleştirme sürecini tetiklemiştir. Zira Alevi ocak sisteminin parçası hâline gelebilmeleri için *ocaklı* statüsüne kavuşmaları gerekmektedir. Buna çözüm olarak onların karizmatik liderlerin başına Hubyar'ı getirdiklerini görüyoruz. Böylelikle yukarıda bahsettiğimiz *ayrışma*, *yol*a sahip çıkma veya *yol*u düzeltme nedenlerine indirgenmiş ve bu yeni ocağa bir orijin, kök kazandırmaya çalışılmıştır. Bu yeni ocağa bir orijin ve kök kazandırma sürecinde bir taraftan meşruluk kazanmak amaçlı mitleştirilen Hubyar'ın yanı sıra diğer taraftan *ayrışma*yı güçlendirecek yeni bir *ulu ozan*ı yani Sofuoğlu'nu mitleştirdiklerine tanık olmaktayız. Esasında kişinin karizmasının mitleştirme süreciyle birlikte güçlendirilmesi ve yerleşmesine bağlı olarak ocağın güçlenişi ve yerleşmesi Alevilik

için normal bir durumdur. Alevilikteki ocak sistemi, karizmatik liderlerin varlığına dayanmaktadır. Anşa Bacılılar ocak için Veli Baba ve Anşa Bacı'yı kaynak olarak mitleştirirken Hasan Baba'yı da ocağın devamlılığı ve ocak hiyerarşisinin tesisi için mitleştiriyorlar. Böylelikle Hubyar, Sofuoğlu, Veli Baba, Anşa Bacı ve Hasan Baba karizmatik kutsal bir kimliğe sahip oluyorlar. Onların karizmatik ve kutsal bir kimliğe sahip olması ocağın varlığı için meşru bir zemin hazırlıyor. Yani bu mitleştirme aslında Anşa Bacılı ocağının meşruiyetinin zeminini hazırlamaya yöneliktir. Bütün bu mitleştirilme sürecinin amacı ise karizmatik liderlerin konumunu güçlendirmek ve Anşa Bacılı ocağına bir orijin ve kök kazandırmaktır.

a- Anadolu'nun Hoca Ahmet Yesevisi: Hubyar

Anadolu'daki önemli Alevi ocak kurucularından olan Hubyar'ın yaşadığı dönem ve tarihî kişiliği hakkındaki bilgiler söylenceden öteye gidememektedir. Bazı araştırmacılara göre tarihte 13. ve 16. yüzyıllarda yaşamış olan Hubyar adında iki şahıs mevcuttur (Kenanoğlu-Onarlı, 2003: 15-16; Üçer, 2010: 191). Ancak bu iki tarihî kişilikten hangisinin çalışma konumuz içerisindeki karizmatik şahsiyetlerden olan Hubyar'ın olduğu hakkında tarihî verilerden yoksunuz. Sözlü gelenekten elde ettiğimiz verilerde ise Hubyar'ın yaşadığı dönem ve onun hayatı bir çeşit anakronizmi içermektedir. Öyle ki Anşa Bacılılar Hubyar'ı Hoca Ahmet Yesevi ile özdeşleştirmişlerdir; yani Anşa Bacılılara göre Hubyar, Hoca Ahmet Yesevi'nin kendisidir: "...Hubyar'ın asıl adı Ahmet'tir, Hoca Ahmet Yesevi'dir. Anadolu'yu kurtarmak için Horasan'dan Hacı Bektaş ile birlikte gelmişlerdir" (İsmail Ö, Kamışçık; Hatem D, Acısu; Hüseyin B, Demircialan). "Hubyar isim değil ki Hubyar'ın adı Ahmet Yesevi'dir. Anlatılan bir rivayete göre Hubyar keramet ehli yetişmiş bir zat olarak o bölgeye yani Tekeli yaylasına yerleştiğinde, o yörenin Bektaşi halkı Hubyar'ı Bektaşi dergâhına şikâyet ediyor. Diyorlar ki buraya bir kişi geldi Bektaşi taliplerini kendine talip ediyor. O zaman Bektaşi dergâhında postta oturan her kimse bilemiyorum, Hoca Ahmet Yesevi'ye dergâhımız adına irşadına devam etsin bu da bizden bir hediyedir azımızı çoğa tutsun diyerek bir kese altın gönderiyor. Hoca Ahmet Yesevi hediyeyi alıyor, biz fakiriz karşılığında değerli bir hediye gönderemeyiz ama o da bizim şu çıramızı kabul etsin diye bir çöp çıra veriyor. Aradaki elçi Bektaşi postnişinine çırayı verip postnişin çırayı eline aldığında çıra yanıyor ve Hub yârimden nişan geldi dokunmayın bana diyor. Bu olaydan sonra Hoca Ahmet Yesevi'nin adı Hubyar olarak kalıyor" (Rüstem K, Zile).

Hubyar'ın Ahmet Yesevi ile aynı kişilik olduğu yönündeki inanış Anşa Bacılıların genelinde mevcuttur. Bu bakımdan onlar Veli Baba-Anşa Bacı Ocağının ayrı bir ocak olarak kurulmadığını, Veli Baba-Anşa Bacı'nın Sünnileşmeyle birlikte bozulan Hubyar ocağına sahip çıkarak *yol*u düzelttiklerini yani *yol*u orijinine döndürdüklerini belirtmektedirler: "... Anşa Bacılılar Hubyar'ın yani Ahmet Yesevi yolunun aslı, değiştirip dönüştürmüyorlar aynen Ahmet Yesevi zamanındaki gibi yolu devam ettiriyorlar. Yani Veli Baba'nın ayrıdan bir yolu yok ki, Hubyarlılar yolu bozdukları için Veli Baba yolu devralıp yolu özündeki ne ise öyle devam ettiriyor... hatta bizde bir deyiş var Anşa Bacı için söylenir: *ışılattın Hubyar'ın yolunu* diye devam eder; yani bozulan, sönen yolu tekrar düzelttin, aydınlattın demek istiyor bu deyişte". "... benim ocağım Hubyar ocağının kolu falan değildir, aynısıdır. Veli Baba Hubyarın devamıdır" (Yusuf K, Karşıpınar; İsmail K, Sarıköy; Beşir K, Acısu). "...biz de Hubyarlıyız, Hubyar'ı ayrı görmüyoruz. Biz Veli Baba'yı, Hubyar'ın dünyaya başka bir bedenle gelişi olarak yorumlarız" (Rüstem K, Zile).

Sözlü gelenekteki bu verilerden anlaşılan odur ki, Anşa Bacılılar kendi ocaklarının diğer Aleviler tarafından kabul görmediğini bildikleri için *ayrışma*yı bir nevi *yol*a sahip çıkma veya *yol*u düzeltme nedenlerine indirgemişlerdir. Aynı zamanda yeni kurulan ocağın özü, orijini temsil ettiğini vurgulamak amacıyla Hubyar mitleştirilerek Hoca Ahmet Yesevi ile özdeşleştirilmiş, diğer taraftan Veli Baba Hubyar ile özdeşleştirilerek ocağın köken ve sürekliliği sağlanmaya çalışılmıştır. Bu durum, yeni ocağa bir orijin, kök kazandırmaya çalışma uğraşıdır.

Araştırma sahamızdaki Hubyar ile ilgili mitsel söylenceler, onun Anşa Bacılılar tarafından nasıl mitleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Sözlü gelenekteki menkıbede Hubyar'ın mitleştirildiğini anlamaktayız: "Bir gün Sultan Murat 99.000 kişilik ordu ile Hubyar'a varıyor. Sultan Murat Hubyar'ın kerametini duymuş olacak ki onu sınamak istiyor; haydi bakalım derviş Hubyar bu kadar askeri nasıl doyuracaksın görelim, diyor. Hubyar, 3 gün boyunca bir kazanda 40 çeşit yemek çıkarıyor. Bütün askerler yemekten yediği hâlde kazandaki yemek tükenmiyor. Hubyar'ın bu kerameti karşısında padişah onu İstanbul'a davet ediyor. Hubyar padişahın bu daveti üzerine İstanbul'a gitmek için yola çıkıyor. Adapazarı'nda bakmış ki ırmağın suyu Muhanet köprüsünün üstünden geçiyor, ırmağa *Muhanetim bak şu yana ak demiş* ve köprüden insanlar geçebilir olmuş. Üsküdar'a varınca oradaki kayıkçılardan kendisini karşıya

geçirmelerini istiyor. Onlarda Hubyar'dan akçe istemişler; Hubyar, bizde akçe yok dua var demiş postunu suya atmış, ya Allah dedi postu kayık olmuş karşıya geçmiş. Padişahın huzuruna çıkmadan padişah onun kerамet sahibi olup olmadığını tekrar denemek istiyor ve eşiğin altına Kur'an ve ekmek koyduruyor. Hubyar padişahın huzuruna çıkarken oradaki görevlilere *şuradan ekmeği alın şuradan Kuran'ı alın* deyince herkes şaşıp kalıyor. Daha sonra padişah Hubyar'a zehirli kahve ikram ediyor. Hubyar zehirli kahveyi içip zehri parmaklarından akıtıyor. Padişahın adamları *padişahım sağ bir adamı tabuta koyalım, Hubyar'a cenaze namazını kılmasını emredelim, eğer tabuttaki adamın sağ olduğunu bilemezse keramet sahibi olmadığını anlarız* demişler. Bunun üzerine sağ birisini tabuta yatırıyorlar ve Hubyar'a cenaze namazını kıldırmasını istiyorlar. Hubyar onlara *ölü niyetine mi yoksa diri niyetine mi namazı kıldırayım* diye soruyor. Onlarda Hubyar'a ey *derviş, hiç ölü adamın cenazesine diri niyeti olur mu* diye alay ediyorlar. Cenaze namazından sonra Hubyar'ı küçümsemek için tabutu açıyorlar ki adam gerçekten ölmüş. Bundan sonra padişah büyük bir fırını 7 gün boyunca yaktırdıktan sonra, Hubyar ile küçük bir çocuğu fırına attırıyor. Hubyar ile küçük çocuk 7 gün boyunca fırında kalıyorlar. 7. gün sonunda fırına açıyorlar ki, Hubyar'ın sakalları buz tutmuş, çocuğun elinde bir demet çiçek olduğu halde hiçbir şey olmamış. Padişah çocuğa çiçekleri nereden bulduğunu sorduğunda çocuk, biz 7 gün boyunca Tekeli yaylasında gezdik demiş. Böylece padişah Sultan Murat Hubyar'ın keramet sahibi bir ermiş olduğuna inanmış" (Hatem D, Acısu; İsmail Ö, Kamışçık; Ali E, Üçkaya).

Hubyar ile ilgili başka bir menkıbede, Hubyar kendisinden yardım isteyen köylülere susuz bir mevkiden su çıkarmıştır. Köylüler Hubyar'ın keramet gösterdiğini bildikleri için ona yalvarırlar: "suyumuzu Yeşilırmak'tan getiriyoruz, bizlere yardım et, kerametini göster de buradan bir su çıkarıver, derler. Bunun üzerine Hubyar asasını oradaki dağın yamacındaki bir kayaya vurur ve oradan su çıkar. Hubyar çıkardığı su için *kat kat derdi olanlara kat kat derman olsun* der. Günümüzde hastalıklarına tıbbi yönden çare bulamayanlar söz konusu su kaynağını ziyarete giderler, sağlıklarına kavuşur gelirler" (Rüstem K, Zile).

Yukarıdaki menkıbelerden de anlaşılacağı üzere, Hubyar'ın doğaya hükmetme, ateşte yanmama, su üzerinde yürüme, sağ insanı ölü kılma, gizlenen nesnelerin yerini bilme, taştan su fışkırtma, az yemeği çoğaltma gibi kerametlerle insanüstü özelliklere büründürüldüğü görülmektedir.

Bu durum Hubyar'ın mitleştirilerek kutsal karizmatik bir konuma yükseltildiğinin de kanıtıdır. Artık Hubyar Anşa Bacılı değerler sistemindeki yerini alarak sıradan bir insan olmaktan çıkarılmış, üzerine yemin edilen, adak adanan, cemlerde ayetleri söylenen kutsal bir varlığa dönüştürülmüştür. Hubyar, Anşa Bacılıların adak adadıkları kutsal karizmatik şahsiyetlerdendir. Bunun yanı sıra Anşa Bacılılar *Hubyar kessin* tarzında da yemin etmektedirler. Hubyar'ın ayetlerdeki mahlası *Dedemoğlu* ve "*Abdal Dedem*dir (Aziz A, Acısu).

b- Yeni Ocağa Yeni Bir Ulu Ozan: Sofuoğlu

Anadolu Alevi toplulukları arasında sadece Anşa Bacılıların *âşık-ı sadık* veya *ulu ozan* olarak kabul ettikleri Sofuoğlu'nun gerçek adının Hasan olduğu ve 1500'lü yıllarda Çekerek'in Sarıköy'ünde yaşadığı anlatılmaktadır. Sofuoğlu hakkında kurumsal ve yazılı gelenekte herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sözlü gelenekten elde ettiğimiz veriler, ayet ve düvezimamlarından kaynaklanan Anşa Bacılı ocağındaki sembolik önemi sebebiyle Sofuoğlu'nun hayatının mitleştirildiğini göstermektedir. Çünkü Sofuoğlu'nun kerametlerini anlatan kişiler onu zaman ve mekân ötesi bir şahsiyet olarak tasvir etmekte, her kerametinde farklı tarihi dönemlerde yaşatmaktadır. Öyle ki, bir taraftan onun Sarı köyüne 1600'lü yıllarda geldiğinden bahsedilmekte, diğer taraftan Veli Baba ile aynı dönemde yaşadığı (1800'lü yıllar) öne sürülen Bektaş Sofu'ya emanetlerini bıraktığı anlatılmaktadır (İsmail A, Sarı köy). Aynı zamanda Sofuoğlu'nun Hubyar-yani Hoca Ahmet Yesevi-den *hüccet* aldığı, onunla aynı dönemde yaşadığına inanılmaktadır ki, bunu Sofuoğlu'nun bir ayetine atfederek ifade etmektedirler: "Hubuyar'dan aldık biz bir hamağlı / Okuruh Ali ümran Elifli Beyli / Muhammed Ali'nin hesaplı kavli / Dercettük heceyi bire bir geldi" (Halil Y, Sarı köy). Bu durum, Sofuoğlu'na mitsel bir hayat atfedildiğini göstermektedir. Bu mitler, Sofuoğlu'na mitsel bir hayat atfedilmesinin yanı sıra Anşa Bacılı ocağı ile Hoca Ahmet Yesevi ve Hubyar arasında bir ünsiyet kurulmasını, Anşa Bacılı ocağının kutsal bir kaynağa dayandırılmasını ve Alevi geleneğinin bir parçası ayrı bir ocak olarak meşrulaştırılmasını sağlamaktadır.

Sofuoğlu hakkında sözlü gelenekten elde ettiğimiz veriler Anşa Bacılılar tarafından onun nasıl mitleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir: "Sofuoğlu'nun Kurupınar köyünden Kalender Abdal adında musahibi varmış. Kalender Abdal, Anşa Bacılı Alevisi ile musahip oldun diye kendi köylüleri tarafından sürekli eleştiriliyormuş. Bir gün Sofuoğlu

öküzle çift sürmeye gidiyormuş, Kalender Abdal'ın yani musahibinin kendisini çağırdığını anlamış. Kalender Abdal'a köylüleri, sen gittin Anşa Bacılı'dan musahip tuttun; birlik kurbanı keseceğiz, herkesin musahibi burada senin musahibin nerede? diyorlarmış. Kalender Abdal, benim musahibim şimdi gelir demiş; elini kaldırıp *Sofuoğlu beni daralttılar yetiş* demiş. Sofuoğlu geri gelip öküzü bağlamış evden biraz uzaklaşınca yukarıdan bir düldül gelmiş, düldüle bindiğiyle yıldız gibi gitmiş; musahibinin bulunduğu evin bacasından ateş topu gibi birlik kurbanı kesecek köylülerin arasına inmiş. O zaman oradakiler *Sofuoğlu affet bizi, sen yaratıcı biz kuluz* demişler" (Halil Y, Sarı köy; İsmail A, Sarı köy). Sofuoğlu bir kerametinde kuru pınardan su çıkarmıştır: "Bir gün Sofuoğlu gelininden pınardan su getirmesini istemiş. Gelini, emmi pınarın kuruduğunu bilmiyor musun? Kuru pınardan suyu nasıl getireyim? demiş. Sofuoğlu da *sen dediğimi yap, artık köy susuz kalmayacak* demiş. Gelini tereddütle pınara varmış ki, gerçekten su akıyor. O günden bu güne Sofuoğlu'nun pınarının suyu hiç kesilmemiş" (Dursun Ç, Sarı köy). Sofuoğlu'nun diğer kerametleri: "Bir gün Sofuoğlu evinin önüne su olmadığı halde çeşme yapıyormuş. Sofuoğlu'nun Hak olduğuna inanmayan birisi onun susuz yere çeşme yaptığını görünce *ya çeşme yapıyorsun da su yok ki* demiş. Sofuoğlu da *taş olasıca aha su* diye elindeki keseri çeşmeye bir vurmuş hemen su akmaya başlamış, adam da oracıkta taşa dönüşmüş. O taş hemen evinin yanı başında, Sofuoğlu'nun çeşmesinden de su hala akıyor" (Veli A, Sarı köy). "Dağdaki hayvanlar bile Sofuoğlu'na itaat edermiş. Bir gün Sofuoğlu tarlada çift sürerken öküzün biri ölmüş. Tabii tek öküzle çift süremeyeceği için dağdan bir geyiği çağırmış, ölen öküzün yerine geyiği çifte koşmuş. Kurban olduğum mübarek adam kamçı olarak da büyük bir yılanı kullanıyormuş". "Sofuoğlu kerametini göstermeye devam ediyor. Atını bağladığı pelit ağacı var. Pelit, kendine zarar vereni yani dalını falan keseni affetmiyor; yukarı köyden yani Elemin köyünden bir Sünni bir gün pelit ağacının dalını kesmiş. O adamın aynı gece evi yanmış" (Rüstem B, Sarı köy).

Sözlü gelenekten elde ettiğimiz bu menkıbelerde, Sofuoğlu'nun insanı taşa dönüştürme, hayvanlara hükmetme, çok uzun bir mesafeyi bir anda kat etme, biçim değiştirme, yerden-taştan su çıkarma gibi insanüstü özelliklere sahip olduğunu görülmektedir. Anlaşıldığı üzere Sofuoğlu mitleştirilmiş, insani kimliği eritilerek kutsal karizmatik bir konuma yükseltilmiştir.

Sofuoğlu, Anşa Bacılı ocağına bağlı Anşa Bacılılar tarafından ulu ozan alarak kabul edilip kutsanmaktadır. Hubyarlılar, Sofuoğlu'nu *âşık-ı sadık*, *ulu ozan* kabul etmemektedir. Hatta Hubyarlılar Sofuoğlu'nun keramet sahibi birisi olduğuna inanmamakta, bu tür kerametleri Anşa Bacılıların uydurduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda genelde Anadolu Alevileri özelde de Anşa Bacılı Alevileri içerisinde sadece Anşa Bacılı ocağının *ulu ozan* olarak kabul ettiği Sofuoğlu, yeni ocağın inşasında *ayrışma*yı güçlendiren kutsal karizmatik bir şahsiyettir. Sofuoğlu'nun evi, atını bağladığı pelit ağacı, pınarı, çeşmesi, Sarı köyün eski mezarlığında olduğuna inanılan *türbe*si Anşa Bacılıların kutsal mekânları içerisindedir. Sarı köylüler her cuma akşamı, cem ayininden önce Sofuoğlu'nun evini ziyaret eder, orada lokma yerler. Aynı zamanda Sofuoğlu, Anşa Bacılıların adak adadığı kutsal karizmatik şahsiyetlerdendir (Selçuk, 2017: 93-101).

c- *Yeni Ocağın Banisi: Veli Baba*

Yeni ocağın kurulduğu dönem, yukarıda belirttiğimiz gibi Osmanlı Devleti'nin dönüşüm ve değişim yılları, aynı zamanda da tehditlere ve politik daralmaya bağlı olarak kendini korumak için siyasi önlemleri aldığı çalkantılı yıllardır. Bu süreçte devletin tek bütün yapılanmasını korumak temel amaç olmuştur. Tek bütün yapılanmanın korunabilmesi ise Sünni eğilimli merkezî otoritenin güçlendirilmesi ve tüm diğer etnik ve dinî yapıların Sünniliğin bir bileşeni hâline getirilmesi ya da sözü edilen farklı yapıların Sünniliği temel otorite olarak benimsemeleri stratejisine dayandırılmıştır. Alevilik söz konusu olduğunda bu süreç içindeki en somut dönüşüm Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması olmuştur. II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından Bektaşilere yönelik sert bir tutum sergilenmiş, Bektaşi liderlerinin bir kısmı öldürülmüş, tekkelerin bir kısmı yıkılmış, bir kısmı ise cami, medrese, kervansaray ya da hastane olarak kullanılmak üzere *ulema*ya devredilmiştir. Bektaşi kuruluşlarının başına bu kuruluşları denetlemek ve kontrol etmek, Sünnileştirme sürecine ivme katmak üzere Nakşibendî şeyhleri atanmıştır. Böylece Bektaşilerin Osmanlı toplumundaki askerî yapılanma içindeki pek çok rol ve hizmetleri Mevlevilere, sosyal hayattaki rol ve hizmetleri ise Nakşibendîlere devredilmiştir. Osmanlı Devleti'nin Alevilik bağlamındaki resmî ve meşru muhatabı olan Bektaşiler şahsında Alevilere yönelik politik bütünlük bağlamlı sözü edilen tutumu sonraki süreçte de devam etmiştir. II. Abdülhamit döneminde jurnallerin de etkisiyle sözü edilen tutum süreklilik kazanmıştır. Devletin bütünlüğü anlayışı II. Abdülhamit

döneminde Panislamizm anlayışı çerçevesinde iyice netleşmiş, Sünnilik dışındaki gruplara yönelik şüpheci tutum keskinleşmiştir (Deringil, 1991: 345-346; Doja, 2006: 442-443). İşte Veli Baba kısaca özetlenen böylesi çatışmalı bir ortamın ürünü olma özelliğini taşımaktadırlar. Sözlü geleneğe göre Veli Baba'nın mensubu olduğu Hubyar ocağı dedeleri kurumsal merkezî otorite tarafından medrese eğitimine tâbi tutulmuşlar; söz konusu medrese eğitimi sonucu Sıraç Türkmenlerinin inanç ve uygulamalarında ciddi bir Sünnileşme süreci başlamıştır (Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Yusuf K, Zile). Alevilik üzerinde sistemli ve yoğun Sünnileştirmenin uygulandığı bu dönemde, Acısu köyünden Veli Baba bağlı olduğu Hubyar ocağı dedelerinin Aleviliği Sünnileştirdiklerini gerekçe göstererek söz konusu ocak ile bağını koparmış, *Kurdoğlu Ocağı* veya *Anşa Bacılı Ocağı* olarak bilinen ocağın temellerini atmıştır.

Anşa Bacılı ocağının kurucusu olan Veli Baba'nın hayatı hakkında kurumsal yazılı gelenekte herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Veli Baba'nın 3 arşiv belgesinde Anşa Bacı'nın kocası *Tablacı Veli* olarak adı zikredilmektedir:

> Ayşe Bacı'nın kocası Tablacı Veli'nin üzerine türbe yapıp yeşil örterek büyük erenlerden bir zât şekline koyduklarından bunun ve bu gibi Çayır köyünde Hasan Baba'nın hürmet etmekde bulunduğu diğer bir münâsip mezarın yıkılmakla bir kabirleri menzilesini (2 mezar bir mezar hâline dönüşmek üzere) azaltılmadıkça zamanın geçmesiyle mevcut durum unutularak civârda bulunan ehl-i sünnet cahilleri ziyâretle belki yardım isteyip edip küfür ve dalâletde kalacakları da olabilecek şeylerdendir 9 Temmuz 1887.
>
> Zile'nin Acısu ve Karşıpınar köylerinden ve sarrâc takımından Tablacı Veli karısı Ayşe Bacı ve oğlu Hüseyin ve Ali ve damâdı Üçkaya köyünden İbrahim'in gizli ve açık durumu hakkındaki inceleme Zile ve havâlîsine gelmekle gerekli inceleme on bir maddeyi içeren bu bir kıt'a varaka ile olayı ihbâr idip de kimler oldukları bilinemeyen iki muhbirin mühürleri Zile vergi ve mal kalemi ve tapu ve mukâvelât muharriri kayıtları dahi araştırılıp incelenmesi neticesinde bulunamayıp ancak Zile'de olan mühürcülere yazdırılıp tatbîk olunmak üzre mühür basılan pusula ilave edilerek takdîm kılınmıştır 9 Temmuz 1887.
>
> Zâten Tozanlı nâhiyesinde Hobyar Tekyenîşîni Ali Efendi'ye tâbi' olup da daha sonra vazgeçen yani ayrıca baş çekerek bir daha âdetleri üzre hediyelerini göndermeyen ve etraftan gönderilmemesine sebebiyet veren Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabîlesinden Tablacı Veli karısı Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damâdı Üçkaya kö-

yünden İbrahim'in yanlarına her sene güzün etrafdan ve kabîle-i mezkûreden bir takım şahıslar gelip gitmekde oldukları gibi Sivas cihetine gitmek üzre geçen sene yine otuz kırk atlı kadar Ayşe Bacı ve Sırrullah nezdine toplanarak olarak her ne düşünceye dayanarak ise toplanan olunan şahısların yarısı geri kalıp yirmi atlı ile gidip kendülerine bağlı köyleri gezip dolaşarak kurdukları etdikleri tekye ve kendileri içün güyâ nezr ve atiyye nâmına (adak ve hediye adına) bir haylı tedârik eyledikleri hayvânların hepsini götüremediklerinden ol havâlîde ilişkisi olan olan bazı köylerde bırakdıkları menfaatlarına dokunduğundan merkûm Ali Efendi ve Kazâbâd nâhiyesinin Çaylı karyesinden Sürgel oğlu Hüseyin ve Haruk karyesinden ismi mechûl bir adam Niksar ovasından Göçoğlu Dersaâdet'e durumu arz edip işte bu sebepten emirler gelerek haklarında inceleme yapılmakta olduğu Sarı köyünden Sarrâc Halil Kethüdâ'dan rivâyet olarak Zile'nin Beledî a'zâsından Silahdârzâde Mehmed Ağa bir konuşma sırasında ifâde eylediği Hakîmhânlı Hacı Osman ve Tokatlı Hacı Ali Ağazâde Hacı Ahmed ve vergi kâtibi sâbık Alihan Efendilerin işitdikleri 27 Haziran 1887.

Veli Baba her ne kadar ayrı bir ocak kurmuş olsa da Anşa Bacılılar tarafından Hubyar'ın *hüccet*inin ona geçtiği kabul edilmektedir. Sözlü geleneğe göre Veli Baba, Sarı köyünden Bektaş sofunun sofusudur. "Sofuoğlu *göçmeden* önce Bektaş sofuya Hubyar'dan aldığı emanetleri devretmiş ve *bu emanetler sahibi gelinceye kadar sende dursun* demiş. Veli Baba Bektaş Sofu ile sofuluk yoluna girdikten sonra bir gece, yolun başına geçeceği kendisine ayan olmuş. Bunun üzerine Veli Baba, emaneti almak için Bektaş Sofunun yanına aynı gece 7 defa gidip gelmiş ve son gidişinde emaneti almış. Böylece Bektaş Sofu Anşa Bacılılara artık bende bir şey kalmadı siz Veli Babaya gidin hüccet onda demiş. Bütün Anşa Bacılılar Veli Baba'nın başında toplanınca Veli Baba artık tarikat yürütmeye yetişemez olmuş. Bundan dolayı Bektaş sofuya *gözü kör olasıca biraz daha geç verseydi emaneti de biraz daha olgunlaşsaydım* diye beddua etmiş. Veli Baba'nın bu beddua-sından sonra Bektaş Sofu 7 yıl kör olmuş, 7 sene sonra Veli Baba Bektaş Sofunun canını almaya geldiğinde, Bektaş Sofu gelenin Veli Baba olduğunu anlıyor ve *seni gözümle görmeden canımı vermem* diyor. Veli Baba dişinden bir parça tükürük alıp Bektaş Sofunun gözüne sürüyor; Bektaş Sofunun gözleri hemen açılmış. Sonra Bektaş Sofu Veli Babanın kucağında canını Veli Babaya teslim etmiş" (İsmail A, Sarı köy; Halil Y, Sarı köy; Beşir K, Acısu). Anşa Bacılılar, kendi ocaklarının diğer Alevi topluluklar tarafından meşru bir ocak alarak kabul edilmediğinin farkındalar. Bu ne-

denle yukarıdaki metinde bahsedilen Veli Baba'nın Hubyar'ın emanetlerini, hüccetini devralması, bir anlamda kurulan yeni ocağa meşru bir zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda Veli Baba hem yeni bir ocak kurarak *ayrışma*yı hem de Hubyar ile *manevi bağ*ı sağlayarak kurduğu yeni ocağa meşruluk kazandıran kutsal karizmatik bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır.

Veli Baba'nın hayatı sözlü gelenekten elde ettiğimiz verilerden anladığımız kadarıyla mitsel bir karakter arz etmektedir. Sözlü geleneğe göre o, sıradan bir insandan ziyade insanüstü bir varlıktır: "Veli Baba gençliğinde bir ağanın yanında azap duruyormuş. Veli Baba bir ayda yapılabilecek işleri hemen bir saat içinde bitiriyormuş. Bu durum ağanın dikkatini çekmiş. Bir gün ağa Veli Baba'ya kağnıya deste yükleme işini buyurmuş, kendisi de Veli Baba'nın sırrını öğrenmek için onun göremeyeceği bir yere saklanmış. Bakmış ki aşağıdan desteyi verende Veli Baba, kağnının üstünde desteyi yerleştirende Veli Baba. Bunun üzerine ağa hemen imana gelmiş, Veli Baba'ya *sen kerамet ehlisin beni affet* demiş" (Cuma A, Kamışçık; Halil Ş, İkizce; İbrahim K, Kervansaray). Başka bir mitsel söylence ise Veli Baba'nın gizli nesnelerin yerini bilmesi, görmeden yazıyı okuması ile ilgilidir: "Veli baba halkı şeriata yani devlete kışkırtıyor diye şikâyet ediliyor, Tokat'ta mahkemede sorgulanırken kadı ona *madem sana kerамet ehli diyorlar, şu masanın çekmesindeki kitapta neler yazıyor söyle bakalım* diyor. Veli Baba da çekmecedeki kitabı okuyunca tabii kadı Veli Baba'nın kerамet sahibi olduğunu anlamış ve Veli Baba'yı serbest bırakmış. Veli Baba Acısu ya geldiğinde Anşa Bacı onu karşılamıyor, hoş geldin falan demiyor akşam yatağını da misafir odasına serdiriyor. Veli Baba Anşa Bacı'ya neden küstün aramızda ne var diye soruyor? Anşa Bacı *sen layık olmayana kerамet gösterdin gidip çileni çekmedin o sorgudan geçecektin, şeriatın verdiği cezayı çekecektin layık olmayana kerамet gösterdin, küstahsın düşkünsün* diyor. İşte o zaman Veli Baba *ben bu hatayı işlediysem dünya bana haramdır artık, ben gidiyorum size de Şam vakası var, Şam'a sürgün olacaksınız* diyor. Kısa bir süre sonra Veli Baba *Hakk'a yürüyor* ve Veli Baba'nın dediği de çıkıyor; yani Anşa Bacı Şam'a sürgün ediliyor" (Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Yusuf K, Zile; Ali A, Acısu).

Veli Baba hakkında anlatılan bir başka kerамet kendisine inanmayan Hubyarlılarla ilgilidir: "Hubyarlılar, Veli Baba'nın kerамet ehli olduğuna inanmıyorlarmış. Veli Baba ile alay etmek için onu bir eve davet etmişler. Veli Baba gelmeden önce eşiğin altına kitap, oturacağı döşeğinin

altına da ekmek koymuşlar. Veli Baba eve gelince *kitabı kaldırın öyle geçeyim* demiş. Evden içeri girince de *ekmeği kaldırın oturayım* demiş. Oradaki Hubyarlılar hemen Veli Baba'dan af dilemişler ve bizim tarikata geçmişler" (Nurdane K, Zile).

Bu menkıbelerden anlaşılacağı üzere, Veli Baba'nın aynı anda farklı yerlerde görünebilme, başkasını kör edebilme, insanların canını alabilme, gizlenen nesnelerin yerini bilme, çok uzun bir mesafeyi kısa bir sürede kat etme, kendinin yaşam süresini sona erdirebilme, görmediği yazıyı okuyabilme gibi kerametlerle insanüstü özelliklere büründürüldüğü görülmektedir. Böylelikle Veli Baba'nın mitleştirilerek kutsal karizmatik bir konuma yükseltildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Veli Baba üzerine yemin edilen, kendisinden şefaat beklenen, kendisine adak adanan bir tanrı statüsüne kavuşmuştur: "Bizim inancımıza göre tanrı, Veli Baba'da vücut bulmuştur. Bizim üzerine yemin ettiklerimizden birisi de Veli Baba'dır. Hak mertebesine ulaşmış, Allah'ı özünde bulmuş, erişmiş, var eden yaratıcı kişidir ve yanlış yapanın da cezasını veren de Haktır. Böyle olduğu için Veli Baba çarpsın, Veli Baba kessin, Veli Baba canımı alsın, Veli Baba benim belamı versin-kessin-çarpsın diye yemin edilir. Allah kessin Allah çarpsın ile Veli Baba kessin Veli çarpsın arasında bir fark yok. Ayrıca zor durumda kaldığımızda *yetiş Veli Baba* diye yardım isteriz. Veli Baba'ya adak adadığımızda nerede olursak olalım adağımızı onun tekkesinin yönüne çevirir keseriz" (Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; İsmail A, Sarı köy).

Veli Baba-Anşa Bacı'nın tekkesindeki gözlemimiz esnasında yaşlı bir kadın Veli Baba-Anşa Bacı'ya şu şekilde yakarıştı bulunmuştur: *Çoluğuma çocuğuma zarar verme, onları koru, onlara kötülük yapma*. Yakın tarihlerde kocasını kaybeden yaşlı bir kadın ise *kimseye muhtaç olmadan canımı al, beni de götür* diye Veli Baba-Anşa Bacı'ya yalvarmıştır. Bunun yanı sıra Anşa Bacılıların yemeğe *ya Hasan Baba Ya Veli Baba* diyerek başladıklarını gözlemledik.

Sözlü geleneğe göre Veli Baba 35 veya 38 yıl hayatta kalmıştır. Veli Baba'nın *göçtüğü* tarih hakkında kurumsal yazılı gelenekte herhangi bilgiye ulaşmamız mümkün olmamıştır. Ancak sözlü gelenekten Anşa Bacı'nın Veli Baba için söylediği deyişten onun rumi 1280/miladi 1864'te *göçtüğü* anlaşılmaktadır:

"…. sene bin iki yüz seksen de

yüklettin göçünü kışınan felek..."

"Veli baba 1280 de 35 veya 38 yaşında Hakk'a yürümüştür" (Rüstem K. 45, OÖ, Zile; Beşir K., 63, YÖ, Acısu; Yusuf K., 45, OÖ, Zile). Sözlü geleneğe göre Hubyar Dedeleri Veli Babaya *zamanın Ali'si sensin* diyerek biat etmişler ve Veli Baba hayatında 150-160 tane Hubyarlı köyünü kendi ocağına bağlamıştır: "bildiğimiz kadarıyla Veli Baba'nın görgü yürüttüğü, tarikat yürüttüğü köy sayısı 155 civarında. Bizde kayıt olayı yok da büyüklerden söylenegelen bilgiler bunlar. Sivas'ın Hafik; Reşadiye, Niksar, Almus, Artova, Turhal, Amasya merkez, Amasya'nın Göynücek, Çorum'un Alaca bölgesi Yozgat'ın Sorgun'a kadar olan bölgesi. 150-160 arası köy yani" (Beşir K, Acısu; Rüstem K, Zile; Yusuf K, Zile).

Veli Baba'nın mitleştirilme süreciyle birlikte ona atfedilen kutsal mekânlar oluşmuştur. Acısu köyündeki Veli Baba-Anşa Bacı tekkesi, bütün Anşa Bacılılar için ziyaret edilen, şifa beklenen, adak adanan kutsal bir mekândır. Veli Baba'nın mezarı söz konusu tekkenin içindedir. Tekkede cöfer adı verilen kutsal toprağın, ziyarete gelen Anşa Bacılıların şifa amaçlı yediklerini, evlerine götürüldüklerini gözlemledik.

Ayrıca Veli Baba-Anşa Bacı'nın cem evi ve yaşadıkları ev kutsal mekânlar arasındadır. Veli Baba'nın diktiğine inanılan armut ağacı kutsal ağaç konumundadır; dilek ağacı olarak her türlü dilek için çaput bağlanmaktadır. Anşa Bacılıların *öpme taşı* adını verdikleri Veli Baba-Anşa Bacı'nın mezarının yer aldığı tekkenin yanında bulunan delikli taş, kutsal taş statüsünde olup tekkeyi ziyarete gelenler niyaz etmektedir.

d- ***Anşa Bacı: Büyük Herif***

Veli Baba'nın 1864'te *Hakka yürümesi*, *göçmesi* üzerine Anşa Bacılı ocağının ve topluluğunun liderliğini Veli Baba'nın *ev sahibi* Anşa Bacı üstlenmiştir. Kurumsal yazılı gelenek ve sözlü gelenekten anlaşılan, yeni ocağın Veli Baba'dan itibaren başlayan *ayrışma* Anşa Bacı ile birlikte kesinleşmiştir. Bu *ayrışma*nın kesinleşmesini aynı zamanda arşiv belgeleri örneğindeki yazılı gelenekten de öğrenmek mümkündür:

> Zâten Tozanlı nâhiyesinde Hobyar Tekyenîşîni Ali Efendi'ye tâbi' olup da daha sonra vazgeçen yani ayrıca baş çekerek bir daha âdetleri üzere hediyelerini göndermeyen ve etrafdan gönderilmemesine sebebiyet veren Zile'nin Karşıpınar ve Acısu karyelerinden ve Sarrâc kabîlesinden Tablacı

> Veli karısı Ayşe Bacı ile oğlu Hüseyin ve diğeri Ali ve damâdı Üçkaya köyünden İbrahim'in yanlarına her sene güzün etraftan ve kabîle-i mezkûreden bir takım şahıslar gelip gitmekte oldukları gibi Sivas cihetine gitmek üzere geçen sene yine otuz kırk atlı kadar Ayşe Bacı ve Sırrullah nezdine toplanarak olarak her ne düşünceye dayanarak ise toplanan olunan şahısların yarısı geri kalıp yirmi atlı ile gidip kendülerine bağlı köyleri gezip dolaşarak kurdukları ettikleri tekye ve kendileri için güyâ nezr ve atiyye nâmına(adak ve hediye adına) bir haylı tedârik eyledikleri hayvânların hepsini götüremediklerinden ol havâlîde ilişkisi olan olan bazı köylerde bırakdıkları menfaatlarına dokunduğundan merkûm Ali Efendi ve Kazâbâd nâhiyesinin Çaylı karyesinden Sürgel oğlu Hüseyin ve Haruk karyesinden ismi mechûl bir adam Niksar ovasından Göçoğlu Dersaâdet'e durumu arz edip işte bu sebepten emirler gelerek haklarında inceleme yapılmakta olduğu Sarı köyünden Sarrâc Halil Kethüdâ'dan rivâyet olarak Zile'nin Beledî a'zâsından Silahdârzâde Mehmed Ağa bir konuşma sırasında ifâde eylediği Hakîmhânlı Hacı Osman ve Tokatlı Hacı Ali Ağazâde Hacı Ahmed ve vergi kâtibi sâbık Alihan Efendilerin işitdikleri 27 Haziran 1887.

Söz konusu *ayrışma* sonucu Anşa Bacı'nın kurumsal merkezî otorite ile mücadelesi ve sürgün süreci başlamıştır. Anşa Bacı'nın liderliğini yaptığı topluluğu uğruna verdiği mücadeleler ve merkezî otorite tarafından sürgüne gönderilmesi onun mitleştirilme sürecini hem hızlandırmış hem de dramatik yönünü arttırarak mitleştirmenin etkisini güçlendirmiştir. Bu durumu sözlü gelenekten elde ettiğimiz verilerden de anlamaktayız: "Anşa Bacı Şam'dan geldikten sonra daha kapsamlı bir hâle geliyor aşiret. Anşa Bacı Şam'dan gelince-Amasya tarafından geliyor, insanlar esas oraya sel oluyor; eskiden mesela Şam'a gitmeden önce itikat, itaat etmeyen ona talip olmayan insanlar Şam'dan dönüşünde karşılamaya gidiyorlar. Bu Şam olayından sonra çok geniş bir kitleye hitap ediyor, onun itibarı daha da artıyor" (Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; İsmail A, Sarı köy).

Dolayısıyla Veli Baba tarafından kurulan yeni ocağın kurumsallaşması, Anşa Bacı döneminde gerçekleşmiştir. Anşa Bacı'nın Alevilik uğruna sıkıntılı, eziyetli bir yaşam sürmesi, bütün olumsuzluklara rağmen topluluğu bir arada tutabilmesi, yeni ocağın mensuplarının onun adıyla anılmasını sağlamıştır: "Bizim aşirete Anşa Bacılılar denilmesinde Anşa Bacı'nın büyük mücadelesinin ve sürgün edilmesinin etkisi vardır. Anşa Bacı direnmese Veli Baba'nın esemesi olmazdı şu anda. Eğer Osmanlı'nın baskı ve zulmüne direnmese, aşiretimizin geleceği için mücadele etmese belki de semahlarımız, inançlarımız bozulacak, Sünnileşip gidecektik.

Çünkü Osmanlı bizim ocağın başına da Nakşibendi şeyhi atamak istemiş, ama Anşa Bacı'nın mücadelesi sayesinde başaramamışlar. Anlayacağınız eğer Anşa Bacı'nın mücadelesi olmasaydı komple asimile olurduk. İşte Anşa Bacıyı Anşa Bacı yapan Osmanlı dönemi gibi bir dönemde inançları muhafaza edeceksin hatta inadına savunacaksın hem de kadın başına; sürgünü cezayı göze alacaksın ve geldikten sonra da ben artık dağıttım, herkes işine baksın demeyeceksin, herkesi yine toplayacaksın aşireti dağıtmayacaksın ve öbürlerine devredeceksin" (Yusuf K, Zile).

Yukarıdaki sözlü gelenekten elde ettiğimiz verilerden de anlaşılacağı üzere Anşa Bacı'nın kurumsal merkezî otoritenin baskı ve zulmüne karşı mücadele etmesi, direnmesi gibi hususlar onun mitleştirilmesine yol açmıştır. Ayrıca Anşa Bacı'nın merkezî otorite tarafından sürgün ile cezalandırılması onun Anşa Bacılılar arasında popülaritesinin hızla artmasına, nüfuzunun bütün Hubyarlılara egemen olmasını sağlamıştır. Zira Anşa Bacı'nın mitleştirilmesi ile ilgili anlatılar, onun merkezî otorite tarafından tahkikata uğradığı ve sürgüne gönderildiği dönemlere aittir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi arşiv belgeleri örneğindeki yazılı gelenek ile alandan elde edilen veriler bağlamındaki sözlü gelenek, Anşa Bacılıların karizmatik liderleri Anşa Bacı, oğulları Hasan, Ali ve Hüseyin ile damadı İbrahim Ağa'nın şikâyet neticesinde Tokat'ta sorgulandığı, haklarında tahkikat yapıldığı, bu tahkikat neticesinde Şam'a sürgün edildikleri noktasında mutabıktır. Arşiv belgelerine göre Anşa Bacı, oğulları ve damadı hakkında merkezî otorite tarafından 4 Eylül 1887 tarihînde Şam'a sürgün edilme kararı çıkarılmıştır:

> Vekiller Meclisinde bu tezkire okundu. Ayşe Bacı ve oğulları Ali, Hüseyin ve Hasan Sırrullah ve damadı İbrahim'in bildirilen bozgunculuk durumlarına göre Sivas bölgesinde ikametlerinin doğru olmayacağı Şam'a iskân edilmek üzere ve başka bölgelere kaçmalarına meydan verilmemek üzere Ayşe Bacı ve üç oğlu ve bir damadı çoluk çocuğuyla birlikte doğruca Şam'a gönderilmeleri uygun görülmektedir. Gerekenin yapılması beyanında. 4 Eylül 1887 Sadrazam Kamil. 6/16 Ocak 1889 tarihli arşiv belgelerinde ise Anşa Bacı, oğulları ve damadının fesat takımından olmayıp Kızılbaş ve temiz insanlar oldukları, şimdiye kadar ıslah edilmiş olacakları ifade edilerek memleketlerine dönmelerine izin verildiği anlaşılmaktadır: Zile kazası ahalisinden olan kötü durumlarından dolayı daha önce Şam'a cezalandırılmak maksadıyla gönderilen Ayşe Bacı ile oğulları Ali, Hüseyin, Hasan Sırrullah ve damadı İbrahim artık temizlendiklerinden tekrar memleketlerine dönmelerine izin verilmesi ile alakalı dilekçesi ve tersa-

nede hizmetli bazı kişiler tarafından verilen arzuhalin gönderilmesi ile durumları incelenmiş ve verilen cevapta Ayşe Bacı, oğullarının ve damadının fesat takımından olmayıp Kızılbaş ve temiz adamlar oldukları ve şimdiye kadar ıslah edilmiş olacakları ifade edilerek kendi memleketlerine dönmelerinde bir sakınca görülmediği belirtilmiştir 6 Ocak 1889. Adı geçen kişilerin memleketlerine dönmelerinde bir sakınca olmayacağı anlaşılmış ve Suriye Vilayetine bu bilginin gönderilmesi buyrulmuştur 16 Ocak 1889. Sadrazam Kamil.

Arşiv belgelerinden anlaşılacağı üzere Anşa Bacı'nın Şam'da sürgünde kaldığı süre yaklaşık 1 yıl 4 aydır. Sözlü gelenekte Anşa Bacı'nın hangi yıllar arası sürgünde kaldığı bilinmemekle birlikte onun 3 veya 7 yıl Şam'da sürgünde kaldığı anlatılmaktadır: "....Anşa Bacı, oğulları ve damadıyla birlikte 7 yıl Şam'da sürgün yaşamış..." (Hatem B, Acısu; Cuma A, Kamışçık; Halil Ş, İkizce). ".... Anşa Bacı Tokat'ta sorgulanıyor Samsun'dan İstanbul'a çağrılıyor İstanbul'da yargılanıyor Şam'a sürgün olarak gönderiliyor 3 yıl sürgün yaşıyor..." (Yusuf K, Zile; Rüstem K, Zile). Anşa Bacı'nın sürgünde kaldığı süre konusunda tarihin mitleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Burada Anşa Bacı'nın mitsel tarih içinde mitsel bir kahramana dönüştüğü görülmektedir.

Anşa Bacı'nın Şam'a sürgün edilmesi ile ilgili sözlü gelenekteki veriler şu şekildedir: "Veli Baba halkı şeriata yani devlete kışkırtıyor diye şikâyet ediliyor, Tokat'ta mahkemede kadı tarafından sorgulanırken kerametini gösteriyor. Kadı bu kerameti karşısında Veli Baba'yı serbest bırakıyor. Acısu ya geldiğinde Anşa Bacı Veli Baba'yı karşılamıyor, hoş geldin falan demiyor akşam yatağını da misafir odasına serdiriyor. Veli Baba, *neden küstün aramızda ne var?* diye sorunca Anşa Bacı, *sen layık olmayana keramet gösterdin gidip çileni çekmedin o sorgudan geçecektin şeriatın verdiği cezayı çekecektin layık olmayana keramet gösterdin küstahsın, düşkünsün* diyor. İşte o zaman Veli Baba diyor ki *ben bu hatayı işlediysem dünya bana haram ben gidiyorum, sizde Şam'a sürgün olacaksınız* diyor. Kısa bir süre sonra Veli Baba Hakk'a yürüyor. Bu defa Anşa Bacı halkı şeriata karşı ayaklandırıyor vs diye şikâyet edilip Tokat'ta sorgulanıyor. İstanbul'a çağrılıyor İstanbul'da yargılanıyor. Osmanlı Anşa Bacı'yı Şam'a sürgün olarak gönderiyor, 3/7 yıl sürgün yaşıyor. Şam'a giderken kerametini gösteriyor zaten. Gemiye binerken sakallı erkek donuna giriyor, yabancılar musallat olmasın diye. Gemiden inince tekrar kadın donuna dönüyor, yani istediği zaman sakallı erkek donuna girebiliyormuş. Bundan dolayı

biz Anşa Bacı'ya *Büyük Herif* deriz. Büyük Herif Şam'da kerametini göstermeye devam ediyor. Şam paşasının oğlu 7 yıldır ölümcül hastaymış. Paşa Anşa Bacı'nın ermiş olduğunu anlıyor ve ona oğlunu iyileştirmesi için yalvarıyor. Bunun üzerine Anşa Bacı hasta gencin sırtını şöyle bir sıvazlıyor, ölüm yatağındaki genç hemen iyileşiveriyor. İşte biz bunun için bir dilek dilerken Büyük Herifi anarız ve *yedi yıllık hastanın canına yeten-iyileştiren bize de yetiş* deriz. Ayrıca Anşa Bacı Şam'da 24 Bacı'nın mezarlarını da bulmuş. Kerbela'da şehit olan 24 Bacı'nın mezar yerlerini hiç kimse bilmiyormuş. Şam paşası Anşa Bacı'dan yine yardım istemiş: *Sen keramet sahibisin, 24 Bacı'nın mezarını ancak sen bulabilirsin* demiş. Tabii çok zaman geçti ya onlar şehit olalı, dolayısıyla mezarların hepsinin üzerinde ağaçlar otlar var; yani mezar yerleri hiç belli değilmiş. Anşa Bacı 24 Bacı'nın mezar yerlerini tek tek göstermiş. Böylelikle Anşa Bacı'nın ününü Şam'da herkes duymuş, orada bizim tarikata çok adam girmiş. Anşa Bacı sürgünden sonra gemiyle Samsun'a gelmiş. Onun talibi olsun olmasın bütün Hubyarlılar Anşa Bacı'yı karşılamaya gitmişler" (Hatem B, Acısu; Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; Yusuf K, Zile; Rüstem K, Zile). Sunulan metinde Anşa Bacı'nın mitleştirildiği, insani yönünün yok edilerek kutsal karizmatik bir kimliğe büründürüldüğü anlaşılmaktadır. Zira Anşa Bacı'ya kendisine çok uzak mesafedeki olayları bilmesi, istediği zaman don değiştirmesi, ölüm yatağındaki hastayı anında hayata döndürmesi, yeraltındaki kayıp mezarları anında bulması gibi kerametlerle insanüstü özellikler atfedildiği görülmektedir. Anşa Bacı'nın *Büyük Herif* olarak adlandırılması, kadının erkek kimliğinde mitleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir. Kadının erkek kimliğinde mitleştirilmesi aslında Anşa Bacılılardaki *yolun başı*nın kadın ve erkek kimliklerini aynı anda bünyesinde barındırması ile ilgilidir. *Yolun başı*nın erkek tarafı yani Veli Baba olmadığından, Anşa Bacı'nın erkek yanı özellikle sivriltilmiş ve mitleştirilmiştir. Başka bir deyişle Anşa Bacı için kullanılan *Büyük Herif* kavramı da esasında *yolun başı* statüsünün kadın ve erkek, Baba ve Bacı birlikteliğine dayalı olarak şekillendiğini işaret etmekte, ocağın daha sonraki yapısı için "bir model" oluşturmaktadır. Zira, Veli Baba'nın Hakka yürümesiyle birlikte *yolun başı* statüsünün eksilen erkekle temsil olan yanını Anşa Bacı *Büyük Herif* kimliği ile tamamlamış, hem kadın hem de erkek kutsal karizmatik şahsiyet olarak yolun başı hüviyetini kazanmıştır. Diğer taraftan sürgün olayıyla Anşa Bacı'nın Kızılbaşlık uğruna eziyetli bir yaşam sürdüğü anlaşılmaktadır ki, zulüm, sıkıntı, eziyet, acı gibi hususlar

mitleştirme sürecini hem hızlandırmış hem de dramatik yönünü arttırarak etkisini güçlendirmiştir. Bu nedenle yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Anşa Bacı'nın sürgün dönüşü taliplerinde çok hızlı bir artış olmuştur.

Anşa Bacı'nın mitleştirilerek kutsal karizmatik bir kimliğe bürünmesiyle beraber üzerine yemin edilen, kendisinden şefaat beklenen, kendisine adak adanan bir tanrı konumuna yükseltildiğini görmekteyiz: "Bizim inancımıza göre tanrı, Veli Babadan sonra *Büyük Herif*te vücut bulmuştur. Bizim üzerine yemin ettiklerimizden biriside *Büyük Herif*tir. *Büyük Herif çarpsın, Büyük Herif kessin, Büyük Herif canımı alsın, Büyük herif benim belamı versin-kessin-çarpsın* diye yemin edilir. Ayrıca zor durumda kaldığımızda *yetiş Büyük Herif* diye yardım isteriz. Büyük Herife adak adadığımızda nerede olursak olalım adağımızı onun tekkesinin yönüne çevirir keseriz" (Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; İsmail A, Sarı köy). Anşa Bacı'nın mitleştirilerek tanrı statüsüne yükseltilmesi, arşiv belgelerine de yansımıştır:

> Sivas dairesi köy memurlarının bu kere gelmeleriyle olunan suallere… Yıldızeli, Gürün, Hafik Koçgiri kazaları ahalilerinden çoğunluğu Kızılbaş ve bir takımları da İslam bulundukları halde kışkırtma ile Kızılbaşlar mezheplerini değiştirerek yani Protestan oldukları gibi İslam olanları dahi bu şekilde mezhep değiştirenlerin olduklarını ve bunların reisleri yani büyük dedeleri Dışlık köyü müdürü Gökçe Kâhya ile adı geçen köyden Garib Ağa olduğu ve Sivas'a dört saat mesafede bulunan Karacören köyünün bir takım İslam haneleri dahi yenice mezhep değiştirdikleri ve Gürün Kazasının ise yirmi beş kadar köyü ile kasabası ahalisi dahi mezhep değiştirdiği beyan etmiştir. Ve diğer yapılan incelemede dahi Karabil nahiyesinden Aydır (Ayder) köyünde müdür yardımcısı Kara Hüseyin ile aynı nahiyeden kozkoca köyünden Mansur Ali ve yine aynı köyden İmam oğlu Ali dede adı geçen köyde Mansur Mehmed ve Ören Ali ve Alucalı Sevgi karyeli Topal ve karındaşı Hasan ile işbu dedelerin halifeleri bulundukları ve Karabalçık köyü müdürü Himmet Ağa da baş dede olub tüm halkı .. teşvik edenlerin bulunduğu ve Ayşe Bacı'nın merkum (adı geçen kişi) Himmet Ağa birinci mukmiri(ay aydınlığı) olduğu ve adı geçen kişi yani Himmet ağa vasıtasıyla bütün insanları zarara soktuğu ve Ayşe Bacı için altı yüz adet koyun ve yüz adet sığır yardım amacıyla toplandığı belirtilerek yapılan incelemede mezhep değiştirenlerin bu yardımı topladığı tespit edilmiştir.. Ayşe Bacı ise Tokat Sancağının Zile kazası dâhilinden tanrılık davası iddiasıyla şöhret bulmuş bir karı olup şimdiye kadar yukarıda ifade edildiği olaydan ve diğer isimleri meçhul köylerden üç dört bin nüfus geçen ahaliyi mezheplerini değiştirmiş ve bu karının hali ise bundan 2 ay önce hükümet tarafından tahkikat neticesinde taşraya ihraç ettirilmesine

> mebni dersaadetten … Tokat'tan gönderilmiş ve Ayşe Bacı'nın İstanbul'da bulunduğu açıktır. Tokat Sancağının bazı bazı mahallerinin .. mezhep değiştirmek üzere - bulundukları dahi arz olunan müdür Himmet Ağanın teşvikiyle bulunduğu söylenmektedir. Durumun ne olduğu Vali Paşadan sorulduğunda Ayşe Bacı'nın tanrılık davasında bulunduğundan inceleme neticesinde... 21 Aralık 1887.

Yine yukarıda bahsettiğimiz gibi Veli Baba-Anşa Bacı'nın tekkesindeki gözlemimiz esnasında yaşlı bir kadın Veli Baba-Anşa Bacı'ya şu şekilde yakarıştı bulunmuştur: *Çoluğuma çocuğuma zarar verme, onları koru, onlara kötülük yapma*. Yakın tarihlerde kocasını kaybeden yaşlı bir kadın ise *kimseye muhtaç olmadan canımı al, beni de götür* diye Veli Baba-Anşa Bacı'ya yalvarmıştır.

Anşa Bacı, mezar kitabesine göre 1309 (Rumi)/1893-1894 (miladi) yılında *göçmüş*, *Hakk'a yürümüş*tür.

e- ***Hasan Baba: Allah'ın Sırrı***

Hasan Baba, Anşa Bacılı ocağının hiyerarşik yapısı içerisinde Veli Baba-Anşa Bacı'dan sonra gelen karizmatik liderdir. Hasan Baba, Veli Baba-Anşa Bacı'nın en küçük oğludur. Arşiv belgelerine göre Hasan Baba, babası Veli Baba'nın ölümünden iki yıl sonra dünyaya gelmiş, bu nedenle *piç* olarak adlandırılmıştır:

> Zile kazâsında Ayşe Bacı adında bir kadının bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldatarak ve doğru yoldan çıkartarak, kocasının vefatından iki sene sonra dünyaya getirdiği..… Sırrullah tanıttırarak şeriata ve İslamiyet'e aykırı doğru yoldan çıkma ve fesatlıklara cesaret eylediği halde...12 Haziran 1887.

Ancak gerek sözlü gelenekten elde ettiğimiz veriler gerekse yine arşiv belgelerine yansıyan Anşa Bacı, oğulları ve damadının sorgu tutanaklarından Hasan Baba'nın Veli Baba göçmeden önce dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Sözlü geleneğe göre Veli Baba göçtüğünde Hasan Baba 6 aylıktır (Hatem B, Acısu; Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; İsmail A, Sarı köy). Anşa Bacı, oğulları ve damadının sorgu tutanaklarında ise Hasan Baba Veli Baba öldüğünde 1-1,5 yaşlarındadır:

> Sırrullah kayınpederin öldükden kaç sene sonra doğdu ve Sırrullah ismi ne vakit verildi? Kayınpederim vefât etmezden bir sene evvel doğdu ve şimdi yirmi üç yaşındadır ve ismi de Hasan'dır Sırrullah olduğunu burada işitiyorum şimdiye kadar ismi Hasan idi. Anşa Bacı'nın damadı İbrahim'in 20 Haziran 1887 tarihli sorgu tutanağından. Hasan Sırrullah zevciniz

> Veli'nin vefâtından ne kadar sonra tevellüd etti? Kocam merhûm olmazdan bir buçuk sene evvel doğdu babası merhûm olduğu vakit bir buçuk yaşında kazâmızdan komşumuzdan tahkîk olunsun. Anşa Bacı'nın 17 Haziran 1887 tarihli sorgu tutanağından. Seni baban Veli öldüğünden kaç sene sonra vâliden doğurdu? Pederim merhûm olduğu vakit benim bir buçuk yaşımda dünyada olduğumu herkes bilirler. Anşa Bacı'nın oğlu Hasan Sırrullah'ın 7 Temmuz 1887 tarihli sorgu tutanağından.

Diğer taraftan arşiv belgelerinde sıklıkla Anşa Bacılıların mehdilik iddiasında bulundukları, Anşa Bacı'nın oğlu Hasan'ı Sırrullah olarak tanıtarak müritler edindiği belirtilmektedir:

> Tokat Sancağında Zile kazâsında Acısu ve Karşıpınar köyleri sakinlerinden Ayşe Bacı adında bir kadın bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldattığı ve doğru yoldan çıkarmakta ile kendilerinden biyat alarak, kocasının vefatından sonra dünyaya getirmiş olduğu oğlu Hasan'ı Sırrullah tanıtarak islama aykırı davranmış ve günden güne yardımcıları ve müridesinin sayısı 30 bini aşmıştır. Ara sıra elli altmış atlı ile beraber oğlu Sırrullahı'ı çıkartarak türlü yalan ile halkı soyduktan başka bazı müridelerivle damadını köylere göndererek yakında mehdilik sırrı edecek diye biraz daha taraftarlarını çoğalttığını ve evleri aranılırsa bir çok silah bulunacağını Zileli İbrahim Tevfik ve Mehmed Arif imzası ve mühürüyle verilen ihbarneme üzerine, yapılan takkikat neticesinde, zabıtaca yapılan soruşturmayı içeren evrak siyasi işlem gerektiren keyfiyetler olduğuna dayanarak Meclis-i idareye havale olunması okunarak tekkik ve düşünüldü.... 21 Temmuz 1887 tarihli belge.

Ancak alan araştırmasında Anşa Bacı'nın oğullarından Hasan için Sırrullah denilip denilmediğine dair sorularımız Anşa Bacılılar arasında böyle bir tanımlamanın olmadığını göstermiştir. Bununla birlikte merkezî otoritenin daha sonraki soruşturmaları sonucunda Anşa Bacılılarda mehdilik iddiasına dair herhangi bir kanıta rastlanılamadığı arşiv belgelerine yansımıştır:

> Sivas vilayetine Zile kazası halkından olup hoşa gitmeyen durum ve bozgunculuklarına dayanarak Şam'a sürgün edilen Ayşe Bacı ve oğulları Ali ve Hüseyin ve Hasan Sırrullah ve Damadı İbrahim'in iffetli ve dine bağlı olduklarından bahsedilerek geri dönmelerine dair memleketi tarafından Dâhilye nezaretine gönderilen dilekçe ve bu dilekçe isimleri geçen kişilerin bilinip bilinmediğine mazbata ile aynen gönderilmiştir. 11 Kasım 1888 tarih ve 357 numaralı yazı ile emr ve irade buyrulmuştur. Ayşe Bacı Zile kazasına tabi Acısu köyünden olup bir hayli zamandan beri köy ahalisini aldatarak kendisine biat ettirmiş ve kocasının ölümünden 2 sene

> sonra dünyaya gelen Hasan'ı Sırrullah zannettirerek şeriata aykırı İslamiyet'ten sapma ve fesada giriştiği ve yakında Hasan'a Mehdilik sırrı zuhur edeceğine dair davaya ayaklanacağını ve evleri aranır ise bir çok silah bulunacağı hakkında daha önce söylenen haberlere dayanarak araştırma yapılmış ve evlerinde silah bulunamadığı gibi Mehdilik sırrına dair ihbarı onaylayacak bir ipucu, bir izde bulunmamıştır..... 25 Kasım 1888 tarihli belge.

Ocağın devamlılığı ve tesisi için önemli bir karizmatik lider olan Hasan Baba'nın yeni kurulan ocağa meşruluk kazandırmak amaçlı evlilik yaptığı anlaşılmaktadır. Hasan Baba, Çayır köyünden Hubyarlı Dedesinin kızı Gülizar Bacı ile evlenmiştir. Böylece Hasan Baba sayesinde Anşa Bacılı Ocağı ile meşru bir ocak olan Hubyar Ocağı arasında ünsiyet sağlanarak yeni ocağa meşruluk kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Hasan Baba'nın kurduğu manevi bağ ve onun mitleştirilmesiyle yeni ocağın devamlılığı sağlanmıştır.

Hasan Baba hakkında sözlü gelenekten elde ettiğimiz veriler Anşa Bacılılar tarafından onun nasıl mitleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir: "Kurtuluş Savaşı'nın yeni bittiği sırada bir gün bizim köyde Hasan Baba köylülerle sohbet ederken onlardan birisi *artık bir daha Kurtuluş Savaşı olur mu acaba diye* sorduğunda Hasan Baba şu cevabı vermiş:

> Türk'e süngü silah savaşı yok bundan sonra kalem harbi olacak ve Türkiye'yi de bir devlet kimse duymadan eline geçirecek, o devlete Türkiye teslim olacak.

Hasan Baba burada Amerika'yı kastetmiş. O zamanki büyükler *ya kalem harbi nasıl olur demişler* yani Hasan Baba'nın siyaseti kastettiğini bir türlü anlayamamışlar. Hasan Baba'nın başka bir kerameti de dünyanın susuzluk çekeceği ile ilgilidir. Hasan Baba: *Dünyada susuzluk olacak, insanlar içme suyu bulamayacak* demiş. Bugün bilim adamları özellikle 2050'den sonra dünyada çok büyük içme suyu sıkıntısı çekileceğinden bahsediyorlar. Bak, Hasan Baba'nın söyledikleri tek tek çıkıyor işte" (Rüstem K, Zile). "Hasan Baba'nın o kadar çok kerameti var ki halk arasında söylenen, ta bu çağlara ilişkin lafları var. Hasan Baba demiş ki: *Aşiretler alacalaşacak, alacalar Sünnileşecek, Sünniler de şeditleşecek*. Bunları tek tek köy köy söylemiş. Günümüzde Hasan Baba'nın söylediği köylerin hepsi alaca-dönmedir. Hasan Baba Karşıpınar'da yaşarken arabanın, radyonun televizyonun icat edileceğini bilmiş: -tabii o zaman ya yaya yada at ile gidiliyor, radyo-televizyon yok-*ayağınız yere değmeden çok kısa sürede buraları ziyaret*

edeceksiniz, dünyada olup bitenleri küçük bir kutudan dinleyeceksiniz, çok uzaktaki insanları bir aynadan seyredeceksiniz diye geleceğe yönelik kerametlerde bulunmuş" (Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu İsmail K, Sarı köy). "Damadımın dedesi askere gitmemiş, Hasan Baba'ya hizmetindeymiş sürekli. Bir gün damadımın dedesini askere götürmek için köye askerler gelmiş. İşte askerler köyde damadımın dedesini ararken Hasan Baba ona *Selim'im susadım bana bir su getir* demiş. O da *tamam beni suya gönderiyorsun ama köyün içinde askerler beni arıyor, beni götürürlerse sana hizmet edecek kimse kalmıyor, kim edecek senin hizmetini* demiş. Hasan Baba da *yürü Selimim seni görmez onlar* diye cevap vermiş. Gerçekten de askerlerin yanlarından geçtiği halde onu görmemişler. Selim emmi suyu getirince Hasan Baba ona *gördün mü, onların gözlerini bulut, dişlerini kilit ettim* demiş. Hasan Babamızın himmetiyle 1950'deki Kıbrıs meselesi de çözülmüş. Bizim aşiret Hasan Baba'ya yalvarmış: *Millet kan ağlıyor, şu Kıbrıs'ın meselesi ne olacaksa olsun, himmet et de bir hâle yola koy artık* demişler. Hasan Baba'da *tamam, bu gece bu zulüm bitecek* demiş. Gerçekten de o gece Kıbrıs katliamı sona ermiş". "Hasan Baba'nın daha çok kerameti var, benim damadın savcı olacağını o zamandan bilmiş: Selim emmiye Hasan Baba demiş ki *sana askerlik ettirmedim, gelecekte seni dönerli sandalyeye oturtup hüküm verdireceğim*. Biz damada Selim emminin canı deriz, damadımı Hasan Babamız savcı yaptı" (Nurdane K, Zile). Burada dikkatimizi çeken husus, Hasan Baba *göçtükten* sonra da onun keramet gösterdiğine inanılmasıdır. Bu durum, Hasan Baba'nın mitleştirildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü Hasan Baba, mezar kitabesine göre 1342 (Rumi)/1926 (miladi) yılında *göçmüş*, *Hakk'a yürümüş*tür. Hasan Baba'nın Hakk'a yürüyüşünden sonra ona tarihî olaylarda yer verilmesi, artık onun tarihî kişilikten çıktığını, insani kimliğinin eridiğini ve kutsal karizmatik bir kimliğe büründüğünü göstermektedir.

Anşa Bacılılar, Hasan Baba'nın ölümünde de pek çok keramet gösterdiğini ifade etmektedirler: "Bir gün Hasan Baba talipleriyle sohbet ederken *62 yaşındayım, artık bizimde zamanımız geldi şu gün gidiciyiz* diyor. Gerçekten de söylediği gün gelince göçüyor". "Hasan Baba Çayır köyünü çok severmiş, orada oturup kalktığı değerli, olgun insanlar varmış. Aslında Çayır köyüne gömülmeyi vasiyet etmiş, ancak eşi Gülizar Bacı kesinlikle razı gelmemiş ve Hasan Baba'yı Acısu'ya götüreceğiz demiş. Hasan Baba'nın vasiyeti yerine getirilmediği için Karşıpınar'a gelinceye kadar 3-4 tane öküz ölmüş, birkaç tanede kağnının tekerlekleri kırılmış, en sonunda Karşıpınar'da bırakmışlar, oraya koymuşlar" (Rüstem K, Zile;

Yusuf K, Zile). "Yavrum bizim aşiret Allah'ın Büyük Herif'ten sonra Hasan Baba'da vücut bulduğuna inanır. Hasan Baba ne zaman göçeceğini önceden söylemiş. Hasan Baba'nın göçünü götürürken, kağnıya bürümüşler belki 80 köyün adamı peşi sıra gidiyormuş. Selim emmi de kağnının önünden çekermiş. Hasan Baba'nın kerametlerine inanmayan birisi gelmiş Selim emmiye *açın bakalım Dedenizin ölüsü dedenize benziyor mu?* demiş. Selim emmi de *git kâfir, Hasan Babamın yüzünü açmam* demiş. Bunun üzerine Hasan Baba kağnının üstünden seslenmiş *aç Selimim aç* demiş. Selim emmi Hasan Baba'nın üstünü açmış ki Hasan Baba bakıyor, terlemiş öyle bakıyor. Bunu gören inançsız adam, ört ulan Selim demiş ve hemen Hasan Baba'nın göçüne niyaz etmiş" (Nurdane K, Zile).

Sözlü gelenekten elde ettiğimiz Hasan Baba ile ilgili mitsel anlatılardan anlaşılacağı üzere, Hasan Baba'nın çok ileriki yıllarda olacak olayları bilme, uzaktaki olaylara müdahale edebilme, öleceği zamanı bilme, öldüğünde sağ görünebilme gibi kerametlerle insanüstü özelliklere büründürüldüğü görülmektedir. Böylelikle Hasan Baba mitleştirilerek kutsal karizmatik bir lider konumuna yükseltilmiştir. Aynı zamanda Hasan Baba üzerine yemin edilen, kendisinden şefaat beklenen, kendisine adak adanan bir tanrı statüsüne kavuşmuştur: "Bizim aşiret Allah'ın Büyük Herif'ten sonra Hasan Babada vücut bulduğuna inanır. Bizim üzerine yemin ettiklerimizden birisi de Hasan Baba'dır. Bizim aşiret Veli Baba-Anşa Bacı'nın yanı sıra Hasan Baba üzerine de yemin eder. Hasan Baba'ya adak adadığımızda nerede olursak olalım adağımızı onun tekkesinin yönüne çevirir keseriz" (Rüstem K, Zile; Beşir K, Acısu; Ali A, Acısu; İsmail A, Sarı köy; Nurdane K, Zile). Yukarıda Anşa Bacılıların yemeğe *ya Hasan Baba Ya Veli Baba* diyerek başladıklarını gözlemlediğimizi belirtmiştik.

Anşa Bacılılar bir yandan parçası oldukları toplumsal yapının yani Alevi ocak sisteminin uyumlu bir bileşeni olmalarını diğer yandan da aynı yapı içinde ayrı bir ocak oluşlarını meşrulaştıracak biçimde inanç sistemlerini karizmatik şahsiyetler merkezinde mitleştirmişlerdir. Alevi ocak sisteminin kutsal karizmatik şahsiyetlere dayalı özelliği mitleştirmenin Anşa Bacılılarda karizmatik şahsiyetler merkezinde gerçekleşmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum, Anşa Bacılıların sistemin genel yapısından farklılıklar gösteren kendi ocaklarını bir kök ve kaynağa dayandırma girişimleri, Alevi ocak sisteminin temel karakterini referans almalarını beraberinde getirmiş görünmektedir. Anşa Bacılıların ocağı kutsal

karizmatik şahsiyetler üzerinden Alevi ocak sistemine bağlama, aynı zamanda da bu sistemden farklılıklarını göstermek üzere yeni karizmatik şahsiyetler hiyerarşisi yarattıkları görülmektedir. Sözü edilen orijin ve kaynak arayışı sürecindeki mitleştirme, yine Alevi ocak sisteminin bir geleneği ile yani sözlü kültüre dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede olmak üzere Hubyar, Anşa Bacılıları geleneksel ocak sistemine bağlayan bir köprü olması hasebiyle mitleştirilmiştir. Ocağın orijinal karizmatik şahsiyetleri olarak ise Veli Baba, Anşa Bacı, Sofuoğlu ve Hasan Baba mitleştirme sürecindeki yerlerini almışlardır. Sözü edilen şahsiyetlerin mitleştirilmesinde Sünnileştirilme sürecine gösterdikleri direnç, yani Alevi inanç sistemini korumaktaki kararlılıkları temel temayı oluşturmuş görünmektedir. Bu şahsiyetlerin kimlikleri efsanevi söylemler etrafında mitleştirilmiş, ayrıca bu mitleştirmeye bağlı olarak ritualizasyon süreci de başlamış ve süreç sonunda mitsel ve ritüel donanımıyla bir kült su yüzüne çıkmaya başlamıştır. Sistem içindeki kutsal karizmatik şahsiyetler Anşa Bacılılar tarafından ocağın orijin kaynağı ve kutsal ataları olarak görülmekte, yaşadıkları mekânlar ve yattıkları yatırlar kutsal kabul edilip pek çok ritüele konu olmaktadır. Dolayısıyla Anşa Bacılılar karizmatik şahsiyetler etrafındaki mitleştirme ve bu mitleştirmeye bağlı olarak şekillendirdikleri ritüel doku ile ocaklarının orijinalliğini aynı zamanda da geleneksel Alevi ocak sistemi içindeki yerini perçinlemişlerdir. Böylelikle Anşa Bacılı Ocağı orijinal bir Alevi ocağı hüviyeti kazanmıştır. Anşa Bacılı Ocağının Anadolu'daki pek çok Alevi ocakları gibi üstünde veya altında başka bir ocak bulunmamaktadır. Anşa Bacılı Ocağı bu yönüyle de özgündür.

Sonuç

19. yüzyılın ilk yarısında Yeniçeri Ocağı ve ardından da tüm Bektaşi ve Kızılbaş dergah ve tekkelerinin kapatılması ya da Sünni geleneğe göre dönüştürülmesi sürecinde Anadolu Aleviliğinin en önemli bileşenlerinden olan Sıraç Türkmenlerini de doğrudan etkilemiştir. Öyle ki, Hubyar Dedeleri medrese eğitimine tabi tutulmuş, Hubyar Ocağının ritüellerinde artık Sünni motifler egemen olmaya başlamıştır. Dolayısıyla Anşa Bacılılar Osmanlı'nın Sünnileştirilme politikalarına direniş temelinde bağlı oldukları Hubyar ocağından ayrılmışlar, böylelikle günümüzde Anşa Bacılı Ocağı adıyla anılan bağımsız bir Ocak hâline gelmişlerdir. Zile ve Çekerek civarında yoğunlaşan Anşa Bacılı Alevileri yaşadıkları sıkıntılı izolasyon sürecinin bir devamı olmak üzere kapalı bir toplum olma özelliklerini

uzun yıllar korumuşlardır. İzolasyon süreçleri sadece Sünni topluluktan ayrışma şeklinde cereyan etmemiş, ocaklaşma sürecinde diğer Alevi topluluklarla da geleneksel ocaklık sisteminden farklı bir oluşumu temsil eden yönleri itibarıyla bir ayrışma yaşamışlardır. Söz konusu ikili ayrışma, bu ayrışmaya dayalı izolasyon süreci ve kapalı yapıları Sıraç kavramının topluluğun yaşam sürdüğü yörede negatif anlam yüklü olarak kullanılışında da görüleceği üzere ciddi ön yargılarla etiketlenmelerinin de önünü açmıştır. Söz konusu ayrışma, ocaklaşma süreçlerinin perçinlenmesi ile sonuçlanmış, Aleviliğin Babacı koluna mensup olan ocak, ocaklaşma sürecinde Veli Baba, Anşa Bacı, Hasan Baba, Sofuoğlu gibi şahsiyetlerin mitleştirilmesi merkezinde organizasyonlarını ve ocaklaşma süreçlerini tamamlamışlardır. Ocaklaşma sürecinde Veli Baba'nın ardından oynadığı etkin rol Anşa Bacı'yı ocağın temsili karizmatik lideri hâline getirmiştir. Tokat, Amasya, Sivas ve Yozgat'ın Beydili aşiretine mensup pek çok köy Anşa Bacılı Ocağına intisap etmiştir.

Kaynaklar

A. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Belgeleri

1.BOA, DH. MKT. PRK, Dosya No: 1089, Gömlek No: 11, 1306.Ca.20, [22 Ocak 1889]

2.BOA. DH.MKT., 1524/119, 1305.Za.15

3.BOA. DH.MKT., 1438/72, 1304.Za.21

4.BOA. DH.MKT., 1432/12, 1304.L.22

5.BOA. DH.MKT.PRK., 1006/28, 1304.Z.18

6.BOA, Y.PRK-ASK Dosya no: 43, Gömlek Sıra No: 104, 1305 R 27

B.Kitap ve Makaleler

Deringil, S. (1991). Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle East Studies*, 23/3, 345-359.

Deringil, S. (2007). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji-II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Doja, A. (2006). A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey. *Journal of Church and State*, 48 (2), 423-450.

Eliade, M. (1963). *Aspects du Mythe*. Paris: Gallimard.

Haksever, A. C. (2009). Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektâşîlik Ve Nakşbendîlik Örneği. *Ekev Akademi Dergisi*, 13/38, 39-60.

Karateke, H. T. (2005). Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power, Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski (eds.), *Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis*, 13-52, Leiden: Brill.

Kenanoğlu, A. - Onarlı, İ. (2003). *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Anşa Bacılı Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları.

Selçuk, A. vd. (2012). *Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)*. TÜBİTAK Proje Nu: 109K382. Ankara

Selçuk, A. (2017). *Anşa Bacılı Ocağı*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Selçuk, A. (2017). Bir İnanç Sistemi Taşıyıcısı: Sofuoğlu. *IV. uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Niğde, 26-28 Nisan 2017), 4, 93-101, Ankara: Bizim Büro Matbaacılık.

Selçuk, H. (2011). XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği). *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 71-90.

Selçuk, H. (2021). Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş (Alevi)-Bektaşileri Sünnileştirme Siyaseti Takip Ettiği 19. ve 20. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi-Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı*, 11, 26-36.

Üçer, C. (2010). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Varol, M. (2011). *Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları (1826-1866)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

EK:

VELİ BABA – ANŞA BACI OCAĞI SOYAĞACI

VELİ BABA – ANŞA BACI'NIN ÇOCUKLARI

HÜSEYİN BABA	ALİ BABA	FİDAN BACI-İLYAS BABA	HASAN BABA	HATUK BACI-İSMAİL BABA

1. HÜSEYİN BABA'NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI

MEMET BABA			
MEMET BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	ALİ BABA (DELEN)	BEKTAŞ DELEN	
		HÜSEYİN DELEN	İSMAİL DELEN
		YETER DELEN	EDALI DELEN
		AKGÜL DELEN	
	APUL BABA (DELEN)	HÜSEYİN DELEN	İLYAS DELEN
			HÜSEYİN DELEN
			SEYCAN DELEN
		HASAN DELEN	BEKTAŞ DELEN
			İBRAHİM DELEN
			AHMET DELEN
		AZİZ DELEN	ALİ DELEN
			DESTE DELEN
			HÜSEYİN DELEN
			HÜSNE DELEN
		MEMET DELEN	YETER DELEN
			MAKBULE DELEN
			APUL DELEN
			RIZA DELEN
			HASAN DELEN
			ELİF DELEN
	MEHRİ BACI (DELEN)		ESMA DELEN
			GÜLEFER DELEN
	ELİF BACI (DELEN)	ESMA DELEN	
	HATUK BACI (DELEN)		

AZİZ BABA			
AZİZ BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	BEKTAŞ BABA (KURT)	ALİ AKKURT	HÜSEYİN AKKURT
		AKGÜL AKKURT	İBRAHİM AKKURT
			MEHMET AKKURT
			BEKTAŞ AKKURT
			ELİF AKKURT
	SALİH BABA (KURT)	HÜSEYİN KURT	ABDULLAH KURT
			SENEM KURT
			ENDAM KURT
		İSMAİL KURT	İBRAHİM KURT
			MEMET KURT
			NURCAN KURT
		ALİ KURT	SALİH KURT
			HATIR KURT
			İLYAS KURT
			AHMET KURT
			RIZA KURT
		GÖNÜL KURT	
		DESTE KURT	
		AYŞE KURT	
	İLYAS BABA (KURT)		
		RIZA KURT	HÜSEYİN KURT
			GÖNÜL KURT
		EDALİ KURT	SEYCAN KURT
		ELİF KURT	
		GÖNÜL KURT	
		YETER KURT	

AHMET BABA			
AHMET BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	İBRAHİM BABA (BOZKURT)		
		İSMAİL BOZKURT	ALİ BOZKURT
		ENDAM BOZKURT	HÜSEYİN BOZKURT
			FİDAN BOZKURT
	İLYAS BABA (BOZKURT)		
		İBRAHİM BOZKURT	AHMET BOZKURT
			BATTAL BOZKURT
			APUL BOZKURT
			SEYCAN BOZKURT
			FATMA BOZKURT
		HÜSEYİN BOZKURT	ALİ BOZKURT
			FİDAN BOZKURT
			RÜVEYDE BOZKURT
			AYŞE BOZKURT
		İSMAİL BOZKURT	İLYAS BOZKURT
			ÖZGE BOZKURT
			BURCU BOZKURT
		GÖNÜL BOZKURT	
		HATIR BOZKURT	
		HÜSNE BOZKURT	
		YETER BOZKURT	
		HASAN BOZKURT	BEKTAŞ BOZKURT
			DÖNDÜ BOZKURT
			AYŞE BOZKURT
			AYNUR BOZKURT
			SELDA BOZKURT
		AHMET BOZKURT	HURŞİT BOZKURT
			SEHER BOZKURT
			MAKBULE BOZKURT
			DERYA BOZKURT
		RIZA BOZKURT	BEKTAŞ BOZKURT
			EMİRCAN BOZKURT
		İSMAİL BOZKURT	ÜMİT BOZKURT
			DEMET BOZKURT
			FUNDA BOZKURT
		YETER BACI BOZKURT	
	YETER BACI (BOZKURT)		
	EDALI BACI (BOZKURT)		
	GÜLÜZAR BACI (BOZKURT)		

MUSTAFA BABA			
MUSTAFA BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	**AHMET BABA(BULUT)**		
		ETHEM BULUT	**İLYAS BULUT**
			ENDAM BULUT
			ADİLE BULUT
			HÜSNE BULUT
			GÖNÜL BULUT
		HÜSEYİN BULUT	
		ALİ BULUT	**KEMAL BULUT**
			DURAN BULUT
		HATIR BULUT	
	HASAN BABA (BULUT)		
		AHMET BULUT	**İBRAHİM BULUT**
			YUSUF BULUT
			HÜSEYİN BULUT
			ELİF BULUT
		SALMAN BULUT	**İSMAİL BULUT**
			YUSUF BULUT
			ENDAM BULUT
		RIZA BULUT	**MUSTAFA BULUT**
			ERDEM BULUT
			YAĞMUR BULUT
		AZİZ BULUT	**KEMAL BULUT**
			DENİZ BULUT
		ENDAM BULUT	**KENAN BULUT**
		HATIR BULUT	**SENAM BULUT**
		AYŞE BULUT	**EDALI BULUT**
		GÖNÜL BULUT	**ENDAM BULUT**
		GÜLKIZ BULUT	**ZEYNEP BULUT**
İLYAS BABA GÜLÜZAR BACI FATMA BACI AĞYETER BACI			

2. ALİ BABA'NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI

İSMAİL BABA			
İSMAİL BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	KADİR BABA (KURT)		
		ALİ KURT	
			CAFER KURT
			AYŞE KURT
			HATUK KURT
			FATMA KURT
			EDALİ KURT
			FİDAN KURT
			YETER KURT
			HATİR KURT
			GÖNÜL KURT
			ZEYNEP KURT
		AHMET KURT	
			HÜSEYİN KURT
			YETER KURT
			FADİME KURT
			GÖNÜL KURT
	İLYAS BABA (KURT)		
		MEMET KURT	
			ALİ KURT
			HÜSEYİN KURT
			AHMET KURT
			RIZA KURT
			İBRAHİM KURT
			İSMAİL KURT
		HASAN KURT	
			ENDAM KURT
			ADİLE KURT
		SALİH KURT	
			AHMET KURT
			HÜSEYİN KURT
			ALİ KURT
			HATUK KURT
			YETER KURT
		GÖNÜL KURT	
		ESMA KURT	
		HATIR KURT	
		EDALI KURT	

HURŞİT BABA		
HURŞİT BABA IN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	RIZA KURT	
		BEKTAŞ KURT
		İBRAHİM KURT
		ALİ KURT(ŞEHİT)
	ALİ KURT	
		MEMET KURT
		İBRAHİM KURT
		YAYLA KURT
		ELİF KURT
	HATIR KURT	
	SEYCAN KURT	
	SENEM KURT	
	HÜSNE KURT	
	YETER KURT	
	ESMA KURT	
	MAPİB KURT	
	EDALI KURT	
	FİDAN KURT	
	GÖNÜL KURT	
	YETER KURT	

3. FİDAN BACI-İLYAS BABA

KADİR BABA		
KADİR BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	BEKTAŞ FINDIK (DEDE BABA)	
		KADİR FINDIK
		İLYAS FINDIK
		HASAN FINDIK
		HÜSEYİN FINDIK
		FİDAN FINDIK
BENLİ BACI		
GÜLİZAR BACI		
ESMA BACI		

SALİH BABA			
SALİH BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	İLYAS BÜTÜN		
		HASAN BÜTÜN	
			BEKTAŞ BÜTÜN
			İSMAİL BÜTÜN
			İLYAS BÜTÜN
			FİDAN BÜTÜN
			YETER BÜTÜN
			AYŞE BÜTÜN
			SENEM BÜTÜN
			ELMAS BÜTÜN
			ENDAM BÜTÜN
		HÜSEYİN BÜTÜN	
			BEKTAŞ BÜTÜN
			AHMET BÜTÜN
			DESTE BÜTÜN
			AKGÜL BÜTÜN
	İSMAİL BÜTÜN		
		İBRAHİM BÜTÜN	
		İLYAS BÜTÜN	
		DURSUN BÜTÜN	
	HALİL BÜTÜN		
		ALİ BÜTÜN	
		BEKTAŞ BÜTÜN	
	ELMAS BACI		

AHMET BABA		
AHMET BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	BEKTAŞ AKSU	
		ALİ AKSU
		GÖNÜL AKSU
		ENDAM AKSU
	İBRAHİM AKSU	MEMET AKSU
		HASAN AKSU
		BEKTAŞ AKSU
		EDALI BACI
		ENDAM BACI
	HÜSEYİN AKSU	
		İSMAİL AKSU
		AHMET AKSU
	FADİME AKSU ELİF AKSU ZEYNEP AKSU	
	ESMA AKSU	

4. HASAN BABA'NIN TORUNLARI VE ÇOCUKLARI

APUL KARAKURT		
APUL BABANIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	MEHMET KARAKURT	
		ABDULLAH KARAKURT
		BEŞİR KARAKURT
		FİDAN KARAKURT
		ENDAM KARAKURT
		ADELİ KARAKURT
		GÖNÜL KARAKURT
		YETER KARAKURT
		SEYCAN KARAKURT
		GÜLİZAR KARAKURT
		GÖNÜL KARAKURT
		AYŞE KARAKURT
	HÜSEYİN KARAKURT	
		ALİ KARAKURT

RÜSTEM KURT		
RÜSTEM BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	ALİ KURT	
		RIZA KURT
		AHMET KURT
		FADİME KURT
		HATUN KURT
		GÜLİZAR KURT
		FİDAN KURT
		AYŞE KURT
	AHMET KURT	
		MEHMET KURT
		RIZA KURT
		KADİR KURT
		İBRAHİM KURT
		ALİ KURT
		FİDAN KURT
		ADELİ KURT
		SENEM KURT
		FATİK KURT
		GÖNÜL KURT
		ELİF KURT
	HÜSEYİN KURT	
		BEKTAŞ KURT
		MEHMET KURT
		ALİ KURT
		ZEYNEL KURT
		CAFER KURT
		ADELİ KURT
		FİDAN KURT
		ELİF KURT
		YETER KURT
		HATUN KURT
	İSMAİL KURT	
		ERSİN KURT
		BİRSEN KURT
		MELTEM KURT
		ENDER KURT
		YETER KURT
	RIZA KURT	
		RÜSTEM KURT
		BÜNYAMİN KURT
		YETER KURT
	GÖNÜL KURT	
	ELİF KURT	
	AYŞE KURT	
	GÜLİZAR KURT	

BEKTAŞ KURT		
BEKTAŞ BABA NIN ÇOCUKLARI VE TORUNLARI	**ALİ KURT**	
		RIZA KURT
		İSMAİL KURT
		AHMET KURT
		GÜLİZAR KURT
	HÜSEYİN KURT	
		YUSUF KURT
		BEHÇET KURT
		HATUK KURT
		ELİF KURT
		GÜLİZAR KURT
	MEHMET KURT	
		ABDULLAH KURT
		RÜSTEM KURT
		GÖNÜL KURT
		CENNET KURT
	GÖNÜL KURT	
	AYŞE KURT	
	YETER KURT	
GÖNÜL KURT		
ENDAM KURT		
HATUK KURT		

5. HATUK BACI-İBRAHİM BABA

BEKTAŞ KURTBAY	
BEKTAŞ KURTBAY'IN ÇOCUKLARI	**ALİ KURTBAY**
	AHMET KURTBAY
	DESTE KURTBAY
	GÖNÜL KURTBAY
	FİDAN KURTBAY
HASAN KURTBAY	
HASAN KURTBAY'IN ÇOCUKLARI	**ELİF KURTBAY**
	HATUK KURTBAY
	BEKTAŞ KURTBAY
HÜSEYİN KURTBAY	
HÜSEYİN KURTBAY IN ÇOCUKLARI	**İBRAHİM KURTBAY**
	İLYAS KURTBAY
DESTE KURTBAY	

(İsmail Kurt, Karşıpınar).

MANİHEİZM VE ALEVİLİK'TEKİ BENZER İNANIŞ VE UYGULAMALAR

İbrahim KARACA[*]

Bu çalışmanın konusunu, Asya'dan Avrupa ve Afrika'ya kadar yayılan Maniheizm inancının Alevi Türkler'in inançları üzerindeki etkileri oluşturmaktadır. Maniheizm'in kurucusu Mani, 216 yılında Sasani şehri olan Suristan'da dünyaya gelmiştir. Mani'nin hayatını 12 ve 24 yaşlarında Tavm adlı melekten aldığı vahiyler değiştirmiştir. 240 yılında Hindistan'a giden Mani, inancını yaymaya başlamıştır. Daha sonra Sasani ülkesine dönen Mani, 1. Şapur 'un kendisine gösterdiği ilgi sayesinde dinini İran'da yaymaya başladı. Maniheizm inancının temelini gnostik bir düalizm oluşturmaktadır. Bu inanca göre evrende ezeli ve ebedi olan iyilik ve kötülük bulunmaktadır. Evren, bu iki gücün çatışması ile meydana gelmiştir. Mani kendisini dünyaya gönderilen ışık elçilerinin sonuncusu olarak görmektedir. Böylece kendi dininin evrensel olduğunu ve dünyayı kurtaracağını anlatmaya başlar. Maniheizm'in İran'da yayılması Zerdüştîleri rahatsız etmeye başlamıştır. 1. Behram zamanında, Zerdüştîlerin lideri Kartir Mani'nin ortadan kaldırılması için 1. Behram'ı kışkırtır. Mani, 276 yılında idam edilir. Mani öldükten sonra Maniheizm Avrupa'dan Asya içlerine kadar yayılmış ve sonrasında ortaya çıkan kültür ve inançlara tesir etmiştir. Kendine özgü esasları bulunan Anadolu Aleviliği, bünyesinde farklı inanç ve kültürlerden izler taşımaktadır. Türklerin İslamiyet'i kabullerinden sonra zamanla ortaya çıkan Alevilik içerisinde eski Türk inançlarından izler bulmak mümkündür. Moğol akınlarının önünden Anadolu'ya yapılan göçler hem demografik hem de kültürel bir takım sonuçlar doğurmuştur. Özellikle 13. ve 14. yy'da Anadolu da ortaya çıkan Hacı Bektaş Veli, gibi erenler bu inancın yayılması ve kurumsallaşmasını sağlamışlardır. Bu yüzden Alevilik içerisinde Maniheizm'e ait olan bir takım inanışlar bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacını Türk kültürü bağlamında Manihe-

[*] Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halk Bilimi Bölümü – Kayseri / Türkiye, ibrahimkaraca@erciyes.edu.tr (Orcid: 0000-0003-1563-7584)

izm ve Alevilik arasındaki ortak veya benzer olan inanışları ortaya çıkarmak oluşturmaktadır.

Maniheizm, Türkler tarafından kabul edilmiş ve Türk kültürü üzerinde etkiler meydana getirmiştir. Mani tarafından kurulan Maniheizm, ortaya çıkardığı inanç sistemi ve fikirler ile hem bulunduğu çağda hem de sonrasında geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu yayılıma bağlı olarak ulaştığı coğrafyalarda bulunan kültürler üzerinde kalıcı etkilere sebep olmuştur. Bu etkiler, Maniheizm'in gittiği coğrafyadaki kültürlerle uyum içerisinde olmasından kaynaklanmaktadır. Maniheizm; Zerdüştilik, Budizm ve Hıristiyanlıktan beslenmiş, düalizme inanan, misyoner özellik gösteren evrensel bir inanç sistemine sahiptir (Özertural, 2005: 3). Maniheizm, Mani'nin yaşadığı dönemde özellikle İran, Mezopotamya ve Mısır'da oldukça geniş yayılma alanı bulmuştur (Jackson, 1932: 3: Güngör, 1988: 148). 3. yüzyılda Maniheizm, Afrika'dan Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Maniheizm, Avrupa'nın dini ve düşünce hayatı üzerinde etkili olmuştur (Güngör, 1988: 149). Uygur hükümdarı Bögü Kağan, bu dini kabul edip, Türkler arasında yayılmasını sağlamıştır. Bögü Kağan'ın bu dini kabul edişi metinlerde yer almıştır. Uygurlar, 762 yılında yani Bögü kağan zamanında Maniheizm'i resmi din olarak kabul etmişlerdir. Maniheizm inancı, Suriye'de doğmuş İran'da gelişmiş ve bütün Orta Asya ve Çin'de yayılmıştır (Ögel, 1984: 350). Gnostik bir din olan Maniheizm, yerli inanışlara uyum sağlamaya ve onlarla kaynaşmaya çok elverişli idi. Bu sebeple Uygurlar 'da Şamanizm ve Budizm'in kuralları ile karışarak bütünleşmiştir (Melikoff, 2011: 122). Maniheizm'in bu yayılmacı özelliği, diğer dini inanışlar içinde var olmasının sebebini açıklamaktadır. Moğol akınları önünden Anadolu'ya kadar gelen Türkler beraberlerinde bir takım inanç ve uygulamaları da getirmişlerdir. Bu inanç ve uygulamaları bazen tam olarak terk etmişler bazen de yeni girdikleri inançların içerisinde şekil değiştirerek uygulamışlardır. Bu sebeple İran coğrafyasında ortaya çıkan, Kalenderîlik, Hurufilik, Yezidilik, Ehl-i Hak gibi inanç ve topluluklarda özellikle Orta Asya'dan izler bulmak mümkündür. Karakaş, Maniheizm'in Aleviler üzerindeki etkilerinin üç yolla gerçekleştiğini söylemektedir. Bunlardan ilki Orta-Asya'dan göçler ile Anadolu'ya taşınması, ikincisi Kalenderilik ve Melametilik'le, üçüncüsü ise Balkanlarda görülen Bogomilizm, Pavlusçuluk gibi inançlar vasıtasıyla (Karakaş, 2010: 136).

1. Maniheizm İnancı

Maniheizm inancı, Mani tarafından ortaya çıkarılmıştır. Mani, 14 Nisan 216 yılında, Babil'de doğmuştur. Babasının adı Futtak, annesinin adı Meryem'dir. Anne ve babasının asil bir soya mensup olduğu kabul edilmektedir (Tardieu, 2008: 2; Güngör, 1988: 145; Eliade, 2003: 433; Gündüz, 2007: 494; Asmussen, 1975: 8; Jackson, 1932: 6). Mani, Sasaniler devleti zamanında yaşamıştır. Mani'nin yaşadığı dönemde kültürel açıdan İran coğrafyasında Zerdüştiliğin yanı sıra Sabilik inancı da yaygındı. Mani'nin babası Hristiyanlığın Elkesai adlı mezhebine mensuptu. Mani'nin doğduktan sonra sergilediği tabiatüstü özelliklerini ilk önce babası görmüş ve onu kendi mezhebinde yetiştirmek istemiştir. Anlatılara göre Mani'nin babası Futtak, "*üç gün boyunca et yememesini, şarap içmemesini ve kadınlardan uzak durmasını"* bildiren sesler işitir (Tardieu, 2008: 2; Eliade, 2003: 433). Doğumu sonrasında kendisinden beklenilmeyen davranışlar sergilemiş ve güzel sözler söylemeye başlamıştır. Eliade, Mani'nin Hristiyan-Yahudi çevrede yaşayıp büyüdüğünü söylemektedir (Tardieu, 2008: 2; Eliade, 2003: 433).

Mani, 12 yaşına geldiği zaman Tanrı'dan ona sözler gelmiştir. Ona bu sözleri getiren meleğin adı Tavm idi. Tavm, Mani'ye; "*bu dinden ayrıl sen ondan değilsin. Senin temiz olman, arzuları terk etmen gerekir, yaşın genç olduğu için ortaya çıkma vaktin gelmedi"*(En-Nedim, 2019: 1022) diye vahiy getirir. Meleğin Mani'den ayrılmasını istediği topluluk, babasının bağlı olduğu Hristiyan Elkesea topluluğu idi. Mani yirmi dört yaşına geldiği zaman Tavm adlı melek, tekrar Mani'nin yanına gelir ve ona Tanrı'dan haber verir. Tavm, Mani'ye "*benden ve beni sana gönderen, seni peygamber seçen rab 'den sana selam olsun. Tanrı, kendi hakkına davet etmeni, onun tarafından gönderilen hak müjdesiyle müjdelemeni bu konuda bütün gayretini ortaya koymanı emrediyor*" (En-Nedim, 2019: 1022) dedi. Bu vahiy sonrasında Mani, inancını yaymak amacıyla Hindistan'a gider (Tardieu, 2008: 3; Güngör, 1988: 147). Eliade, Mani'nin Hindistan'da edindiklerinin Maniheizm üzerine etkili olduğunu söylemektedir (Baker-Brian, 2011: 37; Eliade, 2003: 433) . Hindistan dönüşünde Sasani hükümdarı 1. Şapur, Mani'yi davet eder. Mani bu davet üzerine Sasani başkenti Gundeşahpur'a gider. 1. Şapur, Mani'yi ülkesinde artan Zerdüştî gücünü kırmak için kullanmak istemekteydi. Şapur ve Mani görüşmesi sonrasında Mani, geniş imtiyazlar almıştır. Mani, inancını Sasani ülkesinde yaymak için Şapur'dan izin almıştır. Bu yüzden Maniheizm, bütün Sasani top-

raklarında yayılmaya başlamıştır. Böylece Maniheizm ilk defa bir devlet tarafından tanınmaktaydı (Güngör, 1988:147; Eliade, 2003: 433; Gündüz, 2007: 494). Mani, 1. Şapur'a teşekkür mahiyetinde öğretilerinin özetini içeren Farsça yazmış olduğu Şapuragan adlı kitabını armağan etmiştir. Eliade, Şapur'un Maniheizm dininin tanımasının 242 yılında olduğunu söylemektedir (Eliade, 2003: 434). Mani bu tarihten 273 yılına kadar Sasani ülkesinde inancını yaydı. Ayrıca bu zamanda ülke dışındaki topraklara dinini yaymak amacıyla vaizler gönderdi. 272 yılında 1. Şapur öldü. Yerine oğlu Hürmüz, Sasani devleti tahtına geçti. Mani, yeni hükümdar ile ilişki kurmak ister. Bu amacına ulaşır. Ancak Hürmüz'ün iktidarı kısa sürer ve Sasani tahtına 1. Behram geçer. Mani, yeni hükümdar tarafından baskılara maruz kalır. Ülkedeki Zerdüştîlerin başında bulunan Kartir, artan Maniheistlerden rahatsız olmaktadır. Kartir, 1. Behram'a Mani'nin ortadan kaldırılması için telkinlerde bulunur. Sonuç olarak Mani, yakalanıp zindana atılır. Mani, zindanda 26 gün geçirmiştir ve günlerin sayısı Maniheistler için önemlidir. Mani, 26 Şubat 277 yılında başı kesilip öldürülür. Mani'nin başı Gundaşahpur'un kapısına asılır ve cesedinin parçaları çöplüğe atılır (Tardieu, 2008: 26; Güngör, 1988: 148; Eliade, 2003: 435; Gündüz, 2007: 494; Asmussen, 1975: 54).

Maniheizm dininin temelini düalizm oluşturmaktadır. Bu düalizm gnostik bir özellik göstermektedir. Mani yalnızca belli bir zümreye ait ve gizli bir öğretiyle sınırlı olmayan evrensel bir din kurmuştur. Maniheizm inancında evreni ikiye bölen bir düalizm söz konusudur. Bu bölünme iyilik ve kötülük olarak adlandırılmaktadır (Jackson, 1932: 222: Asmussen, 1975: 113). İyilik ışık ile tasvir edilirken, kötülük karanlık ile tasvir edilmektedir. Mani, kendisinden önce gelen dinleri kabul etmiş ancak onların eksik olduğunu söylemiştir. Böylece onları inkâr edip tepki çekmek yerine onların tamamlayıcısı olduğunu söyleyerek taraftar kazanmıştır (Eliade, 2003: 435). Maniheizm dini, Uygur yazılı metinlerinden olan Huastuanift'te iki gök ve üç zaman dini olarak tanımlanmaktadır (Eliade, 2003: 436; Güngör, 1988: 153). Huastuanift'te iki kutuplu üç zamanlı anlayış şu şekildedir:

> "Sekizinci olarak gerçek Tanrı'yı, temiz öğretiyi tanıdığımızdan bu yana iki özü, üç devirli öğretiyi öğrendik. Aydınlık özünü Tanrı ülkesini, karanlık özünü cehennem ülkesini tanıdık. Dahası yer ve gök henüz yokken önceden neyin var olduğunu öğrendik. Tanrı ve şeytan neden dolayı savaştıklarını, ışık ve karanlığın nasıl karıştığını, yeri ve göğü kimin yaratığını öğrendik" (Özbay, 2014: 94).

Üç zaman, birbirine zıt olan iyilik ile kötülük arasındaki mücadelelerin zamanıdır. İki prensip olan iyiliğin ve kötülüğün başında Tanrılar bulunmaktadır. İyilik Tanrısının adı Zurvan veya Uygur metinlerinde adı geçen Azrua'dır. İyilik Tanrısının akıl, ilim, gayb, hilm ve düşünce diye beş özelliği vardı ve Türkçe metinlerde bunlara Biş Tengriler denilmektedir (Tardieu, 2008: 76; Güngör, 1988: 153). İyilik Tanrısının karşısında kötülükler prensi *Hyle* bulunmaktadır. Bunun da beş özelliği vardı. Bunlar duman, ateş, karanlık, samyeli ve sisti. İyilik ve kötülük arasında bir sınır bulunmaktaydı (Güngör, 1988: 153; En-Nedim, 2019: 1022; Özbay, 2014: 92).

Maniheizm kozmolojisine göre, zamanın başında kötülük ile iyiliği ayıran bir sınır bulunmaktadır. İyiler Kuzey'de kötüler Güney'de yaşamaktaydılar. Zamanın başlaması, karanlıklar prensinin sınırı geçip, hayran kaldığı ışığı arzulamasıyla başlar (Tardieu, 2008: 76; Asmussen, 1975: 113; Gündüz, 2007: 497). Buradan hareketle bu iki âlemin birbirleriyle olan münasebetleri acısından zaman, Mani tarafından da üç kısımda ele alınmıştır. Bunlar ışık ve karanlık arasındaki çekişmede bir bakıma pasif mücadelenin söz konusu olduğu geçmiş ve gelecek zamanlarla, aktif bir mücadelenin yaşandığı şimdiki zamandır. Geçmiş zaman, iyilik ve kötülük dünyalarının birbirlerinden kesin olarak ayrılmış oldukları zamandır. Bir başka deyişle, her iki dünyanın birbirinin sınırlarına saldırmadan kendi dünyalarında bulundukları, birbirlerine karşı aktif olmayan bir mücadele yürüttükleri zamanı içermektedir. Yaşanılan zaman olan Mani'nin yaşadığı dönem şimdiki zamandır. Birbirine zıt olan iyilik ve kötülüğün savaştığı zaman dilimidir. Üçüncü zaman olan gelecek zaman ise, bu aktif mücadele sonunda her iki tarafın tekrar kendi sınırlarına çekilmeleri suretiyle geçmişteki durumlarına tekrar döndükleri zamandır (Karakaş, 2010: 39; Asmussen, 1975: 126).

Aydınlık Tanrısı ilk önce 'Yüce Ruh' ya da hikmeti yaratır, bundan ise 'Hayatın Anası' zuhur eder. Hayatın Anası'da karanlık güçlere karşısında savaşmaları için 'İnsan-ı Kadim'i yaratır ve ona beş silah verir. Bunlar; ateş, su, rüzgar, ışık ve havadır. Yapılan savaşı İnsan-ı Kadim kaybeder. İnsan-ı Kadim'in oğulları veya beş silahı karanlık güçleri tarafından yutulur. Bu hareket aynı zamanda kurtuluşun da başlangıcı olur. Çünkü karanlıklar Tanrısının oğulları bunları içine alınca düşünme yeteneklerini kaybederek bir bakıma zehirli bir yılan veya kuduz bir köpek tarafından ısırılan insana dönerler (Tardieu, 2008: 78; Asmussen, 1975:

113; Güngör, 1988: 154; Gündüz, 2007: 498). Işık âlemi açısından öncelikli olarak yapılması gereken şey, bu ilk sıcak çarpışma sonucunda karanlık âleminde esir edilen mitolojik ilk insan ve onun beş silahının veya oğlunun kurtarılması işidir. Bu beş Tanrı Huastuanift'te şu şekilde belirtilmektedir;

> "Üçüncü olarak Beş Tanrı'ya yani Hormuzta Tanrı'nın çocuklarına birincisi Hava Tanrı, ikincisi Rüzgâr Tanrı, üçüncüsü Işık Tanrı, dördüncüsü Su Tanrı, beşincisi Ateş Tanrı'dır. Ezelden beri şeytanlarla savaşıp yaralanarak karanlığa karıştığı için gökyüzüne ulaşamadan bu dünyada kaldılar. Yukarı da on kat gök aşağıda sekiz kat yer beş tanrı için vardır. Bütün yeryüzünün saadeti, sevinci, rengi, görünüşü, ruhu, gücü aydınlığı esası Beş Tanrı'dır"(Özbay, 2014: 92).

Işık Tanrısı da Hayat Ruhu veya Yaşayan Ruhu yaratır. Bu kurtarıcının İran kültüründeki adı Mitra'dır. Bunun yanında da beş oğlu vardır. Bunların hepsi karanlıklar ülkesine vardıkları zaman Yaşayan Ruh, yüksek bir sesle;" *selam sana kötülükler arasındaki iyi insan, karanlıklar arasındaki ışıklı varlık, fazilet ve şeref tanımayan öfke hayvanları arasında oturan ilah* "diye bağırdı. Bunu duyan İnsan-ı Kadim," *huzur ve barış alametini taşıyan sen, sulh ve barışa gel. Babalarımız, ışığın oğulları kendi ülkelerinde nasıllar?"* Sorusu ile karşılık verdi. Yaşayan Ruh, sağ elini uzatarak insan-ı kadimi karanlıklar ülkesinden çıkarır (Güngör, 1988: 154; Gündüz, 2007: 498). Bu olaydan sonra 'Yasayan Ruh' dünyayı ve evreni yaratır. 'Hayat Anası', Yaşayan Ruh ve 'İnsan-ı Kadim' aydınlıklar ülkesi hükümdarına yalvarmaya başlarlar. Bunun üzerine üçüncü safha başlar aydınlıklar ülkesi Tanrısı, Müjdeciyi yaratır. Müjdeci de on iki bakireyi yaratır. Ayrıca, ateş, rüzgâr ve su ile üç tekerlerli bir mekanizma yapar ve ışıkları temizlemeye başlar dönerler (Tardieu, 2008: 80; Asmussen, 1975: 114; Gündüz, 2007: 499). Müjdeci, bu kurtuluş mekanizmasını yarattıktan sonra kötü olan arkonların yutmuş oldukları ışık unsurlarını kurtarabilmek amacıyla onların arasında dolaşır. Arkonlardan yeryüzüne parçalar düşer bu parçalardan hayvan ve bitkiler meydana gelir (Baker-Brian, 2011: 115; Gündüz, 2007: 500; Asmussen, 1975: 114). Daha sonra karanlıklar ülkesinde iki seçkin arkon olan Aşkalun ve Namrael bütün ışıkları yutup çiftleşirler ve ilk insanlar olan Âdem ve Havva meydana gelir (Tardieu, 2008: 82; Gündüz, 2007: 500). Böylece ilk insanlar karanlıklar tarafından yaratılmış olur (Jackson, 1932: 249; Baker-Brian, 2011: 110; Güngör, 1988: 156).

Mani'ye göre zamanın sonunda son ışık parçacığının da kurtuluşunun yakın olduğu bir dönemde dünyanın sonunun belirtisi olan bir savaş çıkacaktır, sonrasında dünya da yalnızca günah ve kavga egemen olacaktır. Daha sonra ışık elçisi olan İsa mesih, ikinci kez yeryüzüne gelecek ve insanları yargılamaya başlayacaktır. İyiler sağına kötüler soluna dizileceklerdir. İsa Mesih, daha sonra evreni ayakta tutan beş ışık ruhuna yerlerinden ayrılmaları için işaret edecektir. Onların yerlerinden ayrılmaları ile dünya çökecek ve 1468 yıl sürecek yangın çıkacaktır (Tardieu, 2008: 81; Gündüz, 2007: 502; Eliade, 2003: 439). Bu şekilde dünya son bulmuş olacaktır.

Maniheizm dinine ait birçok kitap bulunmaktadır. Mani'nin kendisi yedi tane kitap yazmıştır. Bu kitaplar; *Hayat İncili*, *Hayat Hazinesi*, *Pragmateia*, *Sırlar Kitabı*, *Devler Kitabı*, *Mektuplar*, *İlahiler* ve *Dualar* ismini taşımaktadır. Bu kitaplar haricinde Farsça yazdığı *Şapuragan* kitabı da bulunmaktadır (Gündüz, 2007; 495). Bu kitaplardan başka olmak üzere Mani'nin ölümü sonrasında Türkçe, Farsça, Latince, başta olmak üzere çok sayıda kitapta yazılmış ve Maniheizm literatürü oluşturulmuştur (Tardieu, 2008: 34; Baker-Brian, 2011; 67; Gündüz, 2007: 495).

Maniheizm inancındaki ibadetler arasında namaz önemlidir. Seçkinler günde yedi vakit, dinleyiciler ise dört vakit namaz kılmaktadırlar (Güngör, 1988: 160; Gündüz, 2007: 504). Namazın kılınışında önce abdest alınmaktadır. Namaz esnasında kıble Kuzey yönüdür. Maniheizm inancına mensup kişiler oruç tutmakla yükümlüdürler. Oruç, aylık ve haftalık olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Haftalık oruç Pazar günleri, aylık oruçta Şubat ayında yani Uygurlarca '*Çah Şabat*' denilen ayda tutulur. Seçkinler, otuz günü Bema kutlamaları öncesine denk düşen yılın son ayında artarda olmak üzere, toplam yüz gün oruç tutarlar (Güngör, 1988: 161). Bir aylık oruç sonunda bir yandan orucun bitmesi sebebiyle neşe-sevinç bayramı diğer yandan da Mani'nin ölüm yıldönümü olması sebebiyle anma günü olarak Bema bayramı kutlanır. Mani toplumu seçkinler ve dinleyiciler olarak iki gruba ayrılır. Seçkinler ise; Mani'nin vekili olarak cemaati yöneten bir lider, havarileri temsilen 12 öğretici, 72 piskopos ve 360 kişilik grup (Asmussen, 1975: 26; Güngör, 1988: 159; Gündüz, 2007: 505).

2. Alevilik-Bektaşilik

Alevilik ile ilgili çalışmalara bakıldığında Aleviliğin Türkler'in İslamiyet'e girmeleri ile beraber ortaya çıktığı görülmektedir. Türklerin

geniş kitleler ile beraber İslamiyet'e girmeleri 10.yy'dan itibaren görülmeye başlanmıştır. Türkler'in İslamiyet'i kabulleri ve ihtidaları hem tarihsel hem de sosyolojik bir takım sonuçlar meydana getirmiştir. Konargöçer bir yaşam tarzına sahip Türkler, yeni girdikleri inanca alışmakta güçlük çekmişler bu da eski inançlarından izler taşıyan yeni inanışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Orta-Asya içlerinden Anadolu'ya göç yollarında Türkler yeni kültür dairelerinin içerisine girmişler ve günümüzdeki Alevi toplulukların oluşmasıyla sonuçlanan etkilere neden olmuşlardır. Özellikle 13.yy'da gerçekleşen Moğol akınları önünden Anadolu'ya gelen büyük göçler beraberinde bir takım kültürel ögeleri de getirmiştir. Orta Asya da ki kam, ozan geleneği kendisini Babalar şeklinde göstermiştir (Köprülü, 2012: 19). Günümüz de Aleviler tarafından kutsal sayılan Babaların birçoğu bu dönemde Anadolu'ya gelmişlerdir. Rıza Yıldırım, bu dönemde Sünnilik içerisinde bile bir takım Alevi uygulamalarının olduğuna dikkat çekmektedir (Yıldırım, 2019: 57). Babalar, Anadolu da geniş bir alana yayılıp tekkeler kurmuşlardır. Bu Ermiş, Eren, Veli veya Babalardan en önemlisi şüphesiz Hacı Bektaş Veli'dir. Hemen bütün babalar gibi hayatı hakkında bilgiler genellikle inanca mensup kişiler tarafından anlatılan dini menkıbelere dayanmaktadır. Bu babalara daha sonraları Horasan Erenleri isimlendirmesi de yapılmıştır. Hacı Bektaş Veli gibi Babaların hayatlarına dair mitler Alevi- Bektaşi topluluklarda bulunan uygulamaların dayanakları olmuştur. Hacı Bektaş Veli öldüğünde kendine ait bir topluluk bırakmamıştı. Bektaşilik, Balım Sultan'ın tarikatın başına geçmesi ile beraber kurumsallaşmıştır. Bu dönemde şehirlerde yaşayan Bektaşilere karşılık, Safevi propagandasıyla köylerde kırsal da yaşayan Aleviler, Kızılbaş isimlendirmesine maruz kalmışlardır. Anadolu da Alevilik ve Bektaşilik ayrılmaz bir bütünlük göstermektedir. Her iki toplulukta pir olarak kendilerine Hacı Bektaş Veli'yi seçmişlerdir. Alevi olmak için Alevi soydan gelmek gerekirken Bektaşi olmak için bu gerekmemektedir. Sadece bu noktada ayrılık bulunan her iki toplulukta aynı ibadetleri yapmaktadır. Anadolu Aleviliğinin temel ibadetlerini cem, niyaz ve ziyaret oluşturmaktadır. Her iki toplulukta bu pratikleri benzer şekilde ve aynı amaçla yapmaktadırlar. Anadolu Aleviliği, Ocak adı verilen sosyal yapılardan oluşmaktadırlar.

Aleviliğin tarihi Türklerin İslamiyet'e girişi kadar eskidir. Alevilik kavramını en az on asırdır Orta-Asya'dan Anadolu'ya; Anadolu'dan

Avrupa'ya kadar geniş bir coğrafyada görmek mümkündür. Geniş bir coğrafyada yayılmış olması ve farklı tanımlamalar nedeniyle Aleviliği bir kalıba sokmak pek mümkün değildir. Ahmet Yaşar Ocak, Aleviliğin kökeni ve mahiyeti ile ilgili olarak: "*Aleviliğin kökeni ve doğuşu, tamamıyla, 10. yüzyılda İs1amiyet dairesine girmeye başlayan, ancak ondan önce mensup oldukları, Gök Tanrı kültü, tabiat kültleri, atalar kültü gibi eski Türk inançlarıyla, Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik ve Maniheizm vb. dinlerin miras bıraktığı inançların etkisi altında bu yeni dini kabul edip kısa zamanda kendi sosyo-ekonomik yapılarına uyduran göçebe Türkler'in tarihiyle ilgilidir"* demektedir (Ocak, 1996: 205). Ortaya çıktığı dönemlerde farklı isimler ile anılmış olan Alevilikte Ali kültü ve Şii motifleri bulunmamaktadır. Alevilik, o zamanlar hiç şüphesiz ki adı bu olmamakla beraber, Hz. Ali kültünden tamamen uzak bir şekilde 10. yüzyılda Türkler'in İslamiyet'i kabule başlamaları ile birlikte doğan ve gelişmeye başlayan bir sürecin ürünüdür (Ocak, 1996: 204). Bu olaya Şia etkilerinin karışımı, bugünkü bilimsel araştırmaların kesin olarak ortaya koyduğu üzere, 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında Safevi propagandasıyla başlar (Yıldırım, 2019: 58; Ocak, 1996: 205). Ahmet Yaşar Ocak, Alevilikteki dönüşümü 15.yy'da başlayan Safevi propagandası ile gerçekleştiğini belirtmektedir (Ocak, 1996: 207). Özellikle Hacı Bektaş Veli'nin ortaya çıkışı bu inanışa farklı bir boyut kazandırmıştır. Alevilik, Bektaşilikten ayrılamaz. Çünkü her iki toplulukta aynı olguya Türk Halk İslamlığı olgusuna bağlıdır (Melikoff, 2011: 29). Melikoff Alevilik ve Bektaşiliği Türk halk İslamlığı ile bağdaştırmaktadır. Bu nedenle çalışmanın konusu olan Maniheizm'in Aleviler üzerine etkisi içerisinde Bektaşiliği ayırmamak gerekmektedir. Melikoff ayrıca Bektaşiliği göçebe halkların dini olarak görmüş, eski Türkler'in Gök Tanrı'sının Ali olarak dönüştüğünü söylemektedir (Melikoff, 2011: 30). Aleviliğin inanç esasları Buyruk adı verilen kitaplarda toplanmıştır. Benzer şekilde Bektaşi erkânları da erkânnamelerde işlenmiştir. Aleviler, Ali'nin Hacı Bektaş Veli olarak ortaya çıktığına inanmaktadırlar. Bu nedenle Alevilik ve Bektaşilik arasındaki küçük farklılıklar onların ayrılmasını gerektirmez. Alevilik ve Bektaşilik arasındaki temel fark Bektaşiliğe dışarıdan insanlar dâhil olurken Alevilikte bu durum söz konusu değildir.

Ocak, Türk heterodoksisinin unsurlarını teşkil eden İslam öncesi inançların Bektaşi menakıpnamelerindeki ağırlık noktasının Şamanizm değil, Budizm ile Maniheizm ve daha sonra öteki İran dinlerinin meydana getirdiğini söylemektedir. Ayrıca Budizm ve Maniheizm'in önemli

bir yeri olduğunu vurgulamaktadır (Ocak, 2012: 281). Anadolu Aleviliğinde Cem töreni önemli bir yer tutmaktadır. Anadolu Alevileri cem törenini Muhammed'in Miraç dönüşünde *kırklar* meclisine uğramasına dayandırmaktadırlar. Cem töreni esnasında 12 hizmet yapılmaktadır. Bu hizmetler bölgeden bölgeye göre değişiklik gösterse de şu şekildedir; dedelik, rehberlik, gözcülük, çerağcılık, zakirlik, süpürgecilik, suculuk, sofracılık, semahcılık, okuyuculuk, iznikçilik ve bekçilik (Üzüm, 2018: 183).

3. Maniheizm ve Alevilik 'teki Benzer İnanış ve Uygulamalar

Maniheizm ve Alevilik arasındaki belki de en önemli benzerlik her iki inancında ahlak esasını oluşturan ilkelerdir (Karakaş, 2010: 132). Maniheizm'in ahlaki esasını 'üç tamga' adı verilen esas oluşturmaktadır; ağzın mührü, gönlün mührü ve elin mührü. Maniheist bir kişi küfür etmemeli kötü söz söylememeli, dedikodu yapmamalıdır. Bu mühür, sözler için gerekli olduğu gibi yiyecekler için de geçerlidir (Güngör, 1988: 162). Maniheizm inancına inananlar et dâhil olmak üzere hayvansal gıda maddelerini yemezler. Yumurta ve süt temiz olmalarına rağmen, süt pişirildiğinde yumurta da kırıldığı zaman kirlenir ve haram sayılır (Güngör, 1988: 163). Benzer şekilde, Alevi bir kimse küfür etmemeli, dedikodu yapmamalı, kötü söz söylememelidir.

Elin mührü, Maniheizm de her türlü varlığı öldürmek haramdır. İnsan öldürmek savaş yapmak, silah taşımak da aynı şekilde haramdır. Hırsızlık haramdır. Alevilikte de hırsızlık yapmak, adam öldürmek yasaktır. Bu suçları işleyen kişiler düşkün ilan edilir. Kalbin mührü de ise Mani, bütün cinsi ilişkilerin yasaklanmasını emretmiştir. Dinde mücerretlik esas olup, evlenmek yasaktır. Alevilikte de zina suç sayılmaktadır. Alevilerde evlilik bulunmakla beraber, bazı Bektaşi büyükleri mücerret yaşamışlardır. Melikof Bektaşilikle Maniheizm arasındaki benzerlik konusunda üç yasak; elin tek, dilin pek, belin berk tut biçiminde özdeyişleştirilmiş bulunan, el, dil ve cinsi ilişki ile ilgili yasaklamaları göstermektedir (Melikoff, 2011: 123). Mesela Bektaşiler de Yol'a girmek isteyen talip 'in kulağına eline, diline, beline sağ ol, "eline, diline, beline sahih ol," diye fısıldanır. Üç yasak, elin tek, dilin pek, belin berk tut, "Elini kötülükten sakın, dilini tut, kuşağına sağlam ol" demektir (Melikoff, 2011: 228).

Alevi-Bektaşi topluluklarının Piri olan Hacı Bektaş Veli evlenmemiştir. Bu yüzden Bektaşiler arasında tartışma bulunmaktadır. Bazıları onun evlendiğini bazılar ise evlenmediğini söylemektedir. Bu konu tartışmalı olsa da ulu Bektaşi erenleri mücerret yani bekar bir hayat yaşamışlardır. Maniheizm'de de mücerretlik esastır. Çünkü yeni bir doğum meydana getirmek insanın yaratılışındaki suça iştirak etmektir. Maniheizm toplumu seçkinler ve dinleyiciler olarak ayırmışlardır. Seçkinler evlenmezken dinleyiciler evlenmekteydiler. Aynı şekilde Talipler evlenirken Veliler mücerret yaşamışlardır. Bu durum Kalenderiler gibi benzer sufi inançlarda da bulunmaktadır.

Maniheizm ve Alevilik arasındaki diğer önemli benzerlik insanın yaratılışı ve insan soyunun türeyişine dair inançtır. Aleviler bu durumu Güruhu Naciye olarak adlandırmaktadırlar. Maniheizm inancında olan bilgi ise İbn Nedim'imin Fihrist adlı kitabında yer almaktadır. İbn Nedim'in Fihrist'inde Maniheizm'deki insanın yaratılışı şu şekilde anlatılmaktadır:

> "Dedi ki: sonra o Erkunlardan biri yıldızlar, günah hırs, şehvet ve pislik çiftleştiler, bunların çiftleşmesinden Âdem olan ilk insan doğdu. Bu işi üzerine alan erkek ve kadın iki Erkundu. Sonra bir çiftleşme daha oldu, bundan da güzel kadın Havva doğdu. Beş melek hırsın gasp ettiği ve bu iki doğan da (Adem ve Havva) hapsedilen Allah'ın nuru ve kokusunu gördükleri zaman Müjdeci, Hayatın Annesi, Kadim İnsan ve Hayatın Ruhu'ndan bu kadim doğanı özgür bırakacak ve kurtaracak olan, ona ilmi ve iyiliği açıklayacak ve onu şeytanlardan kurtaracak kimseyi kendisine göndermesini istediler. Dedi ki: İsa'yı bir ilahla birlikte gönderdiler. İki Erkun'a doğru harekete geçtiler, onları hapsettiler ve iki doğanı kurtardılar. Şöyle dedi; İsa, ilerledi ve Adem denen doğmuş olanla konuştu. Ona cennetleri, ilahları, cehennemi, şeytanları yeri ve göğü güneş ve Ay'ı izah etti. Onu Havva hususunda korkuttu, onun ayıp yerini gösterdi, onu Havva'dan geri tuttu ve ona yaklaşma konusunda kalbine korku saldı. O da yaptı, sonra Erkun kızı Havva'ya döndü. İçindeki şehvetle onunla çiftleşti. Ondan çirkin yüzlü, kumral bir oğlu oldu. Adı Kayin [Kabil], kumral adam idi. Sonra, bu çocuk anasıyla çiftleşti, ondan beyaz bir oğlu oldu, ona Habil, beyaz adam adını verdi. Sonra Kayin döndü ve anasıyla tekrar çiftleşti. Ondan iki kız çocuğu oldu. Bunlardan birine Hakimetu'd-dehr, diğerine Hırskızı adını verdi. Kayin, Hırskızı'nı kendisine eş yaptı. Hakimetu'd-dehr'i Habil'e verdi, o da onu kendisine eş yaptı. Dedi ki: Hakimetu'd-dehr'e Allah'ın nurundan ve hikmetinden bir ihsan vardı. Hırskızı'nda ise bu yoktu. Sonra meleklerden biri Hakimetu'd-dehr'e gitti. Ona "Nefsini koru, senden Allah'ın sevincini tamamlayacak iki mü-

> kemmel kız doğacak." dedi. Onunla çiftleşti. Hakimetu'd-dehr ondan iki kız doğurdu. Bunlardan birine Firyad, diğerine Birfiryad adını verdi. Habil bunu öğrenince gazapla doldu, hüzne boğuldu. Hakimetu'd-dehr'e "Bu iki çocuğu kimden doğurdun? Kayin 'den zannediyorum, o seninle birleşti." dedi. O da ona meleğin şeklini izah etti. Onu bıraktı, anası Havva'ya gitti. Ona Kayin'in yaptığını şikâyet etti. Anasına "Benim kız kardeşime ve eşime yaptığını öğrendin." Kayin bunu öğrenince Habil'e hücum etti, bir taşla başını yardı ve onu oldurdu. Sonra da Hakimetu'd-dehr'i eş edindi. Mani şöyle dedi: Sonra bu Erkunlar, bu Sındid ve Havva, Kayin'in yaptığına üzüldüler. Sındid, Âdem'e sihir yapması için Havva'ya sihrin esaslarını öğretti. O da gidip yaptı. Ağaç çiçeklerinden bir taç ile ona yöneldi. Âdem onu görünce şehveti sebebiyle onunla birleşti. Havva ondan hamile kaldı. Güzel yüzlü, yakışıklı bir erkek doğurdu. Sındid bunu duyunca üzüldü, hastalandı. Havva'ya "Bu çocuk bizden değil, yabancı." dedi. Onu öldürmek istedi. Âdem çocuğu aldı. "Ben onu inek sütü ve meyvelerle beslerim." dedi. Onu alıp gitti. Sındid, Erkunlardan ağaçları ve sığırları Adem'den uzaklaştırmalarını istedi. Âdem bunu görünce çocuğu aldı, etrafına üç daire çekti. Birincisine Cennetler hükümdarının, ikincisine kadim insanın, üçüncüsüne hayatın ruhunun adını yazdı. Allah'a -ismi ne yücedir- dua edip yalvardı. Ona "Ben size karşı bir suç işlediysem bu çocuğun sucu ne?" dedi. Sonra üç daireden biri elinde Adem'e getirdiği parlaklık tacıyla hızlıca hareket etti. Sındid ve Erkunlar bunu görünce çekip gittiler.. Dedi ki: Sonra Adem'e lotus denen ağaç göründü. Ondan süt çıktı. Âdem çocuğu bu sütle besledi. Ona lotus adını verdi. Sonra bu çocuğa Şaşıl adını verdi. Sonra Sındid, Adem ile bu çocuklar arasına düşmanlık soktu. Havva'ya "Âdem'e görün, belki onu bize geri getirirsin." dedi. Havva gidip Adem'i kandırdı. Şehvetle onunla birleşti. Şasil bunu görünce ona nasihat etti, onu kınadı. Ona "Gel doğuya, Allah'ın nuruna ve hikmetine gidelim." dedi. O da onunla gitti, ölünceye kadar orada kaldı. Sonra cennetlere girdi. Sonra Şasil, Firyad, Birfiryad ve anaları Hakimetu'd-dehr, Sadikut ile ölünceye kadar tek hak ve bir yolda oldular. Havva, Kayin ve Hırskızı ise cehenneme gittiler"(En-Nedim, 2019: 1032-1034).

Şasil olarak anlatılan kişi Şit'dir. Anadolu Aleviliği içerisinde 'Guruhu Naciye' olarak anlatılan hikâye ise şu şekildedir:

> "Havva çocuk doğuramaz hale geliyor, Âdem ile senden dolayı çocuk olmuyor diye bir restleşmeye giriyorlar. Havva benim enerjim bitmedi seninki bitti diyor. Bunun üzerine bir küp hazırlanıp bu küpe nefes üflüyorlar. Bu nefes yaşam enerjisi, doğurganlık enerjisi anlamına da gelir. 40 gün bekleyecekler kırk gün sonra küpü açıp görecekler. Bakalım ne var diye, ne olacağını da bilmiyorlar, çocuk mu olacak ne olacak, çünkü sa-

dece nefes üflediler. Ne çıkacağını bilmiyorlar, canlı çıkarsa, enerji var kabul edecekler. Bu arada Havva acaba benimkinden çıkmaz mı diye tedirgin oluyor ve gidip küpleri açıp bakıyor. Kendi küpünü açıyor bakıyor ki bir yılan var, yılan Şeytan enerjisidir, Şeytan Âdem ile Havva'yı yılan donuna giderek kandırmıştır, sonra Âdem'inkine bakıyor ki bir erkek çocuk, orada duruyor, anlıyor ki; kendisinin ki artık Şeytan enerjisi, doğarsa da Şeytan olmaya devam edecek ama Adem'in ki insan. Kendi durumunu anlıyor ama tükürdüğünü de yalamak istemiyor. Küplerin yerini değiştirmek istiyor fakat bunu beceremiyor, Adem geliyor ne yapıyorsun diye yakalıyor, yakalanınca bu hırs ile küpe vuruyor ve küp kırılıyor, su dökülüyor erken doğan çocuğun kolu ve bacağı kopuyor, işin kötüsü sağ bacağı ve sol kolu kopuyor. Sonuçta çocuğu o şekilde büyütmek zorunda kalıyorlar. Onun adına da Şit diyorlar. Şit 'in kelime olarak anlamı da kırık, kırgın demektir. O da beni bu hale getirdiniz diye Havva ve Adem'e kırgın. Bu olayın üzerine Nâciye Âdem'in evine gönderiliyor, geliyor. Adem tarlada çalışırken, Havva eve gelen Naciye'ye soruyor, kimsin nesin, nereden geliyorsun? diye. Nâciye; Âdem'e eş olarak gönderildim, Adem'in nesli benden devam edecek diyor. Havva kendi zürriyetinin kesildiğini ve soyun Adem'den devam edeceğini zaten biliyor. Bunun üzerine süsleniyor, koşarak tarlaya gidiyor, Âdem'den kendisini aldatmayacağına dair söz almaya çalışıyor. Âdem de eşimi aldatmayacağım Allah şahidimdir diyerek söz veriyor. Akşam eve gelince bakıyor ki evde misafir bir kadın, kimsin nesin diye sorunca, eyvah diyor hemen anlıyor meseleyi ama bir kere söz vermiş oluyor. Hatta Adem, Naciye'nin rüyasını da görüyor ama bu rüyayı yorumlayamıyor. Söz verdiği için de Nâciye ile evlenmiyor. Nâciye evde bekliyor, hatta evde hizmetçi olarak bekliyor. Şit büyüyor ve diyorlar ki Nâciye ile Şit'i evlendirelim. Burada asıl yaratılmak istenen nesil, Adem peygamberin soyu olduğu için, peygamber soyu olarak devam etsin isteniyor ama Adem'den bu kapı kapanıyor. Daha sonra Şit ve Nâciye'den doğanlar peygamberler ocağı oluyor. Oradan doğup da dünyaya gelen ruhların hepsi yüksek tekâmüllü, Kevser suyu içirilmişler oluyor" (Işık, 2015: 34).

Her iki inanışta da inanca inanların soyu Şit'e dayanmaktadır. Her iki inanışta inanlarını kutsal bir soya dayandırmakta ve diğer insanlardan ayırmaktadırlar.

Evrenin yaratılışı ve yeryüzünün oluşumu hakkında her iki inançta da dört unsur ele alınmaktadır. Anasır-ı Erbaa olarak bilinen dört unsur; hava, su, toprak ve ateşten oluşmaktadır. Bektaşiliğin önemli inançlarından birini teşkil eden bu unsurlar bazılarınca bizzat Hacı Bektaş'ın yazdığı kabul edilen Makalat'ta da çoğunlukla işlendiği görülmek-

tedir. Allah insanları bu dört unsurdan yaratmıştır. Dolayısıyla bu unsurların özelliklerini taşırlar. "*Abidler denilen şeriat ehli, yelden yaratılmıştır. Zahidler, tarikat ehli olup oddan yaratılmıştır. Marifet ehli olan arifler, sudan, sonuncuları teşkil eden mahabbet ehli muhibler ise topraktan yaratılmışlardır*" (Ocak, 2012: 238). Maniheizm de bu unsurlar Huastuanift'e şu şekilde yer almaktadır; "*üçüncü olarak beş Tanrı'ya Hormuzta Tanrının çocuklarına birincisi Hava Tanrı, ikincisi rüzgar Tanrı, üçüncüsü ışık Tanrı, dördüncüsü su Tanrı, beşincisi ateş Tanrı'dır*" (Özbay, 2014: 92).

Maniheizm ve Alevilik arasındaki önemli benzerliklerden biri de Ruh Göçü esasıdır (Karakaş, 2010: 132). Ruh göçü, kişinin öldükten sonra başka bir beden ile tekrar dünyaya dönmesi anlamlarına gelmektedir. Maniheizm inancında ruh göçü bulunmaktadır. Mani, ruhun mükemmel olmasından önce defalarca inkarne olmasını öğretmişti. Maniheizm de ölümdeki kaderin iki hesabı vardır; 1. Ruh yargılanır ve önüne üç yol çıkar; yaşamak (Yeni Cennet), Karışım (dünyaya geri dönüş), ya da ölüm. 2.) bedeni terk eden temiz doğru ruh kurtarıcı tanrılardan biri tarafından karşılanır ve zafer nişanı taşıyan üç melek ona eşlik eder bunlar bir çelenk, bir taç ve göksel elbise. Bunları aldıktan sonra zafer sütunu tarafından yeni cennete ay ve güneşe yükselir. Bazen kurtarıcı Tanrı Zerdüşt Daenasını andıran bakire ışık kızı şeklinde görünür (Boyce, 1975: 3). Ahmet Yaşar Ocak aşırı Şii fırkalardaki tenasüh inancını Maniheizm'e dayandırmaktadır (Ocak, 2012: 186). Bunlardan Kamiliyye'nin tenasüh telakkisi, nesh, mesh, fesh ve resh biçimindeki dörtlü kademesiyle aynen Bektaşiler'deki telakkiye benzer olduğunu söylemektedir (Ocak, 2012: 188). Ahmet Yaşar Ocak Alevilerdeki ruh göçü inancını üç kısımda değerlendirmektedir: a) Tek ruhun Adem'den başlayıp bütün peygamberlere geçmesi, b) Ali'nin Hacı Bektaş olarak zuhur etmesi, c) Velilerin ruhlarının başka bir veli olarak ortaya çıkması (Ocak, 2012: 189).

Maniheizm'de bulunan tenasüh öğretisi ile Aleviler de yer alan tenasüh öğretisinde şekil olarak farklılıklar bulunmaktadır. Maniheizm'de ruh temizlenmek amacıyla dünyaya tekrar gelirken Alevilerde, Alevi büyükleri başka bir kişi olarak dünyaya gelmektedirler. Ahmet Yaşar Ocak'ın Kamiliyye olarak bahsettiği anlayış Maniheizm'de ki ile benzerlik göstermektedir.

Sonuç

Maniheizm, 216 yılında doğan Mani tarafından ortaya çıkarılmış, Asya'dan Avrupa'ya geniş bir coğrafyada etkisini göstermiş bir inançtır. Maniheizm 762 yılında Bögü Kağan zamanında Uygur devletinin resmi dini olmuştur. Bu gelişme ile beraber Maniheizm Türk kültürü ile karşılaşmış ve etkileşimler başlamıştır. Bugünkü halini 15 ve 16 yy'da almaya başlayan Alevi-Bektaşi topluluklarında Maniheizm'in izlerinin bulunması ancak Türk kültürü bağlamında açıklanabilir. 13. yy'da ki Moğol akınları beraberinde büyük bir nüfus getirdiği gibi kültürel unsurları da Anadolu'ya taşımıştır. Alevilik ve Maniheizm arasındaki benzerlikler bu etkileşim ve kültür alışverişi ile gerçekleşmiştir. Alevilik inancının temel omurgasını Türklerin İslam öncesi inançları meydana getirmektedir. Ancak Maniheizm gibi bazı diğer inançlardan da izler bulmak mümkündür. Bu çalışmanın amacı Alevilik ve Maniheizm arasındaki benzer inanışlardan yola çıkarak, bu benzerliklerin Maniheizm'den geldiğini ve dolayısıyla Aleviliğin Maniheizm'den meydan gelmiş senkretik bir inanış olduğunu söylemek değildir. İki inanış arasındaki benzerlikler ancak Türk kültürü bağlamında açıklanabilir.

Maniheizm'de yer alan Şit anlayışı ile Alevilerde bulunan gürühu naciye inancı benzerlik göstermektedir. Her iki inanışta da kutsal sayılan kişilerin evlenmedikleri görülmektedir. Maniheizm'de bulunan üç mühür Alevilikte bulunan eline, diline beline sahip ol desturu ile benzerlik göstermektedir. Maniheizm de yer alan tenasüh inancı ile Alevi-Bektaşi topluluklardaki ruh göçü veya don değiştirme ile benzerlik göstermektedir. Sonuç olarak bu çalışma ile beraber Maniheizm ve Aleviler arasındaki benzer inanışlar bu çalışma ile beraber ortaya çıkarılmıştır.

Kaynaklar

Asmussen, J. P. (1975). *Manichaean Literature*. New York: Scholars Facsimiles Reprints.

Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism*. New York: T&T Clark International.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian And Parthian.* Leiden: E. J. Brill.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi C.II*. (Çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

En-Nedim, M. B. İ. (2019). *El Fihrist.* (Çev. Ramazan Şeşen), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Gündüz, Ş. (2007). *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Güngör, H. (1988). Maniheizm. *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 147-168.

Işık, C. (2015). Guruhu Naciye'den Aleviliğe. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 10, 23-51.

Jackson, A. V. (1932). *Researches in Manichaeism*. New York: Columbia University Press.

Karakaş, S. (2010). *Türk Tarihinde Maniheizm (8.13yy'lar)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Köprülü, M. F. (2012). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Melikoff, I. (2011). *Uyur İdik Uyardılar*, (Çev. Turan Alptekin). İstanbul: Demos Yayınları.

Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A. Y. (2012). *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ögel, B. (1984). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özbay, B. (2014). *Huastuanift Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özertural, Z. (2005). *Türk Kaynaklarında Maninin Öğretisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Tardieu, M. (2008). *Manichaeism,* (Trans. M.B. De Bovise). Champaign, Illionis: University of Illinois Press.

Üzüm, İ. (2018). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.

Yıldırım, R. (2019). *Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

A FORM OF TRADITIONAL TREATMENT GUIDED BY A FAMILY NARRATIVE: ALAZLAMA*

*Mustafa AÇA*** & *Mehmet Ali YOLCU****

Introduction

From the early stages of the identification and interpretation processes shaped by human experience, the supporting functions of fire, such as protection (security), heating and cooking, must have been realised along with its power to completely transform and destroy the structure of a physical entity. It is no coincidence that fire is at the centre of mythological and theological doomsday narratives. At first glance, the contrasts in beliefs and practices about fire, which not only help build civilizations with their supportive functions but also have the potential to destroy, can be perceived as a paradox. However, contrasting emotions, such as gratitude to and fear for fire, lead societies to a common acceptance: Respect![1]

It can be pointed out that the relations of Turks, one of the most significant communities of Inner Asia, with fire are also shaped by the same argument. There is no doubt that fire has become a vital tool in the harsh conditions of life on the steppe due to geography and climate. Turkish beliefs about fire can be encountered with the symbolic appearances of the systems of gratitude and fear in their rituals which extend to respect. Specific interpretations and beliefs about fire among the Turks are thought to date back to 3000 BC. (Çoruhlu, 2019: 104). Those persons of Turkish origin, who migrated to Asia Minor, transferred these beliefs to their new geographies.

---

* Running the fire around someone's head.

** Assoc. Prof. – İzmir Democracy University – İzmir / Turkey, mustafa.aca@idu.edu.tr (Orcid: 0000-0002-0784-9846)

*** Prof. Dr. – Çanakkale Onsekiz Mart University – Çanakkale / Turkey, mehmetaliyolcu@comu.edu.tr (Orcid: 0000-0001-7688-287X)

[1] For explanations on these opposite poles of fire in the beliefs of human societies, see (Tanyu, 1976: 286).

One of the most important cults of the Turkish belief system after trees, mountains and water is fire. In some rituals, the source of fire, which we encounter with its purifying and sanctifying features, is shown as the sky which is considered to be the place of God. Hearth and fire, which are the symbols of family life, represent the sun at the centre of the universe and contain the female protective spirit which ensures the fortune and abundance of the house. For this reason, new brides or foreigners who came to the house offered a piece of oil to the burning fireplace of the house with the wish of good luck and prosperity. If hearth fire burns out, it means the loss of fortune and abundance and the end of family life. In fact, the concept of 'hearth' is very broad in Turkish dialects and is closely related to concepts such as home, family, height, and tribe (For instance, 'hearth' also means 'family'). One of the striking examples of the fire, hearth and family relationship was encountered among the Altai Turks. The fire burning in the Altai tent is seen as the starting point of the smallest unit necessary for culture, namely the new family and home. Fire is also respected both as a symbol of prosperity and the protector of people and tribal life (Lvova et al., 2013: 161-166).

In addition to the differences in geography or ecological conditions, other differences in the components that make up the cultures of communities have led to the emergence of different traditional forms of treatment for the treatment of diseases. These techniques are generally divided into two groups as natural folk medicine and religious-magical practices according to application tools and techniques (Yoder, 1984: 192). The place of fire in magical medicine practices goes back to ancient times. The Turks continued to develop fire-based magical treatments, sometimes by adding techniques left from the old owners of their new homeland in the geographies where they spread through migration[2]. Among the centres

[2] The cultural sources that inspired folk medicine practices, examples of which can be identified in Anatolia, include the following: a) the original elements brought from Central Asia, b) the elements from the ancient tribes of Anatolia, c) the elements that came with the temporary effects of belief systems such as Christianity and Mazdeism, d) the elements brought by the Islamic civilization with the acceptance of Islam, and e) the elements that emerged with the emergence of the modern national body (Bayat, 1992: 43).

operating for traditional treatment for centuries in Anatolia, there are also 'alazlama' centres[3].

An Ancient Treatment Ritual in the Axis of Narrative and Belief: Alazlama

Family narratives are among the important subject matters of family folklore studies. In the narratives that can be transmitted from generation to generation verbally by family members, while family origins, generations or adventures are mentioned, elements of beliefs and rituals seen in the social and cultural environment, of which the family is a member, are also often encountered. Even if family narratives are family-oriented in particular, they also contain clues for the society in general[4]. Thus, the origin story of the fire-themed ritual, which is the subject of this article, goes back to the older generations of a Turkish family in Anatolia. The story of Mustafa Açа, the first author of the article, is as follows:

> "When I was a kid, I heard an interesting story about my great-grandfather from my mother. When I listened to the same story over the years, I, as a researcher on beliefs and traditions, realized that the story was more than just a narrative of my family folklore. According to the story which contains fantastic elements like all other stories formed on the axis of beliefs, villagers and their family believed that my great-grandfather saw the spirits and communicated with them. They said that he was a 'holy person' person. One day, my grandfather, who went to the lake to give water to his horses, came out of the lake and saw beautiful fire girls playing games by the lake. These girls were actually human-looking spirits emerging from the depths of the lake. Upon seeing my grandfather, the fire girls dived into the water and disappeared since they were afraid that a person could have seen them. However, at the last moment, my grandfather caught one of these girls by the hair and prevented her from jumping into the lake. He wore a safety pin on her collar to bring the fire girl home with him and prevent her from escaping. My great grandfather knew that fire girls could not touch the needle, and that they would not be able to get their freedom unless they got help from other people. The fire girl worked in the service of my great grandfather for a long time and milked animals and baked bread. During this time, the fire girl tried to persuade my great-

[3] Some of the sources about centres related to "Alazlama", which are also called "Bakır basması" or "Isırgı" in some regions, are as follows: (Duvarcı, 1990; Kaya, 2001; Akman, 2007; Karaca, 2015; Acar, 2017; Yılmaz & Korkmaz, 2021).

[4] Regarding the place of family narratives in family folklore in particular and cultural studies in general, see (Açа, 2021).

> grandfather to take the needle off her collar and allow her to return to the spirit world. My grandfather, who was unable to be indifferent to the girl's pleading, removed the pin and took the girl to the shore of the lake where he caught her. In the meantime, the girl prayed to my grandfather saying: "Let no woman in your family be sick after birth[5], let your wealth increase". The blue surface of the lake turned red as soon as the girl, who walked away from my grandfather, disappeared into the lake. According to my grandfather, the other fire girls killed the girl in the depths of the lake because she was captured by a human and worked in his service. The surface of the lake was red because of her blood flowing. After this occasion, 'alazlama' (running the fire around someone's head) became one of the supernatural abilities of my great-grandfather. He handed over this legacy to generations after him. In my childhood, I witnessed many times that my father, who is no longer alive, also made 'alazlama' to patients seeking healing."

We realized that similar stories continue to live in the oral culture in different regions of Anatolia[6]. The common motif of all such stories is that fire girls emerge from the water and bestow their healing skills on those whom they come into contact with. At the same time, the supernatural being, who is detached from her nature and taken to people, disappears when she returns. Presumably, the collective consciousness produces common stories about objects with mythological backgrounds.

Let us explain how the healing ceremony is held… The word 'alazlama' is used in the local dialects of Turkish and means 'passing an object

[5] According to one of the Turkish folk beliefs, which have a very rich repertoire, women who give birth are attacked by a female spirit called "fire girl/spirit" during the postpartum period. This demonic spirit can make the puerperant woman mentally and physically ill and even kill her. The same spirit can also attack the baby. In order to be protected from this aggressive spirit, which is thought to be dangerous, a companion is always kept next to the puerperant woman. Items such as knives and weapons, which are thought to keep the spirit away, are kept in the puerperal room. On the wall of the puerperal room, a man's jacket or hat and objects thought to be protective, such as the holy book (the Quran), are hung. A red ribbon is tied to the head of the puerperant woman. Red-coloured puerperant sherbet (sweetened fruit juice) is served to those who come to visit the puerperant woman. For detailed information about this belief seen in many peoples of Turkish origin, see: (İnan, 1998: 259-267; Ögel 1995; 514-515; Kalafat & Abdurrezzak, 2020).

[6] For similar stories, see (Çelik, 2018).

through the fire' and 'cleansing it over the fire'[7]. Boils on the face and body or wounds in the form of widespread lesions are called 'alazma'. In the folkloric context, the word 'alazlama' is used to mean the healing of a disease through a ritualistic healing session which contains magical elements. Patients with red and widespread lesions, which caused itching and fever on their bodies, used to come to visit Aça's father and ask him to make 'alazlama' to them. During the healing ceremony, which was held without a need for a special place, the healer father, who sat on the ground and covered the head of the patient with a red veil or scarf, used to run a bunch of dry straws, the end of which was burned, on the head and body of the patient. In the meantime, he used to mutter something inside but did not use to share what he said with anyone. He used to turn around the patient sitting on the ground and continue the ceremony for a while. Finally, he used to tap the patient's head and shoulder and end the session. According to Aça's mother, Hatice, thanks to her father, many people regained their health and got rid of the lesions that caused itching and fever on their bodies. When his father was not at home, one of his older brothers, Ali, who used to treat it as a joke, also used to make 'alazlama' to the patients who came home. It was a healing legacy that passed from his great-grandfather to his father and from him to his brother[8].

The girls playing games on the lake shore who are called fire girls in the above story; the released fire girl who says "Let no woman in your family be sick"; the colour of the wounds on the body which increase the patient's body temperature; the red veil which covers the patient's head during the ritual; and the fire of the burned straws reveal the semantic connections between the fire and the ritual, and the story inspired by the ritual.

The mythological origins of the fire used for spiritual purification, cleansing, and healing have given it holiness. In Turkish mythology, there

---

[7] The word derives from the word "alaz". Some of the studies on the etymology of the word "alaz", which means "flame and fire", are as follows: (Tietze, 2016: 335; Gülensoy, 2007: 63-64; Özkan, 2003).

[8] While focusing on the cleansing and healing properties of fire, Abdulkadir İnan (1998: 264) states in a few sentences that similar applications date back to the archaic periods. There is no other information or study on the subject. In addition, the transfer of healing to the next members of the family is frequently encountered in Turkish folk culture. Regarding the transfer and representation of healing to the next generations, see (Çeribaş, 2021).

are mythical stories about the first human being formed from a tree and the combination of four elements (air, water, earth and fire)[9]. In a similar way, myths about the fact that fire-associated lightning breaks out of divine origin and expels evil spirits are interesting and striking. Many fire-related rituals have also been observed because of the sacred origin of fire. For example, such practices as jumping over fire before entering house or tent; passing some objects around the fire; lighting a fire above the place where the deceased is washed; lighting a fire in front of the house of groom's father in traditional weddings; and the bride's prostration against the fire reveal the functions of fire in relation to purification and protection from the influence of evil spirits. We can, therefore, point out that these practices in Anatolia originate from Shamanism. Various forms of 'alazlama' were encountered in ethnographic studies, which do not go back to ancient times, in Southern Siberia, where traces of shamanism are widely seen. Whereas Alekseyev (2013: 90-91) mentions that the shamans among the Kumandins take the fire spirit with them in rituals and believe that shamans who are attacked by the spirits without fire, which is the strongest of all, will face a terrible fate, Potapov (2012: 153-154) mentions that the ritual of purification by fire by burning juniper branches, which was common among the Altaians and the Yakuts until the beginning of the 20th century, was called "alas" among the Altaians and the Yakuts. A contemporary example of 'alazlama' in Central Asia has been seen among the Uzbeks. In this example, practiced by Uzbek shamans of modern times, old rags tied to an iron rod are burned and are run over the patient's head by saying "Alas, alas, get away from all evil". (Bayat: 2006: 126).

There are findings in Turkish beliefs related to a female soul who lives in fire. The Mother Fire appears as a mythological character in various narratives and prayer texts. For example, the spirit of fire is sanctified in prayers recited in the shamanic rituals of Turkish tribes living in Siberia:

> "Thirty-toothed fire mother, forty-toothed mother-in-law, you work and strive for us during the day, protect us from evil spirits in dark nights. You are with those who come, and you are behind those who leave! … Old year goes, new year comes. I have also come to wet your dried mouth with holy water." (İnan, 1986: 68).

[9] For similar stories, see (Sakaoğlu & Duymaz, 2002).

The association of this mythological character with femininity refers to a strong bond between fire and femininity. In connection with the sanctity of fire, there are strong taboos about fire in Anatolia. To exemplify, there are taboos about not contaminating fire (spitting, urinating, etc.), not putting objects such as iron into the fire, and not extinguishing it by pouring water on it.

Although Turks were converted to Islam in a long historical process from the tenth century onwards, they preserve their old belief which are the remnants of Shamanism. In Turkish tradition, natural assets, such as fire, water, trees and mountains, have become cult due to the Shamanist tradition. Various rituals and practices are still kept alive around these natural assets. Wishing cloths are hung on large and lonely trees; beliefs of respect for water still exist; and animal sacrifices are offered to the peaks of the mountains. There are similar rituals for fire. Fire is still used for the treatment of physical and mental illnesses in folk medicine practices in Anatolia. During the Hıdırellez and Nevruz holidays, people jump over the fires they burn in order to get rid of sickness and evil spirits. In short, the fire "continues to heal" in Anatolia.

Conclusion

The practice called 'alazlama' is likely to have a history of Shamanism. There are references to this in many sources. Fire has been sanctified because it is an instrument of transition to civilization in more general cultural basins. Many religious traditions have also attributed spiritual purifying and curative properties to fire. Along with its benefits, its frightening qualities were also effective in terms of marking fire as a cult phenomenon.

In Anatolia, where modern medicine is primarily preferred for the treatment of diseases, traditional treatment methods, which are included in the concept defined as 'alternative medicine' in the literature, are still used today. It can be pointed out that the 'alazlama' ritual remains popular, especially in regions and communities where traditional life dynamics are followed. This popularity is closely related to the fact that beliefs about fire are still lived in the relevant regions.



Materials used during 'alazlama' *(courtesy of Mustafa Aça)*





Scenes from making 'alazlama' to the patient *(courtesy of Mustafa Aça)*



Jumping over the Nevruz fire (*courtesy of Mehmet Ali Yolcu)*

References

Acar, H. V. (2017). Türk Halk Hekimliğinde Ocak Çeşitleri. *Lokman Hekim Dergisi*, 7 (2), 54-72.

Aça, M. (2021). Folkloru En Küçük Halk Grubuna Odaklandırmak: Aile Folkloru. *Karadeniz Araştırmaları*, XVIII/70, 373-391.

Akman, E. (2007). Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15 (1), 393-400.

Alekseyev, N. A. (2013). *Türk Dilli Sibirya Halklarının Şamanizmi*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Bayat, A. H. (1992). Anadolu Tıbbî Folklorunda Göz Hastalıkları. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, c. IV, 43-58, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Çelik, A. (2018). Türk Toplumunun Sözel Belleğinde Al Karısı Tasarımları Üzerine. *Doğaüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler*, 71-86, İstanbul: Kesit Yayınları.

Çeribaş, M. (2021). Türk Kültüründe Kut İnancı ve Kut Aktarma Yolları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14 (36), 1185-1206.

Çoruhlu, Y. (2019). *Türk Mitolojisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Duvarcı, A. (1990). Halk Hekimliğinde Ocaklar. *Milli Folklor*, S. 7, 34-38.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnan, A. (1998). Al Ruhu Hakkında, Türk Mitolojisinde Kötü Bir Ruh. *Makaleler ve İncelemeler*, 259-267, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kalafat, Y. & Abdurrezzak, A. O. (2020), *Mitostrateji 3–Türk Halk İnançlarında Kara İyeler (Cin-Albıs-Al Ruhu-Al Karısı)*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.

Karaca, M. (2015). Çankırı Yöresinde El Verme Geleneği: "Bakır Basması" Hastalığının "Alazlama" Yöntemi İle Tedavi Edilmesi. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 8 (15), 61-65.

Kaya, M. (2001). Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğindeki İzleri. *Folklor/Edebiyat*, S. 25, 199-218.

Lvova, E. L., Oktyabrskaya, İ. V., Sagalayev, A. M. & Usmanova, M. S. (2013a). *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri-Kainat ve Zaman Nesneler Dünyası*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Özkan, F. (2003). Yıldırım, Yıldız, Alev, Alaz/Yalaz, Işın ve Işık Kelimeleri Nereden Geliyor?. *Bilig*, S. 27, 157-178.

Potapov, L. P. (2012). *Altay Şamanizmi*. (Çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Sakaoğlu, S. & Duymaz, A. (2002). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Tanyu, H. (1976). Türklerde Ateşle İlgili İnançlar. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. IV, 129-142, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Tietze, A. (2016). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatı.* Cilt 1, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Yılmaz S. & Korkmaz, Z. (2021). Geleneksel Tedavi Uygulamaları Kapsamında Sağaltım Ocakları ve Tedavi Yöntemleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 10 (1), 646-670.

Yoder, D. (1984). Folk Medicine. *Folklore and Folklife an Introduction*, (Ed. Richard M. Dorson), 191-215, Chicago: The University of Chicago Press.

KORUYUCU VARLIĞIN HİEROFANİK YANSIMASI OLARAK NAZARI ENGELLEYEN NESNELER

Hasan KIZILDAĞ[*]

Giriş

Nazar[1] ve nazara karşı korunma, tarihin kayda geçen en arkaik dönemlerinden bu yana, hayatın önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcudiyeti ve tesirlerine karşı yapılan uygulamalar sözlü kültür dairesinde aktarılmanın yanı sıra, yazılı dönemde de pek çok kaynakta kayda geçmiş olan nazarın en arkaik dönemlerden beri farklı kültürlerdeki tezahürü, arkeolojik ve antropolojik buluntularla da desteklenmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca, nazardan korunmak için pek çok yola başvurulmuştur. Tarih boyunca nazarla ilgili uygulamalar korunma ve tedavi şeklinde gerçekleştirilmiştir. Nazar, çoğu zaman, kutsalla bağlantılı hierofanik[2] nesneler (hayvan boynuzları, kemikleri, kabukları ve kafatasları; belirli bitkiler, kutsiyet atfedilen taşlar, figür ve totemler, renkli boncuklar, nazar boncuğu vb.) aracılığıyla engellenmeye çalışılmıştır. Nazar,

[*] Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Samsun / Türkiye, kizildaghasan@yandex.com (Orcid: 0000-0001-7266-6678)

[1] Yunanlıların "matımsa", Arapların "elayn (göz)" ya da "isabet-i ayn (göz değmesi)", İranlıların "bed nezer (kötü göz)", Hintlilerin "sihir" dedikleri bu çarpıcı gücün Türkiye'deki adları "nazar", "göz", "göz değmesi", "göze gelme", "pis göz", "kötü göz", "kem göz"dür" (Örnek, 2014: 232). Bakış anlamındaki Arapça nazar kelimesi, kimi insanların bakışlarındaki zararlı güç ve bu nitelikleriyle, bir kişiye, bir hayvana ya da bir nesneye bakmakla, canlı üzerinde hastalık, sakatlık, ölüm; nesne üzerinde bozulma, kırılma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesi anlamını almıştır. Herhangi bir zararlı olay böyle bir sebebe yüklendiği zaman "nazar değdi" deyimi kullanılır. Örneğin sapasağlam bir çocuk hasta düşüverince, bir aile içinde veya iki dost arasında bağlılık, düzen bozuluverince… "kem göze uğradı" deyimi de aynı anlama gelir (Boratav, 2013: 119). Nazardan korunma ritüellerinin Anadolu'daki izleri için bkz. (Gökdemir, 2021: 1-20); nazar uygulamaları da dâhil Anadolu'da Şamanizm kaynaklı inanç ve ritüeller için bkz. (Ayaz, 2021: 369-383). İcracısı şamandan ocaklıya dönüşen nazar tedavi uygulamaları için bk. (Kızıldağ & Kızıldağ, 2018: 287-294)

[2] Kutsalın Tezahürü. Terimi bilim dünyasına kazandıran Eliade'a göre kutsalın tezahürü (hierofani), bir nesne veya dünya kadar büyük bir şey, tanrısal bir figür, bir simge, ahlaki - manevi bir kanun ve hatta bir fikir olabilir (2005: 52).

doğrudan fizikî bir temasla değil bakışla ortaya çıktığından, etkileri ancak bu durumdan müteessir olan kişinin ve/ya hayvanın/varlığın vaziyetinden anlaşılmaktadır. Nazarın kimden geleceğinin belli olmaması, sürekli olarak bu olumsuz etkilerden korunma ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Nazardan koruduğuna inanılan nesnelerin her an gözle görülebilecek yerlerde barındırılması bu sebeptendir. Bu nesnelerin özellikle hayvanlarla ilgili[3] olanlarının, fizikî ve sembolik anlam derinlikleri vardır. Kolektif bellekte nazarı engelleyecek güçte görünen ve hayvanlarla bağlantılı olan bu nesneler (kemik, kafatası, kabuk, diş, post, tüy vb.), nesnenin ontolojik mevcudiyetinden çok, ilişkilendirildiği sembolik ve dinî arka planla ilişkilidir. Ruh inancı ve insanları koruduğuna inanılan gözle görülemeyen "emeget, yardımcı ruh, töz, spiritual animal, totem, ana hayvan, iye-kııl, ongun" gibi varlıklarla doğrudan ilgili olan bu nesneler, koruyucu varlığın[4] hierofanik yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nazarla ilgili hierofanik nesneleri[5] iki grupta ele almak mümkündür. Birincisi hayvanlarla ilgili olan daha çok hayvanların belirli parçalarından oluşan nesneler (kemik, kafatası, kabuk, diş, tüy, post vb.), diğeri

[3] Ritüel kıyafetlerinde (ve başlıklarında) yer alan hayvanlara ait parçalar (kıl, kemik, diş, pençe, boynuz, kulak, kuyruk, tüy, kürk…) veya hierofani yoluyla bu hayvanların suretlerinin/şekillerinin temsili, hayvanlarla kurulan dinî ilişkilerin en yalın göstergeleridir (Kızıldağ, 2021: 124).

[4] Nazara karşı imal edilen nesneler de yine hayvanlarla ilgili olan nesneler gibi belirli sembolik arka planlara sahiptir. Bu nesneler de koruyucu varlığın sembolik birer tezahürüdür.

[5] İnsan, hayvan ve bitkilerin Tanrı'nın verdiği kut vasıtasıyla hayatta kaldığına, talih sahibi olduğuna inanan Türkler arasında nazar, doğrudan doğruya Tanrı'nın koruyucu şemsiyesinin kalkmasına ve canlıların kötülük getirebilecek olumsuz varlıklara karşı savunmasız kalmasına bağlanmıştır. Yani, Tanrı kutunun ortadan kalkmasıyla çeşitli hastalıkların, felaketlerin, uğursuzlukların meydana geleceğine inanılmıştır. Bu nedenle nazar ve uğursuzluk gibi hallerde, insanı, hayvanı ve herhangi bir yeri terk eden Tanrı kutunu geri getirebilmek ve olumsuz durumlara neden olan kötü güçleri uzaklaştırabilmek için kutlu olduğuna inanılan nesnelere başvurulmaktadır (Açа, 2008: 253). Nazar, İslamî kaynaklarda da görülmektedir. Her ne kadar İslamiyet'te nazarlıklar hoş görülmese de nazarın varlığı hadislerle kayıt altına alınmıştır. Hadislerde sahabelerin, "Ey Allah'ın Rasûlü! Cafer'in çocuklarına çabuk nazar değiyor onları tedavi için okuyalım mı?" sorusuna Hz. Muhammed, "Kaderi geçip değiştirebilecek bir şey olsaydı bu göz değmesi olabilirdi" şeklinde cevap vermektedir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in torunları; Hasan ve Hüseyin'e "Her ikinizi de Allah'ın noksansız bütün kelimeleriyle her türlü şeytan, zararlı hayvanlar ve göz değmesine karşı Allah'a sığındırırım." (Parlıyan, 2007: 157) şeklinde dua etmesi, nazarın hadislerdeki kaynağına örnek olarak verilebilir.

ise bir kısmı doğal bir kısmı insan eliyle imal edilen/şekillendirilen/kullanılan (ortasında delik bulunan yuvarlak taşlar, at ve eşek nalı, renkli boncuklar, nazar boncuğu, el sanatları ürünleri, üzerlik veya çörekotu[6] gibi) nesnelerdir. Bu çalışmanın kapsamı birinci gruptaki hierofanik nesnelerdir. Bu hierofanilerin sembolik kökenlerine bakmak için öncelikle kullanılış şekillerini zikretmek faydalı olacaktır.

Hayvan ve Nazar

İnsanlığın kozmosantrik (evren merkezli) dönemlerde, hayvanlarla, bitkilerle ve hatta cansız nesnelerle oluşturduğu ilişkiler, kolektif bellekte pek çok şekilde tezahür etmiştir. Bunların en önemlilerinden biri hayvanlar ve hayvanlar çevresinde gelişen kültlerdir. İnsanların korktuğu ve aynı zamanda hayatiyetini sürdürebilmek için onları avladığı arkaik dönemlerde hayvanlar, yalnızca güçlerine özenilen/öykünülen varlıklar olmamış, aynı zamanda çeşitli inançlara dâhil edilerek çevrelerinde kültler oluşturulmuştur. Bu durum, insanın tabiatın bir parçası olduğu ve tabiatla simbiyotik (karşılıklı) ilişki içerisinde olduğu zamanların sona erdiği antroposantrik (insan merkezli) dönemlere kadar devam etmiştir. Tabiat şartları karşısında zayıf olan insanın, hayvanları ilah veya ilahî güçlerle bağlantılı olarak görmesi, insan-hayvan etkileşiminin en dikkat çeken hususiyetlerindendir. Hayvanlar çevresinde oluşturulan "ilah, ilahların temsilcisi, totem, fetiş, töz, ongun" münasebetleri[7], insanların tahayyül ve

[6] Nazar motifli kilimler için bk. (Etikan & Kılıçarslan, 2012; Koyuncu Okca, 2015; Ölmez & Etikan, 2018). Nazar motifli kıyafetler için bk. (Erden vd. 2016). El sanatlarında nazar motifleri için bk. (Kayabaşı & Yanar, 2013). Nazar boncuğu ve genel olarak nazar objeleri için bk. (Acıpayamlı, 1962; Akpınarlı, 1994; Morris, 1999; Öcalan, 2010; Akçora, 2013; Ekici & Fedakar, 2014; Serap ve Çallı, 2016; Çallı, 2017; Baturlar & Yaylagül, 2019; Kaplan, 2020; İnci, 2020; Begiç, 2020). Nazarla ilgili inanışlar atasözlerine de yansımıştır. Atasözleri ve deyimlerde nazar için bk. (Dursun & Torun Öngay, 2021). Zaman içerisinde İslamî forma bürünen nazarlıklar için bk. (Uçar, 2017).

[7] Bu anlayışın sebeplerinden biri, monoteist dinlerden önceki, ilahi güçlerin ya doğrudan hayvanlar üzerinden tasvir edilmesi ya da bu güçlerin hayvan başlı olduğuna dair inanışlardır. Mısır dininde ilahların büyük bir kısmı, tasvirlerde hayvan başları ile gösterilmiş, merasimde mukaddes hayvanlar şeklinde temsil edilmiştir. Çünkü iptidai insan, korka korka ve ürke ürke hürmetlerini, fil, arslan, yılan, boğa gibi kuvvetli veya esrarengiz hayvanlara sunmuştur (Schimmel, 1999: 18). Horus, şahin başı ile temsil edilir. Tanrı Anubis ise bir atmaca ya da şahin başı taşır (Emmanuel, 1995: 54-55). Eski Yunanlılarda da hayvan şeklinde temsil edilen takdis yer ilahları vardır. Bu mukaddes hayvanların en meşhur misali, Ptah adlı büyük ilahın mukaddes hayvanı olan Apis boğasıdır (Schimmel, 1999: 38; Emmanuel, 1995: 54). Hint tanrısı İndra da her zaman bir boğa ile temsil edilir. Onun İran'daki benzeri Vrthraghna'da çoğunlukla boğa olarak

inanç dünyasında hayvanları müstesna bir konuma yükseltmiştir. (Kızıldağ, 2021: 120).

Nazardan korunma uygulamalarının önemli bir bölümü, hayvanlar etrafında şekillenmiştir. Dünyada[8] ve Anadolu'da hayvanlarla ilgili birtakım parçaların nazara karşı kullanıldığı pek çok örnek mevcuttur. Bayram Altan, yılan kemiği veya derisi, kurt aşığı, balık kulağı, at nalı, boynuz, kafatası, salyangoz kabuğu, kertenkele kuyruğu, kaplumbağa kabuğu, yarasa iskeleti, kartal pençesi, eşek nalı, kurt, köpek, ayı, leylek gibi nesnelerin nazarlık olarak kullanıldığını belirtmektedir (1987: 34-35; akt. Gökbel, 1996: 182).

Adana, Mersin, Hatay, Şanlıurfa ve Gaziantep illerinde evlere at nalı[9]; Gaziantep, Kahramanmaraş, Elazığ ve Mersin'de evlerin bahçesinde herkesin görebileceği bir yere kaplumbağa kabuğu asılır. Aynı şekilde Mersin ve Osmaniye'de bağ-bahçedeki[10] mahsulleri nazardan korumak için buralara da kaplumbağa kabuğunun asıldığı görülmektedir. Mersin, Hatay ve Diyarbakır'da mahsulleri nazardan korumak için bağ-bahçe ya da tarlanın içine bir sırık üzerinde at, eşek, koyun, inek, köpek gibi hayvanlardan birinin kafatası dikilir. Osmaniye'de ise tarlanın içinde kafatasıyla beraber bir de dikenli çalı asılır. Mersin'de evlerin kapısına ise nazara karşı koçboynuzu asılır (Çıblak, 2004: 112). Antalya'da dişler, boynuzlar, kuru kafalar ve pençeler nazarlık olarak kullanılmaktadır (Öztürk, 2005: 131). Safranbolu'daki yapıların beden duvarlarına, giriş kapılarına ve saçak altlarına, kaplumbağa kabuğu, hayvan kafatasları ve boynuzları, at nalı, çan ve cam nazarlıklar asmak sık rastlanılan uygulamalardandır. Nazar değmesinden endişe edilen cansız varlıklara da at nalı, çan, kafatası ve boynuz asmak, Anadolu'da yaygın bir kullanım alanına sahiptir (Gür & Soykan, 2013: 120). Bingöl'de evlerin kapılarına asılan at

görünmektedir. Arinna tanrısı da boğa biçiminde temsil edilmektedir (boğa resim ve heykelleri bütün tapınaklarında bulunmuştur) ve boğa kutsal hayvandır (Eliade, 2005: 120-123). Boğa, Hititlerde ise fırtına tanrısının kutsal hayvanıdır (Savaş, 2002: 99).

[8] Dünyada pek çok kültürde yer alan nazar (the evil eye) anlayışı için bk. (Elworthy, 1895; Park, 1912; Dundes, 1992; Berger, 2012; Souvlakis, 2021).

[9] At ve eşek nalları da hem hayvanlarla ilgili olması hem de demirden yapılması sebebiyle nazara karşı kullanılmaktadır.

[10] Bağ, bahçe, tarla gibi alanların nazardan korunması için hayvan kemikleri ve kafataslarının kullanılması, tarım toplumu algılarıyla örtüşmektedir. Hayatiyetin devamı için üretimin sürdürülmesi, mahsulü ve ürünlerin ekildiği/dikildiği alanların korunması ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Hayvanların boynuna asılan nazarlıklar da bu çerçevede düşünülebilir.

nalı, hayvan başı ya da postun, ev halkını nazardan korunduğuna inanılmaktadır (Irmak, 2017: 71). Balıkesir Edremit-Tahtakuşlar'da, sürü hayvanlarını nazara karşı muhafaza etmek için ahırlara yılan kemiği asılmaktadır. Süslenerek evlerin kapısına asılan bir diğer nesne de kaz ayaklarıdır. Evlerin kapılarına veya beşiklerin üzerine kaplumbağa kabuğu asılmaktadır (Kızıldağ, 2020: 170). Denizli'de evlerin dışına koç, teke, dağ keçisi ve geyik boynuzları; sebze veya meyve bahçelerine ise hayvan kafatasları asılır (Türktaş, 2016: 410). Karadeniz'de balıkçı ailelerinde, yeni doğanın beşiğine ilk yatırılışı sırasında, beşiğe deniz kabuğu konulması nazara dönük tedbirler olmalarının yanı sıra yeni doğanın geleceğine dönük beklentileri ifade eden pratiklerdendir (Açа, 2016: 459-464). Mersin Erdemli'de, hayvan kemikleri nazara karşı evin önündeki ağaca bir sıra şeklinde bağlanarak dizilir (Çetinel, 2019: 175). Tunceli'de at nalı, evin kapısının üst eşiğine, ay yıldız gibi ters takılarak, kapıya çivi ile çakılır. Böylece evin nazardan korunduğuna inanılır. Ayrıca küçük kaplumbağa iskeletleri, arabalara asılarak nazardan koruduğuna inanılır (Alay, 2019: 334). Anadolu'da kaplumbağanın nazara iyi geldiğinin düşünülmesi ve uğurlu sayılması; evlere ve bahçelere kabuğunun asılmasına vesile olurken takı, halı ve kilim motiflerinde de kullanılmıştır. Ayrıca yağmur yağdırmak[11] için yapılan pratikler arasında kaplumbağanın yüksek bir yere/ağaca asılması da oldukça yaygındır (Şimşek, 2016: 53). Elazığ'da at, eşek, inek, koç veya geyik başlarının evlerin üzerlerine asılması; kaplumbağa, salyangoz veya diğer kabuklu hayvanların kabuklarının ev, araba ve işyerlerine asılması uygulamaları görülmektedir (Keskin, 2008: 204). İç Anadolu bölgesinde, nazar değmesin diye sığırların boynuna mavi boncuklardan yapılmış nazar boncuğu ve çan; ahırların içine, kapılarının üzerine kaplumbağa kabuğu, camız boynuzu, kedi aşık kemiği, at-köpek kafatası ile at nalı asılır (Sinmez & Aslım, 2017: 210).

Anadolu dışında Sibirya'da, Kerkük Yöresi'nde ve Hazar Bölgesi'nde nazardan korunmak için yapıların giriş kapılarına ve beden duvarlarına geyik boynuzlarının asıldığı görülmektedir. Kerkük yöresi Türkmenleri nazardan korunmak için ambar ve avlu kapılarına ceylan boynuzu asarlarken, Uluğ Türkistan'ın özellikle iç kısımlarında, Anadolu'da ve Azerbaycan'da aynı maksatla geyik boynuzu

[11] Yağmur dualarını yapılış uygulamalarından bazılarında hayvan kafataslarının veya kaplumbağa kabuklarının ırmaklara atılması, bu nesnelerin uğurlu ve kutsal olduğu inanışlarıyla bağlantılıdır.

kullanılmaktadır. Hazar Türklerinde evlerin giriş kapısına nazara karşı geyik ve koç boynuzu takıldığı bilinmektedir. Hazara Türklerinde bebeğin beşik direğine kurt kemiği bağlanır ve çocuğun yeleğine kurt dişi takılır. İnanca göre kurt dişi nazardan korur ve kurt kemiği de onun gelecekte güçlü başarılı olmasını sağlar (Kalafat, 2007: 12, 34, 309). Irak Türkmenlerinde bir diğer uygulama da evlerini nazardan korumak için kapının eşiğine kurumuş ceylan kellesi asmaktadır (Beydili, 2015: 223). Uygur Türklerinde de nazardan korunmak için kurt dişi, tırnağı ve kemiği kullanılır (Kalafat, 2009: 59). Gilyakların komşuları olan Goldiler, avladıkları ayının kafatası, çene kemikleri ve kulaklarını, kötü ruhlara karşı bir önlem olarak bir ağaca asarlar (Frazer, 1992: 105). Koruyucu özelliği olduğuna inanılan ayı kafatasının kullanımı çoğunlukla büyü amaçlı olup, evlerin yakınlarında muhafaza edilmekte, yol kenarlarında direklere veya ağaçlara asılmaktadır. Yakutlar; at, ren geyiği ve inek kafataslarını ağaçlara asarlar. Kırgızlar kestikleri at ve koyunların kafataslarını yüksekçe bir yere veya bir direğin tepesine koyarken, Buryatlar kestikleri ev hayvanlarının kafataslarını ahırlarının damına asmaktadır (Harva, 2014: 355, 361).

Anadolu'dan ve Türk dünyasından derlenen örnekler göstermektedir ki nazara karşı koruyuculuğuna inanılan nesneler arasında hayvan iskeletlerinin parçaları oldukça büyük öneme sahiptir. Küçükten büyüğe her bir iskelet parçası (diş, kemik, kafatası, boynuz, iskeletin tamamı) korunmak istenilen varlığın büyüklüğü esas alınarak hayatın olağan akışına uygun bir biçimde kullanılmaktadır. Örneğin, yeni doğan çocuklarının yastıklarının altına kurt dişi veya salyangoz kabuğu koyma, beşik başına küçük kaplumbağa kabukları veya yılan iskeleti asma; cepte kurt dişi veya aşık kemiği taşıma gibi uygulamalarda daha küçük iskelet parçaları kullanılırken; evlere veya bahçelere, geyik veya öküz boynuzları, hayvan kafatasları gibi hayvan iskeletinin daha büyük parçaları asılmaktadır.

Türk dünyası ve Anadolu'dan sayısız örnek göstermektedir ki hayvan parçaları nazara karşı koruyuculuğuna inanılan nesneler arasında oldukça öneme sahiptir. Hayvanlara ait parçalar arasında kemik, kafatası, boynuz, kabuk, kılçık, diş ve tırnak gibi hayvanın iskelet yapısını oluşturan parçalar[12] kutsalla doğrudan ilişkilidir. Bu parçaların kutsalla olan

[12] Hayvanların tüyleri veya postlarının nazara karşı kullanımı çok sık rastlanan örnekler olmadığından, çalışmada daha çok iskelet parçaları/kabuklar ele alınmıştır. Hayvanların tüy ve postlarıyla ilgili uygulamalar da yine hayvanlara atfedilen arkaik inançlarla

ilişkileri "iskelet/parçası > deri/kabuk > tüy/post > çan/nal" şeklinde hiyerarşik bir şekilde içten dışa olacak şekilde kademelenmektedir.

Koruyucu Varlığın Hierofanik Yansıması: İskelet Parçaları

Nazardan korunma uygulamalarında iskelet parçalarının oldukça farklı kısımlarının kullanılması ve bu örneklerin çokluğu hem dünyadaki farklı kültürlerde hem de Türk kültüründe kemiğe atfedilen[13] sembolik kökenleri incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

İskelet parçalarının takdis edilmesine dair ilk örnek, av veya kurban edilen hayvanların kemiklerini kırmaktan kaçınma ve muhafaza etme uygulamalarında görülmektedir. Abdulkadir İnan ve Saadettin Gömeç'e göre, Eski Türklerde, kurban edilen hayvanların kemikleri kırılmaz, köpeklere verilmez; ateşe yakılır veya yere gömülürdü. Bazı özel ayinlerden sonra kurban kemikleri toplanıp bir kaba konularak kayın ağacına asılır; at kurbanlarının kafatası bir sırık üzerine konulurdu (2000: 101; 2020: 104). Şaman ve Alevî âyinlerinin ikisinde de kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz, bütün olarak eti soyulur ve gömülür. Kemikle beraber kan gibi kısımları "sır" edilmek üzere açılan derin kuyulara gömülür (kuyulanır). Kemikler, köpeklere verilmez. Bazı âyinlerde kemikler toplanıp bir kaba konularak kayın ağacına asılır (Sezen, 2015: 120). Bu durum, Sünnî-Hanefî Türklerde de benzer şekildedir. A. V. Anohin'e göre, Altay Türklerinde de kurban kemikleri kırılmaz ve kurban kesilen yerde toplanıp melez ağacının kabuğuyla yakılır (2006: 37).

Mircea Eliade'a göre, bütün avcı halkların inancında kemikler, yaşamın (canlılığın); hem avcının hem de avlanan hayvanın diriliğinin en son kaynağıdır. Canlı türü bu kaynaktan çıkarak istediği gibi yeniden türer ve ürer[14]. Bu yüzden avlanan hayvanların kemikleri kırılmaz, özenle

---

ilgilidir. Hayvan çanı veya nalının nazarlık olarak kullanımı hayvan tüyü ve postunun kullanımına nazaran çok daha yaygındır.

[13] Kemikler, nazarı engellemek amacı dışında halk hekimliğinde de kullanılmaktadır. Köpek kemikleri daha çok sıtmanın giderilmesinde işe yarar. Yılan kılçığından büyü yapılır. Kemiklerin hastalıkları giderici bir özellik taşıdığı inancı, hayvanın bir totem olarak, tanrısal bir varlık olarak saygı gördüğü dönemden kalmadır. Koruyucu bir güç taşıdığına inanılan, iyilik tanrılarının yönetiminde bulunan bütün hayvanlar için saygı duyulur, bunların kemikleri iyilik işlerinde, uğurlu işlemlerde işe yarar (Eyüboğlu, 1987: 158).

[14] Avrupa'nın paleolitik sitlerinde bulunan hayvan kafatasları ve kemikleri (yaklaşık M.Ö. 50000 - 30000 arası) ritüel sunular olarak yorumlanabilir. Aşağı yukarı aynı dönemde ve aynı ritlerle ilişkili olarak, ölmüş hayvanların bu kemiklerden yeniden canlandıklarına dair sihirsel-dinsel tasarımlar biçimlenip belirginleşmiş olmalıdır (Eliade, 2014: 611).

toplanıp geleneğe göre ya gömülerek, ya yüksek bir yere veya bir ağacın dalları üzerine konularak ya da denize atılarak ortadan kaldırılır. Hayvanın kemiği, sürekli yeniden doğuş halindeki "tümel hayatı"[15] simgeler ve dolayısıyla, sanal olarak da olsa- bu hayatın geçmişine ve geleceğine ait her şeyi içine alır (2014: 211- 218). Karl W. Luckert, Navajo avcılarının avladıkları hayvanların kemiklerine veda konuşması yaptığını belirtirken, bu eylemin temel amacının, hayvanları öldürmekten kaynaklanan suçluluk duygusunu hafifletmek olduğunu ifade etmektedir. Luckert'e göre avcılar, eylemlerinin ciddiyetini asgari düzeye indirmeye çalışırlardı. Ruh zarar görmeden kemiklerde kaldığından, avcının kurbanı ileride yeniden avlanmak üzere hayatta kalırdı. Kemiklerin yeniden dirilmesi beklenirdi, böylelikle avcının öldürme eylemi geçersiz hale gelirdi[16]. Ruhu oluşturan kemikler, üzerlerine yeni et ve kasların gelmesiyle canlanacaklardır. Ölü hayvan canlanıp yeniden koşmaya başlayacaktır (2016: 224). Harun Güngör, Şamanist Türklerin, avlanan hayvanın sadece etini tükettiğini, kemiklerde var olduğuna inanılan ve türün varlığını sürdüreceğine inanılan cana zarar vermemeye çalıştıklarını ifade etmektedir (2012: 69). James G. Frazer'e göre, avın, genellikle de yedikleri hayvanların kemiklerine gösterilen özel saygı, bir inançtır. Eğer kemikler saklanırsa, zamanla yeniden et toplayacaktır ve böylece hayvan yeniden yaşama dönecektir. Bu nedenle, onların yok edilmesi gelecekteki av kaynağını azaltacağına göre, kemikleri sağlam olarak bırakmak avcının kendi yararınadır. Minnetaree Kızılderililerinden çoğu, kesip etini tamamen sıyırdıkları bizonların, kemiklerinden yeniden etlenmiş olarak ayağa kalkacağına, canlanacağına ve şişmanlayıp gelecek Haziran'da kesime uygun duruma geleceğine inanır. Kuzey Amerika Kızılderililerinin halk masallarında, eğer kemikler korunursa, insanların ya da hayvanların yeniden hayata döneceği inancının izleri vardır: hikayedeki insanlar ya da hayvanlar sık sık topal olarak hayata döner, çünkü kemiklerinden biri yenmiş, kırılmış ya da kaybolmuştur[17] (1992: 119-121). Jean-Paul Roux'ya göre eski Türklerde,

---

[15] Arkaik toplumlarda, ruhun bir hayvan biçiminde olduğu da düşünülebilmektedir: Kuzey Amerika Kızılderilileri, Brezilya'daki Bororo'lar ruhu bir ayı, bir geyik, bir kuş, bir yılan, bir kertenkele, bir arı biçiminde tasarımlamaktadırlar. Kişi ölünce, ruh biçimine dönerek bir hayvan bedenine girmektedir. Durkheim'a göre, çok yaygın olan ruhgöçü (tenasüh, metempsychose) öğretisi de buradan gelmektedir (Challaye, 2007: 21).

[16] Burada ruhun yeni bir bedene girmek üzere bir yerde beklediğine dair "reenkarnasyon" inancına bir ima yoktur.

[17] Mumyalama olgusunun çıkış kaynağı da yine aynı uygulamalarda gizlidir. Eski Mısır'da veya ölülerini mumyalayan diğer toplumlarda, beden bütünlüğüne verilen

kemiklerin canlının biçimine sahip olduğuna ve onun esasını oluşturduğuna inanılmaktadır, çünkü ancak onlar vasıtasıyla hayata geri dönmek ya da yaşamın devamı mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla ölü hayvanların veya insanların kemikleri, eğer mümkünse itinayla muhafaza edilmektedir (2011: 85).

Roux'nun işaret ettiği, eski Türklerde hayvan kemiklerinin itinayla muhafaza edilmesi hususu, farklı kültürlerde insan kemiklerine ihtiram edilmesi şeklinde de görülmektedir. Uno Harva, kemiklerin varlığının, hayatın esrarlı bir şekilde devam edeceğine dair inanışları beraberinde getirdiğini ifade etmektedir (2014: 358). Emile Durkheim'ın Alfred W. Howit'ten aktardığına göre Avustralya yerlilerinde ölü bedenin kutsal olduğuna inanılmaktadır. Yerlilere göre bedene hayat veren ruh, cesede yapışıktır. Bu sebepten dolayı, çoğu zaman, insan kemiklerinin ağaç kabuklarına sarılmadan taşınması yasaktır (2005: 361). Kurbanla ilgili oldukça kapsamlı eserinde Saime Tuğrul, bazı arkaik toplumlarda, etin kemikten tamamen ayrılması, erimesi için, ölünün güneşte bekletildiğini ve bu işlemlerden sonra kemiklerin "kutsal" parçalar olarak saklandığını belirtmektedir (2010: 75). Jochelson, Yukagirlerin eski dönemlerde kabile reisi veya büyücüsü öldüğünde, bedenindeki etleri kesip güneşte kurutarak sakladıklarını anlattığı çalışmasında, bu ritüel yerine getirilirken, kesilen parçaları bir nevi tabutun içine yerleştirerek, yüksekçe bir ağaca veya direklerin üzerine konduğu, kemiklerininse akrabalara dağıtıldığından bahseder. Akrabalar, bu kemikleri bir nevi uğur veya tılsım maksadıyla üzerlerinde taşıyarak, zor bir duruma düştüklerinde ondan medet umarlar. Ölen kişinin kafası ise kabilenin en yaşlı kişisine verilir (Harva, 2014: 357). İnsan kemiklerinin de kutsal görünmesinin en farklı örneklerinden biri Claude Lévi-Straus tarafından aktarılmaktadır. Lévi-Straus'a göre Yanornami yerlileri, günümüzde dahi hala ölülerinin kemiklerini ezip toz haline getirerek tüketmekte/yemektedirler (2014: 110)[18]. Ölü kemiklerini toz hale getirerek tüketme/yeme anlayışının temelinde atalar kültünün izleri görülmekle birlikte, kemiklere atfedilen kutsiyeti aktarmak bakımından dikkate değerdir.

önemin kökenleri, öteki dünyada yeniden doğuş sırasında bedenin eksik olarak dirilmesini engellemekte aranmalıdır.

[18] Durkheim, buna benzer bir inanışın kutsal kalıntılar ibadetinde de mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bir inananlar topluluğu için bugün bile, bir azizin ruhunun bütün temel güçleriyle birlikte, kemiklerinde var olmaya devam ettiğine inanılmaktadır (2005: 318-319).

Ruhun kemiğe bağlı/yapışık olduğuna dair pek çok inanış, ölen hayvanın veya insanın dünya üzerindeki izinin devam etmesini, varlığını farklı bir formda devam ettirdiğini düşündürürken, bu varlığın ortadan kaldırılmak istendiği durumlarda da kemiklerle ilgili farklı uygulamalara müracaat edilmektedir. Felicien Challaye'ye göre ölen kişinin ruhu, cesedine bağlı kaldığından, ölen kimsenin yaşayanları kıskanıp onlardan öç almaması için, bu cesede dikkat etmek gerekir (2007: 26). Yves Bonnefoy'ya göre, XVII. yüzyıla kadar, Müslüman ülkeler dâhil olmak üzere çok sık görülen bir geleneğe göre düşmanlar, kemikleri yakılmak üzere mezarlarından çıkarılır, bu edimle, onların yeryüzü ile hala süren bağları[19] özellikle de orada muhafaza ettikleri güçleri, kemikler yakılarak[20] yok edilirdi (2000: 29, 84). Nezih Tatlıcan, düşmanların kemikleriyle ilgili tasarruflar hakkında kafatasını zapt etme gibi bir uygulamanın varlığına işaret etmektedir. Tatlıcan'a göre düşmanın kafatasına sahip olan kimse, düşmandaki özellikle fiziksel güçleri kendisine aktarmayı arzu etmektedir. Düşmanın kafatasına hâkim olma, ölümden sonra kızgın hâle gelen ve intikam alma hissiyle dolan ruha karşı mutlak üstünlüğü ifade etmekte ve düşmanın fiziksel gücünün galip gelen savaşçıya aktarılacağı inancına[21] zemin hazırlamaktadır (2021: 374).

İnsan veya hayvan kemikleriyle ilgili inanışlar yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Örneğin Jullian Baldick, düşmanlarına karşı kara büyü yapmak için yolların altına koyun ve sığır kemikleri koyan büyücülerin varlığından bahsetmektedir (2010: 36). Şamanist Türklerde ateş ve kürek kemikleri ile bakılan fallar oldukça sık görülmektedir (İnan, 2000: 67). Kavrulmuş kürek kemiğinin okunması aracılığıyla kehanette bulunma anlamına gelen omoplatoskopi veya iskapülomanti, şüphesiz Türk-Moğol kehanet yöntemlerinin en eskisi ve en sürekli uygulananıdır

[19] İskelet, kemikler ve özellikle bazı kemikler tıpkı kan gibi bir güçle donatılmıştır. Ancak kemikler, Şamanizm'in temel kavramını oluşturan tekrar doğuşa imkan verdiğinden, ölünün yeryüzündeki devamlılığını ve kişiyi atalarına ve gelecek nesillere bağlaması dolayısıyla niteliği değişik görülen güçlerle donatılmıştır (Roux, 2021: 160)

[20] Ölmüş düşmanlarının kemiklerini topraktan çıkararak yakma biçimindeki pagan gelenek, varlığını uzun bir zaman sürdürmüştür (Roux, 2008: 245). Kafatası, hem insan hem de hayvan için, varlığın tamamını sembolize ettiği için diğer iskelet parçalarına göre anlam olarak daha ehemmiyetlidir. Boynuz ve dişler de kafatası sembolizmiyle ilişkilidir.

[21] Düşmanın kafatasına-kemiklerine hükmetme anlayışının kanla ilgili bir başka çeşidine Orta Doğu'da da rastlanılır. Ruhun kanda olduğunun düşünülmesi üzerine, orta çağ savaşlarında kazanan komutanın mağlup olan komutanın kanını içmesi ve düşmanının gücünün kendisine geçeceğine inanması da farklı bir uygulamadır (Güngör, 2012: 97).

(Roux, 2021: 95). Wilhelm Von Rubruk, seyahat notlarında Möngke Han'ın huzuruna kabul edilmeden önce, Han'ın, hizmetçisine koyunların kürek kemiklerini[22] yaktırdığını; Han'ın, misafirlerini ancak bu kemikleri okuduktan/falına baktıktan sonra eğer falda olumsuz bir şey görmezse kabul ettiğini kaydetmiştir (2001: 94). Vasyugan-Ostyak şamanı, hastanın ruhunu aramaya çıktığında, öbür dünyaya yapacağı esrimeli yolculukta, kayık olarak bir sandığı, kürek olarak da bir hayvanın kürek kemiğini kullanmaktadır (Eliade, 2014: 217). Eski Türk şamanlarının ölüp dirilme inisiyasyonu da kemiklere atfedilen önemi göstermek bakımından önemlidir. Şaman inisiyasyonunda ruhlar, şamanın bedenini parçalayarak kafasını bir kazığa geçirirler. Bedendeki bütün kemikler sayıldıktan sonra birleştirme işlemi gerçekleştirilir ve bu ritüel ölüm aracılığıyla şaman kozmik âleme geçiş ruhsatı kazanır (Bayat, 2015: 52-53). Türkçedeki, ölünün mezarında huzursuz/rahatsız olduğunu ifade eden "kemikleri sızlamak" deyimi, kemiklerle ilgili inanışları göstermek bakımından dikkate değerdir.

Kemikteki Kutsal

Farklı kültürlere ait çok sayıda uygulama, kemiklerle ilgili geliştirilen ruh inancının ve kemiklere duyulan saygının önemini göstermektedir. Nazarın engellenmesi için hayvanların iskelet parçalarının kullanılmasıyla doğrudan ilişkili olan bu inanışların yanı sıra, farklı kültürlerde, -canlı- hayvanlara atfedilen inançların da nazara karşı korunmada iskelet parçalarının kullanımını zorunlu kıldığı görülmektedir. Bu inançlar içerisinde en etkili olanlar, hayvanları kutsal varlıklarla bağlantılı veya doğrudan o varlıkların birer temsilcisi olarak görme ve birtakım hayvanları av hayvanlarının veya tabiatın hamisi olarak kabul etme anlayışlarıdır.

Hayvanların "emeget, yardımcı ruh, töz, spiritual animal, totem, ana hayvan, iye-kıul, ongun" olarak görülmesi, bu inançların o hayvanların iskelet parçalarına da aktarıldığı inanışını beraberinde getirmektedir. İskelet parçalarıyla parça-bütün ilişkisi kurularak, iye, ongun veya totem gibi kavramlarla takdis edilen hayvanların güçleri, nazar gibi tesiri yüksek olumsuzluklara karşı birer koruyucu olarak düşünülmektedir. Bu anlayış, avcı toplumların av hayvanlarından kutsal kabul edilenlerinin özelinde oluşturdukları kültlerde ve özellikle politeist dinlere inanan

[22] Aşık kemiği de sihrî güce sahiptir. Mesela Timuçin ile Camuka birbirlerini "ant kardeş" ilan ederken karşılıklı olarak aşık kemiği vermişlerdir (Roux, 2021: 89).

toplumlarda, tanrılarla ilişkili görülen hayvanlara duyulan saygıda tezahür etmektedir. Hayvanlarla kurulan "emeget, yardımcı ruh, töz, spiritual animal, totem, ana hayvan, iye-kıul, ongun" ilişkisinin en açık yansımalarından biri ritüel kıyafetlerinde hayvanlara ait birtakım parçaların kullanılmasıdır.

Hasan Kızıldağ'a göre ritüellerde[23] icracıların, birtakım hayvanlara ait büyüsellik veya kutsiyet atfedilen parçaları[24] kıyafetlerine ve/ya başlıklarına eklemeleriyle bir başkalaşım (metamorfoz) gerçekleştirilmektedir. Böylelikle parçaların ait olduğu hayvanlarla, ilahî/iye kıul/kutsal/ruhanî hayvan ilişkisi kurulmaktadır (2021: 123). Kevser Gürcan'a göre şaman elbiselerinin ana prensibi, hayvan şekline bürünmedir. Şaman kıyafet ve başlıklarındaki yılan tasvirleri veya iskeleti, kartal kafası, tüyleri ve parçaları, giysi ve başlığa takılan gaga, tüy ve pençeler, başlıklardaki geyik boynuzları şamanın ruh atalarıyla ilgilidir (2018: 84). Şaman elbiselerinde yer alan hayvanlarla ilgili sembol ve parçalar, şamanın özellikle yerin altına gerçekleştirdiği seyahatlerinde, kötü ruhlar ve öteki dünya yaratıklarının saldırılarına karşı fiziksel olarak da koruyan birer zırh niteliğindedir ve şamanın koruyucu ruhlarını ifade etmektedir (Gürcan, 2018: 337).

Nazara karşı koruyucu olduğuna inanılan ve nazarlık olarak kullanılan hayvan parçaların bir kısmı ana hayvan ve iyelerle[25] ilgilidir. Mesela nazara karşı boynuzu evlere ve ahırlara asılan geyik, Türklerde önemli bir iyedir. Yaşar Kalafat ve İ. M. V. Noyan Güven'in aktardığına göre Orta Asya Türklerine göre geyik, yalçın kayalarda bir görünüp bir kaybolan büyülü bir hayvandır. Alageyik yeryüzünün ruhudur. Yakut Türklerinde kulağına küpe takılan geyik, tanrıya adanmıştır. Teleüt Türklerinde geyik, şamanın ikinci ruhudur. Keza Ren Geyiği de şamanın ikinci ruhudur. Geyik ölünce şaman olur. Geyik boynuzu bazı Türk kültürlü boylarda ölen şaman için dikilen heykelin başına konur. Yakut

[23] Ritüelde kullanılan araçlar, inanç sisteminin temel kodlarıyla anlamlandırılmış kutsallıklar içerir (Köse, 2019: 254).

[24] Hayvan yerine onun bir parçası totem yerine geçer. Klan üyeleri, totem hayvanlarının pençesini, tüylerini, kemiklerini vb. üzerlerinde taşırlar (Örnek, 1988: 39-40).

[25] Altay Türklerinin kutsal hayvanları ve onların tongaları (tamga) vardır. Onların beheri, bir kabileye işaret eder. Bu tongaların, göze gelmekten koruduğuna inanılır. Kutsal hayvanlar, ağaçlar ve kuşların geçmişte cetlerin koruyucusu olduğuna inanılmıştır. Kutsal hayvanlar mitolojik cet, savunucu, sempatik koruyucu totemleridir (Kalafat, 2004: 107-108).

Türklerinde geyiğin kürek kemiği ile fal bakılır. Şaman dualarında geyik tanrısal bir mahiyet arz eder. Moğollar ve Tatarlar geyiği kurtarıcı, yol gösterici olarak kabul ederler. Şamanizm de Ak Geyik, ilahın, şamanların şekil değiştirmiş sembolü olarak algılanır. Şaman elbisesinde geyikten parçalar olur. Şaman duman renkli yaşlı bir geyiğe binerek zorlukları aşar (2011: 70). Bebek beşiklerine ya da evlere asılan nazarlıklardan olan yılan da iye inanışıyla ilişkilidir. Bayram Durbilmez ve Fatma Tekin'in aktardığına göre Türk kültüründe eve bereket ve hayır getirdiğine inanılan yılanın, evin koruyucusu olduğu ve bekçilik yaptığı yönünde inanışlar vardır. Yılanın mitolojik hayat / dünya ağacını koruduğu inanışı, zamanla "su iyesi" ve "ev iyesi" olarak kabul edilmiştir (2020: 310-314). Diş veya pençesi nazarlık olarak kullanılan kurt, Türk kültüründe pek çok yerde karşılaşılan bir ongundur. Oğuz Kağan'ın ordusunun önünde yürüyen (Sakaoğlu & Duymaz, 2002: 222) de kurttur. Bahaeddin Ögel'e göre kurt, eski çağlarda Türklerin totemlerindendir. Göktürklerin kullandıkları kurt başlı sancaklar da bu inanışla bağlantılıdır. Uygurlar da Altay dağlarının doğusunda yaşayan Bersit kabilesi de kurttan türemiştir. Kurt, zamanla totem olma özelliğini yitirerek Türklerin kutsal tılsım veya arması haline gelmiştir (2014: 45-52).

Kafatası evlerin dışına, bahçelere ve tarlalara asılan at, Türk kültüründe oldukça önemli bir yere sahiptir. Destanlarda kanatlarıyla "Tulpar" olarak görünen at (Tavkul, 2007: 198-199; Aslan, 2013: 309), şaman ayinlerinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Şamanın gökyüzüne yolculuğunda veya Ülgen için yapılan ayinlerde kurban edilen at (Radloff, 1956: 29-30), şamanın en önemli yardımcılarındandır. Abakan Tatarlarının ölümünün kırkıncı gününde ölen kişinin atını kurban ettikleri anlatılır ki, bu kırk gün boyunca ata kimse binemez. Atın eti, mezarın başında yenir ve atın kafatası mezarın yanına dikilen bir direğin üzerine geçirilir (Harva, 2014: 263).

Nazara Karşı Hierofaninin Zırhına Bürünme

Nazara karşı korunmak amacıyla geliştirilen uygulamalar incelendiğinde, hayvanlarla ilgili inanışların oldukça fazla olduğu görülecektir. İnsanların doğaya tamamen hükmetmeye başlamadan önce hayvanlarla geliştirdikleri ilişkilerin dinî tezahürleri, kolektif bellekte yaşamaya devam etmektedir. Yapılış nedeni unutulan uygulamaların arkasındaki inanışların çoğunun etiyolojik (nedensellik-sonuçsallık) kökenlerinde, geçmişteki inanç örüntülerinin izleri vardır. Türk dünyası veya Anadolu'nun

herhangi bir yerinde, hayvan parçalarını bahçelere veya evlerin duvarına, beşiklere veya samanlık/ahır gibi yerlere asan insanlarla görüşüldüğünde, bu parçaların nazara karşı etkili olduğuna inanıldığı ancak nazara karşı hangi sebeplerle etkili olduğuna dair bilgilerin genellikle hatırlanmadığı görülecektir. Bu tavır, daha çok arkaik inançlarla ilgili olduğundan, inancın etiyolojik soyut kökeni unutulsa da somut uygulaması devam etmektedir.

Sonuç olarak gerek insan gerekse hayvan kemiklerinin pek çok kültürde ihtiram gösterilen nesneler olması ve özellikle hayvan iskeletindeki kemiklerin/parçaların kötü güçlerden ve nazardan koruduğuna duyulan inanç, bu nesneleri hierofaniye dönüştürmektedir. Kutsalın tezahürü[26] olan bu nesneler, çoğu zaman kötü güçlerin veya hastalığın/nazarın göçürülmesine[27] yaramaktadır. Hem ruhun kemiklerde olduğu inancı hem de bazı hayvanların ana hayvan, yardımcı ruh, totem, töz veya iye olarak görülmesi, hayvan kemiklerinin nazar gibi olumsuz bir güce karşı kullanılmasının altındaki temel dinamiklerdir. Nazarın esas sebebi olan olumsuz güç/kötü bakışın, aslında koruyucu varlığın hierofanisi/tezahürü olan iskelet parçalarına aktarılarak o nesnelerin yardımıyla etkisiz hale getirildiğine inanılmaktadır.

[26] Kutsal, tezahürleri vasıtasıyla faaliyet gösterir; ancak bu tezahürler yalnızca, imanlı gözler için görünebilir. Dini bilincin yapısı, eşyayı gerçekte oldukları şekilde değil, dindar şahıs onları nasıl algılıyorsa o şekilde algılar. İnanan, kutsal vasıtasıyla hayatta bir yön bulur ve kutsalın tezahürlerini iman sayesinde idrak eder; onun anlamlarını inançlar vasıtasıyla anlar ve dinî pratikte ona yakın olarak yaşar. Bir ön kabul olarak eşyanın gerisindeki ifade edilemezden söz etmek, böyle bir sırrın varoluşu hakkında hiçbir yorum yapmaz. Ancak, bizatihi dinin kendi anlamı hakkında oldukça temel bazı şeyler söyler (Cox, 2004: 212-219).

[27] Orta Asya şamanları, kişideki hastalığı sihrî gücü olan bir hayvana ya da nesneye göçürmekte/aktarmaktadır. Bu nesneler arasında kemikler de yer almaktadır (Bayat, 2015: 256-257; Beydili, 2015: 223).

Kaynaklar

Acıpayamlı, O. (1962). Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Adet ve İnanmalar. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 20 (1-2), 1-40.

Açа, M. (2008). Türk İnanış ve Düşünüş Sistemlerinde Meyve. *Electronic Turkish Studies*, 3 (5), 239–261.

Açа, M. (2016). *Denizin Çocukları: Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları.

Akçora, E. (2013). Görece'de Nazar Boncuğu. *Akdeniz Sanat*, *6*(11), 11-22.

Akpınarlı, F. (1994). Anadolu'da Nazar ve Nazarlıklar. *I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu* Bildirileri (Ankara 22-23 Aralık 1994), 158-164.

Alay, O. (2019). Bingöl ve Tunceli Yöresinde Yaşayan Şafii ve Alevilerde Nazar ve Uğurla İlgili İnanış ve Uygulamalar. *Folklor/Edebiyat*, 25 (98), 327-338.

Anohin, A. V. (2006). *Altay Şamanlığına Ait Materyaller*. (Çev. Zekeriya Karadavut ve Jannet Meyarmanova), Konya: Kömen Yayınları.

Aslan, A. A. (2013). Anadolu, Kafkasya, Orta Asya Türk ve Amerika Yerli Kızılderili Halk Edebiyatlarında Tulparlar. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 207, 307-320.

Ayaz, N. (2021). Şaman Kültürü: Anadolu'ya Yansıyan İnanış ve Ritüeller. *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar* (Ed. Özlem Güzel), 369-383, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Baldick, J. (2010). *Hayvan ve Şaman*. (Çev. Nevin Şahin), İstanbul: Hil Yayın.

Baturlar, Ş. S. & Yaylagül, L. (2019). Kültürel Süreklilik Bağlamında Türk Halk Kültüründe Mavi/Turkuaz Mavisi ve Nazar Boncuğu. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 31: 665-688.

Bayat, F. (2015). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Begiç, H. N. (2020). Amulets from Anatolia: The Material Culture of The Evil Eye in Turkey. *Folk Life*, 58 (2), 97-114.

Berger, A. S. (2012). The Evil Eye—An Ancient Superstition. *Journal of Religion and Health*, 51(4), 1098-1103.

Beydili, C. (2015). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Çev. Eren Ercan), Ankara: Yurt Yayınları.

Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I.* (Çev. Levent Yılmaz), Ankara: Dost Kitabevi.

Boratav, P. N. (2013). *100 Soruda Türk Folkloru*. Ankara: Bilgesu Yayınları.

Challaye, F. (2007). *Dinler Tarihi.* (Çev. Samih Tiryakioğlu), İstanbul: Varlık Yayınları.

Cox, J. L. (2004). *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş (Teori, Metot ve Uygulama)*. (Çev. Fuat Aydın), İstanbul: İz Yayınları.

Çallı, A. (2017). *Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazar Objeleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Çetinel, E. (2019). *Erdemli'de Halk Hekimliği Uygulamaları ve İnanışları*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Çıblak, N. (2004). Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 15, 103-125.

Dundes, A. (Ed.). (1992). *The Evil Eye: A Casebook* (Vol. 2). Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Durbilmez, B. & Tekin, F. (2020). Kazan-Tatar Türklerinin Halk Anlatılarında 'Yılan', 'Ejderha' ve 'Yuha'. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 124 (245), 307-326.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* (Çev. Fuat Aydın), İstanbul: Ataç Yayınları.

Dursun, A. & Torun Öngay, D. (2021). Atasözleri ve Deyimlerde Nazar. *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi,* 9 (26), 81-92.

Ekici, M. & Fedakar, P. (2014). Gelenek, Aktarma, Dönüşüm ve Kültür Endüstrisi Bağlamında Nazar ve Nazar Boncuğu. *Milli Folklor*, *26* (101), 40-50.

Eliade, M. (2005). *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*. (Çev. Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi.

Eliade, M. (2014). *Şamanizm.* (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi.

Elworthy, F. T. (1895). *The Evil Eye: An Account of This Ancient and Widespread Superstition*. London: J. Murray.

Emmanuel, R. (1995). *Hint, Yunan ve Mısır Mitolojilerinde Gizemli Bilgilerin Kaynakları*. (Çev. Halûk Özden), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.

Erden, F., Özus, E. E. & Tufan, M. (2016). Nazar Temalı Kadın Giysi Tasarımları. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 2 (1), 176-188.

Etikan, S. & Kılıçarslan, H. (2012). Düz Dokumalarda Nazar İnancı ve Göz Motifi. *Art-e Sanat Dergisi*, 5 (10), 103-121.

Eyüboğlu, İ. Z. (1987). *Anadolu İnançları.* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Frazer, J. G. (1992). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri II*. (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınları.

Gökbel, A. (1996). Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 173-186.

Gökdemir, S. (2021). Nazar Kültürü: Nazardan Korunma Ritüellerinin Anadolu'daki İzleri. *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar*, (Ed. Özlem Güzel), 1-20. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Gömeç, S. Y. (2020). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Güngör, H. (2012). *Türk Din Etnolojisi.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Gür, D. & Soykan, A. N. (2013). Anadolu Kültüründe Nazar ve Nazarlıklar: Safranbolu Örneği. *Journal of History Culture and Art Research*, 2 (3), 115-158.

Gürcan, K. (2018). *Kutsal Şaman Elbiseleri.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Harva, U. (2014). *Altay Panteonu Mitler, Ritüeller, İnançlar ve Tanrılar.* (Çev. Ömer Suveren), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Irmak, Y. (2013). Bingöl'de Nazar İnancı ve Uygulamaları. *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 65-78.

İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnci, P. E. (2020). Gelenek, Modernite ve Postmodernite Bağlamında Nazar Boncuğu Yapımı ve Nazarköy. *Folklor Akademi Dergisi*, 3 (4), 116-143.

Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Kalafat, Y. (2007). *Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları II*. Ankara: Berikan Yayınları.

Kalafat, Y. (2009). *Türk Halk Tefekküründe Kurt II*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kalafat, Y. & Güven, İ. M. N. (2011). Altay Türk Halk İnançlarından Anadolu'ya Dair Bazı Tespitler. *Arış Dergisi*, 6, 60-75.

Kaplan, M. (2020). Halk Hekimliğinde Holistik/Bütüncül Yaklaşım: Üzerlik Otu (Peganum Harmala) Örneği. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 60 (1), 415-430.

Kayabaşı, N. & Yanar, A. (2013). Türk El Sanatlarında Kullanılan Nazar Motifleri ve Alevilerde Nazar İnancı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 65, 169-184.

Keskin, Y. M. (2008). Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri Elazığ Örneği. *Dini Araştırmalar*, 11 (32), 191-214.

Kızıldağ, F. (2020). *Tahtakuşlar Mahallesi'nde Eski Türk İnanç ve Uygulamalarının İzleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Kızıldağ, H. (2021). İnançtan Aksesuara Ritüel Kıyafetlerinin ve Başlıklarının Başkalaşımı. *Çağdaş Yaklaşımlar Odağında Toplum ve Kültür Araştırmaları II*, (Ed. M. Dinç), 119-148. Çanakkale: Paradigma Akademi.

Kızıldağ, H. & Kızıldağ, F. (2018). Şaman'dan Ocaklı'ya Nazar Tedavi Geleneği. *Asos Journal-The Journal of Academic Social Sciences*, 73, 287-294.

Koyuncu Okca, A. (2015). Geleneksel Anadolu Halı ve Kilimlerinde Nazar İnancı: Muska Yanışı. *Turkish Studies (Elektronik)*, 10 (8), 1659-1676.

Köse, S. (2019). Türk Kültür ve İnancında Mezarlıkta Yeme-İçme Ritüeli: Torunlu Köyü Örneği. *Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu (Balıkesir 3-5 Ekim 2019)*, 251-262, Çanakkale: TOKÜAD.

Lévi-Strauss, C. (2014). *Hepimiz Yamyamız*. (Çev. Haldun Bayrı), İstanbul: Metis Yayınları.

Luckert, K. W. (2016). *Göbekli Tepe*. (Çev. Leyla Tonguç Basmacı), İstanbul: Alfa İnceleme.

Morris, D. (1999). *Koruyucu Tılsımlar: Uğurlar, Muskalar,* Nazarlıklar. (Çev. M. Harmancı), İstanbul: İnkılap Yayınları.

Öcalan, F. Z. (2010). *Günümüzde Nazarlık: Formları, Kullanım Alanları ve İşlevleri.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi II.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ölmez, F. N. & Etikan, S. (2018). Muğla Yöresi Kirkitli Dokumalarında Nazar İnanışlı Motifler. *İdil Dergisi*, 7 (48), 951 956.

Örnek, S. V. (1988). *Yüz Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Örnek, S. V. (2014). *Türk Halkbilimi.* Ankara: Bilgesu Yayınları.

Öztürk, E. (2005). *Türk Kültüründe Nazar ve Antalya'nın Akseki, Alanya, Manavgat İlçelerinde Nazarlıklar.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Park, R. (1912). *The Evil Eye, Thanatology, and Other Essays*. Boston: RG Badger.

Parlıyan, A. (2007). *Sünen-i Tirmizî Tercemesi I.* Konya: Konya Kitapçılık.

Radloff, W. (1956). *Sibirya'dan II-I*. (Çev. Ahmet Temir), İstanbul: Maarif Basımevi.

Roux, J. P. (2008). *Türklerin Tarihi - Pasifikten Akdenize 2000 Yıl.* (Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi.* (Çev. M. Yaşar Sağlam), Ankara: BilgeSu.

Roux, J. P. (2021). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini.* (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Dergah Yayınları.

Sakaoğlu, S. & Duymaz, A. (2002). *İslamiyet Öncesi Türk Destanları.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Savaş, S. Ö. (2002). Hititlerde 'Fırtına Tanrısı' ile 'Boğa Kültü' Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar. *Archivum Anatolicum- Anadolu Arşivleri,* 5 (1), 97-170.

Schimmel, A. (1999). *Dinler Tarihine Giriş.* (Haz. Recep Kibar), İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Serap, Ü.ve Çallı, A. (2016). Göller Bölgesi Amulet Kültürü. *Sanat Dergisi*, (29), 29-44.

Sezen, Y. (2015). *Kültür ve Din Türk İslam Örneği.* İstanbul: İz Yayınları.

Sinmez, Ç. Ç. & Aslım, G. (2017). İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilig*, 81, 205-232.

Souvlakis, N. (2021). *Evil Eye in Christian Orthodox Society: A Journey from Envy to Personhood*. New York: Berghahn Books.

Şimşek, E. (2016). Türk Kültüründe, Kaplumbağalarla İlgili Efsaneler Üzerine Bir Değerlendirme. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* 4 (10), 51-63.

Tatlıcan, N. (2021). Türk Halk Hekimliği Uygulamalarında Bir Sağaltma Unsuru Olarak Kemik. *Halk Kültüründe Sağlık*, (Ed. Ömür Ceylan), 369-386. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

Tavkul, U. (2007). Kafkas Nart Destanlarında At Motifi. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4 (3), 196-205.

Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Türktaş, M. M. (2016). Denizli Yöresinde Nazar ve Nazarlıkla İlgili İnanış ve Uygulamalar. *Prof. Dr. İsmail Çetişli Hatıra Kitabı*, (Ed. M. Surur Çelebi), 407-417. Ankara: Akçağ Yayınları.

Uçar, A. (2017). İnanç ve Estetiğin Bütünleşmesi: İzmir Yapılarında "Maşallah" Yazılı Nazarlıklar. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 17 (2), 223-238.

Wilhelm Von Rubruk (2001). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255.* (Çev. Engin Ayan), İstanbul: Ayışığı Kitapları.

TARİHÎ ÇİZGİ ROMAN KAHRAMANI OLARAK KÖROĞLU

Serdar ŞİMŞEK[*]

Giriş

Türkiye'de popüler kültür ürünleriyle ilgili araştırmaların tarih, edebiyat, sanat gibi belirli alanlarda yoğunlaştığı gözlenmektedir. Popüler kültür kavramının hangi alanları içerdiği meselesi, daha ziyade işlev, tema, yapı özellikleri dikkate alınarak tartışılmıştır. Diğer yandan halk kültürü, kitle kültürü gibi diğer kavramlarla olan muğlak ilişkisi de farklı eleştirilere sebebiyet vermiştir. Popüler kültüre yönelik muhtelif yaklaşımları eleştirel bir bakış açısıyla irdeleyen Mutlu (2001: 27) Mukerji ve Schuson'un görüşlerini izleyerek popüler kültürün "bir toplumda geniş bir şekilde paylaşılan inançları ve pratikleri ve bunların örgütlendiği nesneleri dile getiren" bir alana sahip olduğunu belirttir. Bu tanım, aynı zamanda popüler kültürün halk kültürünün de kimi işlevlerini üstlenen ve yeni dönemin kültürel ihtiyaçları ekseninde şekillenen bir yapıya sahip olduğuna işaret eder. Diğer yandan roman, hikâye, çizgi roman, sineme vb. türlerde halkın ilgi ve alaka gösterdiği tarihsel olayları ve kişilikleri kendi yorum ve anlatı kalıpları içinde değerlendirilen popüler kültür, modern dünyanın üretim-tüketim ilişkisine dayalı olarak zihniyet değişimini de somut bir biçimde sunar. Özellikle kahramanlık temalı hikâyelerin anlatı ve motif yapısını ödünç alan popüler kültür, böylelikle yeni bir dil, form ve aktarım ortamında folklorik geçmişi değerlendirir. Geleneksel anlatılardaki idealize edilmiş tiplerin, modern anlatı biçimlerinde sürdürüldüğü, özellikle kahramanlık macerası şeklinde gelişme gösteren anlatıları etkilediği görülmektedir.

Popüler kültürün ürettiği modern bir anlatı türü olan çizgi romanların kahramanlık macerasını temel alan yapısı göz önüne alındığında, halk anlatılarının kahramanlarından yararlanıldığı, tarihî ve efsanevi kahramanların hikâyelerinin yeni anlatı formu ve içeriğiyle sunulduğu

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Bilecik / Türkiye, serdar.simsek@bilecik.edu.tr (Orcid: 0000-0001-6486-2249).

gözlenmektedir. Zira kahramanlar üzerinde şekillenen çizgi romanlar, en iyi kahramanları tarih ve folklordan çıkarabilir. Bu kahramanların aidiyeti kimi zaman Orta Asya'dan seçilirken, kimi zaman da Osmanlı döneminden seçilir. Popüler tarih anlayışının farklı bir yüzünü temsil eden tarihî çizgi romanlar, kitlelerin tarihe karşı bakış açısını da sergilemektedir (Özcan, 2011: 232). Aynı şekilde farklı tipolojik unsurlarla oluşturulan Tarkan, Karaoğlan, Gültekin gibi kahramanlar, sözlü kültür geleneğindeki destan kahramanının üstlendiği işlevi devam ettiren, benzer tipolojik özellikler göstermesine karşın popüler kültür kalıpları içinde üretilen kahramanlardır.

Çizgi roman türüyle ilgili farklı yaklaşımlarla şekillenen çeşitli tanımlar olmakla birlikte çizgi roman üzerine yapılan en geniş tanımlardan biri, Ahmet Özgür Güvenç tarafından yapılmıştır. Güvenç (2018: 140) çizgi romanı "olay örgüsünün sürekliliğinin ve kahramanların olaylara katılımının kesintiye uğratılmadan ardışık resimlerle sağlandığı; diyalogların, düşüncelerin ve anlatımların ilişkili resimler içinde verildiği; kendine özgü dil göstergeleri yine kendine özgü tekniklerle sunan; bir metne bağlı olarak başlayan, gelişen ve son bulan, düzenli ve düzensiz aralıklarla yayımlanan anlatı türü" şeklinde tanımlar. Resmin ön planda olmasıyla kendisine özgü bir tür olan çizgi roman, modern dünyada kaçış metni, eğlence endüstrisine ait bir tür olarak nitelendirilmesine karşın toplumsal, kültürel, siyasal gibi işlevleri de bulunmaktadır (Gündüz, 2004).

Türkiye'de popüler kültür ürünlerine karşı oluşan ön yargılardan ötürü, edebiyat araştırmacılarının karikatür, mizah basını, çizgi roman vb. alanlara yeterince ilgi göstermediği bilinmektedir. Hâlbuki bu ürünler, kültür odaklı araştırmaların bir cephesini teşkil etmektedir. Modern dönemin bireylerinin, geleneksel alışkanlık ve tercihlerini değiştiren, sözel kültürden yazılı kültüre geçişi kolaylaştıran bu ürünler, aynı zamanda okuryazarlık oranını yükselterek okuma alışkanlığının kazandırılmasına da yardımcı olmuştur. Bu yüzden popüler ürünlerin tarih, folklor, sinema, tiyatro gibi çeşitli alanlarla yakın ilişkisinden dolayı disiplinler arası yaklaşımlarla değerlendirilmesi gerekir (Özdemir, 2015: 122-123).

Geniş kitlelerin ilgisini çekebilmek adına çizgi roman sektörünün yararlandığı halk anlatılarından biri de Köroğlu destanıdır. Türk halk anlatı geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan Köroğlu destanı, mo-

dern dünyanın popüler kültürüne ve yeni bir ifade biçimi olan çizgi roman dünyasına ilk defa 1953 yılında yansımıştır. Türkiye'de popülerleşen çizgi romanlardaki yabancı kahramanların karşına konumlandırılan ilk millî kahraman vasfını taşıyan Köroğlu çizgi roman dergisi, geleneksel kahramanın özelliklerini çizgi roman türüne taşıyan ve onu yeni bir kahraman olarak sunan eserlerden biri olarak dikkati çekmektedir. Bu çalışmada Kral Neşriyat tarafından 1953-1954 yılları arasında 40 sayı olarak yayımlanan Köroğlu çizgi roman dergisi, geleneksel anlatıyla mukayese edilerek, popüler kültürdeki dönüşümü bağlamında değerlendirilecektir. Popüler kültür üretimi olarak değerlendirilen çizgi romanların çözümlenmesi, folklor anlatılarının popüler kültür içindeki konumuna dair önemli bilgiler sağlayacaktır. Ayrıca popüler kültürünün anlatı kalıplarında dönüşüme uğrayan geleneksel anlatının yeni kültürel mecradaki konumu oldukça önem arz etmektedir.

Türk Popüler Kültüründe Çizgi Roman

Popüler kültür üretiminin önemli merkezlerinden sayılan ve dünyanın muhtelif toplumları etkilemesiyle öne çıkan ABD'de ilk çizgi roman, 1930'lu yıllardan itibaren görülmeye başlanmış, Superman gibi günümüzde de popülerliğini koruyan anlatılar bu yıllarda ortaya çıkmıştır. Diğer yandan II. Dünya Savaşı yıllarında askerleri eğlendirme işlevini üstlenen çizgi romanlara yönelik ilginin 1950'li yıllardan itibaren azaldığı gözlenmiştir. Bunun başlıca sebeplerinden biri de çizgi romanların yenilik ihtiyacına yeterince cevap verememesi gösterilir (Özdemir, 2015: 114).

Türkiye'de çizgi roman türünün Cumhuriyet öncesi dönemde ortaya çıktığına dair birtakım görüşlere tesadüf edilse de çizgi romanların gerçek anlamda popüler kültürün bir parçası olarak 1930'lu yıllarda yayımlanan çocuk dergilerindeki örneklerle başladığı kabul görür. Sinema ve radyonun kitleselleşmediği bir ortamda çocukların dünyasına hitap eden dergilerde macera temelli çizgi romanlar yayımlanır. 1930'lu yıllarda devletin de desteğini alan bu tür dergilerde ilk olarak yabancı kahramanların serüvenleri yer alır. Söz konusu dönemde yayımlanan yabancı çizgi romanlar arasında Flash Gordon, Jungle Jim, X-9 gibi ürünler boy gösterir. Fakat bu yabancı çizgi romanların yerlileştirilip yayımlandığı gözlemlenir. Örneğin Alex Raymond'un yarattığı Flash

Gordon, Baytekin başlığıyla neşredilir. Genellikle olumlu kahramanlara Türkçe isimler verilir (Cantek, 2019: 53-54).[1]

Cumhuriyet döneminde yeni değer ve prensiplerin yaygınlaşması işlevini de üstlenen çocuk dergileri, popüler kültür ürünlerinin çocuklar arasında yerleşmesini sağlar. Bu dönemde yayımlanan Çocuk Sesi, Afacan, Ateş, Çocuk Duygusu, 1001 Roman gibi dergiler, hem çocuklar için üretilmiş eğitici, bilgilendirici yönleriyle ön plana çıkmış hem de çizgi roman türünün Türkiye'de tanınmasında mühim rol oynamıştır (Cantek, 2019: 59-67).

Türkiye'de çizgi romanın kitleler arasında popülerleşmesi, 1950'li yıllardan itibaren başlar. 1940'lı yıllarda Rakım Çalapala'nın yönetiminde Çocuk Haftası dergisinde, Ekrem Dülek, Mehmet Tekdal, Ayhan Erer gibi usta çizerler birçok çizgi roman çalışmasına imza atarlar. Savaş döneminin getirdiği politik ve ekonomik ortamında hem yabancı çizgi romanlar kopya edilir hem de yerli kahramanların serüvenlerini işleyen çizgi romanlar yayımlanır. Savaşın sona ermesiyle birlikte yerli kahramanların maceralarını ihtiva eden çizgi romanlar çoğalır. Bu dönemde Aptullah Ziya Kozanoğlu, Şahap Ayhan ve Ayhan Erer ile birlikte Gültekin'i, Reşat Ekrem Koçu ise Orhan Tolon'un çizimiyle Deniz Kurtları'nı yayımlar. Yine usta çizerlerden Mehmet Tekdal, Dede Korkut hikâyelerini çizgi romana taşır (Cantek, 2019: 75-76). Fakat bu yılların en önemli eksikliği, Türk kahramanların maceralarını işleyen çizgi roman dergisidir. Bu yıllarda Türk kahramanlarının maceralarını işleyen çizgi roman ve çizgi bantlara rastlansa da müstakil bir dergi mevcut değildir. 1950'li yıllardan itibaren Avrupa'da büyük bir gelişme gösteren çizgi roman türü, Türkiye'deki çizgi roman sektörünü canlandırır. Özellikle İtalya'da Amerikan hayat tarzını ve kovboy kahramanlarının maceralarını işleyen çizgi roman dergileri popülerlik kazanmaya başlar. Pekos

[1] Bu yerlileştirme işlemi daha sonraki yıllarda da devam eder. Yabancı çizgi roman kahramanlarının Türk kültürüne adapte edilerek yayınlanması oldukça önemlidir. Zira bu uyarlama işleminde halk kültürünün zengin içeriği ile yabancı, Batı kaynaklı çizgi roman kahramanları birbiriyle kaynaştırılmış, böylece bu tür çizgi romanların ötekiliği ortadan kaldırılarak Türk kültür dairesine ait bir unsur gibi sunulmaya çalışılmıştır. Bu tür uyarlamalardan biri, Red Kit (Lucky Luke) adlı çizgi romanında yapılmıştır. Orijinalinde kahramanın atının adı Jolly Jumper olarak geçmesine karşın Türkiye'de neşredilen tercümelerinde ise söz konusu atın adı, Hz. Ali'nin atının adı olan Düldül'e dönüşür. Yine Popeye olarak bilinen çizgi romanın kahramanlarından Popeye Temel Reis'e, Olive Oyl Safinaz'a, Bluto ise Kabasakal'a uyarlanır (Güvenç, 2018: 148-149).

Bill, Tommiks (Capitan Miki), Teksas (II Grande Blek) gibi çizgi romanlar yayımlanır (Cantek, 2019: 118-240).[2] 1960'lı yıllarda ise Türkiye'de çizgi roman türünün popüler kültürün başat unsurlarından biri olmayı başarır. Bu yıllarda bilhassa Türk kahramanların maceralarını ihtiva eden tarihî çizgi romanlar gerek gazetelerde gerekse müstakil dergilerde neşredilir. Kaan, Karaoğlan, Kara Murat, Tolga, Malkoçoğlu, Bahadır, Akbulut Kaan gibi çizgi romanlar bu dönemde çıkar (Tuncer, 1993: 25). Diğer yandan Oğuz Aral yönetimindeki Gırgır gibi çizgi roman dergileri geniş kitleler tarafından kabul görerek yüksek satış rakamlarına ulaşır (Cantek, 2019: 118-240).

Çizgi Roman ve Folklor

Sözlü gelenekten yazılı kültüre taşınan anlatılar, popüler kültürde halk kitapları, risaleler şeklinde yaygınlaşır. Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde sözlü gelenekten yazılı kültüre taşınmış ya da yazılı kültür ortamında üretilmiş kahramanlık, din, aşk gibi konuları ihtiva eden Battalname, Hz. Ali Cenkleri, Tahir ile Zühre, Köroğlu gibi anlatılar oldukça önemlidir. Osmanlı döneminde taşbaskı, el yazması şeklinde yayılan bu halk kitapları, Cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Aynı şekilde tarihsel olay ve kahramanları konu edinen ve oldukça popüler hâle gelen tarihî romanlar da tarihî çizgi roman türünü besleyen, hikâyelerinin ana kalıplarını etkileyen kaynaklardan olduğu söylenebilir. Türkiye'de tarihî çizgi romanların beslendiği kaynakların başında gelen tarih, öncelikle popüler tarihî romanlara yansımıştır (Özcan, 2011: 232). Zira çizgi roman dünyasının kılıçbaz kahramanlarının ilk önce tarihî romanlarda yer aldığı ve tipolojik kalıp ve motiflerini bu sahada oluşturduğu söylenebilir. Diğer yandan popüler kültür alanının iki edebî türünde de aynı anlatılar ile her iki türde eserler veren yazarların olması, tarihi kaynak olarak kullanan iki tür arasındaki yakınlığı göstermektedir. Diğer yandan tarihî romanların oluşturduğu dil, anlatım yapısı, tahayyül dünyası da tarihî çizgi romanları ve kahramanlarını etkilemiştir. Nitekim her iki türde de kalem oynatan veya yazdığı romanları çizgileştirilen Aptullah Ziya Kozanoğlu'nun romanları, daha sonraki yıllarda orta-

[2] Amerikan hayat tarzını ve kahramanlarını işleyen Teksas, Tommiks gibi çizgi romanlar, ABD'de üretilmeyip İtalya'da ortaya çıkmıştır. İtalya'da fumetti olarak bilinen çizgi roman türü, yetenekli çizerlerin elinde üst bir seviye ulaşmıştır. Esasen "büyülü dünya"da geçen maceraları işleyen çizgi romanlar, Amerika'nın popüler kültürdeki hegemonyasına işaret eder (Kalafat, 2016: 135-141).

ya çıkan Karaoğlan, Tarkan, Malkoçoğlu gibi tarihî çizgi roman kahramanlarının beslendiği eserlerdir. Asyalı ve Osmanlı kimliğini taşıyan kahramanların Türk tarihinin değişik dönemlerindeki maceraları çizgi roman formunda neşredilir.

Çizgi roman türünün gelişiminde ve yaygınlaşmasında halk anlatılarının da önemli payı bulunmaktadır. Modern çizgi roman türü, okuyucunun serüven, macera temalı hikâyeye ilişkin ilgisini, geleneksel kültürden ve çağdaş folklor anlatılarından yararlanarak kendi kahraman ve hikâyelerin üretmişler, aynı zamanda halk edebiyatından devşirilen kahramanları yeni form ve yapıya uyarlayarak modern kahramanlar yaratılmıştır. Şüphesiz halk arasında sevgi ve saygıyla anılan geleneksel kahramanlardan yararlanılması, folklor ve popüler kültür arasındaki yakın ilişkiyi kanıtlar mahiyettedir. Diğer yandan geleneksel kültürün ürettiği kahraman modeli etrafında biçimlenen modern çizgi roman kahramanlarının sahte folklor üretimine dönüştüğü, bu tür kahramanların başrolde olduğu çizgi romanlarda geleneğin sahip olduğu değer ve anlam dünyasının içinin boşaltıldığı ve derinlikleri yitirilen gerçek kahramanların silikleştirildiği söylenebilir. Geleneğin icadı olarak değerlendirilen bu yaklaşım, aynı zamanda geleneğin imhası özelliğini de taşımaktadır. Dolayısıyla modern kahramanlar, gerçek kahramanların sahteleşmiş ve içi boşaltılmış şekillerine dönüşmüştür (Özünel, 2012). Elbette bu durum, popüler kültürün üretim-tüketim anlayışına bağlı olmasıyla birlikte tarih veya folklor anlatılarının çeşitli icat teknikleri, kurmaca yapısı ve tahayyül biçimi ile yeniden inşa edildiğini göstermektedir. Ayrıca metinlerin temel gayesi, tarihsel olayları veya geleneksel anlatıları sürdürmek değil, modern dönemin ihtiyaçları doğrultusunda geçmişe yönelik söylemin yaratılmasıdır. Bu açıdan tarihî roman türüyle oldukça benzerdirler.[3] Diğer yandan folklora ait unsurları kendi mantığı içinde değerlendiren çizgi romanalar sahte folklor olarak değil, folkloresk metoduyla da açıklanabilir. Zira modern bağlamda folklorik unsurlardan beslenen çizgi romanlar, okuyucunun aşina olduğu anlatı ve kahramanları güncelleştiren yeni anlatılardır. Öyle ki Supermen gibi bazı çizgi romanların sözlü folklor içinde yaygınlaştığına dahi rastlanır. Dolayısıyla çizgi roman türü, modern insanın folklorik köklerine dayanan bir tür olarak karşımıza çıkmaktadır (Peretti, 2016).

[3] Tarihi roman türünün tarihle ilişkisi için bk. (Kara, 2012).

Modern dünyanın popüler kültür alanında ürettiği türlerden birini teşkil eden çizgi roman türü, belli bir senaryoya veya kurmaca bir yapıya sahip olmasına karşın geleneksel ve modern folklora ait tema, arketip ve fikirlerden yararlanarak kendi anlatılarını inşa eder (Güvenç, 2018: 150). Çizgi romandaki kahraman tipolojisi ve tematik yapı, halk anlatılarının mevcut yapıdan önemli ölçüde yararlanarak popüler kültürün anlatı yapısında yeniden oluşturur. Özellikle tarihî çizgi romanlara bakıldığında, folklora ait anlam dünyasından ve motif, tema, tip yapısından oldukça etkilendikleri görülmektedir. Bu tür ürünlerde yeniden üretilen kahramanlar, geleneksel anlatılardan beslenmiş, fakat bambaşka bir hüviyete bürünmüştür.

Banks ve Wein (1998), çağdaş çizgi roman yazarlarının çalışmalarında folklordan oldukça fazla yararlandıklarını vurgularlar. Zira folklorun popüler kültürdeki kullanımı, okuyucu ve yazarın buluştuğu bir alan yaratmasından başka folklora ait halk inanışları, tema ve karakterleri de içerir. Çizgi romanlar geleneksel bilgiyi dikkate alarak kendi kahramanlarının karakterizasyonunu inşa ederler. Aynı şekilde Güvenç'in (2018: 151) de vurguladığı gibi yeni dönemde üretilen ve bir anlamda millî hassasiyete sahip toplulukların kurtarıcısı hüviyetine bürünen kahramanlar, geçmiş dönemde destan kahramanı üzerinden verilen mesajların yeni taşıyıcıları olmuşlardır.

Modern dönemde üretilen anlatılarda folklora ait mit, efsane, destan gibi birçok geleneksel anlatıdan yararlandıkları bilinmektedir. Örneğin Yunan ve Roma mitolojisinin başat kahramanlarından Herakles, Antik dünyadan modern döneme taşınarak edebiyattan sinemaya, animasyondan çizgi romana kadar farklı alanlarda yeniden işlenmiştir. Aynı zamanda çağdaş kültürün ürettiği süper kahraman tipolojisinde Herakles'in maceralarından istifade edilir.[4] Modern dünyanın ilk süper kahramanlarından Supermen, mitik karakterli anlatılardaki insanüstü kahramanlardan beslenir. Esasen üstün güçlere sahip kahramanlar, popüler imgelemin ayrılmaz parçasıdırlar. Popüler kültürde kahramanların insanüstü güçleri insanileştirilerek çift kimlikli (Clark Kent, Süper-

[4] İlginç örneklerden biri, Fransız çizgi roman kahramanı Asterix ile ilgili 1976 yılında çekilen animasyon filmidir. Bu filmde kahramanlar, tıpkı Herakles gibi on iki görevi başarmakla yükümlüdürler. Klasik mitoloji figürü Herakles'in modern popüler kültürdeki dönüşüm örnekleri için bk. (Blanshard & Stafford, 2020).

men) hâle getirilir, fakat mitolojik çağrışımları devam eder (Eco, 2004:4-6).

Türk çizgi roman türünde de folklordan yararlanıldığı görülür. Halk tarafından benimsenmiş kahramanların anlatıları, çizgi dünyasının anlatı dünyasına taşınır. Türk çizgi roman tarihinde halk edebiyatı ürünlerinden yararlanılmasına ilişkin örneklerden biri Dede Korkut anlatılarıdır. Dede Korkut hikâyeleri, çizgi roman türünde ilk defa 1943 yılında Çocuk Haftası adlı haftalık çocuk dergisinde yayımlanır. Derginin 42. sayısından itibaren Boğaç Han adlı ilk örnek yayınlandıktan sonra, derginin 1943-1949 yılları arasındaki çeşitli sayılarında Dede Korkut hikâyelerinin çizgi roman formundaki uyarlamaları yer alır. Bu çizgi romanlar arasında Mehmet Tekdal tarafından çizilen Tepegöz, Deli Dumrul, Boz Aygırlı, Kara Çoban ve Sarı Kale hikâyeleri bulunur (Güvenç, 2018). Yine aynı şekilde Oğuz Kağan, Keloğlan, Nasreddin Hoca ile ilgili çizgi romanlar üretilir.[5]

Türkiye'de Amerikan popüler kültür unsurlarının çizgi romanlar vasıtasıyla yaygınlaştığına dair görüşler mevcuttur. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasına oluşan siyasi-kültürel ikliminde etkisiyle Türkiye'de Amerikan menşeli ya da farklı ülkelerde üretilmesine rağmen Amerikan hayat tarzı ve pop kültürünü içeren ithal çizgi romanların yaygınlaştığı görülür. Bu durum, Türk toplumunda Amerikan imgelerinin yerleşmesinden başka Amerikan tarihi ve kültürünün, popüler kültürünün kurmaca ve tahayyül dünyasının kalıpları içinde tanınmasına sebebiyet verir. Çizgi romanlarda yabancı kahramanların hikâyelerin Türk okuyucuları nezdinde kabul görmesinin ardından ithal romanlara karşı tepki oluşur. Nitekim 1960^lı yıllardan itibaren Karaoğlan, Tarkan, Kara Murat, Malkoçoğlu gibi yerli kahramanların rol aldığı millî hikâyeler çizgi romana taşınır. Bu kılıçbaz kahramanların tipolojik özelliklerinin oluşturulmasında ve hikâyelerin anlatı ve motif kalıbının belirlenmesinde Türk mitleri, efsaneleri, destanlarından yararlanılır. Milli ve tarihî kahramanların maceralarını içeren kurmaca çizgi romanları, tarih ve kültürel bellekten beslenmiştir (Özdemir, 2015: 118).

Diğer yandan yapay çizgi roman kahramanlarının motif, tip ve tema oluşmasında halk anlatılarının güçlü etkisi göze çarpmaktadır.

[5] Nasreddin Hoca ile ilgili yapılan çizgi roman ve çizgi bant hikâyeleri için bk. (Duman, 2005).

Kılıçlı kahramanların maceralarında mit, efsane, destan vb. unsurlarından bolca yararlanılır. Özünel'in "kırkyama kahraman" olarak nitelendirdiği kahramanların serüvenlerinde mitolojik bağlamdan veya kimi destan ve efsanelerden alınan unsurlar oldukça belirgindir. Örneğin Suat Yalaz'ın yarattığı Karaoğlan'ın değişik maceralarında Tek Gözlü Albız, Karaoğlan Ergenekon, Karaoğlan, Ba'nı Çiçek isimleri, mitolojik bağlama işaret eder. Aynı şekilde Sezgin Burak'ın Tarkan'daki kurt figürü, Oğuz Kağan destanını ve Türeyiş efsanesini hatırlatmaktadır (Özünel, 2012: 178). Oğuz Kağan destanı da çizgileştirilir. Akbulut Kaan adlı çizgi romanı 55. sayısından itibaren Büyük Türk Efsanesi Oğuz Han alt başlığıyla çıkar. Kahramanın adı Bozkurt (Oğuz Han) olan çizgi romanda destanının muhtevasıyla ilgisi olmamasına karşın, Orum Han, kılavuz kurt gibi unsurlardan yararlanılır (Kırdar, 1964).

Diğer yandan tarihî çizgi romanlar yalnızca Türk folklorundan beslenmez. Kimi zaman yabancı folklor dünyasına ait unsurlar da yazar tarafından hikâyeye kopyalanır. Örneğin Karaoğlan'ın yardımcısı Balaban ile ilk karşılaşması Robin Hood'dan uyarlanmıştır (Cantek, 2003: 153). Hatta Karaoğlan'ın bazı maceralarının Amerikalı Harold Foster'ın "Kahraman Prens" isimli eserinden oldukça etkilendiği anlaşılmaktadır (Çoruk, 2016 82). Suat Yalaz da bazı Karaoğlan maceralarının (Ölüm Yoldaşı, Şeytan'ın Çakalları) yabancı malzemeye dayandığını belirtir (Cantek, 2003: 77).

Türk Kahramanı Köroğlu Çizgi Romanı

Halk edebiyatı anlatılarının çizgi roman formundaki dönüşümün örneklerinden biri de Köroğlu destanıdır. Türk destancılık geleneğinin başat anlatılarından biri kabul edilen Köroğlu destanı, Türkmen, Özbek, Kazak, Türkiye Türkleri gibi değişik Türk boylarının arasında sözlü ve yazılı kültür ortamında çeşitli varyantlarıyla yayılmış destanlardan biridir. Destanın oldukça geniş bir coğrafyada yayılma kabiliyetine sahip olması, oldukça sevildiğini ve popüler olduğunu göstermektedir (Ekici, 2004: 13). Sözlü kültür ortamında geleneksel anlatıcıları tarafından yaratılan ve aktarılan destan, yazılı kültür ortamına da taşınarak popülerliğini sürdürmüştür.

Diğer taraftan halkın saygısını ve sevgisini kazanan Köroğlu'nun popüler kültür ürünleri içinde de değerlendirdiğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda Köroğlu hikâyesini konu edinen halk kitapları ayrıcalıklı bir yere sahiptir. "Halkın daha çok okuduğu veya okuyanlardan dinle-

diği aşk, kahramanlık, cenk ve dinî konuları içeren, anlaşılması kolay, bazıları resim kitap" (Duman, 2014: 519) şeklinde tanımlanan halk kitapları, 19. yüzyıldan itibaren taşbaskı ve hurufat baskı olarak eski yazıyla yazılmış ve yaygınlaşmıştır. Latin alfabesinin kabulüyle birlikte yeni alfabeyle de basılan halk kitapları, genellikle eski taşbaskısı yayınların yeni harflere aktarılmasına dayanır. Erken Cumhuriyet dönemimde oldukça ilgi gören halk kitapları, masal, halk hikâyesi gibi türleri ihtiva etmekte ve birtakım yazarlar tarafından yeniden işlenerek yayımlanmaktadır. Bu dönemde popüler halk kitapları arasında Köroğlu anlatıları da bulunmaktadır. Köroğlu halk kitaplarının yazarı olarak Süleyman Tevfik, Muharrem Zeki Korgunal, Selâmi Münir Yurdatap gibi isimlere rastlanmaktadır (Duman, 2014: 519-538).[6] Aynı zamanda Köroğlu anlatısı, popüler tarihî romanlarda tekrar yazılmıştır. Bu dönemde Köroğlu ile ilgili popüler bir tarihî roman, Nizamettin Nazif Tepedenlioğlu tarafından 1928 yılında kaleme alınmıştır (Nayman, 2018). Sinema endüstrisinin gelişmesiyle birlikte değişik yıllarda Köroğlu'nun hikâyesinin esas alan filmleri çekilmiştir (Acınan, 2011).

Köroğlu destanının çizgi roman türündeki ilk örneği, Kıral neşriyat tarafından yapılır. Dönemin önde gelen yayınevlerinden olan ve neşrettiği çizgi romanlarıyla dikkat çeken Kıral Neşriyat, 1953 yılında "Türk Kahramanı Köroğlu" adlı bir çizgi roman yayınlar. Alışılmışın aksine belli bir yazar/çizer tarafından değil, bir ekip tarafından hazırlanır. Yayınevinin sahibi Alâeddin Kıral'ın Kenan Orkan takma ismiyle yazar olarak yer aldığı çizer ekibinde Şahap Ayhan, Galip Gülkat, Mukadder Güvenmez ve Hikmet Alp yer alır. Haftalık çizgi roman dergisi formatında hazırlanan Köroğlu'nun ilk sayısı 2 Kasım 1953 tarihinde yayımlanır. 40 sayı devam eden dergi, 2 Ağustos 1953 tarihinde yayımlanan son sayısıyla kapanır (Cantek, 2019: 117).

"Türk Kahramanı Köroğlu" çizgi romanı uzun süreli bir yayın hayatına sahip olamamıştır. Çizgi roman türüyle ilgili derinlikli çalışmalarıyla tanınan Cantek'e (2019: 117) göre bunun sebebi, anlatının çok dağınık ve fazla destansı bir özelliğe sahip olması, aynı şekilde şiir ve deyişlerle kesintiye uğramasının sonucunda okuyucunun maceradan uzaklaşmasına sebebiyet vermesidir. Çoruk (2016: 74) da tarihî çizgi roman konusunda bir dönemeci temsil eden Köroğlu'nun ağdalı-şairane dili ve

[6] Köroğlu anlatısıyla ilgili yayımlanmış halk kitaplarını da içeren bibliyografya için bk. (Aça, 2014: 540-584).

türkü ve manilerle geçen durağan anlatımı sebebiyle başarısız olduğunu kaydeder. Diğer yandan Köroğlu çizgi romanındaki esir pazarında satılan çıplak kızlar, tecavüzden kurtarma, yaralı ya da yorgun kahramanın göğsüne yatarak içini döken güzel kızlar gibi motiflerin daha sonraki yıllarda yayımlanan tarihî çizgi romanların anlatı ve motif yapısını etkilemiştir (Cantek, 2019: 117).

Köroğlu çizgi romanının Kıral Neşriyat Yurdu tarafından yayımlanmasında, dönemin çizgi roman türüyle ilgili tartışmalarının da payı bulunmaktadır. 1951 yılından itibaren dergi şekilde yayımlanan ve oldukça popülerlik kazanarak yüksek satış rakamlarına ulaşan Pekos Bill isimli çizgi roman, Kıral neşriyat tarafından yayımlanmaktadır. İtalyanlar tarafından yaratılan Pekos Bill, Teksas'ta adaleti sağlamaya çalışan, zalimlerin karşısında zayıfların yanında saf tutan bir kahramanın serüvenlerini konu edinmektedir. Fakat bu yayın, devlet tarafından muzır neşriyat olarak değerlendirilerek 1953 yılında yasaklanır. İçeriğinde hiçbir değişiklik olmadan yayın hayatına Koca Teks ismiyle devam eden dergiyle ilgili sansür, daha sonradan kaldırılır (Cantek, 2019: 102). İktidarın sansür kararını almasında dünyada, özellikle ABD'de çizgi romanların suç oranlarını artırdığına yönelik tartışmalar da etkilidir. Zira bu yıllarda ABD'de bazı çizgi romanlar yasaklanır. Amerika'daki çizgi roman üzerine uygulanan sansür politikasını yakından izleyen Demokrat parti de Kıral Neşriyat'ın neşrettiği Pekos Bill'i yasaklar. Fakat bu kararın arka planında sadece Amerikan taklitçiliğinin olmadığını söyleyen Cantek (2019: 103), iktidarın milliyetçi kaygılarını da dikkate almak gerektiğini, kendi milli kahramanlarımızı işleyen hikâyelerin yerine yabancı hayat tarzını aksettiren kahramanların serüvenlerinin yayımlanması, iktidarın tepkisine yol açmış olabileceğini belirtir. Nitekim aynı yayınevinin Türk kahramanı Köroğlu adıyla millî bir kahramanın hikâyesini neşretmesi, sansür kararına karşı bir cevap niteliğini taşıdığını söylemek mümkündür.[7]

Köroğlu çizgi roman dergisinin hedef kitlesinin geleneksel kültür dünyası içinde yetişmiş ve halk edebiyatı kahramanlarına aşina köylüler olduğu tahmin edilebilir. Derginin yayımlanacağını haber veren reklam metinlerinde de bu hedef kitlenin köylüler olduğu göze çarpar:

[7] Türkiye'de çizgi romanlara karşı uygulanan sansür için bk. (Ankara, 1997: 50-57).

> "Türk Köylüsü!!! Ecdadının sana hayat ve menkıbelerini anlattığı topyekün bütün memleketin kalbinde yaşayan (kahraman Köroğlu)nun efsaneleşen hayatını eşsiz destanlarını 29 Ekim 1953'de çıkacak olan Türk kahramanı Köroğlu resimli ve renkli mecmuasında zevkle takib edeceksin. Senin öz mecmuan olan KÖROĞLU'nu sabırsızlıkla bekle!" (Cantek 2019: 117).

Levent Cantek (2019: 117) bu ilan metninin dönemin Köy Enstitüleri ve CHP-DP tartışmalarıyla ilişkilendirerek, dergi ve gazetelerin daha ziyade şehirlerde satıldığı dikkate alınıldığında Köroğlu reklamlarının esas hedef kitlesinin Köy Enstitülerini destekleyen kesim olduğunu söyler. Ayrıca Burhan Cahit Morkaya tarafından 1928-1949 yılları arasında yayımlanan ve geniş halk kesimlerine yeni harflerinin öğretilmesinde önemli rol oynayan Köroğlu adlı gazetenin okuyucularına ulaşılmaya çalışılır. Fakat Köroğlu çizgi roman dergisinin halkın diğer gruplarına da hitap eden reklamlarına da rastlanmaktadır. Zira Koca Teks olarak devam eden Pekos Bill'in değişik sayılarında Türk kahramanı Köroğlu'nun yönelik ilanlarında yediden yetmişe herkese hitap eden bir mecmua olduğu duyurulur:

> "Türkün efsanevi kahramanı, Halk ve Hak hizmetinin en büyük mümessili, Saz ve Destan aleminin piri, aşk ve tabiatın meclûbu, adı asırlar boyunca kahramanlık tarihimizin sahifelerinde yer alan şanlı Türk Çocuğu Köroğlu'nun aşk ve maceralarla dolu hayatı memleketimizde ilk defa ve tamamen resimli ve renkli olarak büyük bir itina ve titizlikle (Alâeddin Kıral) müessesesi tarafından hazırlanmaktadır. Yediden yetmişe kadar bütün memleketi ilgilendirecek olan bu haftalık mecmuayı sabırsızlıkla bekleyiniz." (Koca Teks, 1953: 18).

Köroğlu çizgi romanı, Anadolu'da bilinen geleneksel anlatının yeniden yazılmış hâlidir. Her ne kadar yeniden yazılan metin, geleneksel anlatıya dayansa da hikâyenin olay örgüsü ve motif yapısının oldukça değiştiği, asıl olay örgüsünden uzaklaştığı görülür. Çizgi roman, Anadolu varyantlarındaki Köroğlu'nun zuhurunda işlenen olaylardan farklı bir şekilde seyreder. Söz konusu çizgi roman 1602 yılında başlar. Bolu Beyi Kasım tarafından istediği atı getirmediği gerekçesiyle gözlerine mil çekilen seyis Yusuf köyüne döner. Yusuf'un oğlu Ali, babasının intikamını almak için ant içer. Kendisine katılan yiğitlerle birlikte büyük bir kuvvet hâline gelen Köroğlu, ilk olarak Sivas Valisi ile Çapur Celal çetesini alt eder. Bolu Beyinin üzerine yürüyen Köroğlu, onunla birçok kez mücadele eder. Daha sonra İstanbul'da padişah ile görüşerek onun hiz-

metine girer. Bağdat'ta vuku bulan isyanı bastırmak amacıyla padişah tarafından Bağdat'a gönderilir. Çeşitli olayların neticesinde Basra ve Hindistan'a gider. Hikâyenin sonunda Köroğlu'nun akıbeti hakkında şu şekilde bilgi verilir. Bir rivayete göre Köroğlu Ali'nin Bağdat'ta evlenmiş, oğlu ve torunları devlete ve millete birçok hizmette bulunmuşlardır. Diğer rivayete göre ise İstanbul'a gelen Köroğlu, Ahmet Paşa'nın kızına saldırdığı gerekçesiyle bostancıbaşına teslim edilmiştir. Çizgi romanda Köroğlu'na dair birçok efsanevi hikâye ve maceralar üretildiği belirtilir (Orkan vd., 1953-1954).

Çizgi romanın şahıs kadrosu, geleneksel varyantlardan alınmamış, yeni şahıslar etrafında hikâye yeniden kurgulanmıştır. Anadolu ve Azerbaycan varyantlarında yer alan Köse Kenan, Demircioğlu, Reyhan Arap, Keloğlan vb. şahıslar, çizgi romanda yer almaz. Geleneksel varyantlardaki seyis Yusuf, Bolu Beyi ve Ayvaz çizgi romanda bulunmasına rağmen, yeniden karakterize edilirler. Örneğin, Anadolu varyantlarında Köroğlu tarafından İstanbul'dan kaçırılan Ayvaz, birçok kolda aktif olarak rol alır (Kaplan vd., 1973). Çizgi romanda ise Ayvaz, "hem dilber hem âllâme bir oğlan" olmasından dolayı Köroğlu tarafından kaçırılır. Yeni metinde Ayvaz'ın bilgeliği ön plana çıkarılır. Okuryazarlığı olmayan Köroğlu'na Ayvaz gerekli durumlarda yardım eder, akıl verir (Orkan vd., 1953/1). Fakat çizgi romanda aktif olarak ön planda değildir. Çizgi romanda Köroğlu ile birlikte çeşitli maceralarda rol alan yardımcı kahraman Burunsuz Ahmet'tir. Meczup, patavatsız bir kişi olan Burunsuz Ahmet, çizgi romanda sıklıkla rastlanan, kahramanın yanındaki komik, eğlendirici tipe örnek verilebilir.

Çizgi romanda Köroğlu'nun otorite ile ilişkisi de oldukça farklıdır. Geleneksel varyantların önemli tartışmalarından biri Köroğlu'nun 16. yüzyılda vuku bulan Celali isyanlarının liderlerinden biri olup olmadığı meselesidir (Ekici, 2004: 63-100). Batı varyantlarında Bolu Beyi'ne karşı babasının öcünü almak ve halkı zalimlerden korumak amacıyla mücadele eden Köroğlu, kimi araştırmacılara göre memleketin huzurunu bozan, haraç alan, devlete baş kaldıran bir Celali reisidir. Çizgi romandaki Köroğlu ise yalnızca yozlaşmış, halka zulmeden beylere karşı mücadele eden, hiçbir şekilde devlete baş kaldırmayan, padişahın otoritesini tanıyan bir karakter olarak gösterilir. Devletin kanunlarına riayet ettiği çizgi

romanda defalarca dile getirilir.[8] Çizgi roman boyunca vurgulanan hususlardan biri Köroğlu'nun devlete ve nizama değil, haksızlığa ve adaletsizliğe karşı oluşudur. Onun asıl gayesi devlet kanunlarını hiçe sayan zalimleri alt etmektir. Özellikle vurgulanan Köroğlu'nun devlet kanunlarına karşı gelen bir asi değil, zulme ve haksızlığa karşı oluşudur. Yine de padişahın huzurunda "Türk baş eğmez" gerekçesiyle baş eğmez. Köroğlu'nun sadece adalet için mücadele ettiğine dair şu diyalog oldukça anlamlıdır:

> Köroğlu: Şimdi artık hedef, bu dolayları zulmü ile inleten Bolu beyidir… Onun canına da kasdımız yoktur. Onu bu beylikten uzaklaştırıp halka nefes aldıracak adil bir bey bulmak isterim.
> Arkadaşı: Senin öcün noldu ya… Babana ettiğini unuttun mu?
> Köroğlu: Biz öz Türk ve Müslümanız, bizim dinimizde kin tutmak, kan gütmek günahtır. Fenaların cezasını Allah verir, biz yalnız halkı koruruz… Bu arada belki de kan olur. Amma yine hak yoluna (Orkan vd., 1954/17: 20).

Kahramanlık temasıyla şekillenen çizgi romanda Köroğlu'nun aşk maceraları da işlenir. Geleneksel varyantlarda da kahramanın ve arkadaşlarının aşk maceraları çeşitli kollarda anlatılır. Anadolu'da anlatılan Köroğlu kollarındaki Han Nigâr, Telli Nigâr, Dana Hanım gibi kadın kahramanlara çizgi romanda tesadüf edilmez. Yeni metinde Rum kızı, kafir dilberi İstavrula, Cabir'in kızı Hanife ve Bolu Beyi Kasım'ın kız kardeşi Türkan bulunmaktadır. Çizgi roman, geleneksel varyantlara sadık kalmayarak yeni aşk maceralarını içerir. Yeni metinde Köroğlu, macerası sırasında birkaç güzel ile gönül ilişkisi yaşar. Bunlardan en ilgi çekici olanı Rum kızı İstavrula ile olan ilişkisidir. Geleneksel varyantta yer almayan bu aşk macerası, Köroğlu çizgi romanının anlamsal dönüşümüne iyi bir örnek teşkil eder. Zira İstavrula bir Rum kızıdır, yani öteki grubuna dâhildir. Köroğlu Ali, bir vesileyle rastladığı Rum kızı İstavrula'ya âşık olur. Çizgi romanda değişik vakalarda bu aşkın uygun olmadığı okuyucuya hissettirilir. Diğer yandan İstavrula, "gizli Müslüman"dır ve Melek adını almıştır. İstavrula'nın trajik ölümünün ardından onun Müslüman olduğunu öğrenen Köroğlu'nun aşkı, böylece meş-

[8] Bazı anlatmalarda da aynı hususiyet mevcuttur. Köroğlu hikâyesinin Behçet Mahir anlatmasındaki Bolu Beyi Kolu'nda Köroğlu'nun devletine ve milletine bağlı bir kahraman olduğu vurgulanır. Köroğlu, Sultan Murad'a Türk bayrağı altında dalgalanıp kalacağına kendim Türk çocuğu olduğum için başımdaki devletime, her vakit emrine hazırım diye söz verir (Kaplan vd., 1973: 499).

ru bir zemine kavuşur. Çizgi romandaki farklı bir dine mensup kadınlarla olan maceraların tarihî popüler romanlardan beslendiği tahmin edilebilir. Daha sonraki yıllarda ortaya çıkan Karaoğlan, Tarkan gibi kılıçlı kahramanların serüvenlerinde de yabancı kadınlarla yaşanan aşklar ön plandadır (Cantek, 2003: 49).

Bilindiği gibi Köroğlu destanında kahramanın en büyük yardımcısı atıdır. Türk destan geleneğindeki kahraman ve atının birlikteliği, Köroğlu hikâyesine de yansımıştır. Anadolu ve Azerbaycan varyantlarında Köroğlu'nun olağanüstü hususiyetlere sahip atı Kırat, destanın temel vakalarında önemli rol oynar. Anadolu ve Azerbaycan varyantlarındaki Köroğlu'nun zuhuru ve Bolu Beyi kolları, kıratın yetişmesini içerir. Destanın en çarpıcı bölümlerinden birini teşkil eden bu bölümlerde, kıratın karanlık bir ahırda yetişmesi yer alır. Kıratın olağanüstü özelliklerini karanlık bir ortamda kazanması motifi, mitolojik tabakaya ait bir motif olarak değerlendirilmektedir (Özkan, 1997: 229-230). Çizgi romanda ise bu bölüm yer almaz. Çizgi romanda, kahraman Köroğlu ile atı Kırat'ın olağanüstü yetenekleri Aras çayının üç sihirli köpüğüne bağlanır. Aras çayının sihirli köpüklerini içen Köroğlu kahramanlık, şairlik ve edebî kudreti edinmiş, Kırat ise olağanüstü bir hız kazanmıştır (Orkan vd., 1953/1:13). Diğer yandan Kırat'a Şahin adı verilmiştir. Geleneksel varyantlarda ise babasının kör gözlerini iyileştirme kudretine sahip sihirli köpükleri Köroğlu içer (Ekici, 2004: 341). Çizgi romanda kör gözün açılması motifine rastlanmaz. Dolayısıyla çizgi romanda olağanüstülük içeren motiflerin sınırlandırıldığı, daha realist bir kurgu tercih edildiği söylenebilir.

Çizgi roman senaryosunda karşılaşılan en önemli dönüşümlerden biri, milliyetçi dil ve tavırdır. Çizgi romanın değişik sayılarında Köroğlu, Türk milletine ait değerlerin temsilcisi olarak görünür. Muhtelif vakalarda Türk milletine ait vasıflar Köroğlu tarafından dillendirilir. Örneğin Sivas Beyi'nin zalimliğini sorgulayan Köroğlu "Bir Türk paşası hain olamaz /Kökü Türkse öyle (Orkan vd., 1953/8: 13) Aynı şekilde "Türkün en büyük hassası affetmektir", "Türk haksızlığa gelmez, Hakka karşı da kılıç çekmez", "Türk özü sözü doğru, hak tanır, merhamet bilir kimse, "Tam bir öz Türk evladı", "Türk baş eğmez". Görüldüğü gibi, çizgi romanda Türk kimliğine dair özel bir dikkat söz konusudur. Türk Kahramanı Köroğlu adı, kahramanın milliliğini vurgulamak için özellikle seçilmiştir. Türk kimliği içinde idealleştirilen Köroğlu, aynı zamanda

Türk kimliğinin inşa sürecindeki tahayyüle uygun özelliklerle yansıtılması kaygısı güdülmüştür. Köroğlu, iyiliksever, adalete tutkun, yalnızca halkı düşünen bir Türk olarak sunulmuştur. Okurların Türk kimliğinin temsilcisi Köroğlu vasıtasıyla milliyetçi-muhafazakâr söylemin tahayyül dünyasını benimsemeleri ve millî şuur kazanmaları istenir. Bu durum, tarihî romanlarda da sıkça başvurulan bir yöntemdir. Çağdaş dünyaya ait meselelerin, ideolojik söylemlerin tarihî romanlar aracılığıyla dile getirilmesi, özellikle yazarların siyasal bilinçaltlarını da yansıtmaktadır (Kara, 2012: 22-25).

Çizgi roman ile geleneksel varyantlar arasındaki en önemli benzerliklerinden biri, Köroğlu'nun saz çalabilme ve şiir söyleyebilme yeteneğidir. Esasen hikâye kahramanı Köroğlu ile Âşık Köroğlu'nun farklı kimseler olduğuna dair çeşitli görüşler mevcutsa da geleneksel varyantlarda Köroğlu'nun saz eşliğinde şiirler söylediği görülmektedir (Orkan vd. 1953). Bu tipolojik özelliğe sadık kalan çizgi romanda, kahraman Köroğlu çeşitli yerlerde sazıyla deyişler söylemektedir. Bu şiirler arasında Köroğlu'na atfedilen şiirler bulunmakla birlikte büyük çoğunluğu çizgi roman için yazılmıştır. Çizgi romanda geleneksel kahramanın âşık tipi özelliğini muhafaza etmek amacıyla yer verilen şiirlerin, çizgi roman türünün özelliklerine pek uymadığını söyleyebiliriz. Zira çizgi roman türünde metinden önce resim esastır. Anlatılmak istenen duygu, olay vb. mümkün mertebe resimle anlatılmaya çalışılır. Fakat çizgi romanın anlatım tarzına uygun olmayan uzunluktaki şiirlerin, hikâyenin akışını bozduğu, heyecan ve gerilimi azalttığı söylenebilir.

Sonuç

Geleneğin günümüz dünyasındaki konumu, muhtelif alanlarda yürütülen tartışmalardan da beslenerek her zaman günceliğini koruyan bir mesele olarak incelenir. Özellikle sözlü kültür geleneğine ait anlatı ve kahramanların gerek yazılı kültür gerekse elektronik kültürle olan yakın ilişkisi, sözlü kültürün modern dönemdeki görünümlerine işaret eder. Ayrıca belirli toplumsal dinamikler sayesinde gelişen ve farklılaşan kültür, her zaman toplumun ihtiyaçlarıyla şekillenen bir kahraman üretmiştir. Modern bağlamda üretilen veya güncelleştirilen kahraman yaratımı, geleneksel anlatılardaki kahraman tipolojisinden ayrı düşünülmez. Aynı şekilde popüler kültür alanının yeni üretim-tüketim anlayışı ve gelenek icadı ekseninde yeni kahramanları üretmiştir. Popüler kültür modern insanın mit üretimini ve kahraman ihtiyacına yönelik çeşitli referans

kaynaklarına (gelenek/modern) başvurmuştur. Bu dönemde üretilen kahramanların sahte, yapay olarak değerlendirilmesi, popüler kültürle birlikte dönüşen toplumun kültürel ihtiyaçları dâhilinde konumlandığı söylenebilir. Diğer yandan bu tür ürünlerin ticari olarak yaratılması, metalaşmayı da hızlandırmıştır. Popüler kültürdeki folklorun yaygın kullanımının açıklanmasında bu tür ürünlere sadece sahte folklor olarak adlandırmak, folklorun modern dönemdeki durumunun bütüncül olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmektedir. Zira bu tür ürünler, folklorik geçmişten de yararlanarak yeni işlevler üstlenmiştir.

1953-1954 yılları arasında yayımlanan Köroğlu çizgi romanı, Türk çizgi roman tarihinin dikkate değer ürünlerinden biridir. Dergi formatında neşredilen ilk tarihî çizgi roman kahramanı olarak belli bir merhaleyi temsil etmesinin yanında folklorla yakın ilişkisi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. İncelediğimiz Köroğlu çizgi romanı, geleneksel hikâyeden beslense de gerek olay örgüsü gerekse figüratif yapısı bakımından oldukça farklı bir hikâyeye dönüşmüştür. Çizgi romandaki hikâye, belirli değişiklik ve müdahalelerle meydana getirilmiş, geleneksel hikâyede yer almayan olay ve kişilerle zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu durum, geleneksel anlatıdaki figüratif ve motif yapının değişmesine sebep olmuştur. Diğer yandan popüler kültür ürünü olarak yaratılan Köroğlu çizgi romanı, yeni anlatı form, içerik dil vb. yaslanmakla birlikte hikâyenin folklorik geçmişi çeşitli unsurlarla okuyucuya verilmeye çalışılmıştır. Özellikle şair Köroğlu tipini vurgulamak üzere hikâyede yer alan Köroğlu tarafından söylenen şiirler, geleneksel tarza işaret eder.

Milli hikâye/roman olarak nitelendiren çizgi romanların gerek muhteva gerekse ilettiği mesajlar olmak üzere ideolojik bir işleve de sahiptir. Toplumların siyasal bilinçaltını hem sunan hem de şekillendiren bir tür olan çizgi roman, Köroğlu gibi folklor anlatılarının güncellenmiş versiyonlarını üretmektir. Fakat, bu varyantlaşma tıpkı sözlü kültür ortamında anlatıcıların tasarrufları neticesinde başkalaşması gibi, sanatçının ve onun bakış açısıyla meydana getirilir. Diğer yandan sanatçının elinde yeniden şekillendirilen hikâye, aynı zamanda üretildiği dönemin ideolojik anlayışına uygun dönüşüm yaşar. Dolayısıyla bu türden hikayeler, yalnızca vakit geçirme, eğlenme aracı işlevinde değil, siyasal ve ideolojik güdüleme aracı olarak okumak gerekir. Zira bu ürünler dini ve milli değerler, tema, vb. unsurların aktarımında önemli rol oynamaktadır.

Kaynaklar

Acınan, B. (2011). *Türk Sinemasında Köroğlu*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Açа, M. (2014). Köroğlu Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. *Köroğlu Kitabı*, (Hzl. Sabri Koz), 539-584, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ankara, E. (1997). Türkiye'de Çizgi Romana Uygulanan Sansür Üzerine Notlar. *Darkwood Sakinleri*, 6, 50-57.

Banks, A. C. & Wein, E.E. (1998). Folklore and the Comic Book: The Traditional Meets the Popular. *New Directions in Folklore 2.*

Blanshard, A. J. L. & Stafford, E. (2020). *The Modern Hercules: Images of the Hero from the Nineteenth to the Early Twenty-First Century.* Leiden: Brill.

Cantek, L. (2003). *Erotik ve Milliyetçi Bir İkon: Karaoğlan*. İstanbul: Oğlak Yayınları.

Cantek, L. (2019). *Türkiye'de Çizgi Roman.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Çoruk, H. (2016). Çizgi Romanımızda Kahramanlık Türü. *Çizgili Hayat Kılavuzu: Kahramanlar, Dergiler, Türler*, (Der. Levent Cantek), 73-83, İstanbul: İletişim Yayınları.

Duman, M. (2005). *Nasreddin Hoca Çizgi Romanları ve Çizgi-Bant Hikâyeleri Açıklamalı Seçme Bibliyografya.* İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Duman, M. (2014). Eski Yazıdan Yeni Yazıya Köroğlu Halk Kitapları. *Köroğlu Kitabı*, (Hzl. Sabri Koz), 519-537, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Eco, U. (2004). Süpermen Miti-1. *Serüven, (*Çev. A. Gürata), 2, 5-9.

Ekici, M. (2004). *Türk Dünyasında Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Gündüz, U. (2004). *Bir Popüler Kültür Ürünü Olarak Çizgi Romanın Kültürel, Toplumsal ve Siyasal İşlevleri.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Güvenç, A. Ö. (2018). Çizgi Roman Formunda Yayımlanan Dede Korkut Anlatıları: Çocuk Haftası Dergisi Örneği. *Çizgi Roman Kitabı,* (Ed. Emine Gürsoy Naskali), 139-193, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kalafat, H. (2016). Biz Amerika'yı İtalyan Çizgilerden Öğrendik. *Çizgili Hayat Kılavuzu*, 135-141, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kaplan, M. vd. (1973). *Köroğlu Destanı.* (Anlatan: Behçet Mahir). Ankara: Sevinç Matbaası.

Kara, H. (2012). *Osmanlı'nın Edebî Temsili: Tarihsel Romanda Fatih*. İstanbul: Hat Yayınevi.

Kırdar, İ. (1964). *Akbulut Kaan* (55-76 Sayılar). İstanbul: Ceylan Yayınları.

Koca Teks (1953). *Uğursuz Kemend*. Sayı: 13. 25.07.1953.

Mutlu, E. (2001). Popüler Kültürü Eleştirmek. *Doğu Batı Dergisi*, 14, 9-39.

Nayman, H. (2018). *Nizamettin Nazif Tepedenlioğlu'nun Köroğlu Adlı Eski Harfli Tarihî Romanının Çeviri Yazısı ve Tahlili*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Orkan K. vd. (1954). *Türk Kahramanı Köroğlu*. (10-40 sayılar). İstanbul: Kıral Neşriyat Yurdu.

Orkan, K. vd. (1953).*Türk Kahramanı Köroğlu*. (1-9 sayılar). İstanbul: Kıral Neşriyat Yurdu.

Özcan, A. (2011). *Türkiye'de Popüler Tarihçilik 1908-1960.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özdemir, N. (2015). *Medya, Kütür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Özkan, İ. (1997). Köroğlu Destanı'nda Kahraman ve Atının Doğuşu ile İlgili Motiflerin Tahlili. *Türk Dili*, 549, 223-233.

Özünel, E. Ö. (2012). Kırkyama Kahramanlar: Tarihi Çizgi Romanlarda Gelenek İcadı ve İmhası. *Millî Folklor*, 95, 171-183.

Peretti, D. (2016). Comics as Folklore. *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture World*, (Eds. M. D. Foster & J. A. Tolbert), 104-120, Colorado: University Press of Colorado.

Tuncer, N. (1993). *Çizgi Roman ve Çocuk*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.

SEMBOLİK YOLCULUĞU KÜLTLER ÜZERİNDEN OKUMAK: *İYİ DÜŞÜNCELİ ŞEHZADE* İLE *KÖTÜ DÜŞÜNCELİ ŞEHZADE* ÖYKÜSÜ

Serkan BALCI *

Giriş

Zihinsel, duygusal, fiziki ve psikolojik değişim/gelişimini yaşayan toplumlar, başından geçen olaylara karşı kayıtsız kalmamış ve bu doğrultuda belli yasalar ve kurallar neticesinde "sözlü ve yazılı kültür ürünlerini" oluşturmuşlardır. Bu noktada, bu ürünler insanların içine doğduğu ve büyüdüğü toplumun kültürel kodlarını anlamasına ve yorumlamasına, bu kodları çözümleyerek zihinsel erginlenmesini sağlamıştır. Bu erginlenme süreci sadece insan özelinde kalmamış toplumların zihinsel erginlenmesini sağlamıştır. Toplumlar bu erginlenmeyi gerçekleştirirken kendine ait karakteristik özelliklerini, değer yargılarını, inançlarını, hayal ve ideallerini kültür ürünlerine dolaylı/dolaysız bir şekilde en basit tanımıyla "kutsanmış değerler" olan "kült"ler yardımıyla aktarmışlardır.

İnsanoğlunun doğa ile mücadelesinde "insanlığın avcı ve toplayıcı dönemlerinde doğadaki insanın yaşamını sürdürmesi ve hayatını idame ettirmesi için bu vahşi doğayı evcilleştirmesi, yani ihtiyaçlarına göre (yeniden) düzenlemesi gerekmiştir. Kült düşüncesi, bu ihtiyacın en ilksel biçimlerinden birisidir. Çünkü kült, onu kapsayan mitten sonra, insanın evreni anlamlandırma çabasının bir ürünü" (Yıldız Altın, 2019: 1059) olarak açıklayabiliriz.

Ayrıca, "mitik-dinsel açıdan bakıldığında kült; inancın içinde yer alarak kutsal kabul edilen, yaratıcıyla ilgili olduğu veya onunla ilgi kurmak için bir aracı olduğu düşünülen kutsallaştırılmış ve antropomorf olarak tasavvur edilen işlevsel [1] tanrısal güçler veya tanrısal kudretin tezahürleri olup mitsel bilincin özel bir kategorisini teşkil ederler. Onlar, tek

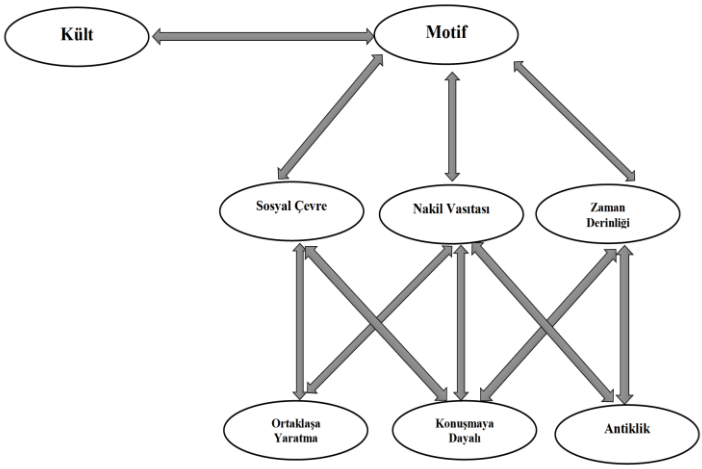
* Dr. Öğretim Üyesi, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ardahan / Türkiye, serkanbalci@ardahan.edu.tr (Orcid: 0000-0002-6765-4530)

[1] Farklı toplumlarda kültlerin temel bazı anlam ve işlevleri vardır. Bunlar şunlardır: "1) İnançla olan bağı; Dinî işlev 2) Mitik işlev 3) Aklî-Rasyonel işlev 4) Soy bilincini devam

tek çeşitli varlıklara ya da nesnelere paylaştırılmış tanrısal gücün özünü temsil ederler" (Dilek, 2020: 49-50).

Kültler hakkındaki bu görüşler, "kült"ün doğa ile bağlantısını işaret etmekle birlikte onun birtakım işlevler yüklenmiş olduğunu gösterir. Bu nedenledir ki, kültlerin toplumsal hava içinde oluştuğu, sosyo-kültürel zemin zaman içerisinde yaşanan olaylar doğrultusunda değişim/dönüşüm gerçekleştirmesi kültlerin dinamik bir yapısının olduğunu gösterir. Bu dinamik yapı birtakım kavramların ortaya çıkmasına imkân tanımıştır.

Bu kavramlardan en önemlisi ise "motif" kavramıdır. Kültler "soyut" olguların/olayların "somut" olarak dışa vurumu olarak nitelendirdiğimiz motiflerin kaynağını oluşturur. Bu yönüyle her iki kavramın da kendine has bir yapısı bulunmasına rağmen birbirleriyle sıkı bir ilişki söz konusudur. Aşağıdaki şekil bu ilişkiyi göstermektedir:



Şekil 1. Kült ile Motif İlişkisi

ettirme işlevi 5) Töre ve geleneklere bağlılığı pekiştirme işlevi 6) Yaşamsal güç kaynağı olarak ekonomik işlev 7) Atalarla bağ kurma işlevi 8) İnsan yaşamını anlamlandırma işlevi 9) Tabiatla uyum ve etkileşimi gerçekleştirme işlevi 10) Toplumsal uyumu ve bağları destekleme; Sosyolojik işlev 11) Ahlaki işlev 12) Pedagojik işlev 13) Ritüellerde yaşam bulma işlevi 14) Sanatsal yaratmalara ilham kaynağı olmaları bakımından sanatsal işlev" (Dilek, 2020: 52).

Kaynağı kült olan motifler[2] "gerek kültürel mirasın oluşması gerekse bu mirasın toplumdan topluma nesilden nesile aktarılarak işlerlik kazanması bakımından önemli bir kavramdır. Bir başka deyişle bu kavram, toplumlar arasındaki kısır döngü çerçevesinde, mirasın eklemleşmesini ve varlığın sürdürülmesi bakımından önem arz etmektedir" (Balcı, 2014: 16).

Yatay ve çapraz bağlantılar motif kavramının örtük/karmaşık yapısını ve temel dinamiklerini göstermekle birlikte ve "kült" ile "motif" kavramları arasındaki mutlak bağlılığı gözler önüne sermektedir.

İyi Düşünceli Şehzade ile *Kötü Düşünceli Şehzade* öyküsünde de bu kavramlar dizisi oldukça zengin bir biçimde birbirlerini beslediği görülmektedir.

İyi Düşünceli Şehzade ile *Kötü Düşünceli Şehzade* öyküsü, Kansu vilayetindeki Bin Buda mabetlerinde bulunan en tanınmış çatiklerden birisidir. İyi Düşünceli Şehzadenin bütün canlılara yardım etmek ve canlıların birbirlerini öldürmelerine engel olmak amacıyla çok değerli mücevheri ele geçirmek için çıktığı yolculuk ve bu yolculukta başından geçenler anlatılır. Akıcı bir dile ve canlı tasvirlere sahip olan öykü adı itibariyle ilk bakışta iki kardeşin mücadelesini anlatıyormuş gibi gözükse de gerçekte konu bakımından dini karakter taşımakla birlikte Budizm'in esaslarının en ince ayrıntısına kadar verildiği görülür (Ercilasun, 2005: 249-250; Alyılmaz, 1998: 1).

Budizm[3], bir yandan dini inancı hayatın içine sokarak yaşanabilir hale getirmeye çalışırken diğer yandan da manevi arınmayı ve daha üst

[2] "Motif ve sembollerin kaynağı olan insan zihninin tarih içerisinde gelişimi önce sembol sonra dil kullanılmak sureti ile zuhur etmiştir. İnsan karmaşık duygu ve düşünceleri zihinden zihne, kalpten kalbe iletmenin en güzel yolunun konuyu hikâye etmek olduğunu keşfetmiştir" (Sazak, 2014: 90).

[3] Budizm, "MÖ 563-MÖ 483 yılları arasında yaşamış olduğu düşünülen, Siddhartha Guatama tarafından kurulmuştur. Siddhartha Guatama, Nepal civarında bir Prens olarak dünyaya gelmiştir. Asıl adı "Sakyamuni" yani 'Sakya kabilesinin büyüğü' anlamına gelir. İyi bir eğitim gören Siddhartha, kabile liderinin veliahdı olarak yaşamıştır. Ancak 30 yaşlarında hayattaki acıları sona erdirmek için yol bulmak amacıyla babasının krallığını terk etmiş ve uzun tecrübeler sonucunda aydınlanmaya ulaşmıştır. Bu süreç içerisinde Budizm'in en temel kaynağı olarak, Siddhartha Guatama'nın aydınlanma tecrübesi ve bu tecrübe sayesinde kazandığı bilgelik gösterilir. Bu aşamadan sonra 'Buddha' mertebesine ulaşır. Buddha (=Uyg. Burkan) 'uyanık kişi' anlamına gelmektedir. Buddha'nın öğretileri daha sonra çevresindekiler tarafından benimsenerek yayılmaya başlamıştır.

varlık olmayı amaçlar (Derin, 2018: 339). Bu amaç doğrultusunda, Budizm inancına dayalı metinlerde geçen "kutsanmış değerler" olan kültler birey ya da toplumun dünyevî çıkarlarına dayalı faydacılık olduğu kadar aynı zamanda bireysel ve toplumsal ihtiyaçları karşılamada bir araç olarak kullanılmış (Dilek, 2020: 51) ve mitsel parçacıklar olan "motif"ler ile desteklenmiştir.

Bu makalede bu gerçeklerden hareketle, ilk önce öyküdeki "kültler" ortaya çıkarılmış, ardından öyküde "kült" ile "motif" arasındaki bağlantılar örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır.

1. Tanrısal Kültler (Su, Ağaç, Dağ ve Kurban Kültleri)

Öyküde Tanrısal kültler, çocuğu olmayan *"Mihrace'nin halktan, dağ, ırmak, göl ve ağaç tanrılarına dua etmeleri ve kurban sunmalarını"* istemesi ve Tanrılar yardımıyla "*On iki yıl sonra mihracenin birinci ve ikinci karısının hamile kalmasıyla*" (Ercilasun, 2005: 251-252) karşımıza çıkmaktadır.

Su, gerek temizlenmenin/arınmanın, gerekse de varoluşun temeli ve hayatın devamı olarak algılanması bakımından en önemli kültlerden biridir. Ayrıca mitsel anlamda "doğurganlığın ve bolluğun simgesi"[4] olarak da algılanmıştır.

"Yaratılışın sudan meydana geldiğine inanan toplumlara ait kutsanma ve yenilenme dönemlerinde suyun, kutsamayı ve yinelenmeyi sağlayan ana unsur olarak karşımıza" (Baysal, 2020: 1107) çıkmaktadır. Bununla beraber, "suyun evrenin oluşumu anında üstlendiği rol, ona yaşamsal süreçte meydana gelen bütün yaratım ve yenilenmelerin sağlayıcısı olma özelliği kazandırmış" (Baysal, 2020: 1107) ve çayların, ırmakların ve göllerin canlı ve yaşayan şeyler gibi kabul edilmesini sağlamış ve insanlarla ilişki kurduğuna inanılmıştır. Ancak hiçbir zaman Tanrı gibi insanların çok üzerinde bulunan, kutsal bir varlık olmamıştır (Ögel, 2014: 417).

Bu bağlamda, insanoğlu ilkçağlardan günümüze su ve suya ait unsurları canlı birer varlık olarak algılamış ve "ee/iye"sinin, sahibinin olduğu düşünmüştür (Şayhan, 2018: 83). Bunun nedeni, "mitsel anlamda

Bu yüzden Budizm'in bir dinden ziyade felsefî bir disiplin olduğu genel kabuldür" (Tulum ve Azılı, 2015: 29).

[4] Ayrıntılı bilgi için bk. (Eliade, 2020).

var oluş kaynağı olarak gördükleri suyu yaratıcı gücün sonsuzluğa açılımı olarak anlamlandırmış" (Şayhan, 2018: 86) olması yatmaktadır.

Ağaç da su gibi canlı ve ruhu olan bir varlık olarak "yaradılışın" kaynağı olarak görülmüştür. Bu bağlamda, su ve ağaç "beslenme, barınma ve tapınma mekânı, ruhları barındırması sebebiyle de sunak anlamına gelir. Ayrıca bütün bu fonksiyonlarının üstünde, tanrı ve tanrısal ruhlarla iletişim kanalı olmak gibi işlevlere ve kavramlaşma açılımlarına sahiptir" (Çobanoğlu, 2001: 34).

Bununla beraber, ağacın kutsal bir vasıf kazanabilmesi için "yalnız olması", "yapraklarını ya yaz-kış dökmeyen ya da çok az dökmesi", "etrafındaki ağaçlardan ya daha uzun ya da daha heybetli olması, daha gösterişli olması", "meyvesiz olması", "etrafındaki ağaçlardan daha yaşlı olması" ve "geniş ve koyu gölgeli olması" (Ergun, 2004: 73) gereklidir.

Su ve ağaç kültü gibi dağ kültü de "yaradılış" vasfı ile karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber "doğada her bir nesnenin iyesinin bulunması ve onların her birinin farklı özelliklerinin olması dağ kültünde de görülür" (Bayat, 2012: 222).

Ancak dağın da ağaç gibi kutsal bir vasıf kazanabilmesi için "çevresindeki dağlardan daha yüksek ve ihtişamlı olması", "etrafındaki dağlardan daha münbit olması", "ak ve gök olması", "hayvanının ve suyunun bol olması", "uçsuz bucaksız sıra dağ veya bu sıra dağın en yüksek zirvesi olması", "bulutların içinde olması", "yankılanan dağlar olması", "daima karlı ve buzlu olması", "köklü ve yerli olması" ve "han ve bey soyunun olduğu yerde veya tuğun dikildiği yerde ise 'al' renkte olması (Ergun, 2006: 76-77) gereklidir.

Ağaç ile dağın kutsallık kazanabilmesi için gerekli "çevresindeki benzerlerinden daha büyük ve heybetli" olma vasfının ortaklığıdır. Bu ortaklığın nedeni ağaç ve dağın, yer ile gök arasında bir bağlantı noktası, Gök Tanrıya ulaşma aracı olduğu inancıdır.

Gök Tanrıya ulaşma aracı olarak kurban da çok önemli bir işleve sahiptir. Bu öyküde de Mihrace'nin halktan, "*dağ, ırmak, göl ve ağaç tanrılarına*" dua edip ve kurban sunmalarını istemesi kültler ile kurban arasındaki bağlantıyı göstermektedir. Bu bağlantıyı Eliade, "kurban edişler "genel olan"a aitti; yani, sadece kozmostaki kutsal enerjinin dolaşımı (tanrıdan doğaya ve insana, sonra insandan-kurban aracılıyla-tanrıya, vb.) ile

ilgilenen arkaik tanrı tezahürleri üzerine kuruluydular" (Eliade, 1994: 110) olarak açıklar.

Öykünün *"Baranas ülkesinin mihracesi çok akıllı ve iyi idi. Halkı iyi kanunlarla ve adaletle idare ederdi. Altmış küçük beğliği, sekiz yüz kalesi, beş yüz beyaz fili, yirmi bin karısı vardı. Fakat oğlu yoktu"* (Ercilasun, 2005: 251) şeklinde başlaması soyun ve hükümdarlığın devamı bağlamında erkek çocuğuna verilen önemi göstermektedir. Ayrıca, 20.000 kadınla evlenmiş olmasına rağmen yine de erkek çocuğunun olmaması Mihrace'nin üzerindeki psikolojik ve sosyal baskıyı gözler önüne sermektedir. Bu baskının nedeni "kahramanın ailesinin soylu bir aile olması, kahramanın doğumunun bireysel doğum olmaktan öte toplumsal bir doğum olduğunun göstergesidir" (Şayhan, 2020: 31). Kahramanın doğumu sadece Mihracenin soyunu ve hükümdarlığı devam ettirme çabasından öte toplumun var olması yahut refah içinde yaşamasının yegâne gereğidir.

Bu noktada altı çizilmesi gereken nokta bu sorunun "*dağ, ırmak, göl ve ağaç tanrılarına dua etmeleri ve kurban sunmalarıyla*" çözüme kavuşması "çocuksuzluk" ve "olağanüstü doğum" motiflerinin hem ortaya çıkmasını hem de bu motiflerin dini bir hüviyet yüklenmesine neden olmuştur.

Bu bağlamda, "çocuksuzluk"[5] ve "olağanüstü doğum" motiflerinin altında yatan sembolik ve simgesel anlamlardır. Bu sembolik ve simgesel anlamlar kültlerin metnin içine girmesiyle çok farklı bir boyut kazanmıştır. Bu boyutları şu şekilde açıklayabiliriz:

1. Uzun yıllar beklendikten sonra kahraman olmaya aday iki çocuğun farklı annelerden aynı zamanlarda doğması ve bunların "kozmos-kaos zıtlığını simgeleyen" (Bayat, 2009: 63) birbirleri arasındaki iyi-kötü olma yarışıdır.

2. Uzun yıllar beklendikten sonra "gelecek olan kahraman; düzensizliğe karşı düzenin, umutsuzluğa karşı umudun kişisel görünümündeki açılımı olacaktır. Bu noktada kahraman, düzeni bozulan dünyaya karşı yeni bir umut, yeni bir başlangıç değeri taşır" (Şayhan, 2020: 31). Böylece

[5] "Tarihsel süreç içerisinde, erkek çocuğa sahip olma/olamama sorunu, ilk çağlardan günümüze varlığını korumaktadır. Çocuksuzluk motifi, destan, halk hikayesi ve masallarda sıkça geçmesine rağmen "motifin geçmişi oldukça eskilere dayanmaktadır. Hurrilerin, Appu adlı kahramanında ve Hitit medeniyetine ait pek çok metinde görülen bu motif, çeşitli coğrafyada farklı kılıklarda ve kimliklerde karşımıza çıkmaktadır" (Özünel, 2015: 36). Destanlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Yıldız, 2009: 76-88).

öykünün çocuksuzluk motifi ile başlaması sonradan vücut bulacak olan "kahraman kültür tipi"[6]nin temellerini atar.

2. Fal Kültü

Fal, insanoğlunun "dünden bugüne gerek kendisiyle gerek çevresiyle ve gerekse içerisinde yaşadığı kozmik âlem ile ilgili bilinmezleri anlayıp keşfetmeye, yarının neleri getirip neleri götüreceğini önceden öğrenmeye ve böylece kendi kaderine hükmetmeye" (Sümbüllü, 2010: 56) çalışması olarak açıklayabiliriz. Fal kavramını kült haline getiren insanoğlunun geleceği öğrenme ve kaderini hükmetme noktasında Tanrılarla kurduğu ilişki ve fala inanmadır. Bu öyküde "fal kültü"nü bağlamsal olarak "ad verme" motifi ile değerlendirebiliriz.

Ad verme çocuğun toplum içinde statü ve değer kazanması sağlamak için verilen sıfatlardır. Bu sıfatlar çocukların yaşamına doğrudan etki etmesinin yanı sıra çocukların hayatta nereye evirileceğini belirle(n)mesi bakımından önemlidir.

Bununla beraber "kişiliği oluşturan özelliklerden biri olarak kabul edilen ad, sadece sosyal bir kişiliği temsil etmez; aynı zamanda mistik bir kuvveti de ifade eder. Onun için yeni doğan çocuğa gelişigüzel ad konulmaz, verilen adın çocuğun geleceğini, karakterini, toplum içindeki yerini ve başarısını etkileyecek, damgalayacak sembolik bir öz taşımasına dikkat edilir" (Köksal, 2002: 44).

Bu doğrultuda, *İyi Düşünceli Şehzade* ile *Kötü Düşünceli Şehzade* öyküsünde de "ad verme" eyleminin gelişi güzel yapılmadığını görmekteyiz:

> "Mihrace müneccimleri çağırarak çocuklarının istikbalini sordu ve onlara birer ad vermelerini istedi. Müneccimler, çocuklar doğarken zuhur eden alâmetleri sordular. Birinci çocuk doğmadan önce annesinin huyu fenalaşmış, sinirli ve kibirli olmuştu. Doğum sırasında ise huyu güzelleşmişti. Müneccimler bu çocuğa Edgü Ögli Tigin (İyi Düşünceli Şehzade) adını verdiler. İkinci çocuk doğmadan önce annesinin huyu iyi, sözleri yumuşak

[6] Schubart, "uyumlu", "kahraman" "zahit" ve "mesihçi" olmak üzere 4 kahraman tipinden bahsetmektedir. İyi Düşünceli Şehzade, bu kahraman tiplerinden "kahraman kültür tipi"ni karşılaşmaktadır. Kahraman kültür tipi, insanı ve dünyayı örgütçü çabasıyla düzene sokması gereken bir kargaşa diye görür. Kahraman insan, dünyayla barışçıl olarak geçinemez, var olan biçimi altında ona karşı çıkar. Benlik-güvenciyle, benlik-gururuyla ve erk tutkusuyla doludur. Dünyaya bir köleye bakar gibi bakar; ona efendilik etmek (egemen olmak) ve onu kendi planlarına göre kalıplamak ister (Sorokin, 1972: 116-117).

idi. Doğum sırasında ise huyu fenalaşmıştı. Müneccimler bu çocuğa Ayıg Ögli Tigin (Kötü Düşünceli Şehzade) adını verdiler" (Ercilasun, 2005: 252).

Bu öyküde, annelerinin doğum öncesi ve sonrasında olağanüstü bir şekilde huy değiştirmesi çocukların adlarını almasında doğrudan etki etmiştir. Bunun yanında, ad verme işleminin müneccimler tarafından yapılması, müneccimlere verilen değeri ve inancı göstermektedir.

3. Atalar Kültü

Orta Asya Türklerinin inanç dünyasında ön plana çıkan temel kültleri; Gök-Tanrı kültü, atalar kültü ve tabiat kültleri olarak adlandırmak mümkündür. Asya'da Yer, Gök ve diğer tabiat Tanrılarına tazim[7] (Doğan ve Çelik, 2022: 81), Türklerde Animizmin[8] güçlü olarak algılanmasını ve tüm kültlerin bu bakış açısıyla da beslenmesini sağlamıştır. Söz konusu kültlerin içerisindeki atalar kültü ise "belli niteliklere sahip olup, zamansal olarak en uzak geçmişe ait olan ata, bilinmeyen bilgisini bilen veya bilmeye en yakın olan kişi"dir (Yıldız Altın, 2018: 167).

Öyküde atalar kültü, *İyi Düşünceli Şehzadenin* denize açılıp ve çintemeni mücevherini bulmak için babası tarafından yanına yardımcı olarak beş yüz denizci ve beş yüz defa denize girip sağ salim çıkan gözü görmeyen bir rehber vermesiyle karşımıza çıkar.

Rehber, yolun bilinmezliği ve tehlikesi karşısında, kahramanın ruhsal anlamda doğuşunun habercisi, "yardımcı kahraman" motifi olan rehber olarak karşımıza çıkar. Öyküde "yardımcı kahraman" olarak nitelendirdiğimiz rehber, kahramanın ilk önce tehlikelerle dolu okyanusu geçip mücevher adasına, ardından "çintemeni mücevherine" ulaşmasını sağlamıştır.

"Yardımcı kahraman" motifi yetenekleri ve yüceliği ile hem bilinmezin sesi hem de bilinç ve bilinçdışı arasında bağlantı kurabilmesi bakı-

[7] Kelime burada "saygı gösterme ve yüceltme" anlamında kullanılmıştır

[8] Animizm ya da Canlandırmacılık, "Bütün varlıkların, canlı cansız her şeyin bir ruhunun bulunduğu" inancının genel adıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Çoruhlu, 2012).

mından öyküde önemli bir yere sahiptir (Gökeri, 1979: 77). Ayrıca "yardımcı kahraman"ın kör oluşu "dış dünyaya kör, iç dünyaya açık" anlamında simgesel bir anlam ihtiva etmesi önemini daha da arttırmaktadır[9].

Ayrıca, bu açıdan bakıldığında "atalar kültü" ile "yardımcı kahraman" motifi arasında kutsallık, süreklilik ve etkililik özelliklerinin olduğu görülmektedir. Burada kutsal görülüp güç odağı konumundaki "yardımcı kahraman" İyi Düşünceli Şehzadeye yol göstererek olumsuz kaosu olumlu kozmosa çevirmede aracı görevinde bulunmuştur (Yıldız Altın, 2018: 174).

4. Yol ve Yolculuk Kültleri

Yol kültü öykünün temel kültü olması bakımından önemlidir. Ayrıca "yol kültü" kendi içinde bağımsız olmakla birlikte diğer kültler ile organik bağlantısı vardır. Bu öyküdeki yol kültünü "dindışı olandan kutsal olana, geçici ve yanıltıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçiş ayinidir" (Eliade 1994: 31) diye açıklayabiliriz.

Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde yol ve yolculuğu "yola çıkış", "erginlenme" ve "dönüş" olarak üç ana başlık altında ele alır. Buradaki üç ana başlık yol ve yolculuk kültünün "bağlamsal" ve "işlevsel" altyapısını oluştur. Alt başlıklar ise genel motif yapılarının vücut bulmasını ve özel motif yapılarının şekillenmesini sağlar.

Campell'ın ilk ana başlığı oluşturan "yola çıkış" Baranas ülkesinin mihracesinin oğlu olarak dünyaya gelen İyi Düşünceli Şehzadenin bir gün maiyeti ile dolaşmağa çıkmasıyla başlar:

> "Dışarı dolaşmak için ata binmişti. Şehrin dışında çiftçileri görüyordu: Kuru yeri sular, nemli yeri sürerlerken kuşlar ve kuzgunlar gagalayıp yürüyorlar, sayısız canlıyı öldürüyorlar. Tarla sürerken kuşçular (kuş avlayanlar), geyikçiler, balıkçılar, avcılar, ağcılar, tuzakçılar kötü işler yapıyorlar, pek çok canlıyı öldürüyorlar. Birçok insanlar çıkrık çeviriyor, yün eğiriyor, kendir eğiriyor, bezleri sıkıştırıp yünlü kumaş dokuyorlar. Bunlardan başka birçok zanaatkâr da zanaatlarıyla ilgili işlerini işliyorlar, türlü türlü zahmetler ve eziyetler çekiyorlar. Birçok canlılar atları ve öküzleri

[9] Türk halk anlatılarındaki yardımcı kahraman motifi ve işlevleri ile ilgili olarak bk. (Açа, 2001)

> kesiyor; koyunları, domuzları ve diğer canlıları öldürüyor; derilerini soyuyor, ırmak gibi kan akıtıyor; etlerini, kanlarını satıyor; onlarla kendilerini besliyorlar" (Ercilasun, 2005: 253).

İyi Düşünceli Şehzade bu gezi sırasında gördükleri "içsel çağrı"nın uyanmasını sağlamış ve kahraman başta halkı olmak üzere tüm canlıları ıstıraptan kurtarmak için arayışa girişmiştir. Böylece kahramanın "alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık yetmez; bir eşiği aşma zamanı gelmiştir" (Campbell, 2010: 66). Bu doğrultuda ilk önce babasının yanına giderek babasından yardım ister. Babası hazinesinden ihtiyacı olanlara, istediği kadar verir. Ancak bir süre sonra hazinenin azaldığını gören şehzade babasını zor durumda bıraktığını fark eder ve kendisi zengin olmak için arayışa girer. İleri gelenlerden (bilge) fikir sorar. İleri gelenler birçok fikir sunarlar. Ancak şehzade, okyanusa açılıp "çintemeni mücevherini" bulma fikrini benimser.

Bu fikir "kahramanı çağıran ve onun ruhsal ağırlık merkezini toplumun sınırlarından bilinmeyen bir bölgeye çekmiş olan kaderi belirtir" (Campbell, 2010: 72). Ancak baba, bu duruma karşı çıkar ve oğlunu tehlikelerle dolu okyanusa göndermek istemez:

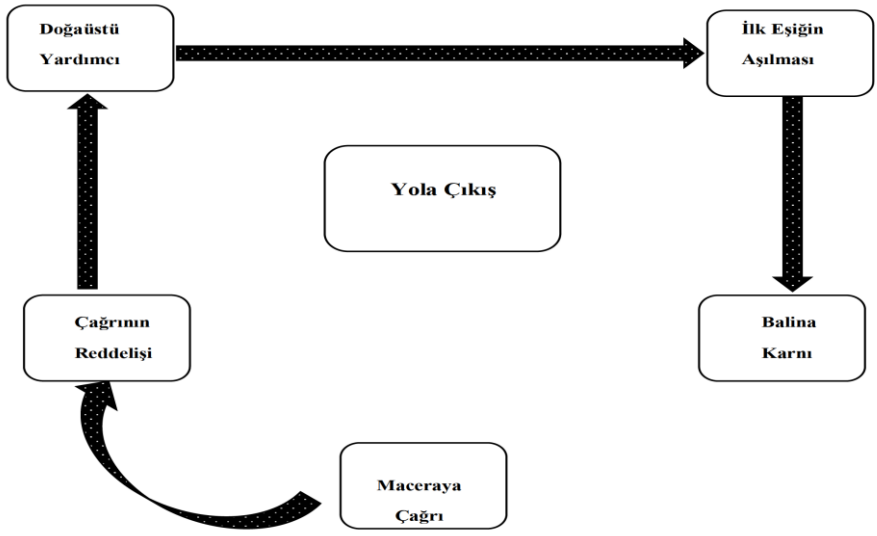
> "Beş türlü tehlike var. Bir tehlike şudur: Yırtıcı balık uyanıkken dikkatsizlikle ona rast gelinir, herkesi gemi ile birlikte yutar. İkincisi: Suyun içinde su renginde dağlar var, gemi çarpıp parçalanır, herkes ölür. Dördüncüsü: Büyük girdaplar gemiye girer, su döner ve çarpışır. Beşincisi: Gök yarılır, korkunç bir fırtına kopar, gemi devrilir, herkes ölür. Bunca korkunç tehlikelere girip öleceksiniz ve bizi betbaht edeceksiniz" (Ercilasun, 2005: 254).

Baba figürü burada "eşik muhafızı" olarak karşımıza çıkar. Kahramanın sıradan dünyasından sıyrılıp maceraya atılması için ilk eşik babasıdır. Burada *İyi Düşünceli Şehzade* "çocukluğun duvarları içine hapis kalmıştır: baba ve anne eşik muhafızları olarak durur ve birtakım cezalardan korkan çekingen ruh, kapıdan geçmeyi ve dışarıdaki dünyaya doğmayı başaramaz" (Campbell, 2010: 77).

İyi Düşünceli Şehzade, denize açılmak ve çintemeni mücevherini bulmak için babasından izin almak, ikna etmek için yemek yemeği reddeder. Babası sonunda denize açılmasına izin verir. İlk eşiğin aşılmasıyla birlikte İyi Düşünceli Şehzade "evrensel kaynağın kutsal alanına atılan ilk adımı" (Campbell, 2010: 98) atar. Ancak bu adımı atarken babası yanına yardımcı

olarak beş yüz denizci ve beş yüz defa denize girip sağ salim çıkan gözü görmeyen bir rehber verir.

Rehber, kahramanın tehlikelerle dolu okyanusu geçmesini ve ardından "çintemeni mücevherine" ulaşmasını sağlar. Bu başarının gerçekleşmesi "yol kültü" ile "atalar kültü" arasındaki yukarıda bahsettiğimiz organik bağı göstermektedir.



Campell'ın iki ana başlığı oluşturan "erginlenme" maceraya atılma noktasında çağrıya cevap veren kahramanın erginlenmesi ve ruhsal olarak yeniden doğumun gerçekleşmesi için yola çıkması ve bu yolda karşısına çıkacak olan engelleri kapsar. Eliade erginlenmeyi "erginlenecek olan şahsın sosyal ve dini statüsünde kesin bir değişim meydana getirecek olan ritüeller ve öğretiler bütününe işaret eder. Felsefi terimlerle ifade edilecek olursa erginleme, varoluşsal durumda temel bir değişime denk düşer; aday, sınavından, erginleme ritüelinden önce sahip olduğundan tamamen farklı bir beden olarak ortaya çıkar ve bir başkası haline" (2015: 12) gelmesi olarak tanımlar.

"Sınavlar yolu" olarak nitelendirilen bölüm yol ve yolculuk kültünün geçtiği ve çeşitli motiflerle bütünleştiği en önemli bölümdür.

"Mitolojik yolculuğun ilk evresi olan 'ayrılış' kahramanın ruhsal yaşam gücünün ortam değiştirmesidir. İçinde bulunduğu yaşamın durgun ve kısır bir hale gelişi, artık ona bir şeyler vermemesi kahramanı buna iter ve yeni bir serüvene atılmaya zorlar" (Gökeri, 1979: 63). Gizemlerle dolu yeni dünyalara ulaşmak için kahramanın karşısına çıkan ilk engel okyanustur. Öyküde okyanus yani "şiddetli su" sembolü "evrensel öfkenin ilk şemalarından biri" (Bachelard 2006: 197) olarak karşımıza çıkar:

> "Okyanusa varınca yedi gün durup bir gemi yaptırdı. Yedi demir zincir ile gemiyi bağlayıp hareketsiz durdurdu. Yedinci gün şafak sökerken İyi Düşünceli Şehzade ulu davullar çaldırtıp şöyle ferman buyurdu: Okyanusa giriyorsunuz; kim ölüm tehlikesinden korkuyorsa önceden yürüyüp gitsin. Ben sizleri zorla götürmüyorum. Fermanı işitenlerden hiç kimse sesini çıkarmadı. Her gün böyle davul çaldırıp ferman buyurdu; hiç kimseden ses çıkmayınca yedi gün demir zinciri açtı, demir halatlar yürüdü. Şehzadenin talihi ve kısmeti olduğu için kazasız belâsız, nice gün sonra mücevherli adaya ulaştılar" (Ercilasun, 2005: 256).

Kahramanın ilk engeli başarıyla geçmesi, "çintemeni mücevherini" bulması için kahramana itici güç oluşturur. İhtiyar ile tekrar yola çıkan kahraman ilk önce gümüşlü adaya ve dağa ulaşırlar. Bu sırada yorgun düşen ihtiyar kahramana;

> "Doğu tarafında altın dağ var, görünüyor mu, bakın dedi… O altın dağa ulaşırsanız mavi lotus çiçekleri göreceksiniz. O lotusların her birinde birer zehirli yılan var; zehirli solukları uzaktan öyle görünür ki her lotustan duman tüter gibidir. Bu ise çok büyük tehlike demektir. O lotuslar yolunu geçebilirseniz ejderler hakanının mücevherli başkentine ulaşırsınız. O şehrin çevresindeki yedi kat hendek içinde hep zehirli ejderhalar ve yılanlar yatmaktadır. Onları geçebilirseniz iç şehre girersiniz; ejderler hakanının huzuruna çıkarsanız ve erdini mücevherini bulursunuz" (Ercilasun, 2005: 256).

diyerek orada can verir. İhtiyarın dediklerini yapan kahraman ejderler hakanına ulaşır. Ejderler hakanı "eğer bu, ulu ve güçlü bir bodısavat (Buda adayı) olmasaydı buraya kadar gelemezdi" diyerek "çintemeni mücevherini" yedi gün dini hükümleri anlatması karşılığında zekât olarak vermeyi kabul eder (Ercilasun, 2005: 257).

Ejderin dediklerini yapan şehzade mücevheri alır ve kardeşinin yanına gelir. Böylece karşısına çıkan ikinci engeli de aşmış olur. Mücevheri

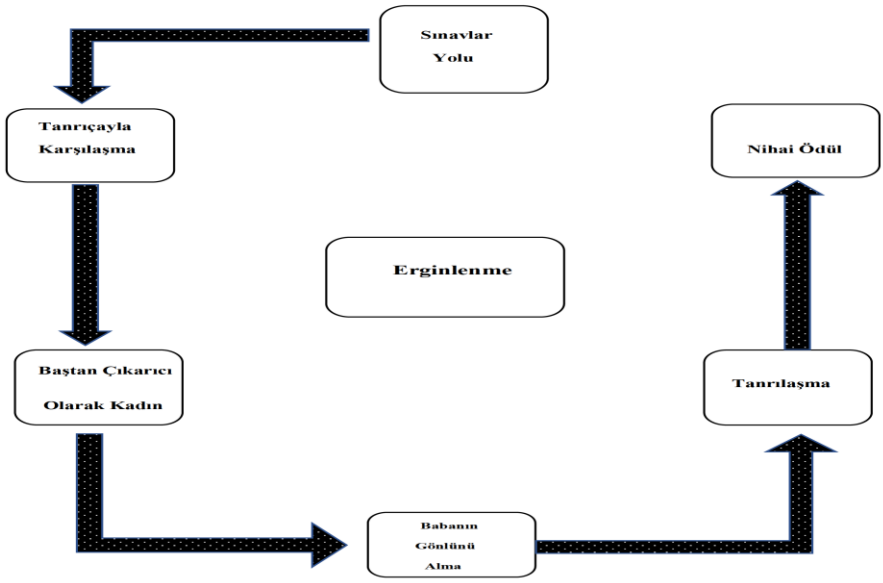
bulduğunu gören kardeşi ağabeyini kıskanarak gözlerini oyar ve onu karanlığa mahkûm eder[10]. Öykünün bu kısmında şehzade "bilinmeyenin içinde kaybolur ve ölmüş gibi görünür" ve "yeniden doğmak üzere içe doğru" gider (Campbell, 2010: 107-108). Campbell'a göre "Balinanın Karnı" olarak isimlendirilen bu kısım ayrıca "tanınmamak, dışlanmak ve balinanın karnına hapsolmak kahramanın çıktığı yolculukta kendisini anlaması ve olgunlaşmasının belirginleşmiş aşaması" (Çopur, 2012: 841) olarak *İyi Düşünceli Şehzadenin* gerek ruhsal gerekse fiziki yolculuğunda çok önemli bir yere sahiptir.

Bununla beraber öykü, kör olan şehzadenin bilmeden kayınpederinin ülkesine varması, müstakbel eşiyle tanışıp gözlerinin açılması ile devam eder.

Campbell kahramanın müstakbel eşiyle tanışmasını "Tanrıçayla Karşılaşma" ve "Baştan Çıkarıcı Kadın" başlıkları altında inceler. "Genellikle bütün engeller ve devler aşıldığında gelen en son macera, başarılı kahraman ruhun Dünya Kraliçe Tanrıçasıyla mistik evliliği"dir. Ayrıca Tanrıçayla karşılaşma kahramanı "cezbeder, rehberlik eder, zincirlerini kırmasını" (Campbell, 2010: 125-134) ve Tanrılaşmasını, evine dönüp "Babasının Gönlünü Alması"nı ve sonunda "Nihai Ödülü" almasını sağlar.

Bu noktada altı çizilmesi gereken kısım "Tanrılaşma" ve "Nihai Ödül" alt başlıklarıdır. Öyküde "Nihai Ödül" iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki kahramanın türlü zorluklardan geçerek "çintemeni mücevher"ini elde etmesidir. İkincisi ise Buddha adayı olan kahramanın fiziksel ve ruhsal erginlenmesini Nirvanaya ulaşarak "Tanrılaşma"sıdır. "Tanrılaşma" ruhu dinginleşmiş kahramanın bütün korkularından kurtulmuş şeklidir (Campbell, 2010: 171-190).

[10] Bu öyküde *Kötü Düşünceli Şehzade* "Gölge Arketipi" olarak karşımıza çıkmaktadır. En basit tanımıyla arketip "ortak bilinçdışını oluşturan yapısal öğelerdir" (Gökeri, 1979: 9). "Gölge Arketipi" ise "ruhsal bütünlüğün 'karanlık yanı', 'karanlık kardeşi'dir" (Gökeri, 1979: 18-19).

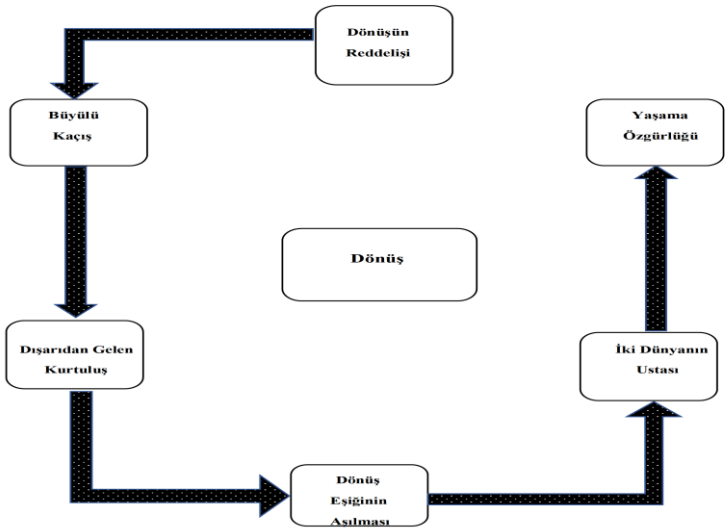


Üçüncü ana başlığı oluşturan "dönüş" ise "zorlu bir erginlenme aşamasından geçen her kahraman, nihai hedefine ulaştığında simgesel ödülünü alarak geri dönmelidir. Geri dönüş olmazsa yol tamamlanmış olmaz ve yarım kalan yola hiç çıkılmamış demektir" (Kaya Balcı, 2021: 270).

Öyküde "dönüşü reddederek büyülü kaçışla maceranın dışına çıkmaya çalışan kahraman, yola çıkış aşamasında olduğu gibi 'doğaüstü yardım' gibi dışarıdan gelen bir kurtarıcı/yardımcı vasıtasıyla yeniden maceraya döner" (Tokyürek, 2021: 205).

Bu öyküde "doğaüstü yardımcı" motifi kaz olarak karşımıza çıkmaktadır. Hükümdarın karısı isteği üzerine boynuna bir mektup bağlanan kaz denizler üstünde uçup şehzadeyi bulur. Şehzade de başından geçenleri anlatan bir mektup yazarak ailesine gönderir.

Buradaki "yardımsever hayvan" motifi olan kaz sayesinde şehzade yeniden maceraya dönmüştür. Maceraya dönen kahraman sağ salim evine varmış ve halkına da zenginliği, refahı ve temizliği getirmiştir.



5. Sayı Kültleri

Öyküde sayı kültü üç, beş ve yedi sayıları etrafında şekillenmiştir. Öyküde üç sayısı şu şekilde geçmektedir:

> "(Şehzade şehrin surlarına) ulaştı. Kapıda iki temiz kız duruyor, ellerindeki mücevherden ipleri eğiriyorlardı. Şehzade 'kimsiniz' diye sordu. Kızlar 'kapı bekçisiyiz dediler. Sonra şehzade şehrin içine girdi. Doğudaki kapıya vardı. Dört güzel kız, beyaz gümüşten ip eğiriyor ve kapıyı gözetiyordu. Şehzade sorunca 'kapıyı koruyan kızlarız' dediler. Sonra daha içeriye girdi sarayın kapısına ulaştı. O kapıda sekiz güzel ve harikulade saf kız, sarı altından ip eğiriyorlardı" (Ercilasun, 2005: 256-257).

Bu üç kızın oluşturduğu üç grup Budizm'de üç alanı/üç dünyayı ifade etmesi bakımından önemldir. Birinci gruptaki iki kız, arzu dünyasını simgeler. İkinci gruptaki dört kız ise görünen/şekil dünyası ile ilgilidir, burası da madde/şekil dünyası olarak kabul edilir. Bu alanda canlılar özellikle tanrılar bulunur ve onlar da çok uzun zaman hayatlarını sürdürürler. Son gruptaki sekiz kız ise şekilsizlik dünyasını ifade eder ve bu yer 'maddi olmayan, derin düşüncedeki tek zihin' olarak gösterilir. Başka bir deyişle Buddha'nın üç bedeni olan Saṃbhogakāya, Nirmāṇakāya ve Dharmakāya'ya bir dönüş sağlanır (Soothill ve Hodous, 1937: 356a-220b-382a; Tokyürek, 2021: 198).[11]

[11] Ayrıntılı bilgi için bk. (Tokyürek, 2019).

Beş sayısı ve katları ise öyküde birçok yerde geçmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Öyküdeki beş sayısı ve katlarına örnek "Mihracenin "beş yüz beyaz fili"nin olması, bilgilerin şehzadenin zengin olması için beş tane kazanç yolu söylemesi, babası tarafından yanına yardımcı olarak verilen beş yüz denizci ve beş yüz defa denize girip sağ salim çıkan gözü görmeyen bir rehber, çintemeni mücevherini bulmak için çıkılan okyanus yolculuğundaki beş tehlike, beş yüz dilenci, beş yüz sığır" (Ercilasun, 2005: 251-261) verilebilir.

Burada 5 sayısının öyküde bu kadar yer almasının nedenini iki şekilde açıklayabiliriz:

1. Maniheizm'de "ilk insanın beş oğlu vardır ve ışığın beş ögesi (esir, rüzgâr, su, ışık ve ateş) ögesiyle karşılaşır" (Schimmel, 2021: 108).

2. Çin'de Sami geleneğinde "toprak", "su", "ateş", "metal" ve "tahta" olmak üzere beş element vardır (Schimmel, 2021: 108).

Yedi sayısı ise öyküde birçok yerde geçmesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Şehzadenin okyanusa varınca yedi gün durup gemi yaptırması, ardından yedi demir ile gemiyi bağlaması, harekete yedinci gün geçmesi, mücevherli adaya ulaştıktan sonra yedi gün dinlenmesi ve yedinci gün mücevherleri ve altınları yüklemeleri, ardından ihtiyar kılavuz yardımıyla yedi gün bellerine ve boğazlarına kadar suda yürüyerek gümüşlü adaya ve dağa ulaşmaları örnektir (Ercilasun, 2005: 256).

Ayrıca, İyi Düşünceli Şehzadenin ejderler hakanına yanına gittiklerinde, ejderler hakanının "yedi gün boyunca dini hükümleri öğretmesini, yedinci gün 'çintemeni mücevherini' alıp gitmesini söylemesi" başka bir örnektir (Ercilasun, 2005: 257).

Burada yedi sayısının öyküde bu kadar yer almasının nedenini iki şekilde açıklayabiliriz:

1. Yedi sayısının, dört elementi kuşatan ve duygusal güçlere karşılık gelen maddi dörtlemeyle (hava: zekâ, ateş: arzu, su: duygular, toprak: ahlak) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlüğünü (aktif zekâ, pasif bilinçaltı ve iş birliğinin düzenleyici gücü) içerir (Schımmel, 2021: 123).

2. Yedi sayısı 'Saṃsāra içindeki Mayā'nın da gezegensel zincir olarak yedi küresiyle ilgilidir. Bu her küre, aktif varoluşun kırk dokuz durağını oluşturan yedi evrim turunu ifade eder. Bu evrim turu, embriyonun gelişim sürecinde de vardır ve fetüsün hücresel yapıdan insana, ölümden

sonra da psişik dünyanın embriyonik durumuna geçişini sağlar (Tokyürek, 2021: 192).

6. Maden Kültü

Öyküde "maden kültü" altından ve gümüşten dağlar, adalar ve en önemlisi "çintemeni mücevher"i olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyküde "çintemeni mücevheri", "yeryüzündeki bütün canlıların arzusunu" yerine getiren bir nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Öykünün sonunda geçen bu ifadeler bu düşüncemizi desteklemektedir:

> "Ayın on beşinci günü sabahleyin şehzade, yıkanarak ve güzel elbiseler giyerek yüksek bir kuleye çıktı. Elinde bir buhurdan tutuyordu. 'Bütün canlılara iyilik etmek için kıymetli mücevheri tedarik etmek üzere büyük zahmetlere katlandım' dedi. Tam bu sırada doğudan bir rüzgâr koptu; her taraf temizlendi, gökten güzel elbiseler, inciler altınlar, gümüşler, canlılara gereken her şey yağmaya başladı" (Ercilasun, 2005: 261).

"Çintemeni mücevheri"ni işlevsel olarak baktığımızda "birey ya da toplumun dünyevî çıkarlarına dayalı faydacılık olduğu kadar aynı zamanda bireysel ve toplumsal ihtiyaç" (Dilek, 2020: 51) olduğu görülmektedir.

7. Hayvan Kültü

Öyküde kült oluşturan hayvanlar kaz, boğa ve ejder olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek uçabilme gerekse yüzebilme yeteneğine sahip olan kaz, mutluluk ve kut motifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şamanizm törenlerinde, şaman üstüne binerek gök yolculuğuna çıkar ve tanrıya ulaşmaya çalışır. Bu yönüyle kaz, şaman ile tanrı arasındaki iletişimi sağlaması bakımdan "kült" oluşturmaktadır (Sever, 1999: 85; Yıldırım, 2004: 176).

Öyküde ise kaz Mihracenin karısının isteği üzerine boynuna bir mektup bağlanan kazın denizler üstünde uçup şehzadeyi bulması ve şehzadenin de başından geçenleri anlatan bir mektup yazarak ailesine göndermesine aracılık etmesi yoluyla geçer.

Burada altı çizilmesi gereken husus, "Altay Türklerine ait 'Cerdin Bütkeni (Yerin Yaratılışı)' mitsel anlatıda geçen Tanrı Kuday'ın suların üstünde bir insan ile birlikte kara kaz olup uçtuğu ve yeryüzünü bu su kütlesinden yarattığı" (Şayhan, 2018: 85) ifadesi öyküde geçen şekliyle benzerlik göstermektedir.

Boğa kültü, Mezopotamya'dan Anadolu'ya da geyik kültü ile birlikte Hititler 'den önceki devirlerden itibaren vardır. Boğa kültü Mezopotamya ve Sümer kültürlerinde "tanrılık alameti boğa boynuzlu taç"; Babil'de ise sunak üzerinde "boynuz başlıklı sembol; olarak" karşımıza çıkmaktadır[12] (Savaş, 2002: 97-98).

Öyküde ise boğa kahramanın kör olan gözlerinin açılmasında yardımcı bir hayvan olarak şu şekilde geçmektedir:

> "Şehzade şehrin kapısında otururken hükümdarın sığırtmacı, beş yüz sığırı sürüp çıktı. (Şehzade ezilmek üzereydi ki) sürünün boğası öne çıkıp şehzadeyi yere yatırdı ve dört ayağı ile sıkıca yere basıp üzerinde durarak onu korudu. Sürü tamamen geçtikten sonra dili ile yalayıp iki gözünden şişleri alıp bıraktı" (Ercilasun, 2005: 258).

Ejder kültü ise "erken dönemlerde bereket, refah, güç ve kuvvet simgesi olarak kabul edilmiş bu efsanevi yaratık" (Çoruhlu, 2012: 154) olarak karşımıza çıkmaktadır. "Uygur devrinde olumlu bir simge olmaya devam eden ejderin" (Çoruhlu, 2012: 155) öyküde "çintemeni mücevheri"nin koruyucusu olarak karşımıza çıkar. "Çintemeni mücevheri"nin öyküdeki önemini düşündüğümüzde bu mücevherin ejderler hakanının himayesi altında oluşu ejderin bağlamsal ve işlevsel yönünün ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Ayrıca, şehzade ejderler hakanının sarayına vardığı zaman ejderler hakanının "eğer bu, ulu ve güçlü bir bodısavat (Buda adayı) olmasaydı buraya kadar gelmezdi" (Ercilasun, 2005: 257) ifadesi ejderler hakanına ulaşmanın zorluğuna dikkati çeker.

Sonuç

İyi Düşünceli Şehzade ile *Kötü Düşünceli Şehzade* öyküsü kültlerin varlığı bakımından zengin bir metin olarak karşımıza çıkması ve sembolik yolculuğun temellerini atması bakımdan önem arz etmektedir. Bağlamsal ve işlevsel olarak öyküdeki sembolik yolculuğu "kültler" ekseninde değerlendirilmeyi amaçlayan bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

---

[12] Ayrıca "Budist kozmolojide boğa dört yön ile ilgili olarak yönlerden birinin hayvan biçimli timsaliydi. Öte yandan Buda'nın sesi bazı metinlerde 'boğanınki gibi gür' olarak kabul ediliyor ve onun sesine benzetiliyordu" (Çoruhlu, 2012: 168).

1. Kahramanın yola çıkması ve birtakım sınavlardan geçerek zihinsel erginlenmesini sağlamasında kültler öykünün "bağlamsal" ve "işlevsel" temelini oluşturmuştur.

2. Öyküde yer alan kültler kendi başına bağımsız birer "kutsanmış değer" olarak karşımıza çıksa da her bir kült öykünün temel izleğini oluşturan "sembolik yolculuğun" altyapısını oluşturmuştur.

3. Bu öyküden hareketle, kültlerin yazılı ve sözlü kültür ürünlerinin temel dinamiklerin ve mekanizmaların sürekliliğini sağlayan kutsal bir araç olduğu tespit edilmiştir.

4. Öyküde kültlerin gelişi güzel bir şekilde yer almadığı her kültün belirli işlevlerinin olduğu görülmüştür. Örneğin, "Tanrısal kültler" olarak geçen kısım "insan-doğa ve Tanrı" ekseninde yeryüzündeki karşılıklı ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Bu ilişki bize hem inanma hem de Tanrılardan gelecek olan fayda boyutunu göstermektedir.

Kaynaklar

Açа, M. (2001). Yirtöşlik Destanının Sibirya (Tümen) Türkleri Eş Metnindeki Olağanüstü Yardımcı Kahramanlar Motifi Üzerine Bir Deneme. *Milli Folklor*, 13 (51), 65-74.

Alyılmaz, S. (1998). *Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikâyesinin Uygurcasının Söz Dizimi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bachelard G. (2006). *Su ve Düşler.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Balcı Kaya G. (2021). "Vâmık u Azrâ Mesnevisinde Vâmık'ın Aşk Ekseninde Varoluş Serüveni". *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür*. (Ed. Mustafa Açа ve Mehmet Ali Yolcu), 254-274, Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Balcı, S. (2014). *Yayılım Alanlarıyla Bir Masal ve Versiyonlarının Motif İncelenmesi*. Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bayat, F. (2009). Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba-Oğul Mücadelesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2 (6), 63-70.

Bayat, F. (2012), *Türk Mitolojik Sistemi II (Kutsal Dişi-Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji)*. İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

Baysal, N. (2020). İnanç Sistemi Merkezli Bir Bakış ile Türk Doğum Geleneğinde Su. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi,* 9 (3), 1106-1124.

Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2001) *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi.* Cilt 1, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Çopur, G. (2012). Ruh Adam Romanında Kahramanın Sonsuz Yolculuğu. *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, 7 (3), 837-844.

Çoruhlu, Y. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Derin, S. (2018). *Tasavvuf ve Budizmin Ortak Dili (Tasavvvuf ve Budizm Klasiklerinin Kavramlar Üzerinden Karşılaştırılması).* İstanbul: Endülüs Yayınları.

Dilek, İ. (2020). Kült Kavramı ve Söz Kültü. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 95, 47-77.

Doğan, E. & H. Çelik (2022). *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı.* İstanbul: Kriter Yayınevi.

Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu.* (Çev. Ümit Altuğ), Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2015). *Doğuş ve Yeniden Doğuş-İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dinî Anlamları-.* (Çev. Fuat Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eliade, M. (2020). *Dinler Tarihine Giriş.* (Çev. Lale Arslan Özcan), İstanbul: Alfa Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2005). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Ergun, M. (2004). Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları. Ankara: *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 46, 71-80.

Ergun, P. (2006). Dede Korkut Hikâyelerinde Dağ Kültü. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı- Belleten*, 51, 75-88.

Gökeri, A. İ. (1979). *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Metodunun Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Köksal, H. (2002). *Millî Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Toker Yayınları.

Ögel, B. (2014). *Türk Mitolojisi II.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özünel Ölçer, E. (2015). Baharı Getiren Kahraman: Bamsı Beyrek. *Millî Folklor,* 27 (107), 34- 48.

Savaş, Ö. S. (2002). Fırtına Tanrısı ile Boğa Kültü Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar. *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri. Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını*, 5: 97-170.

Sazak, G. (2014). *Türk Sembolleri Hun Dönemi Türk Motif ve Sembollerinin Sanata ve Hayata Yansıması*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları.

Schımmel, A. (2021). *Sayıların Gizemi*. (Çev. Mustafa Küpüşoğlu) İstanbul: Alfa Yayınları.

Sever, M. (1999). Türk Mitolojisinde Kuşlar. *Millî Folklor*, 11 (42), 83-88.

Soothill, W. E & L. Hodous (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit–Pali Index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Sorokin, A. P. (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefesi.* (Çev. Mete Tunçay). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Sümbüllü, Y. Z. (2010). Fal ve Falcılık Kavramı Ekseninde Türk Kültür Tarihinde Fal ve Kehanet. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17 (43), 55-72.

Şayhan, F. (2018). Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 87, 83-100.

Şayhan, F. (2020). *Şah İsmail Hikâyesi (Kırım-Karay Varyantı).* İstanbul: Kesit Yayınları.

Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tokyürek, H. (2021). Eski Uygurca İyi ve Kötü Prens Öyküsünde Kahramanın Yolculuğu. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 3 (2), 177-216.

Tulum, M. M. & Azılı, K. (2015). *Eski Uygurca Edgü Ögli Tigin Anyıg Ögli Tigin (İyi Niyetli Şehzade– Kötü Niyetli Şehzade), Burkancı Seyirlik Eser.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Yıldırım, N. (2004). *Anadolu Masallarında Şamanizmin İzleri*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yıldız Altın, K. (2018). *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmış Doktora Tezi.

Yıldız Altın, K. (2019). Kült ve Kültür Arasında: Yeni Bir Kült Tanımlamasına Doğru. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12 (28), 1052-1068.

Yıldız, N. (2009). Türk Destanlarında Çocuksuzluk. *Millî Folklor*, 21 (82), 76-88.

ANADOLU'NUN KÜLTÜR VE SANAT MAYALARINDAN SANATÇI AHMET YAKUPOĞLU

Münire BAYSAN[*]

Giriş

Ahmet Yakupoğlu, 1920-2016 yılları arasında yaşamış sanatın farklı dallarında kıymetli eserler bırakmış yüzyılın önemli sanatçılarındandır. Resim, minyatür, tezhip, ney ve rebap sanatçısı olan Yakupoğlu, Türk kültürünün yetiştirdiği nadir sanatçılardandır. Yeteneğinin bulunduğu alanlarda öğrenci yetiştirerek sahip olduğu bilgi birikimini uzun yıllar hiçbir maddi karşılık beklemeden aktarmaya çalışmıştır. Sanatçı kişiliğini, eğitici karakteri ile birleştiren Yakupoğlu; yaptığı toplantılarla, verdiği bilgilerle, yetiştirdiği öğrencilerle Türk kültürünün yaşatıcısı ve somut olmayan kültürel mirasın taşıyıcılığı görevini ömrü vefa ettiği sürece üstlenmiştir.

Ney üflemenin ve rebap çalmanın yanı sıra, ud, kanun, tambur, santur gibi enstrümanlar hakkında da bilgi sahibi olan Yakupoğlu, sanat eğitimini İstanbul'da Süheyl Ünver, Feyhaman Duran, Halil Dikmen hocaların gözetiminde tamamlayarak doğup büyüdüğü yer olan Kütahya'ya geri dönmüştür. Yakupoğlu, resim, tezhip ve minyatür ile ilgili çalışmalarını sürdürürken aynı zamanda musikiye dair sahip olduğu bilgi ve beceriyi hem yaşatmış hem de bıkmadan usanmadan yıllarca, bu bilgiyi almaya talip olanlara aktararak şehrin geleneksel dokusunu sanatla işlemiştir.

Neyzenliğinin yanı sıra ney yapımını da bilen Yakupoğlu, yetiştirdiği öğrencilerinin neylerini kendi açmış, evinde yaptığı ve "gezek" adı altındaki derslerde bir taraftan ses, enstrüman ve nazariyat dersleri vermiş diğer taraftan şehrin geleneksel kültürüne dair unsurların yaşatılmasına katkı sağlamıştır. Bu toplantılarda yapılan sohbetlerde Türk tarihine,

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Kütahya / Türkiye, munire.baysan@dpu.edu.tr (Orcid: 0000-0001-6167- 7793)

kültürüne ait pek çok bilgi ve değer aktarılmaya çalışılmıştır. Şehir halkını bir gaye etrafında toplayan Yakupoğlu, sanatçı kişiliğini toplumsal bağların güçlenmesi ve kültürel değerlerin yaşatılması için kullanmıştır.

Bu çalışmada ressamlığı ve neyzenliği ile meşhur Ahmet Yakupoğlu'nun yaptığı çalışmalar ve bu çalışmalar esnasında Kütahya folkloruna katkısı hakkında bilgi verilmiştir. Hayatı, çalışmaları ve yetiştirdiği talebeleriyle Türk kütür ve sanat mayasına kattığı değerler ele alınmıştır.

Ahmet Yakupoğlu'nun Hayatı

Ahmet Yakupoğlu 1920 yılında Kütahya'nın Saray mahallesinde Halil Bey ile Şefika Hanımın evlatları olarak dünyaya gelir. Dedesi Hacezler köyünden Yakupoğlu diye anılmaktadır. Arazisi bol olan bir aileden gelen Yakupoğlu'nun babası Mutasarruf Fuat Paşanın süvari zaptiyesidir ve soyları Germiyanoğlu'na dayanmaktadır. Yakupoğlu, küçük yaşlarda resimli kitapları incelemeye başlamış ve daha beş yaşındayken evin dolap ve duvarlarına yaptığı resimlerle kendi kabiliyetini göstermiştir. Yakupoğlu resme olan merak ve ilgisini evlerinde bulunan taşbaskı kitaplardaki resimler, şarka ait hikâyeler, ders kitaplarındaki menkıbeler beslemiştir. Annesinin geceleri okuduğu menkıbe kitaplarında anlatılan hikâyelerin resmini yapan Yakupoğlu kendini geliştirmek ve yeterli kaynağa ulaşabilmek için yedi yıl boyunca yaz kış kütüphaneye giderek sanat felsefesini, estetiğini ve resim sanatına ait temel bilgileri buradan edinmeye çalışmıştır (Şerifoğlu, 2016: 52; Gökkaya, 2010: 6; Gönül, 2003: 157; Kehribar, 2010: 6-7; Ayvazoğlu, 1999: 54; Yazgaç, 2015: 81; Altan ve Dolunay, 2014: 5).

Yakupoğlu resim sanatının yanı sıra musikiyle de ilgilidir. Klasik Türk müziğine ait plaklardan ve radyodan dinlediği nağmelerle bu yönünü de beslemiştir (Gönül, 2003: 157). Kütahya lisesindeki öğrencilik yıllarında hocalarından, kendisini resim alanında geliştirecek olan Devlet Güzel Sanatlar Akademisinin varlığını öğrenir ve bu okulda öğrenci olma hevesi başlar. İstanbul'da bulunan akademiye girebilmek için uğraşır fakat kendi çabasıyla ve kısıtlı imkanlarıyla bunu başaramaz. 1941 yılında Süheyl Ünver, Kütahya'ya gelir ve Yakupoğlu, onunla tanışma imkânı bulur.



Resim 1. Hocası Süheyl Ünver ile birlikte. (URL-5)

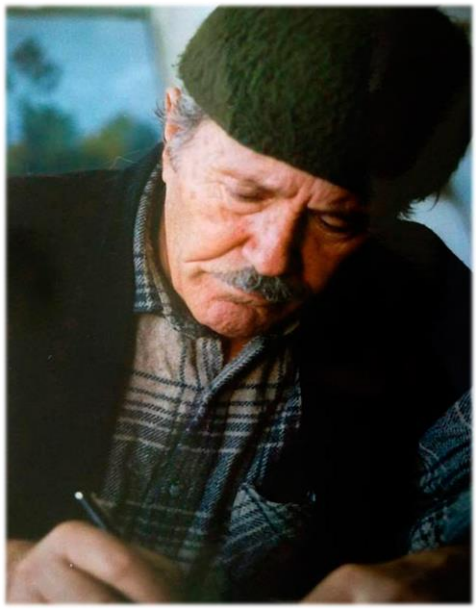
Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver gibi bir büyüğün onu keşfedip elinden tutması, Yakupoğlu'nun hayatını bambaşka bir boyuta taşır. Onun teşvikiyle Güzel Sanatlar Akademisine girerek Feyhaman Duran atölyesinden mezun olur. Tezhip ve minyatür, derslerini Süheyl Ünver'den ney derslerini ise Halil Dikmen'den alır. Yakupoğlu resim sanatını geliştirmek için gittiği İstanbul'da, alanının ehli olan hocalardan, Türk kültürüne has sanatları da öğrenerek sonradan kendisine "*devrin hazerfeni*" dedirtecek boyutta bu dallarda ilerler (Sercan, 2010: 5; Ayvazoğlu, 1999: 52). Yakupoğlu 1945 yılında hocasının elini öpüp Kütahya'ya dönmek için izin ister. Hocası, "*Her şeyi yapabilirsin ama siyaset yasak!*" diyerek onun sanatla hemhal olmasını isteyerek uğurlar (Şerifoğlu, 2016: 66). Kütahya'ya döndüğünde müze müdürü olarak devlet görevine başlar ve dört yıl bu görevde kalır. Kütahya'da bulunduğu yıllarda sanatsal çalışmalarına ve öğrenci yetiştirmeye hemen başlar. 1949 yılında Hocası Süheyl Ünver kendisini yeniden İstanbul'a çağırır ve asistanlık görevi verir. Yakupoğlu bu sürede İstanbul'daki pek çok yazma eseri inceleme fırsatı bularak tezhip ve minyatür alanındaki bilgilerini arttırır (Erdoğmuş, 2019: 6).

Yakupoğlu Kütahya'ya tekrar döndüğünde hem sanatsal çalışmalarına ve talebe yetiştirmeye hem de şehrine hizmet etmeye devam eder. Evini eğitim verme amaçlı kullanır. Kabiliyeti ve istidadı olan herkesi gezek adını verdikleri toplantılara kabul eder. Burada musiki çalışmaları,

kültür ve tarih sohbetleriyle gençleri Türk kültür değerleriyle yetiştirmeye çalışır. Tabiat ve ağaç sevdalısı olan sanatçı, Kütahya Yellice dağlarının ağaçlandırılması için mücadele eder, çini şehri olarak bilinen Kütahya'yı yetiştirdiği öğrencileriyle aynı zamanda neyzenler diyarı olarak tanıtır (Şerifoğlu, 2016: 74-77). Yakupoğlu, çok yönlü, marifetli, sürekli üretmeye ve ömrünü öğretmeye adamış bir şahsiyettir. 2005 yılında Dumlupınar Üniversitesi'ne tüm kitaplarını ve eserlerini, müze olarak sergilenmesi amacıyla bahçesiyle beraber evini bağışlar. Ömrünü vakfettiği, kendini adadığı geleneksel Türk sanatlarını ve bunu taşıyacak nesiller yetiştirme vazifesini sağlığı el verdiği sürece devam ettiren Yakupoğlu, 2 Ekim 2016 yılında hayata veda eder (Şerifoğlu, 2016: 107-112).

Ahmet Yakupoğlu'nun Sanatçı ve Kültür Aktarıcı Kişiliği

Resim, minyatür, tezhip, ney ve rebap sanatçısı Yakupoğlu, kültürel kimlik sahibi ve kimliğini sadakat içerisinde yaşayıp sürdüren, tarzıyla ve çalışmalarıyla yeni değerler oluşturan bir kültür aktarıcısıdır (Altan ve Dolunay, 2014: 4). Sanatın pek çok alanında sahip olduğu bilgiyi genç yaşlı demeden almaya talip olanlara aktarmayı vazife bilerek ve hiçbir karşılık gözetmeden yapmış irfan sahibi bir Türk büyüğüdür.



Resim 2. Ahmet Yakupoğlu. (URL-5)

Yakupoğlu'nun resim ve musiki merakı küçük yaşlarda başlamıştır. İlkokulu Derviş Paşa okuyan Yakupoğlu ilk resim dersini babasından aldığını şu sözlerle ifade eder, "*Küçük yaşta resme başladığım zaman bana ilk dersi babamın verdiğini hatırlıyorum. Mesela at resimleri filan çizerdim. Herhalde merakım öyleydi. Babam benim çizdiklerimi beğenmez, o öyle olmaz, getir göstereyim diyerek yeniden tarif ederdi. Orta mektep sıralarında, arkadaşlar hatta muallimler arasında 'Ressam Ahmet' olarak kabul edilmeye başlamıştım*" (Şerifoğlu, 2016: 52). İlkokula başlamadan evvel başlayan resim merakı o büyüdükçe hem kabiliyet hem de ilgi ve bilgi oranıyla birlikte artmaktadır. Çiftçi bir ailenin çocuğu olduğu için ömrünü kırlarda geçtiğini belirten Yakupoğlu; "*Yetişme yıllarımızda teşvik edici bir muhitten mahrumduk. Bir tek ilham kaynağı tabiattı ve devamlı süratte onun içinde idik. Ne var ki Gök Şadırvan, bir kütüphane olarak benim yaz ve kış daima dergahımdı*" (Yakupoğlu, 2012: 39; Şerifoğlu, 2016: 52) diyerek kütüphanenin hayatındaki öneminden bahseder. Yedi yıl boyunca devamlı gittiği kütüphaneden edindiği kaynaklar sayesinde sanat felsefesi, estetiği, resim sanatı hakkında basılmış yayınlara dair bulabildiği tüm kaynakları okuyarak kendini Güzel Sanatlar Akademisi sınavına girecek düzeyde yetiştirir (Yakupoğlu, 2012: 39).

İlk ve orta öğreniminden sonra eğitim almayı çok istediği Güzel Sanatlar Akademisi sınavları için İstanbul'a gider, kendi ifadesiyle eve haber vermeden bunu yapar. Kırk gün boyunca kaldığı şehirde iş arar ama bulamaz ve memleketine dönmeye mecbur kalır. Sanat aşkından hiçbir şey kaybetmeden çalışmalarına, kütüphanede okumalarına devam eder. Bir yıl sonra ise o kütüphanede hayatının en büyük lütfu olan Süheyl Ünver ile tanışır. Bu tanışma Yakupoğlu'nun şansı ve bahtı olur. Ünver resimlerini görüp beğenir, eğitim masrafları için burs çıkarttırır ve Yakupoğlu'nun çok istediği okula girmesine imkân sağlar. Yakupoğlu, resim eğitimi almak için İstanbul'a gider ama onun Türk kültürüne duyduğu sevgi ile diğer geleneksel sanatlara karşı olan alakasının önüne geçilemez. Süheyl Bey de onu çok yönlü yetişmesi için gayret sarf eder (URL-1). Çünkü o, geleneksel sanatları yaşatmak ve aktarmak amacıyla öğrenci yetiştiren bir hocadır ve Yakupoğlu'da tam onun istediği bir yapıya sahip, gayretli ve mütevazi bir öğrencidir. Kıymetli bir mücevhere ulaşan Ünver, Yakupoğlu'na evladı gibi sahip çıkar ve onu Türklüğün bütün değerlerini kucaklayacak bir sanatçı vasfıyla yetiştirir (Yazgaç, 2015: 83). Resmin yanında çok iyi bir minyatür, tezhip ney ve rebap sanatçısı olur.

Suların ressamı olarak adlandırılan Ahmet Yakupoğlu, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde Feyhaman Duran Atölyesinde tedrisatını tamamlarken bir taraftan da İstanbul'un kültürü ile yoğrulur. İstanbul'u bir ressam gözüyle 1940'lı yıllarda gezer ve o dönemler Osmanlı asırlarının ikramı olan güzelliklerin son demleridir. Daha sonraki yıllarda hızlı kentleşme, kalabalık insan nüfusu ve yanlış politikalarla İstanbul'un çehresi değişmeye başlar.

Yakupoğlu, yapmış olduğu yağlıboya tablolarıyla anı durdurmuş ve adete şehrin görsel tarihini tutmuş gibidir. Hocası Süheyl Ünver'den devraldığı bu vazifeyi de hakkıyla yapmıştır (Sayar, 2016: 39-41).



Resim 3. İstanbul manzaralı tablosu. (URL-6)

Yakupoğlu Kütahya'da bulunduğu yıllarda aynı vazifeyi kendi şehri için de yapmıştır. Kütahya'nın güzelliklerini, kaybolmadan ve kentleşme adına betonlaşmadan resmetmiştir. Şehrin ahşap evlerini, ağaçlarını, çiçeklerini, sularını, pınar ve çeşmelerini, köprülerini, yeşilliklerini, yöre insanını hasılı şehre ait değerleri tualine aktarmıştır (Ayvazoğlu, 1997: 53-54). Resimde tabiatın tesirinde kaldığını belirten Yakupoğlu'nun, bu konudaki beyanı kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır,

> "Tabiatı öğrendikten, tabiata yöneldikten ve onun güzelliklerini anladıktan sonra başka bir şeyi uydurmaya hacet kalmadı. Tabiat zaten her şeyin

en güzelini yapıyor. Biz ancak onun çömezi olarak, onu temsil etmeye çalışıyoruz. İnsanlara, topluluklara, şehir hayatında yaşayanlara, kırlardan, tabiat güzelliklerinden, yeşilliklerden, sulardan uzak kalmış insanlara bu güzellikleri aksettirmeye gayret ediyoruz. Sanatımız budur. Bugün her türlü resim yapılıyor. Sanat bir yerde durmuyor. Nasıl ki devir devir sanatlar şekillenmiş, başka mecralarda temsil edilmeye çalışılmışsa da bugün bizim anladığımız klasik sanat nadiren temsil edilmektedir. Bugün ne olduğu anlaşılmayan resimler, sanattaki anarşinin ifadeleridir." (Şerifoğlu, 2016: 93).

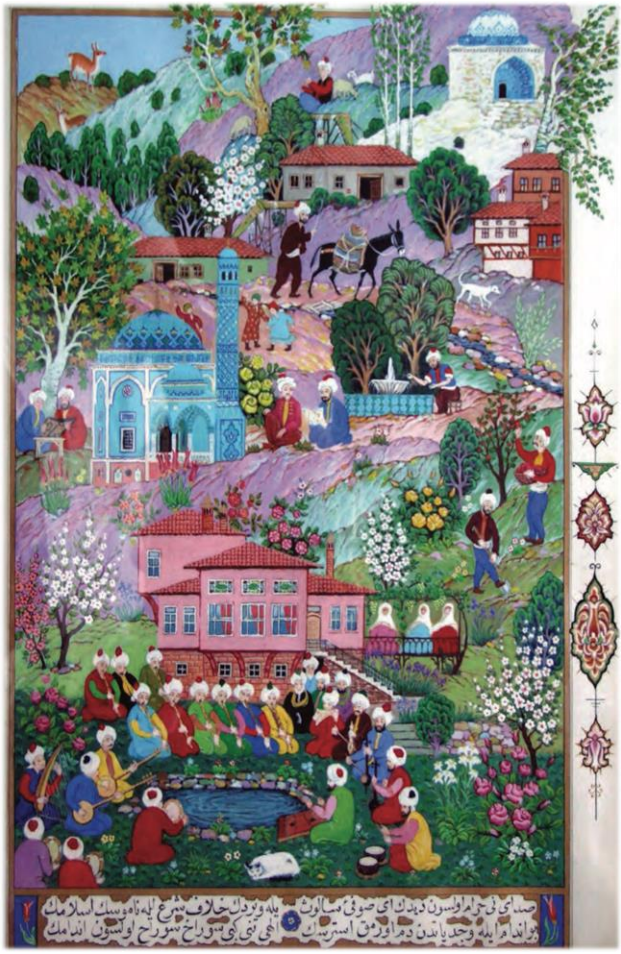
Resimde klasik tarzda eserler veren Yakupoğlu, bilerek tabiata sadık kalmayı seçerek halkını, yöresi ve öz kültürünü sanatına yansıtmıştır (Çaya, 2007: 254).



Resim 4. Kütahya'dan bir manzara. URL-7

Devrinin sanat akımına uyarak Paris'e gitmek yerine kendi ülkesinde hatta küçük bir Anadolu şehri olan Kütahya'da kalarak doğal ve yöresel özelliklerini hiç bozmadan sanatsal çalışmalarına devam etmiştir.

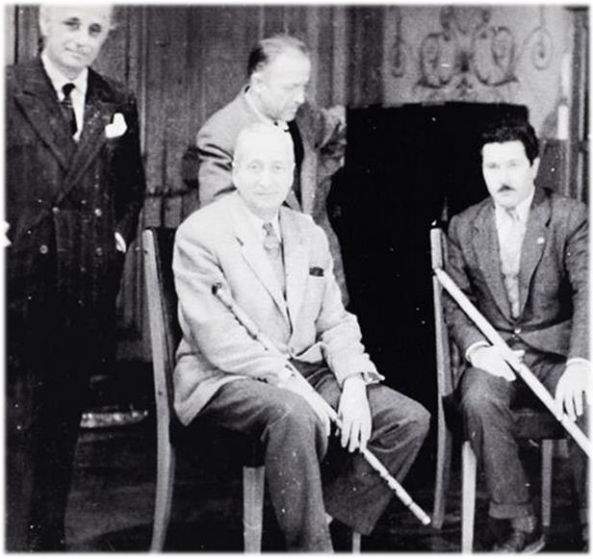
"Devrin hezarfeni" olarak anılacak bir yapıda çok yönlü ve sanatın pek çok dalında önemli çalışmalar yapan Yakupoğlu, hocasının teşvik ve yönlendirmesiyle minyatürle de ilgilenmiştir. Kütahya'yı minyatürlerle anlattığı çalışmalarının yanı sıra Nasrettin Hoca Fıkralarına dair çalışmaları bu alanda önemli yapıtlardır. Sanatçının, 1995 yılında "Sokağım ve Çinili Cami" minyatür çalışması Türkiye İş Bankası kültür sanat büyük ödülüne layık görülür (Yazgaç, 2015: 91).



Resim 5. Sokağım ve Çinili Cami Minyatür çalışması. (URL-4)

Yakupoğlu'nun musikiye olan ilgisi de küçük yaşlarda başlamıştır. Kendi yaşıtlarıyla bir grup kurarak enstrüman çalmaya çalışırlar. On iki yaşında mahalle camiinde seher selâsını okuma vazifesi kendisine verilir (Şerifoğlu, 2016: 53). Gençlik yıllarında ud ve kanun gibi sazlarla ilgilenmiştir fakat ressam ve neyzenliği ile öne çıkan Yakupoğlu'nun ney aşkı

Hocası Süheyl Ünver'in onu bu enstrümana yönlendirmesiyle başlamıştır. Hocası, neyzen Emin Efendi'nin talebesi ve meşk zincirinin önemli halkalarından biri olan Halil Dikmen'dir (Uygun, 2014: 114; Ayvazoğlu, 2016: 23).



Resim 6. Hocası Halil Dikmen ile ney çalışmaları. (Şerifoğlu, 2016: 71)

Yakupoğlu dâhil olduğu bu kültür silsilesinin halkasını hakkıyla oluşturmuş, bilgi ve tecrübelerini aynı usulle kendi öğrencilerine aktararak devamını sağlamıştır. İstanbul'a gitmeden evvel başlayan musiki aşkı ehil ellerde işlenmiş ve Yakupoğlu Kütahya'ya, şehrin kültür atmosferini değiştirecek bir donanımla dönmüştür. Yakupoğlu Kütahya'da neyzenler topluluğunu oluşturmuş ve konserler vermeye başlarlar.



Resim 7. Yakupoğlu Neyzenler topluluğuyla beraber. (Şerifoğlu, 2016: 71)

Yakupoğlu oluşturduğu ney grubuna rebap, tambur gibi klasik sazları da ekleyerek profesyonel anlamda çalışmalarına devam etmiştir (Gönül, 2003: 161). Kırktan fazla ney sanatçısı yetiştiren Yakupoğlu Kütahya'nın tarihteki neyzenler şehri unvanını geri kazandırmıştır. Enstrüman bilgisinin yanı sıra tarih, edebiyat sohbetlerinin de yapıldığı, hayata dair pratiklerin aktarıldığı bu sanat toplantılarında neyzenlerden ilk yetişenler: Necmi Akın, Nuri Germiyanoğlu, Vehbi Dürrüoğlu, Mustafa Kalyon, Erhan Altıntaş, Zeki Ermumcu, Sabri Cantürk, Mustafa Dilek, Ahmet Gürel, Mehmet Dumlu, Şemsettin Güvey, Mehmet Ali Elifoğlu, Ragıp Elifoğlu, Doğan Karaağaoğlu, Tuncer Türkkan, Hafız Hüseyin Kete, Fuat Ağarlı, Rıza Tekin Uğurel, Mehmet Öztaban, İsmail Gürağaç, Bekir İnak olmuştur. Daha sonra ise Mehmet Nuri Uygun, Yusuf Kayya, Arif Öztürk, Mücahit Dinç Mehmet Erdoğmuş, Hafız Ali Rıza Yıldırım, Hafız Yakup Ceylan, Ali İhsan Çanakoğlu, Mehmet Ali Çiçek, Aziz Göneş, Mustafa Tekin, Gürcan Papatya, Galip Gültekin, Servet Karaturp gibi şahsiyetler başta olmak üzere pek çok musikişinas Yakupoğlu tarafından yetiştirilmiştir. Yakupoğlu yetiştirdiği öğrencilerle Türkiye'nin önde gelen siyasi liderlerine, bilim adamlarına, mûsikî ve edebiyat konusunda konserler vermiştir (Gökkaya, 2010: 25). Farklı meslek dallarında, üniversite kürsülerinde ya da kendi alanında işinin uzmanı olan bu talebeler de geldikleri silsilenin devamını sağlayarak öğrenci yetiştirmeye, gençleri kendi kültür değerlerini aktarmaya devam etmişlerdir (Uygun, 2014: 116).

Hocasını bir atabek olarak gören ikinci nesil öğrencilerinden Uğurel, Yakupoğlu'nun onu ney talebesi yapışını şu sözlerle anlatır,

> "Ahmet Ağabey'le birlikte yıllarca meşk etmiş bulunan babamın dükkânına geldiği... Koltuğunun altındaki sekiz boğumlu ilk ney'imi bana uzatarak: --'Üfle bakalım aslan!' dediği tarihi tam olarak hatırlamasam da şu anda elimde 1955 tarihli ikinci bir Şah Ney mevcut. Acemilik dönemini atlattıktan hemen sonra, o sekiz boğumlu ney'i aldı ve diğerini verdi. Talebenin kullanacağı sazı bile hocasının temin etmesi şartı, belki de kendisinden öğrendiğim ilk güzellikti. Şu anlattıklarım, yalnızca bana karşı bir tutum, bana özel bir muamele değildi; inanıyorum ki, 'Ben Ahmet Yakupoğlu'nun talebesiyim' diyebilen herkes, 'Aynı muameleyi bana da yapmıştı' itirafında bulunacaktır." (Uğurel, 2014: 145).

Uğurel, "Eğer Osmanlı ya da Selçuklu devrinde yaşasaydı şehzadeleri mûsikîde, mimaride, resimde zevk sahibi yetiştirmekle görevli bir

atabek olurdu. O, bu zevki bize aşıladı, o tohumları bize attı. Bizleri, hayra ve güzelliğe, iyiliğe yönlendirdi. Bunları kavli olarak yapmanın ötesinde bizleri nerede kültürümüze hizmet eden nadide insanlar varsa onlarla tanıştırdı, sözleriyle hocasının vasıflarını ve kendisine olan katkılarını aktarmıştır" (URL-1).

Öğrencilerinden Tuncer Türkkan ise hocasından öğrendiklerini;

> "Nasıl bir deryanın kenarına demir atan gemiler gibi biz de bir deryanın kenarına demir atan ve ondan faydalanan insanlar durumuna geldik. Ahmet Abi'den pek çok şeyi öğrendiğimiz gibi oturmasını, yemek yemesini hatta konuşmasını öğrendik. Ahmet Abi'den Türkçeyi öğrendik, tarihi öğrendik, doğru dili öğrendik."

sözleriyle ifade eder (URL-2). Bir diğer öğrencisi Şemsettin Güvey ise Yakupoğlu'nun sadece sanat dersleriyle değil kendilerinin şahsiyetleriyle de ilgilendiğini belirtir. Çok küçük yaşlardan beri Yakupoğlu'nun talebesi olma şansını yakalayan Güvey, bu sayede Türk mûsikîsinin köklerine ulaşabildiklerini belirtir. Hocasının, ilmi bir musiki çalışması yaptığını ve pek çok musiki meclislerinde terk edilen klasik Türk musikisini Kütahya'da gelişmiş şekilde yaşattığını ifade eder (URL-2).

Tevazu sahibi, feyz aldığı kişilere karşı kadirşinas bir yapıda olan Yakupoğlu onları daima şükranla ve rahmetle anarak yaptığı eserlerindeki başarısını da kendine mal etmeyerek bu başarının ve meydana gelen eserlerin onlardan olduğunu belirtir. Sanatın her dalında insan yetiştirmiştir. Bu insanlar edindikleri bilgi ve gördükleri terbiye sayesinde Türk İslam kültürünün yayılma ve gelişmesine hizmet etmişlerdir diyen ney öğrencilerinden Mehmet Dumlu, hocasının ömrü boyunca karıncayı bile incitmeyecek bir yapıda olduğunu, herkesle hem hal olabilen, en üst seviyedeki insanla da sıradan halkla da iletişim ve samimiyet kurabilen ve yetmiş iki milleti bir görebilen derviş karakterli olduğunu ifade etmiştir (Dumlu, 2001: 154-155; URL-2). Resim yapmak için zaman ve mekân tanımayan, kendi gayreti ve imkânlarıyla sanatını icra eden doğa aşığı Yakupoğlu'nun bir diğer öğrencisi Zeki Ermumcu; Resim yapmak için Acem Dağı'nın tepesi, Porsuk gibi farklı yerlere yürüyerek ve yanında küçük bir tabura ile bir de resim malzemelerinin olduğu tual şeklinde çantasını alarak gittiğini aktarır (URL-1).

Öğrencilerinden Nuri Uygun,

> "Ahmet Ağabey'in tahta bir kutusu vardı. Burada, resim için kullandığı bütün ya da yarım yağlıboya tüplerini muhafaza ederdi. O desenin rengini yakalamak pahasına o rengi kutudaki tüpler içinden arardı. 'Buralarda krom mavisi vardı. Nerde acaba?' derdi. Biz de arardık. Amaç aramak değil, renkleri bize öğretmekti. Bazen de bir fırça lazım olurdu. Fırçaların uçları, çalışa çalışa dökülmüş, âdeta bir top halini almıştı. Ama o fırça onun için çok kıymetliydi. 'Buralarda bir fırça olacaktı.' derdi. Siz onu atılacak bir fırça gözüyle bakardınız. Ahmet Ağabey ise; 'O, işe çok yarar. Bak, bunlar suyun akışını güzel yapar.' derdi. Hemen onun üstüne boya alır, içine gaz yağı koyar, karıştırır ve tuvalin üstünde onu sert sert aşağıya doğru indirirdi. O suyun akış çizgilerini, bu sert uçlu fırçalarla yapardı. Sol elinde fırçalar demet halindeydi. 8-10 tane fırçayı birden elinde tutardı. Birini alır çalışır sonra onu beze siler, onu koyar, bir diğerini alır çalışırdı. Çalıştığı tuvalin üstündeki kullanışa göre fırçaları bir bir değiştirirdi" (Sır, 2018: 946).

diyerek Ahmet Yakupoğlu'nun resim yapma ve yaparken öğretme tekniklerinden bahseder.

Yakupoğlu'nun yetiştirdiği çok sayıda öğrenci, eğitim yuvası ve sanat evine çevirdiği evinde ağırladığı sayısız misafiri onun derviş meşrep olarak anılan karakterinden, Türk musikisine ve gelenekli Türk sanatlarına duyduğu sonsuz aşktan bahsetmektedir. Bu aşklardan bir diğeri de rebaptır. Yakupoğlu, iyi bir rebap sanatçısıdır. Rebâb icracıları Sabahattin Volkan ve Edip Sevis ile birlikte, Sabahattin Volkan'ın İstanbul Radyosu'nda yaptığı "*Rebab'dan Sesler*" isimli programına altı ay süre ile katılan Yakupoğlu aynı zamanda rebabı Kütahya'ya ve Anadolu'da yeniden kullanılır hale getiren rebap ustasıdır (Gönül, 2003: 161). Öğrencisi Uğurel, Yakupoğlu'nun Dinçer Dalkılıç ile beraber minyatür resimlerinden bakarak rebap ölçüsünü çıkarttıklarını belirtir. Türk kültürünün unutulmaya yüz tutmuş kadîm enstrümanının ölçüleri çıkartıldıktan sonra Kütahya'da ve Anadolu'ya yayılmasına ve Türk musikisine yeniden kazandırılmasında Yakupoğlu'nun katkısı ve emeği büyüktür (URL-1)

Yakupoğlu'nun bu konudaki kendi beyanı yöresel konuşma tarzıyla şöyledir;

> "Eskiler keman şey yapmamış ki rebaplan yapmışlar. Biz eskilerden aldık hepsini. Müzelerde dahi şah akortluydu, rebaplar. Rebabı biz canlandırdık daha ziyade yani bunu. Yalınız Cahit Bey var onun rebabını esas aldık. O, kendisi şah akortlu hatta davuda bile müsait, saplı böyle rebabı vardı

onun. Cahit Bey, böyle özel toplantılarda benim şahlan akordumuzu yapıyoruz. Hah şöyle yav dedi. Rebap başka şeylen çalıncak bir saz değil, şimdi ben rebabımın sesini anladım dedi, duydum ve zevkine vardım. Şahlan beraber üflenince rebap, Cahit Bey böyle konuştu. Diyeceğim, Cahit Bey bile benlen olunca rebabını anladı." (URL-3).

Yakupoğlu'nun, yaptığı çalışmalar, bir ömre sığacak ve tek bir kişi tarafından yapılabilecek bir ölçüde değildir. Onun vazife bilinciyle hizmet etmesi, meşrebindeki karşılıksız verme hissi yetiştiği ortamla birlikte kendi nevi şahsına has özelliğinden kaynaklanmaktadır. Gelenekli Türk sanatlarına olan ilgisi ve ortaya koyduğu yapıtlar, Türk musikisine kazandırdıklarının yanında aynı zamanda büyük bir doğa severdir, hayırseverdir. Yaşadığı şehrin her sorunuyla ilgilenmiş, şehre ait her değere sahip çıkmıştır. Yakupoğlu Kütahya'nın güneyinde yer alan Yellice Dağı yamaç ve eteklerinde yirmi bin dönümden fazla çam korusu dikilmesi için uğraşmıştır. İstanbul'daki öğrencilik hayatının sona ermesinden sonra Kütahya'ya döndüğünde "Demir kapı" olarak bilinen Vâcidiye Medresesi'ni müze haline getirmiştir (Yakupoğlu, 1983: 11).

Babasından kalma arazisine Türk evi yapmış ve üst kısmına Orta Asya mimarî üslubunda sekizgen bir plan üzerine inşa edilmiş Çinili Cami'yi yapmıştır. Bu cami, Orta Asya Türk mimarî üslubunun Türkiye'deki önemli örneklerindendir. Hem caminin hem de evin planını kendisi yapmıştır (Berk, 2018: 242).

Gezek adı altından haftanın belli günlerinde evinde misafir ettiği gruplar farklıdır. Musiki çalışmaları ayrı bir gün, din görevlilerine yaptığı ve onlara ezan okuma tekniklerini öğrettiği çalışmaları ayrı bir günde yapılmaktadır. Bu toplantılarda toplanma mevzusuna dair teknik konuların verilmesinin yanı sıra tarihi ve kültürel konulardan da bahsedilmektedir. Gençlere adabı muaşeretin öğretildiği bir sanat evi ve somut olmayan kültürel değerlerin aktarıldığı bir kültür ocağıdır.

Sonuç

Ahmet Yakupoğlu, resim, minyatür, tezhip, ney ve rebap sanatçısı; ömrünü insan yetiştirmeye tabiatı korumaya vakfetmiş bir gönül eridir. Dünyanın zor bir dönemden geçtiği 1920 yılında doğmuş günün şartlarının sağladığı imkanlar dahilinde resim ve musikiye olan ilgisini beslemiş ve bilgisini arttırmıştır. Bu gayretinin neticesinden olsa gerek ayağına gelen Süheyl Ünver sayesinde kendisine büyük bir fırsat vermiştir. Hocası;

elinden tutanı, yolunu açanı, rotasını çizeni olmuştur. Ömrü boyunca vefa ile yad ettiği hocası onu evladı gibi bağrına basmış ve yapısında var olan öğrenme istidadını, sanata olan meylini besleyerek onu özenle işlemiştir. Hem resimde, tezhip ve minyatürde hem de musiki alanında Yakupoğlu devrin en iyileriyle çalışmıştır. Türk'e has sanatları işinin ehli hocalardan aldığı bir emanet olarak görerek her yetiştirdiği öğrencisine bu emaneti nakletmiştir. Karşılıksız, beklentisiz ve büyük bir nezaketle insan yetiştirmeye, insan eğitmeye ve öğretmeye ömrünü adadığı gibi yaşadığı şehre ve ülkesine hizmet etmeyi de hiçbir zaman ihmal etmemiştir.

Yaptığı İstanbul, Kütahya ve Anadolu'nun değişik şehirlerine ait tablolarıyla bu kentlerin tarihi vesikalarını oluşturmuştur. Sayısız eseriyle resmettiği yerlerin o dönemdeki hallerini kayıt altına almıştır. Yetiştirdiği ney öğrencileri ülkenin farklı yerlerinde bu sanatı icra etmiş ve ettirmişlerdir. Rebap gibi geleneksel bir Türk müziği aletini tamamen unutulmadan yeniden kullanımını sağlamıştır. Sadece ney ve rebap öğretmekle kalmamış öğrencilerinin kullanacağı enstrümanları da temin etmiştir. Onları sadece musikişinas olarak yetiştirmemiş aynı zamanda edep ve erkan sahibi, tarihine ve kültürüne sahip çıkacak bir şahsiyette eğitmiştir.

Yaptığı işten karşılık beklemediği gibi ürettiği sanat eserlerinin de kendinin olmadığını ve asıl sahiplerinin bunu öğreten olduğunu söyleyecek kadar alçak gönüllüdür.

Ömrünü öğretmeye ve üretmeye vakfettiği gibi sahip olduğu toprakları da vakfetmiştir. Maltepe Mahallesinde bulunan ve şehrin simgesi haline gelen Çinili Camii'ni babadan kalma arazisi üzerine yapmıştır. Kendi evini müze haline getirerek hem sanatsal çalışmalarını bu çatı altında yapmış hem de bir sergi salonu olarak kullanarak resimlerini burada ziyaretçilerine göstermiştir. Bununla da yetinmeyerek tüm çalışmalarını, evini ve bahçesini Dumlupınar Üniversitesi'ne bağışlamıştır.

Şehrin manevi değerleri kadar maddi varlıklarıyla da ilgilenmiştir. Açtırdığı müzeyle ve diktirdiği ağaçlarla her yönüyle yaşadığı topraklara sahip çıkmıştır.

Ahmet Yakupoğlu, yaptığı çalışmalar ve verdiği hizmetlerle Anadolu'nun Türklük damarını beslemiş, kültür mayasını, aldığı silsileden aslını bozmadan gelecek kuşaklara aktarmıştır.



Resim 8. Münire Baysan'ın arşivinden, Özlem Soyer Zeyrek ile birlikte Ahmet Yakupoğlu görüşmesinden bir kare.

Kaynaklar

Altan, A. & Dolunay, A. (2014). Kültürel Kimlik Ekseninde Kütahyalı Ressam Ahmet Yakupoğlu, *Dumlupınar Üniversitesi Ahmet Yakupoğlu Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 4-7

Ayvazoğlu, B. (1999). *Defterimde Kırk Suret*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ayvazoğlu, B. (2016). Bir Kültür Adamı Olarak Ahmet Yakupoğlu. *Ahmet Yakupoğlu*, İstanbul: Başbakanlık Toplu Konut İdare Başkanlığı Kültür Yayınları.

Berk, S. (2018). Ahmet Yakuboğlu'ndan Kütahya'ya Bir Hatıra: Çinili Camii. *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi I. Uluslararası Ahmet Yakupoğlu Şehir Sanat ve Tasarım Sempozyumu Bildiri Kitabı*, 241- 246

Çaya, S. (2007). Kütahyalı Bir Ressam ve Resim Anlayışı. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, 17, 245-255

Dumlu, M. (2021). *Batmayan Güneş Devam Eden Gölgeler*. (Hzl.: Ayşenur Sır), İstanbul: Alper Matbaacılık.

Erdoğmuş, F. (2019). *Ahmet Yakupoğlu'nun Minyatürlerinde Tasarım Anlayışı*. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tasarımı Programı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Gökkaya, E. (2010). *Neyzen Ahmet Yakupoğlu'nun Neydeki Tavrı Üzerine Bir Çalışma*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Gönül, M. (2003). Neyzen Ahmet Yakupoğlu, *İstem*, 1 (1), 155-168.

Kehribar, S. (2010). *Ahmet Yakupoğlu Belgeseli (Hayatı, Sanat Anlayışı ve Eserleri).* Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Grafik Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sayar, A. G. (2016). İstanbul Ressamı Ahmet Yakupoğlu. *Ahmet Yakupoğlu*, İstanbul: Başbakanlık Toplu Konut İdare Başkanlığı Kültür Yayınları.

Sır, A. (2018). Türk Monet'i Ressam Ahmet Yakupoğlu'nun Hayatından Sanata Dair Hatıralar. *Social Mentality And Researcher Thinkers Journal*, 4 (13), 942-962.

Şerifoğlu, Ö. F. (2016). *Ahmet Yakupoğlu*. Başbakanlık Toplu Konut İdare Başkanlığı Kültür Yayınları İstanbul

Uğurel, R. T. (2014). Kütahyalı Bir Atabek: Ahmet Yakupoğlu. *Ahmet Yakupoğlu Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Basımevi.

Uygun, M. N. (2014). Ahmet Yakupoğlu'nun Neyzenliği ve Rebap Sazını Tanıtması. *Ahmet Yakupoğlu Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Basımevi.

Yakupoğlu, A. (1983). *Boğaziçi (Anadolu Yakası)*. İstanbul: Türk Petrol Vakfı Kültür Yayınları.

Yakupoğlu, A. (2012). *Rengârenk Kütahya*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Yazgaç, P. (2015). Tabiatın ve Tarihin Yaşayan Ressamı Ahmet Yakupoğlu. *İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Sanat ve Meslek Eğitimi Kursları (İsmek) El Sanatları Dergisi*, 19, 80- 91.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: https://www.youtube.com/watch?v=6C9_bzS7h-g

URL-2: https://www.youtube.com/watch?v=86U_vMlN7Xo

URL-3: https://www.youtube.com/watch?v=yQryBoDorTs

URL-4: http://yakupoglu.dpu.edu.tr/minyatur.html

URL-5: http://yakupoglu.dpu.edu.tr/foto.html

URL-6: http://yakupoglu.dpu.edu.tr/istanbulgal.html

URL-7: http://yakupoglu.dpu.edu.tr/sehirler.html

TÜRKÇEDE AHŞAP TEKNE YAPIMCILIĞINA DAİR SÖZ VARLIĞI (BARTIN/KURUCAŞİLE ÖRNEĞİ)

Zahide PARLAR[*]

Giriş

İnsanlığın en eski mesleklerinden biri olan balıkçılıkta kullanılan kayık, sandal ve tekneler, binlerce yıl süren deneyimler sonucunda oluşan ve kuşaktan kuşağa aktarılan bilgilerle farklı yöntemler kullanılarak yapılagelmiştir. Bir bilim olarak Mısır'da[1] yeşermeye başladığı bilinen tekne yapımının teknik açıdan en önemli özelliği kerestelerin çivilerle değil, ip ve bitki lifleriyle birbirine bağlanmasıdır. İlk kez Eski Krallık döneminde görülen ahşap Nil tekneleri, omurga olmadan *önce-kabuk*[2] yöntemiyle yapılmıştır; omurganın ortaya çıkışı ise Yeni Krallık döneminde olmuştur. 15. yüzyıla kadar tekne yapımında öncü rol oynayan Doğu Akdeniz uygarlıklarının tekne yapım geleneğinde de Mısır'ın izleri görülmektedir. Anadolu sahillerinde yapılan kazılarda tekne yapım teknolojisi tarihinin en büyük aşaması olan *önce-kabuk* yönteminden *önce-iskelet*[3] yöntemine geçişin bulgularına da ulaşılmıştır. *Önce-iskelet* yöntemi, 11. yüzyıldan sonra tüm Akdeniz'e yayılmıştır ve hâlen geleneksel ahşap tekne yapım yöntemleri ile çalışan tersanelerde kullanılmaktadır (Köküöz ve Örs, 1995: 31-32). 16. yüzyılın başları itibariyle ahşap tekne

[*] Dr. Öğretim Üyesi, İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Malatya / Türkiye, zahide.parlar@inonu.edu.tr (Orcid: 0000-0002-4616-9579).

[1] Nil nehrinde seyahat amacıyla kullanılan yelkenli teknelerin (M.Ö. 3400'lü yıllar), mavnaların (M.Ö. 2500'lü yıllar) ve yaklaşık 30 metre uzunluğundaki gezi teknelerinin (M.Ö. 1500'lü yıllar) resimlerle tasvir edildiği görülmektedir. Ayrıca, Mısır firavunlarının inanışları gereği onları cennete taşımaları amacıyla zarif ve ince kürekli mavna olarak adlandırılan üç köşe yelkenli büyük teknelerin gömüldüğü bilinmektedir (Sevinç ve Güzel, 2016: 93). 1954'te Mısır'da yapılan bir arkeolojik kazı sırasında Keops Piramidinde gömülü bulunan ve bugün için bilinen en eski tekne 43.40 m. uzunluğundadır (Köküöz & Örs, 1995: 31).

[2] *Önce-kabuk (shell-first) yöntemi:* İskeletin kaplama tahtalarının birleştirilmesiyle oluşturulan tekne kabuğuna sonradan yerleştirildiği yöntemdir (Köküöz & Örs, 1995).

[3] *Önce-iskelet (frame-first) yöntemi:* Kaburgaların omurga üzerine yerleştirilerek önce iskeletin şekillendirildiği ve kabuğun (dış elemanların) bunun üzerine yerleştirildiği yöntemdir (Çoban, 1995).

yapımcılığında geometrinin etkisi görülmeye başlamıştır. Tekne yapımında tek tek parçaların (parile, posta, kaplama ve mukavemet elemanları) tasarlanması ise gönye ve pergelin devreye girişiyle olmuştur. Teknenin tamamının yapım öncesinde kâğıt üzerinde çizilmesi ise 18. yüzyılda gerçekleşmiştir. Teknenin biçimlenmesinde kullanılan geleneksel uygulamaların en eskilerinden biri ise *ana posta ve yalancı formalar*[4] yöntemidir. Adriyatik Denizi ve Ege Adaları'nda 20. yüzyılın ortalarına kadar kullanılan bu yöntem, Ege ile Karadeniz kıyılarında farklı bir biçimde kullanılagelmektedir (Köküöz & Örs, 1995: 33; Kaygın & Avcıkurt, 2015: 88).

Eski Türkçede yer alan denizcilikle ilgili bazı kelimelerden hareketle, Türk halklarının henüz İç Asya'da yaşarken bile nehir ve göl gibi iç sularda denizcilik faaliyetleri yürüttükleri söylenebilir.[5] *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde "Kara kara denizlerin gemisi ağaç" ile "Ak sakallı Dede Korkut'tan öğüt aldım. Alaca yatan kara dağları aştım. İleri yatan Kara Deniz'e girdim. Gemi yapıp gömleğimi çıkardım yelken kurdum." (Ergin, 1994: 111-112) şeklinde geçen ifadeler, denizin ve denizle kurulan bağlantının aracı olan geminin Türklerin yaşamında geçmişten bugüne önemli bir yere sahip olduğuna işaret eder. Türk denizciliği ise gerçek manada Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar döneminde askeri, ticari ve ulaşım amacıyla çeşitli tipte gemi/tekneler yapılmasıyla Anadolu'da kendisini gösterir. 19. yüzyıldan itibaren ise ahşap tekne yapımcılığı terk edilme sürecine girmiş olsa da günümüzde Karadeniz, Ege ve Akdeniz bölgelerinde yer alan bazı merkezlerde az sayıda usta tarafından geleneksel yöntem ve malzemelerle devam ettirilmektedir (Davulcu, 2015: 100-101; Özdemir, 2003: 196). Batı Karadeniz bölgesinde yer alan Bartın'da da eskiden beri aile işletmesi olarak hizmet veren ve çoğunlukla deniz kenarlarında liman ve çekeklerde[6] kurulmuş olan tekne inşa atölyeleri yer almaktadır. Küçük birer doğal liman şeklinde olan Tekkeönü, Kurucaşile ve Kapısuyu koyları, ahşap gemi yapımının sürdürülmesine imkân tanımıştır (Özdemir, 2003: 199). Günümüzde sayısı oldukça az

[4] *Ana posta ve yalancı formalar yöntemi:* Omurganın tam orta yerindeki kaburgaları oluşturan ana posta çifti, baş ile kıçtaki birer ya da ikişer çift postadan oluşmaktadır. Enine elemanlardan oluşan bu yapının üzerine yerleştirilecek olan boyuna elemanların alması gereken biçimi ayarlayabilmek amacıyla yalancı forma denen 2 veya 3 adet esnek çıta eklenmektedir (Çoban, 1995; KK-3, KK-4, KK-5).

[5] Ayrıntılı bilgi için bk. (Palaz Erdemir, 2011).

[6] Kayık, mavna ve küçük gemilerin kalafata çekildiği yer.

olan bu tersanelerde, bölgenin coğrafi ve doğa şartlarına uygun yapıda Karadeniz'in çalkantılı sularına, güçlü dalgalarına ve şiddetli fırtınalarına dirençli ve dayanıklı ve ayrıca denize indirilip karaya kolay çekilebilen ince işçilik ürünü tekneler üretilmektedir.

Bartın'da Tekne Yapımı

Bartın, Osmanlı donanmasının kalyon ihtiyaçlarını karşılayan tersaneler diyarı olarak bilinen ve yetenekli ustalar tarafından inşa edilen birçok yat ve tekne ile 400 yıllık gemicilik geleneğini yansıtan bir ildir (URL-1). Osmanlı donanmasının Karadeniz bölgesindeki önemli gemi yapım merkezlerinden biri olma özelliğini 19. yüzyıla kadar korumayı başaran Bartın'da gemi yapımının ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir (Davulcu, 2013: 26). Bölgedeki tekne ustaları, Fatih Sultan Mehmet (1444-1446, 1451-1481) için burada gemi yapıldığını ifade etmiştir; fakat gemi yapımcılığına dair en erken kayıt 16. yüzyılın ikinci yarısına aittir (Davulcu, 2013: 27). Sultan II. Selim (1566-1574) döneminde 1571 yılında Haçlı Donanmasıyla Osmanlı Devleti arasında gerçekleşen İnebahtı Deniz Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin büyük kayıplar yaşaması sonucunda gemi yapımına büyük önem verilmiş ve Bartın tersanesinin de içinde yer aldığı tersanelerde gemi inşasına başlanmıştır (Beydiz, 2008: 30-31). Ayrıca Temmuz 1650'de Sinop, Samsun, Bartın ve Varna'da otuz civarında kalyon ve burtun[7] inşa edilmesi için gönderilen fermanlar söz konusudur (Aydın, 2007: 13). Evliya Çelebi de *Seyahatnamesi*'nde (Kahraman & Dağlı, 2006: 352) Bartın'da kalyonlar yapıldığı bilgisini vermektedir. 1703 tarihli bahriye defterlerinde korvet denilen üç direkli ve güvertesinde yirmi ile otuz top bulunan savaş gemilerinin Bartın'da yapıldığı bilgisi yer almaktadır. 1737'de *Atlas* adlı bir eser kaleme alan Uluslu İbrahim Hamdi, eserinde Bartın'da gemi yapımının geliştirdiği başka sanat kollarından, ip, halat ve makara imalinden söz etmektedir (URL-2).

Sultan III. Selim (1789-1807) zamanında da Anadolu Selçuklu döneminde başlanan ve Osmanlı Devletinde de devam ettiği bilinen tersane faaliyetlerinin kerestenin yoğun olduğu bölgelere yakın yerlerde yürütülmesi kararına bağlı olarak Bartın ve Amasra'da tersaneler kurulmuş ve bölgedeki gemi inşa faaliyetleri devam etmiştir (Beydiz, 2017: 9). Sultan II. Mahmut (1808-1839) zamanında da Tersane-i Âmire'ye bağlı

[7] 30-40 top çekecek büyüklükte bir çeşit yelkenli savaş gemisi, bir cins kalyon.

tezgâhlardaki gemi inşa faaliyetleri hızlandırılırken Amasra'da yeni tezgâh da kurulmuştur (İhsanoğlu, 1994: 619). Bartın tersanesinde, 17. yüzyıldan itibaren Akdeniz ve Karadeniz'de kullanılan ahşap gemiler inşa edilegelmektedir (Davulcu, 2013: 27). "1914'e kadar şehirde sadece yelkenli gemi yapılırken bu tarihte ilk defa motorlu tekne inşa edilmiştir" (URL-2). Günümüzde ahşap tekne ve yat yapımı, Bartın ve Kurucaşile merkez ile Tekkeönü ve Kapısuyu köylerinde geleneksel yöntem ve babadan kalma âletlerin teknolojik gelişmelerle birleştirilmesiyle sürdürülmektedir. 1970'li yıllara kadar Kurucaşile geleneksel ahşap tekne yapımı ile ön plandayken son yirmi yıl içinde ahşap tekne yapımcılığına yeterli destek sağlanamaması ve genç işgücünün dışa göçü nedeniyle bölgedeki üreticilerin sayısında zaman içerisinde ciddi azalmalar meydana gelmiştir (Sarı Nayim, 2017: 141-144; Yolal & Sevinç, 2018: 860-865).

Kurucaşile'de de ahşap tekne yapımı, tekne türleri bakımından özellikle son 30 yıl içinde önemli değişikliklere uğramıştır. Özellikle Tuzla ve Sürmene gibi büyük tersanelerde 3000 tonluk çelik gemiler üretilmesi; *çektirme*lerin[8] yapımını ortadan kaldırmış, *alamatra* adı verilen balıkçı teknesi ortaya çıkmıştır. Bölgede, 30 sene öncesine kadar daha çok 5-18 metre uzunluğundaki küçük kayık, sandal ve balıkçı tekneleri yapılırken ülkemizde plaj turizminin gelişmesi ve yurt dışından gelen siparişlerle yat ve kotralar önem kazanmaya başlamıştır (Gündoğan vd., 2013: 93). Kurucaşile, ahşap tekne yapımcılığının günümüze kadar sürdürebildiği ender kıyı kentlerimizden biri olup Türkiye'nin en güzel ahşap guletlerinin yapıldığı yer olarak bilinmektedir (Yasa, 2017: 11; Kılıçoğlu & Yıldız, 2018: 610). Bölgede üretilen ahşap tekneler; kestane ağacından yapılmaları ve gemi ustalarının işçiliklerinin kalitesinden dolayı dünya çapında ün kazanmış ve "Kurucaşile teknesi"[9] olarak bir marka değeri oluşturmuştur. Bu tekneler, bölgede kötü hava koşulları sebebiyle dalgakıran olan bir limana bile sığınma şansı bulmayacakları için dalgaya göğüs verecek ve çabucak baştan karaya çekilip kıçtan da denize atılacak şekilde yeni bir teknikle yapılmıştır (Çoban, 1995; Gündoğan vd., 2013: 87-88). Bu tekniğe göre tekne omurgası ağaçların doğal eğrilerinin kullanılmasıyla oluşturulur. Bu eğilimin parça ağaçlarla ve-

[8] Eskiden çektiri gibi hem kürekle hem yelkenle yürütülen gemilere verilen ad.

[9] "Karadeniz sularındaki balıkçı teknelerinin büyük çoğunluğu inşa üslupları itibariyle "Sürmene tarzı" ve "Kurucaşile tarzı" şeklinde adlandırılmaktadır" (Açа, 2020: 200). Trabzon Sürmene ilçesindeki "yaygın kanaate göre kayık ustalığına meyleden Türkler bu zanaatı Rum ustalardan öğrenmişlerdir" (Açа, 2020: 195).

rilmesi hâlinde tekneler, sert dalgalara daha dirençsiz kalmaktadır (Gündoğan vd., 2013: 87). Bartın ve yöresinde *önce-iskelet* yöntemiyle gerçekleştirilen tekne yapımı,[10] eskiden olduğu gibi büyük ölçüde ustanın el ve göz hesabı ile içgüdü ve deneyimlerine dayanmaktadır (Davulcu, 2013: 41). Bartınlı ustalar (KK-3; KK-5), inşa ettikleri her tekne için otuz, otuz beş hatta -iyi bakılması şartıyla- elli yıl ömür biçmektedir.

Bartın/Kurucaşile'de Ahşap Tekne Yapımcılığına Dair Söz Varlığı

Anadolu'nun Paflagonya bölgesinde Karadeniz'in kıyısında kurulmuş küçük bir antik kent olan Kurucaşile'nin tarihî adı, Kromna'dır. İlkçağda Fenikeliler başta olmak üzere, Miletoslu ve Megaralı gemiciler tarafından kurulan Kromna'nın 3000 yıllık bir tarihi vardır. Roma, Bizans ve Ceneviz hâkimiyetinden sonra yörede görülen ilk Türk komutanı Kutalmışoğlu Süleyman Bey'in komutasındaki Kara Tiğin'dir. Yıldırım Bayezid 1395'te bu bölgeyi Candaroğullarından alarak Osmanlı hâkimiyetine katmıştır (Çilsüleymanoğlu, 1996). Kurucaşile'de günümüze ulaşan kültürel miras değerleri Bizans, Anadolu Selçuklu, Candaroğulları ve Osmanlı İmparatorluğu dönemlerine aittir.

İlçedeki halk geçimini kömür işletmesi, fındık, balıkçılık ve geleneksel ahşap tekne yapımcılığı ile sürdürmektedir. Denize kıyısı bulunan her bölgede olduğu gibi Kurucaşile'de de denize dair her şey bölge halkı için ekonomik, sosyal ve kültürel olarak vazgeçilmez bir konumdadır. Bu anlamda denizden faydalanmanın temel aracı olan tekneler; bölge halkının denizle olan ilişkisini, duygu ve kültür dünyasını yansıtır ve bölge halkı için maddi olduğu kadar manevi değere de sahiptir. Bu manevi ilişkinin göstergelerine örnek olarak teknelere ad verme geleneği[11] gösterilebilir. Günümüzde yasal bir zorunluluk[12] olarak teknelere ad verilmesine rağmen bölge halkı teknesiyle kurduğu ilişkiyi somutlaştırmak için bunu zaten geçmişten bugüne yapmaktadır. Ayrıca bir ritüel

---

[10] Tekne imalatında kullanılan parça ve imalat süreçleri hakkında ayrıntılı bilgi ve tablo için bk. (Özkök ve Saral, 2018).

[11] "*Denizcilerin teknelerine ad vermelerinin yaklaşık 5 bin yıllık bir gelenek olduğu düşünülmektedir. Teknelerin adları çoğu zaman denizcilerin ruhlarını, sevgilerini, özlemlerini, sevinçlerini yansıtır ve dolayısıyla hayata bakış açılarını ve karakterlerini ortaya koyar. Araştırma sahasında oldukça köklü bir geçmişi olan bu gelenek, teknelere ad vermenin zorunlu hale getirilmesinden istisnasız biçimde herkes tarafından tatbik edilir olmuştur.*" (Açа, 2020: 452-453).

[12] "*Balıkçılar arasında 'plaka yasası' adı verilen bu yasal düzenlemeyle birlikte denize indirilen her yeni tekneye bir ad verilmiş, teknenin tüm resmi işlemleri plaka numarası ve verilen bu adla gerçekleştirilir olmuştur.*" (Açа, 2020: 453).

olarak Bartın yöresinde yakın zamanlara kadar devam ettirilen ve "gemi atması"[13] olarak adlandırılan şenlikler de (Davulcu, 2015: 117) bu duruma örnek teşkil etmektedir.

Bu çalışmada Kurucaşile'nin Kapısuyu ve Tekkeönü köylerinde hâlen gemi ustası olarak çalışan kişiyle görüşülmüş ve tekne yapımcılığına dair söz varlığı derlenmiştir. Derlenen söz varlığı "tekne yapan ve yapımında çalışan kişilere verilen adlar, tekne yapılan yerlerin adları, teknenin parça ve bölümlerinin adları, tekne yapımında kullanılan teknik ve işlem adları, tekne yapımında kullanılan âlet ve malzeme adları, tekne türleri, tekne yapımında kullanılan ölçü birimleri, tekne yapımında kullanılan ağaç adları, tekne yapımıyla ilgili eylemler ve deyimler" başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Alfabetik olarak dizilen sözcüklerin köken bilgisi ve anlamları verilmiştir. Sözlükte madde başları, tekne yapımcılığına dair söz varlığı belgelenmek istendiği ve farklı alanların kullanımını kolaylaştırmak için anlamlı birimler standart alfabe ile yazılmıştır. Çalışma kapsamında hazırlanan sözlükte yer alan sözcüklerin anlamları verilirken gemi ustalarıyla (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4, KK-5) yapılan görüşmelerden, *The Lingua Franca in The Levant* (Kahane vd., 1958) adlı eser ile *Türkçe Sözlük* (URL-3), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (URL-4), *Denizcilik Terimleri Sözlüğü*'nden (URL-5) faydalanılmıştır.

1. Tekne Yapan ve Yapımında Çalışan Kişilere Verilen Adlar

çırak (Fars. *çerāġ* "mum, meş'ale gibi ışık veren şey" > *çirāġ*'dan) Gemi ustasının yanında zanaatı öğrenen kimse.

gemi ustası (Orta T. [Oğuzca] *kemi* + Fars. *ustād*'dan + T. +sı eki) Gemi yapan ustaya verilen ad krş. *kayık ustası, gemi mimarı*.

kalafatçı (Yun. *kalaphates* + T. +çı eki) Kalafat yapan kimse.

kalfa (Ar. *ḫalife* "birinden sonra gelen"den) [Kelime Bulgarcaya da geçmiştir] El becerisi gelişen ve gemi yapımında yetkinlik kazanan usta adayı.

kayık ustası (Eski T. *kayġuk* < *kay-mak* + Fars. *ustād*'dan + T. +sı eki) Gemi yapan ustaya verilen ad krş. *gemi ustası, gemi mimarı*.

tersane (İtal. *tersana* < Ar. *dāru'ṣ-ṣinā'a* "sanat evi") [Kelime Türkçeden Arapça ve Yunancaya da geçmiştir] Gemi yapılan yer.

---

[13] "Gemi atması" hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Davulcu, 2015; Erol, 2015).

tezgâh (Fars. *destgāh*'dan) Tekne yapımında çalışılan mekâna verilen ad. krş. *atölye, mağaza*.

2. Tekne Yapılan Yerlerin Adları

atölye (Fr. *atelier*) Tekne yapılan yer ad. krş. *mağaza, tezgâh.*

çekek (< *çek-ek*) Kayık, mavna ve küçük gemilerin kalafata çekildiği yer.

enet (Kökü bulunamamıştır). Kayık ve gemilerin denize indikleri eğik yer.

eşek (Kökü bulunamamıştır). Kayık yapımında kullanılacak ağacın kuruması ve acı suyunu atabilmesi için kerestelerin diklemesine istiflendiği yer.

kalafat yeri (Yun. *kalaphates*) + Eski T. *yir+i*) Teknelerin tamir edilmek üzere çekildiği yer.

kayık yanı (Eski T. *kayġuk* < *kay-mak* + T. *yan+ı*) [Kelime Farsça, Bulgarca, Sırpça gibi komşu dillere ve İtalyancaya da geçmiştir] Tersane, tekne yapımında çalışılan mekâna verilen ad. krş. *mağaza, tezgâh, atölye*.

kızak (< **kaz-mak* [~*kay-mak*]) [Yeni bir türevdir] Üzerinde gemi inşa veya tamir edilen tezgâh.

mağaza (İtal. *magazin* "ambar, depo" < Ar. *meḫāzin* "mahzenler, depolar") Tekne yapımında çalışılan mekâna verilen ad. krş. *atölye, tezgâh*.

3. Teknenin Parça ve Bölümlerinin Adları[14]

[14] Derlenen söz varlığının daha iyi anlaşılması için Kurucaşile'de yapılan teknelerin yapım süreci ve tekne yapımında kullanılan geleneksel yöntem hakkında şu bilgiler verilebilir: Gemi ustası ile tekneyi yaptırmak isteyen kişi teknenin ölçüsünden boyasına, işçiliğinden fiyatına kadar her konuda anlaşır ve daha sonra teknenin yapımına başlanır. *Önce-iskelet* yöntemiyle yapılacak tekne için önce omurga şekillendirilerek tezgâha yerleştirilir. *Omurga*, teknenin alt bölümünde yer alan ve teknenin başından kıçına kadar boylamasına uzanan tek parça halinde bir keresteden oluşur. Omurga teknenin dengesini sağlayan ana unsur olduğu için dengeli ve sağlam bir zemin üzerine yerleştirilmesi teknenin inşasının doğru yürümesi açısından önemlidir. Omurga teknenin büyüklüğüne göre tek ya da birkaç parçadan oluşabilir. Birden fazla parçadan oluşacaksa bu parçalar, *parile* adı verilen ve omurgayı oluşturan parçaların uçlarına açılan diş ve yuvalar vasıtasıyla birbirine sabitlenir. Ustalar, özellikle küçük teknelerin omurgasını tek parça ağaçtan yapmayı tercih ederler. Omurga ağacı tamamlandıktan sonra *baş ve kıç bodoslamalar* hazırlanarak omurgaya sabitlenir. *Bodoslamalar* doğal olarak eğri forma sahip olan ağaçlardan yapılan ve teknenin baş ve kıç bölümünde yer alan omurgaya dik elemanlardır. *Paraçol* adı verilen takviye elemanları ile omurga-

ağız kuşağı (Eski T. *aġız* + Eski T. *kurşāġ+ı* < *kurşa-mak* "kuşanmak") Küpeşte tahtasının hemen alt kısmına denk gelen kaplama parçası.

akrep (Ar. *'aḳreb*) Baş bodoslamanın omurga ile birleştirilmesinde kullanılan ve seyir hâlinde bodoslamanın maruz kalacağı zorlanmalara karşı dayanaklığını artıran parça.

alabanda (İtal. *alla banda*) Gemi kaplamalarının teknenin iç kısmında kalan tarafı.

ambar (Fars. *enbār* "dolu" < Ar. *enbār* "tüccarların mal ve eşya koyduğu odalar ve mağazalar) Gemilerin yük konan bölümü.

ambar ağzı (Fars. *enbār* "dolu" + Eski T. *aġız*) Makine dairesine giriş yapılan bölüm.

ana bumba (Eski T. *ana* + İtal. *bouma*) 1. Yan yelkenlerin alt kenarını, yakasını gerip açmak için kullanılan meyilli büyük seren 2. Özellikle ticaret gemilerinde yükleme ve boşaltma işlerinde kullanılan dikme.

ana direk (Eski T. *ana* + Eski T. *tirek*) Destek veya taşıma vazifesi görmek üzere bulunduğu yere dikine yerleştirilen en büyük, uzun ve kalın ağaç.

ana güverte (Eski T. *ana* + İtal. *coverta*) Geminin veya teknenin üzerinde yürünen en üstteki güvertesi.

---

ya bağlanan bodoslama ağaçlarının en önemli işlevi *borda* kaplamasının bunların üzerine oturtulmasıdır. Daha sonra teknenin kaburgasının yapımına başlanır. *Kaburga* teknenin ana yapısını meydana getiren postaların tamamını ifade eder. Tekne ustası omurgaya öncelikle *alt postaları (döşekleri)* yerleştirerek bunun üzerine omurgaya paralel duran birinci (en alttaki) *yalancı formayı (endaze kalıpları)* çakar. Ardından *üst postalar* döşeklere civatalanarak diğer yalancı formalar eklenir ve uygun biçimlendirmelerin yapılmasıyla kaburga tamamlanmış olur. *Eğri* ya da *ıskarmoz* olarak da adlandırılan *postalar*, eğri forma sahip ağaçlardan seçilerek omurgaya dik olarak yerleştirilir ve dış sargı için bir altyapı oluşturulur. Postalar, tek parçadan ibaret olmayıp *döşek*, *ıskarma* ve uzantılardan oluşur ve enine tekne kirişleri olan *kemereler* ile birbirine bağlanarak desteklenir, ardından takviye kuşakları bağlanır. Teknenin kaburgası tamamlandıktan sonra dış sargının yapımına geçilir. Dış sargının yapımı sırasında kaplamada kullanılacak olan ağaçlar açık ateş ya da sıcak suda yumuşatılarak yerine yerleştirilir. Sargı ağaçları, yerlerine işkence adı verilen bir düzenekle tutturulur. Daha sonra yalancı forma adı verilen kalıplar sökülür, iç takviyeler yerleştirilir ve güverte kaplaması yapılır. Gemiye denizde kurt vurmasını önlemek ve daha sağlam olmasını sağlamak amacıyla önce kalafatlama sonra da teknenin su kesiminin altını açık ateşle alazla işlemi gerçekleştirilir. İlk kat boya yapılır ve macun çekilir, daha sonra ikinci kat boya vurulur. Teknenin iç donanımının da hazır edilmesi ile tekne sahibine teslim edilir ve suya indirilir.

armuz (Yun. *armos*) Gemilerde güverte kaplamalarının (borda kaplama tahtalarının) birbirine yandan bitiştiği yerde meydana gelen açıklık.

aşoz (Yun. *agathos*) Gemilerde omurga ve bodoslomalara açılan ve kaplama tahtaların başlarının bindirilmesine yarayan boyuna kertilmiş oyuk.

atma (< *at-ma*) Dikmelerin (düşey yöndeki ana taşıyıcı iskelet elemanı) birbiri ile bağlantısını arttırarak su geçirmez perdelerin mukavemetini yükselten yardımcı bağlantı parçaları.

aynalık (Fars. *āyine*'den + T. +lık eki) Geminin kıç tarafında, üzerinde isminin kayıtlı bulunduğu limanın adı yazılı olan düz veya yuvarlakça kısım.

baba (Kökü ve diğer *baba* kelimesiyle ilişkisi belli değildir.) Gemileri halatla bağlamak için kıyıya ve güverteye yerleştirilmiş yuvarlak başlı demir dikme veya kısa ağaç.

baş bodoslama (Eski T. *baş* + Yun. *podostamo* > *bodostama* > *bodoslama* -Türkçe +la-ma ekinin etkisiyle-) 1. Gemi omurgasının baş tarafının su seviyesinden yukarıya doğru kıvrılan kısmı 2. Omurganın baş tarafından teknenin başını meydana getirmek için yukarı istikamete doğru konulan ağaç parçası.

baş kasara (Eski T. *baş* + İtal. *cassaro*) Geminin baş tarafındaki kaptan kamarası hizasında bulunan küçük güvertesine verilen isim.

baş omuzluk (Eski T. *baş* + < Yun. *ômos* + T. +luk eki) Gemide, borda kaplamalarının baş bodoslamalarına bitişmek üzere kavislendiği noktalarla bodoslamalar arasında kalan kısım, kemere ile baş bodoslama arasındaki yuvarlak kısım.

başüstü (Eski T. *baş* + Eski T. *üz+tün* > *üs+tün*) Bir teknenin baş tarafında oturabilecek ve ayakta durulabilecek platform.

bel kertmesi (Eski T. *bil* + Eski T. *kert-me+si*) Postanın dirsekte en eğimli olduğu yerde içeriden boyuna yapılan bir boy bağı.

bindirme (< *bin-dir-me*) Ahşap inşaatta çıkmaların ileriye doğru uzanmasını sağlamak için bunları taşıyan konsol kütüklerinin bir alttakine göre çıkıntı yapacak şekilde birbirinin üzerine dizilme şekli, armuz kaplamanın birbiri üzerine konularak yapılma şekli.

bodoslama (Yun. *podostamo* > *bodostama* > *bodoslama* -Türkçe +la-ma ekinin etkisiyle-) Gemi omurgasının baş ve kıç tarafının su seviyesinden

yukarıya doğru kıvrılan kısmı, bu kısımdaki ağaç veya demir direklerin her biri.

borda (İtal. *bordo*) Geminin su üstünde kalan kısmının dış yan tarafı.

borda çalımı (İtal. *bordo* + < *çal-ı-m* "vurma, vuruş") Özellikle taka tipi teknelerin ortasında, su kesimi altında kalan kısmının baş ve kıç bodoslamasına doğru darlaşması durumu.

borda feneri (İtal. *bordo* + Yun. *phanari*) Liman veya marina girişlerinde, büyük yelkenli tekne ve gemilerin kolay tanınması için sağ ve sol taraflarında yakılan yeşil ve kırmızı fenerler.

borda iskelesi (İtal. *bordo* + Yun. *skala* < Lat.) Bir tekneye girip çıkmak için inip kalkabilen ve içeriye alınabilen bir merdiven tipi.

boy bağı (Eski T. *bōḏ* + Eski T. *baġ* + ı) Teknenin boyuna mukavemetini arttırmak için postaların tekne boyunca birbirlerine belirli aralıklarla bağlanmasını sağlayan iskelet yapı elemanı.

bumba (< İtal. *bouma*) 1. Yan yelkenlerin alt kenarını, yakasını gerip açmak için kullanılan meyilli büyük seren 2. Özellikle ticaret gemilerinde yükleme ve boşaltma işlerinde kullanılan dikme.

çalım (< *çal-ı-m* "vuruş") Bir geminin su kesimi altında kalan kısmının baş bodoslamasına doğru darlaşması durumu.

dikme (Eski T. *tik-me*) Geminin su geçirmez perdelerin iskeletini düşey yönde oluşturan ana taşıyıcı iskelet elemanı.

direk (Eski T. *tirek* < *tire-mek* "destekleyerek dikmek, dik tutmak") [Kelime Farsçaya ve Balkan dillerine de geçmiştir.] Destek veya taşıma vazifesi görmek üzere bulunduğu yere dikine yerleştirilen uzun ve kalın ağaç.

don ağacı (Eski T. *tong* > *doñ* + Eski Türk. *yıġaç* – *ıġaç*+ı) Eğrilerin üzerine yerleştirilen ve küpeştenin altında kalan kısım.

döşek (< *döşe-k*) Gemi gövdesinde basınç, çarpma, ağırlık vb.ni karşılayabilecek dirençte omurgaya dik konmuş levha veya profiller.

döşek posta (< *döşe-k* + İtal. *posta* < Lat.) Teknenin su altı formunu oluşturan ve ekli postaların omurgaya daha sabit hâlde bağlanması için kullanılan destek elemanları.

dümen (İtal. *timón*) Deniz ve hava taşıtlarında, taşıtı gitmesi istenen yöne çevirmeye ve istenen doğrultuda götürmeye yarayan hareketli parça.

eğri (Eski T. *egri*) Gemi kaburgasını meydana getiren eğri ağaç krş. *ıskarmuz*, *posta.*

firengi deliği (Fr. *franc* > *frenk*'in nispet eki -i almış şekli *frengi* + Eski T. *telik* + i) Güvertede toplanan suların dışarıya akması için bordalara açılan ve denizde kalan tarafında dışarıdan içeriye su girmemesi için içeriden dışarıya açılan bir supap bulunan delik.

forma (İtal. *forma* < Lat.) Geminin ilk iskeletini kurmak için konulan çıtalar, krş. *yalancı forma*.

gemi (Orta T. [Oğuzca] *kemi*) Su üstünde giden büyük taşıt, sefine.

gurcata (İtal. *gorgiata*) Gemide, üzerine donanımlar bağlanmak ve çanaklık kurulmak üzere ana direğin mavna kolları üstüne omurgaya çapraz olarak konan ağaçlara verilen isim.

güruz (kuruz) (İtal. *crose*) Bir geminin su kesimi altında kalan kısmının kıç bodoslamasına doğru darlaşması durumu.

güverte (< İtal. *coverta*) Gemilerde ambar, kamara vb. kapalı yerlerin tavanını meydana getiren, yolculara açık olan ve bazı gemi âletlerinin, sandalların bulunduğu kısımların ortak adı.

güverte kemereleri (< İtal. *coverta* + < Yun. *kamari* + T. +ler + i eki) Güvertenin döşenebilmesi için posta uçlarını birleştiren enine (omurgaya dik) konan kısımlar.

havuzluk (Ar. *ḥavż* + T. +luk eki) Büyük gemilerin tamir için alındıkları yer.

ırgat (Yun. *ergates*) Ağır şeyleri ve gemi demirlerini kaldırıp çekmeye yarayan, birkaç kişi tarafından çevrilen bocurgat, makara.

ıskalarya (İtal. *scalera*) Gemilerde çarmıhların halattan yapılmış basamakları.

ıskarma (İtal. *scarmo*) Geminin ön ve arka kısma, omurganın orta bölgesine yerleştirilen parçalar.

ıskarmuz (*ıskarmoz*) (İtal. scarmos) Kürek kayışının takılması için kayık ve sandallarda yan tarafa dikine konmuş ağaç çubuk krş. *eğri*, *posta*.

ıstıralya (istiralya) (< İtal. *straglio*) Baştan kıça doğru döşek ile eğri çatısı üzerine tekneye içten atılan boy bağı.

iç omurga (Eski T. iç + Eski T. *oġurġa*) Postaları, omurgaya döşekler yardımıyla daha sıkı bağlamak için baştan kıça kadar uzanan ve omur-

ganın üstünden geçerek postaları bir arada bırakan iç kısımdaki ikinci bir omurga parçası.

iskelet (Fr. *squelette* < Yun.) Geminin birbirine çatılmış parçalardan meydana gelen bölümü.

kaburga (Moğ. *kabirġa*) Gemilerde dış kaplamanın dayandığı iskelet kısmı.

kamara (İtal. *camara*) Gemilerde yolcu ve görevlilere ayrılmış bölme, gemi odası.

kaplama (< *kap+la-ma*) Postaların üzerine boyuna kaplanan tahtalar.

kaptan köşkü (İtal. *capitan* + Fars. *kūşk/kuşk* + T. +ü eki) Bir gemide seyir ve manevraların yönetildiği, güverte üstündeki mahfuz kumanda yeri.

karina (İtal. *carina* < Lat.) Gemi teknesinin su altında kalan kısmı, teknenin su kesimine kadar olan yan tarafları.

karkas (Fr. *carcasse*) Tekne ve yatlarda kullanma alanlarını bölümlere ayırmak için asıl yüzeyleri taşıyıcı olarak oluşturulan ahşap çatkılar.

kasara (İtal. *cassaro*) Teknelerin baş orta ve kıç kısımlarında güverteden daha yüksek olan güvertelere veya kısımlar.

kemere (< Yun. *kamari*) Bir gemi güvertesinde, üzerine döşemelerin döşendiği enine konmuş kirişlerden her biri.

kemere oku (< Yun. *kamari* + Eski T. *ok*+u) Kemerelerin altına ambar kısmından boyuna atılan, kemereleri aynı düzlemde tutmaya yarayan boy bağı.

kıçaltı Gemilerin kıç tarafında bulunan kamara, kıç güvertesi altına rastlayan kapalı kısım.

kıç bodoslama (Kökü belli değil + Yun. *podostamo*) 1. Gemi omurgasının kıç tarafının su seviyesinden yukarıya doğru kıvrılan kısmı, kıç kısımdaki ağaç veya demir direk 2. Omurgadan kıç taraf kaldırılan dik kısım [Ağaç veya maden].

kıç omuzluk (Kökü belli değil + Yun. *ômos* + T. +luk eki) Gemide, borda kaplamalarının kıç bodoslamalarına bitişmek üzere kavislendiği noktalarla bodoslamalar arasında kalan kısım.

kıçüstü (Kökü belli değil + *üst*+ü) Bir teknenin kıç tarafında oturabilecek ve ayakta durulabilecek platform.

kızak bağı (< **kaz-mak* [~*kay-mak*] + Eski T. *bāġ*+ ı) Teknenin genişliğinin 1/3'ü açıklığında omurgaya paralel olarak kızağın geleceği yere, postaların üzerine içeriden yapılan bir boy bağı.

koç boynuzu (Orta T. [Oğuzca] *koç* < *koçngar* + Eski T. *müngüz*+u; kökü kesin olarak belli değildir.) Gemi direk veya küpeştelerinde halat bağlamak için yapılmış, ağaç veya demirden, iki tarafı kulaklı çengel biçiminde parça.

koltuk halatı (Eski T. *koltık – koltuk* < *kol* + Yun. *khaladi* + T. +ı eki) Gemiyi rıhtıma bağlamak için baş ve kıç tarafından verilen palamar, kalın halat.

kontra omurga (İtal. *contra* < Lat. + Eski T. *oġurġa*) Ana omurganın aşınmaması için altına konan şerit hâlindeki parça.

koşma sistemi (< *koş-ma* + Fr. *système* < Yun.) Pekiştirmek maksadıyla bir halat veya ağacın yanına konan halat veya ağaç.

kurt ağzı (Eski T. *kūrt* + Eski T. *aġız* +ı eki) 1. Doğramanın köşe teşkil ettiği yerlerde birbirine iyice geçmesi için yapılan girintili çıkıntılı kısım, bodoslamanın birleşim noktaları 2. Tekneleri rıhtıma bağlamaya yarayan halatların aşınmasını azaltmak için kullanılan madenî parça.

kuşak tahtası (Eski T. *kurşāġ* < *kurşa-mak* "kuşanmak" + Fars. *taḫte*+ T. +sı eki) Gemiye ilk şeklini veren formaya çakılan tahta çıtalar.

küpeşte (< Yun. *koupaste*) Gemilerde insan ve malzemelerin denize düşmesini önlemek için gövde kenarından yükselen, birbirine bağlanmış dikmelerden ibaret bir nevi korkuluk, güverte tabanından bel hizasına kadar yükselen borda kısmı.

lava deliği (İtal. *lava* + Eski T. *telik* +i eki) Tekne kıyıya çekildiğinde sintineki su tahliyesi için kullanılan delik.

livar (Yun. *libári* < Lat.) Balıkçı teknesinde balıkların taze kalması için alt tarafı denizle bağlantılı tahta havuz.

loça (< İtal. *ocio*) [Baştaki "l" İtal. "artikl"den alınmıştır] Gemi teknelerinde baş bodoslamanın iki yanında bulunan demir zincirinin geçmesine mahsus delik.

lombar (lumbar) (< İtal. *rombaglio*) Gemi borda ve küpeştelerine açılan, kamaraların havalandırılmasına yarayan dikdörtgen biçiminde delik.

lumboz (lumbuz / lomboz) (< Yun. *rómbos* < İtal.) 1. Gemilerin iç kısımlarını aydınlatmak için bordalara ve güvertelere açılmış olan yuvar-

lak delikler, gemi penceresi 2. İçinden halat geçmesi için güverte üzerinde baş ve kıç omuzluklarına monte edilen demir yastıklar.

manika (Yun. *manika*) Bir teknenin alt kısımlarına güverteden aşağıya doğru havalandırma için konulan geniş boru.

mapa (İtal. *mappa*) Gemilerde kanca takmak, halat bağlamak ve makara donatmak için güvertelere veya uygun yerlere çakılmış yahut kaynakla tespit edilmiş olan sabit halka.

matafora (İtal. *metifora*) Bir şeyi tekneye belli mesafede tutmaya yarayan, bordadan dışarıya doğru uzatılmış dikmelere verilen ad.

omurga (Eski T. *oġurġa*; E. T. T. *oñurga*, kökü belli değildir.) Geminin bel kemiği durumunda olan, postaların üzerine oturtulup bağlandığı ve baş bodoslamadan kıç bodoslamaya kadar alttan devam eden ağaçtan yekpare yapı elemanı.

oturak (< *otur-ak*) Kayıklarda ve kürekli gemilerde kürek çekenlerin oturduğu enli tahta [Bunların sayısı eski teknelerin sınıfını belirten bir ölçü idi.].

öksüz kemere (Eski T. *ögsüz* < *ög* "anne" + < Yun. *kamari*) Ambar ağızları ve güverteler üzerine açılmış kaportalar dolayısıyla alabandadan alabandaya kadar uzamayan ve bir uçları ambar veya kaporta *hizasında kesilen kemereler.*

palamar (Yun. palamarin) Gemileri rıhtım, iskele veya şamandıraya bağlamaya yarayan kalın halat.

palanga (İtal. *palanco* < Lat.) Bir mil üzerine yerleştirilmiş iki ayrı makara grubu ile bunların oluklarında dolaştırılan bir halattan meydana gelen ve ağır yükleri küçük bir kuvvetle kaldırmaya, sağa sola hareket ettirmeye yarayan düzenek.

paraçol (< İtal. *bracciolo*) Gemilerde çatmaların altına konulan eğri destek.

parampet (parapet) (Fr. *parapet* < İtal. *parapetto*) Geminin küpeştelerini branda veya tahtayla yükseltilen bölümü.

parile (Yun. *parella* < İtal. *palella*) Birden fazla parçalı omurgalarda, omurgayı oluşturan parçaların uçlarına açılan diş ve yuvalar.

parla (İtal. *appareglio*) 10 metrelik bodoslamayı yapmak için döşeklerin ve ıskarmaların birbirine bindirme yapılarak cıvatalanması sonucu oluşan düz veya geçmeli birleşim yeri.

perde (Fars.) Tekne ve yatların çeşitli yerlerinde bulunan tekne yapısını bölmelere ayırmak için yapılmış, yaralanmaları durumunda tekne gövdesine giren suları belli bir bölgede tutmaya yarayan yapı elemanları.

pervane (Fars. *pervāne*) Bir motor veya yayla döndürüldüğü zaman bağlı olduğu sistemi hareket ettiren, bir mile bağlanmış iki veya daha fazla kanattan ibaret düzenek.

posta (İtal. *posta* < Lat.) Kendinden eğimli ağaçlardan yapılan ve teknenin enine kesitteki formunu oluşturan, üzerine kaplama tahtalarının yerleştirildiği ağaç eğriler krş. *eğri, ıskarmuz.*

pruva (İtal. *prua*) Geminin baş tarafı, önü.

puntel (pentel) (İtal. *pontello, puntello*) Güvertenin kuvvetlendirilmesi için alttan dikine konan destek veya güverte üzerindeki vardevelaları tutmak için güverteye dik olarak konulan demir çubuklar.

pupa (İtal. *puppa*) Geminin kıç tarafı, arkası.

salma (Eski T. *sal-ma* < *sal-* "sallamak; göndermek") Omurga ve postaların döşekler ile birbirine bağlanmasını sağlayan parça.

seren [Kökü belli değildir.] Direkler üzerinde yelken açmak için ve işaret çekmek için yatay olarak bağlanmış gönder.

silyan feneri (silyon feneri) (İtal. *segnale* + Yun. *phanari* + T. +i eki) Gece ve karanlıkta gemilerin seyir hâlindeyken pruva ve grandi direkleri cundalarında yaktıkları ufkun 20 kertelik bir sahasından berrak havada en az 5 milden görülebilen ve pruvadaki grandiye nazaran daha aşağıda olan beyaz renkli fenerler.

sintine (İtal. *sentina* < Lat.) Gemilerde dışarıdan giren suların toplandığı, biraz çukurca olan en alt kısım.

sintine stringeri (İtal. *sentina* + İng. *stringer* + T. +i eki) Kaburga direncinin dış etkilere karşı arttırılması ve tekne iskeletini oluşturan postaların birbiriyle sabitleştirilmesi için postaların iç tarafından ve su hattı altından postalara çevresel olarak çevrilen bir kuşak.

siyer kuşağı (şiyer kuşağı) (İng. *sheerline* + Eski Türk. kurşāğ +ı eki) Postalarla kemerelerin birleştiği hat boyunca, kemere altına ve posta içine iki birleşimi sağlamlaştırmak amacıyla yerleştirilen ve teknenin üst formunu da meydana getiren bölüm.

sokra (Yun. *sokoro*) Gemilerde güverte tahtalarının birbirine kafa kafaya bitiştiği yerde meydana gelen açıklık.

su hattı (Eski T. *sub* > *sūv* > *su* +Ar. ḫatṭ) Teknenin gövdesinde ıslak yüzeyle kuru yüzeyi arasında meydana gelen çizgi.

tekne (Eski T. tekne; kökü belli değildir.) 1. Bir geminin suya oturan, omurga ve kaplamalardan oluşan temel bölümü, 2. Deniz taşıtı.

usturmaça (< Yun. *stromatsa* < İtal. *stramazzo*) Teknelerin yanaştıkları yere veya birbirlerine çarptıkları zaman bordalarının göçmemesi veya boyalarının bozulmaması için araya koyulan lastik, plastik, halat, ağaç vb. malzemeden yapılmış sabit veya taşınabilir balon, silindir biçimindeki yastık.

yalancı forma (Eski Türk. *yalġan* < **yal-mak* > *yala-mak* "suçlamak, itham etmek" +cı eki + İtal. forma < Lat.) Kaburganın formunu belirleyen, sadece beş noktadan sabitlenen ve esnek olduğu için şekil vermeye elverişli kısımlara verilen ad krş. *forma*.

yalpa omurgası (Fars. *yāl pā* "kol bacak"tan + Eski Türk. oġurġ +sı eki) Gemilerin yalpalamasını önlemek maksadıyla sintine dönümüne yakın dış kaplamaya dikey olarak onulmuş, baş ve kıç istikametinde uzayan kanat şeklinde çıkıntılar.

yaşam mahali (< *yaşa-m* + Ar. *ḥulūl* "girmek, bir yere inip konmak"tan *maḥall* + T. i eki) Teknede yeme içme ve uyuma gibi insani ihtiyaçların karşılandığı bölüm, kamara.

yumru (Eski Türk. *yumur* < *yum-mak*) Güverte kemerelerini taşıyan ıstıralyaya postaları arada bırakacak şekilde cıvatalarla bağlanan ve kaplamanın ilk sırası olan, rıhtıma ve diğer teknelere sürtünmesinde koruyucu rol oynayan dar, kalın ve yuvarlak parça.

zincirlik (Fars. *zencir* + T. +lik eki) Gemilerin baş tarafında demir zincirlerinin istif edilmesi için ayrılmış bölüm.

4. Tekne Yapımında Kullanılan Teknik ve İşlem Adları

aralama kaplama (< *ara+la-ma* + *kap+la-ma*) Teknenin gövdesi oluşturulurken üç sıra kaplamadan sonra bir boşluk bırakılarak yapılan bütün gövdenin aralıklarla kaplanması işlemine verilen ad.

kalafat (Yun. *kalaphates*) Gemilerde kaplama ve döşeme tahtalarını, aralıklarına ağaç bir tokmak ve bir keski yardımı ile üstüpü tırdıktan sonra üstlerine sıcak zift dökmek suretiyle su geçirmez duruma getirmek işi, katranla eğrilmiş pamuğun armuzlara sıkıştırılması işlemi.

saçula (İtal. *sassola*) Eğri kaplamayı hazırlama işlemine verilen ad.

5. Tekne Yapımında Kullanılan Âlet ve Malzeme Adları

aşı tozu (Eski T. *aşu* "kırmızı boya" + Eski T. *tōz* "çok ince toptak") Çırpının (biçilecek tahta üzerine çizgi şeklinde işaret koymaya yarayan ipin) batırıldığı toprak boyası.

ayak keseri (Eski T. *adak* > *a̲dak* > *ayak* < *at- [*ad-]ak*) + *kes-mek*'ten isim-fiil ekinin kalıplaşmasıyla kes-er) Ayakla kullanılan ve ortasında çivi çıkarmaya mahsus bir delik bulunan, bir tarafı köşeli, bir tarafı keskin ağızlı bir demir ve bunun geçirildiği sert tahta bir saptan ibaret kesme, yontma ve çakma âleti.

bakla (< *bakla*) Bir zincirin halkalarından her biri.

balta (Eski T. *baltu* > *baldu*; hangi dilden alındığı kesin olarak belli değildir) [Kelime Türkçeden komşu dillere de geçmiştir] Odun yarmaya, ağaç kesmeye ve yontmaya yarayan, ağaç saplı, demirden kesici âlet.

bandıra (İtal. *bandéra*) Bir geminin hangi devlete ait olduğunu gösteren bayrak.

barba (? Yun. barbas < İtal. barba "sakal") Feleklerin altını düzlemek için kullanılan faklı yükseklikteki tahta parçası.

bezir (Ar. *bez̲r*) Kaplamanın iç kısmı özellikle de teknenin dibini boyamak için kullanılan ağır bir yağ.

bıçkı (Eski T. *bıçġu*, *bıç-mak* "biçmek"ten *bıç-ġu*, sessiz uyumu ile *bıçku* > *bıçkı*) İki kişi tarafından kullanılan ve elle ağaç ve tahta biçmeye yarayan büyük testere.

bileme taşı (< *bile-me*) Kesici şeyleri bilemeye yarayan taş.

burgu (< *bur-gu*) Tahta gibi sertliği az olan maddelerde delik açmaya yarayan ve döndüre döndüre kullanılan matkap görevi gören yivli âlet.

camadan (Fars. *cāme* "elbise"den *-dān* ekiyle *cāme-dān* > *camadan*) [Kelime Türkçeden Balkan dillerine de geçmiştir] 1. Fırtınalı havalarda rüzgârın yelkenler üzerindeki basıncını azaltmak için sararak veya katlayarak yelkenin yüzeyini küçültmek işi 2. Dört köşe yelkenleri boğarak yüzeyini küçültmek için her iki yanda bulunan kısa halatlar.

çap demiri (Erm. *ç'ap* + Eski T. *temür* > *demür* > *demir*) Yaş ağacı kesmek için kullanılan testerenin dişlerini sağa sola düzenlemek için kullanılan âlet.

çarmık (Fars. *çār-miḫ*'ten) Gemide ana direkleri ve gabya çubuklarını yandan tutan, kalın kenevirden veya telden halat.

çırpı (< *çırp-ı*) Boyaya batırıldıktan sonra iki yanı tespit edilerek gerilen ve ortasından çekilip bırakılmak suretiyle biçilecek tahta üzerine çizgi şeklinde işaret koymaya yarayan ip.

çırpı ipi (< *çırp-ı* + Eski T. *yıp*, "y"nin inceltici etkisiyle *yip* > *ip*) Biçilecek tahta üzerine çizgi şeklinde işaret koymaya yarayan ip.

daldız demiri (Kökü belli değildir + Eski T. *temür* +i eki) Ağaçtaki cıvata başlarının sokulacağı yeri çekiçle vurulduğunda oyulmasını sağlayan oluklu demirden marangoz âleti.

dayak (< *daya-k*) Teknenin omurga ve bodoslamalardan oluşan orta merkezin dik olmasını sağlamak için konulan destek.

dekapaj (*dekupaj*) (Fr. découpage "kesip ayırma") bkz. *elektrikli testere.*

demir (Eski T. *temür* > *demür* > *demir*) [Kelime Farsçaya, Arapçaya ve Balkan dillerine de geçmiştir.] Deniz taşıtlarının akıntı ve fırtına sebebiyle yer değiştirmesini önlemek için ucu gemiye bağlı bir zincirle denize atılan ve dibe gömülüp geminin olduğu yerde kalmasını sağlayan ağır çengel, çapa.

dış glen (Eski T. *tāş* > *daş* > *dış* + İng. *glen*) Şafta yataklık yapmak için kullanılan ve şaftın geçtiği yerin başından sonuna kadarki bölümde yer alan dıştaki parça.

eğe (Eski T. *ige-mek* "eğelemek, bilemek"ten *ige-g* > *ige* > *eğe*) Balta ve el testeresi bilemek için kullanılan âlet.

el bıçağı (Eski T. *elig* + Eski T. *bıç-mak* "biçmek"ten *bıç-ak*) [Kelime Farsçaya ve Balkan dillerine de geçmiştir] Tahta biçmek için elle kullanılan âlet.

el keseri (Eski T. *elig* + *kes-mek*'ten isim-fiil ekinin kalıplaşmasıyla *kes-er*) Normal keserlere göre daha uzun gövdeli düz ve oval şekillerde ve kavisli yüzeyleri kesebilmek için sap konumuna göre açısı daha dar olan, kesme, yontma ve çakma âleti.

el pulanyası (planya) (Eski T. *elig* + Yun. *plania* < İtal.) Tahtaları ve yüzeyleri üzerindeki pürüzleri alarak düz hâle getirmeye yarayan, üstünde bir sapı bulunan elle kullanılan uzun marangoz rendesi.

el rendesi (Eski T. *elig* + Fars. *Rende*) Ağaç bir gövdedeki yuva içine yerleştirilmiş keskin ve enli bir çelikten oluşan, tahta üzerindeki pürüz-

leri alarak düz hâle getirmeye yarayan, üstünde bir sapı bulunan elle kullanılan âlet.

el testeresi (Eski T. *elig* + *destere* < Fars. *dest* "el" ve *erre* "bıçkı" ile *dest-erre*) [Kelime Türkçeden Balkan dillerine de geçmiştir] Tahtaları biçmeye yarayan, elle kullanılan keskin dişli çelik âlet.

elektrikli matkap (Fr. *électrique* < Lat. + T. +li eki + Ar. *miṣḳab*'dan) Tahta, üzerinde, ucuna takılıp hızla döndürülen çelik burgunun çapı büyüklüğünde delik açan elektirikli âlet, delgi.

elektrikli rende (Fr. *électrique* < Lat. + T. +li eki + Fars. *rende*) Ağaç bir gövdedeki yuva içine yerleştirilmiş keskin ve enli bir çelikten oluşan, tahtaları üzerindeki pürüzleri alarak düz hâle getirmeye yarayan elektrikli âlet.

elektrikli testere (Fr. *électrique* < Lat. + T. +li eki + *destere* < Fars. *dest* "el" ve *erre* "bıçkı" ile *dest-erre*) Tahtaları biçmeye yarayan, elektrikli keskin dişli çelik âlet.

endeze kalıp (endaze kalıp) (Fars. *endaze* + Ar. *ḳāleb*'den) Ağacı şekillendirmek için kullanılan kalıp.

felek (felenk / filenk) (Yun. *phalangi*) Geminin denize indirilmesi için geminin altına koyulan 20x20 boyutlarında, dört metre arayla konulan, kayın ağacından yapılan ve geminin üzerinden kaydırıldığı kalın ve yuvarlak ağaç.

fireze (freze) (Fr. *fraiser*) Bir makine parçasında oyuk, kanal, yarık açan makine.

galvanizli çivi (Fr. *galvaniser*'den *galvanise* + T. +li eki + Kökü belli değildir) Erimiş çinkoya veya çinko sülfat eriyiğine batırılarak ince bir çinko tabakasıyla kaplanmış madenî eşya.

gavela (kavela) (İtal. *caviglia*) Sert ağaçtan yapılan çivi, takoz.

gemici keseri bkz. *el keseri.*

gırnap (Ar. *ḳinneb* > *kınnap*'tan benzeşmezlikle *kırnap*) İnce sicim.

göz demiri (Eski T. *köz* + Eski T. *temür* > *demür* > *demir*) Bir gemide kullanılan ana demirler.

grizot (grazot) (Kaplamaların iç kısmının özellikle de teknenin dibinin boyandığı ve kalafatlama işlemi sırasında da kullanılan siyah zehirli boya.

iç glen (Eski T. *iç* + İng. *glen*) Şafta yataklık yapmak için kullanılan ve şaftın geçtiği yerin başından sonuna kadarki bölümde yer alan içteki parça.

iğnecik (Eski T. *yigne* + cik) [Kökü kesin olarak belli olmayan kelimenin başındaki "y" sesi sonradan türemiştir] Teknelerde dümeni kıç bodoslamaya bağlayan madenî menteşe.

iskandil (< İtal. *scandiglio*) Balıkçıların denizdeki sığlıkları belirlemek için kullandıkları âlet veya işaretler.

ispirel (Fr. *spiral* < Lat. < Yun.) Kesim, taşlama ve parlatma için kullanılan elektrikli el âleti.

kalafat demiri (Yun. *kalaphates* + Eski T. *temür* +i eki) Kalafatlama işlemi sırasında katranlı pamukların armuzlara tahta tokmaklarla vurularak sıkıştırılması işinde kullanılan ucu üçgen demir.

kalafat tokmağı bkz. *tokmak.*

kalınlık (< *kalın+lık*) Ağaçların aynı kalınlıkta kesilmesini sağlayan makine.

karanfil (< İtal. *paranchino*) [Güzel kokulu bir çiçek olan karanfil'in etkisiyle şekil değişikliğine uğramıştır] 1. Tekneleri yükleme ve boşaltmada kullanılan makaralardan ibaret düzenek, palanga 2. Üzerine bir şey bağlamak veya asmak için iki yer arasına girilen halat.

kargaburnu (Eski Türkçeden beri kullanılır, ses taklidi kelime *karga* + Eski T. *bur-mak* "kokmak"tan *bur-u-n* + u) İki geçme ahşaptan yapılmış açıölçer.

kasa (İtal. *gassa*) Halatların çımalarına açılmayacak şekilde yuvarlak şekilde yapılan ve dikişle emniyete alınan yuvarlak büyük halkalar.

kayıkçı keseri (Eski Türk. *kayġuk* +çı eki + *kes-er*) bkz. *ayak keseri.*

kazan (Eski T. *kazġan* "sel sularının yardığı yer" < *kaz-ġan*; "kazan" anlamını daha sonra kazanmıştır) [Kelime Farsçaya, Balkan ve Slav dillerine de geçmiştir] Teknenin dış kaplamasının eğimli yüzeylerinde kullanılması için özellikle kestane ağacına şekil vermek amacıyla kaynar suda kaynatma işlemi için kullanılan sıcak suyun kaynatıldığı derin kap.

kesme çivi (< *kes-me* + Kökü belli değildir) Körüklerde yerli demircilerce imal edilen ve dış kaplamada kullanılan dört köşeli çivi.

kızak (< **kaz-mak [~kay-mak]*) [Yeni bir türevdir] Gemilerin, tekne ve kayıkların suya indirilmesini sağlayan düzenek.

kilit (Fars. *kilid* < Yun. *kleid*) [Kelime Orta Türkçede kirit biçiminde geçer] İki halatı birleştirmek için veya halatın çımasına geçici kasa yapmak için [sadece madeni halatta] kullanılan cıvatalı mengene.

kinistin valfi (İtal. *chinistin* + Fr. *valve* < Lat. + T. +i eki) Gerektiğinde bir tekneye denizden su almak için su kesiminden aşağıya konmuş ve gerektiğinde uzaktan açılıp kapatılabilecek valf.

kösele (taşı) (Fars. *gāv* "dana", *sāle* "bir yıl"dan *gāv-sāle* > *gevsāle* > *gūsāle*'den) [Kelime Türkçeden Bulgarca ve Sırpçaya da geçmiştir] Perdah yapmak, balta, ayak keseri, rende gibi kesici âletleri bilemek için kullanılan bir nevi kumlu taş.

köştere (küştere / köstere / küstere) (Fars. *küştere*) [Kelime Türkçeden Bulgarca ve Sırpçaya da geçmiştir.] Ağaca armuz ve kanal açmak için freze yerine eskiden kullanılan bir tür yivli uzun marangoz rendesi.

kutur çapı (Ar. *ḳuṭr* + Erm. *ç'ap* + T. +ı eki) Dairenin ve daire şeklindeki cisimlerin çapı.

maça demiri (Yun. *matsa* + Eski T. *temür*+i eki) Çivi sökmeye yarayan el âleti.

pamuk (Orta T. [Oğuzca] *bāmık* < **pambık* < **panbık* < Fars. *penbe*) [Kelime Türkçeden Macarcaya da geçmiştir] Kalafatlama işlemi sırasında katranlanarak armuzlara tahta tokmaklarla vurularak sıkıştırılan malzeme.

parmaklı rende bk. *el rendesi*.

pulanya (planya) (Yun. *plania* < İtal.) Tahtaları ve yüzeyleri üzerindeki pürüzleri alarak düz hâle getirmeye yarayan, üstünde bir sapı bulunan uzun marangoz rendesi.

rende (Fars. *rende*) [Kelime Türkçeden Bulgarca ve Sırpçaya da geçmiştir] Ahşap yüzeyleri düzeltmek, pürüzsüz duruma getirmek için kullanılan, ağaç veya madeni bir gövdedeki yuva içine yerleştirilmiş keskin ve enli bir çelikten ibaret âlet.

safra (Yun. *saboura*) Deniz taşıtlarının dengede kalmasını, boş iken istenilen su hattına kadar batmasını sağlamak maksadıyla dip taraflarına konan maden, taş, kum vb. ağırlık.

siğil (Eski T. *sigil*) Kaplama parçaları arasındaki aralık ve açıklığı tıkayıp sıkıştırmak için araya sokulan, vurularak sıkıca yerleştirilen veya çivilenerek tespit edilen tahtadan parça.

su terazisi (T. *su* + (Fars. *terāzū*'dan + T. +si eki) İçinde hava kabarcığı bırakılmış su dolu bir cam silindir ve bir tahta yataktan oluşan, düzlem veya doğruların yataylığını belirleyen âlet, kabarcıklı düzeç.

sülyen (Kökü belli değildir) Yeni konan ya da raspa edildikten sonra temizlenmiş olan çelik veya demir saçlar üzerine koruyucu bir astar olarak sürülen genellikle kırmızı renkteki boya.

şaft (İng. *shaft*) Bir motordan hareket alan parça veya mekanizmalara kuvvet yahut hareket ileten ana mil.

şakül (şakul) (Ar. *şāḳūl*) Sarkıtıldığı zaman yer çekimi doğrultusunu gösteren, ucuna ağırlık bağlanmış ip, çekül.

şanzıman (Fr. *changement*) Vites kutusu.

şerit (Ar. *şeriṭ* "hurma lifinden bükülmüş ip") Ağaçları kesmeye yarayan elektrikli âlet.

takoz (Yun. *takos* < İtal. *taco*) 1. Kaplama parçaları arasındaki aralık ve açıklığı tıkayıp sıkıştırmak için araya sokulan, vurularak sıkıca yerleştirilen veya çivilenerek tespit edilen tahtadan parça 2. Kızağa çekilen geminin üstüne oturduğu ağaç parçalarından her biri.

takoz rende (Yun. *takos* < İtal. *taco* + Fars. *rende*) Armuz yapmak için zımpara yerine kullanılan âlet.

tarak (Eski T. *tarġak* < *tār-mak* "dağıtmak, yaymak") Kum, çakıl ve taş parçaları ile dolmuş liman içlerini veya yarı aşılmaz duruma gelmiş nehir ve dere ağızlarını temizlemeye elverişli düzeneği bulunan âlet veya makine.

tokmak (Eski T. *tokımak* "çamaşır tokmağı" < *tokı-mak* "vurmak, dövmek") [Kelime Rusçaya ve Balkan dillerine de geçmiştir] Ağaçtan yapılmış iri çekiç.

6. Tekne Türleri[15]

alamatra (Kökü bulunamamıştır.) Karadeniz'de imal edilen balıkçı teknesi.

ayna kıç (Fars. *āyine*'den + Kökü belli değildir) [Türkiye Türkçesi'nde XIV. yüzyıldan itibaren görülür] Tekne boyuna burkulma diren-

[15] Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki belgelere göre Bartın İskelesi'nde inşa olunan gemi türleri şunlardır: çektirme berik, mavna, gölet, çektirme martiko (Arşiv-1; Arşiv-2; Arşiv-3; Arşiv-4).

cinin de yükseltilmesini sağlamak için kıç tarafları sivri yapılmayan, kemere istikametinde düz olan tekne.

çektirme (< *çek-tir-me*) Eskiden çektiri gibi hem kürekle hem yelkenle yürütülen gemilere verilen isim.

gezi teknesi (< *gez-i* + Eski T. tekne [Kökü belli değildir.] +si eki) Su üstünde gezmek amacıyla yapılmış tekne.

gulet (golet) (İtal. *goléta*) Eskiden korsanlar tarafından, bugün sadece gezi ve spor teknesi olarak kullanılan iki direkli, randa yelkenli, 50 ilâ 200 tonluk, ince zarif yelkenli gemi.

karpuz kıç (Fars. *ḫarbuz – ḫarbūze* + Eski T. *kıç*) Dalgayı daha kolay savmak için tasarımları genel olarak oval, kıç kısmı ise yuvarlak ve yayvan olarak yapılan tekne.

laz takası (özel isim. + Kökü belli değildir) Yük taşımak ve balıkçılık için kullanılan, beş altı ton yük taşıyabilecek kapasitede, Karadeniz bölgesine has ayna kıçlı tekne krş. *taka.*

mavna (Ar. *ma'ūne* > *mavuna* > *mavna* "erzak nakline mahsus gemi") [Kelime Türkçeden Yunancaya ve Avrupa dillerine de geçmiştir] Osmanlı donanmasında kadırgadan daha yüksek bordalı, geniş gövdeli, iki katlı, yirmi altı kürekli, kıç tarafı yuvarlak, baştarda tipinde güçlü bir savaş gemisi.

patalya (< İtal. *battella*) Küçük gemilerin gemi ihtiyacını karşılayan 12 kadem boyunda ve iki çifte kürekli ağaçtan yapılmış ufak tekne.

salapurya (< İtal. *slabri* < Fr.) Kendine mahsus üçgen biçiminde bir yelkeni olan ve 10 – 15 ton yük taşıyabilen, mavnadan küçük ticaret kayığı.

sandal (< Yun. *sandálion*) [Kelime Arapça ve Farsçaya da geçmiştir] Kürekle yürütülen kısa, genişçe deniz teknesi.

taka (Kökü belli değildir) Doğu Karadeniz bölgesine özgü, 10-14 metre arası yelkenli bir tür kıyı teknesi krş. *laz takası.*

7. Tekne Yapımında Kullanılan Ölçü Birimleri

ayak (Eski T. *adak* > *aḍak* > *ayak*) 12 parmaktan ibaret uzunluk ölçüsü.

balta boyu (Eski Türk. *baltu* > *baldu*; hangi dilden alındığı kesin olarak belli değildir) [Kelime Türkçeden komşu dillere de geçmiştir] Tekne yapımında kullanılan baltanın sapının boyunun uzunluğu.

endeze kalıp (Fars. *endaze* + Ar. *ḳāleb*'den) Ağacı doğru ölçülerde şekillendirmek için kullanılan kalıp.

karış (Eski Türkçeden beri kullanılır.) Parmakları açık ve gergin durumdaki bir elin başparmağı ile serçe parmağının uçları arasındaki mesafe miktarınca yaklaşık 22 – 24 santim olan uzunluk ölçüsü.

keser boyu (*kes-er* + *boy*+u) Tekne yapımında kullanılan keserin sapının boyunun uzunluğu.

kulaç (Eski T. *kulaç* < *kol aç* "kollarını yana doğru aç!") Gergin şekilde açılmış iki kolun parmak uçları arasındaki uzaklık.

ufuk çizgisi (Ar. *ufḳ* + T. *çiz-gi*) Ufuk düzlemiyle resim düzleminin kesiştiği doğrunun düzlem veya doğruların yataylığını belirlemek üzere su terazisi niyetine kullanılması.

8. Tekne Yapımında Kullanılan Ağaç Adları[16]

kestane[17] (Yun. *kastanoia*) [Kelime belli başlı Avrupa dillerinde de kullanılır.] Kayıngillerden, sert ve dayanıklı kerestesi çok makbul, yaprakları sert, parlak, uzun ve dişli, gövdesi dik, ılık bölgelerde yetişen uzun ömürlü orman ağacı.

meşe[18] (Fars. *bişe* "fundalık, orman" > *mişe* > *meşe*) Kayıngillerden, ak meşe, kara ve kızıl meşe, mantar meşesi, palamut meşesi, mazı, yer meşesi gibi pek çok türü olan, dayanıklı, uzun ömürlü, gösterişli orman ağacı.

çam (Ar. *şem'* "mum"dan; *şem'* > *şam* > *şam ağacı* "çıra ağacı" > çam ağacı, kısaltma yoluyla çam; halk ağzında şam olarak da geçer) [Kelime Yunancaya ve Balkan dillerine de girmiştir.] Çamgiller denen büyük bitki familyasını meydana getiren, iğne yapraklı, reçineli ağaçların ortak adı.

---

[16] Osmanlı döneminde gemi yapımında kullanılan ağaç/kereste hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Bostan, 2003: 102-106).

[17] Kestane ağacının yapısında, oyucu midye (Teredo navalis L.) saldırısına ve çürümeye karşı büyük bir dayanıklılık göstermesini sağlayan tanen maddesi oldukça yüksek oranlarda vardır. Bu da kestane ağacının tekne yapımında kullanılan ana malzeme olmasını sağlamıştır. Sonbaharda su yürümeden kesilen kestane ağacının doğal eğrilerinden ustaların yararlanması (özellikle bodoslama ve eğrilerin yapımında) yüzyılların getirdiği bir alışkanlıktır (Yazıcı, 1998).

[18] Daha çok büyük boyutlu teknelerin yapımında kullanılır. XVI. yüzyılda Osmanlı gemilerinde özellikle de Karadeniz Bölgesi'nden gelen meşe ağacı, omurga bölümünde yüksek kalitede randıman sağladığı için fazlaca kullanılmıştır (Beydiz, 2017: 6).

kayın (Eski T. *kaḏıng* > *kayıñ*) İki çenekliler sınıfının kayıngiller familyasından, kışın yapraklarını döken, kerestesi çeşitli yerlerde kullanılabilen, görünüşü güzel, ılık veya soğuk bölgelerde yetişen bir orman ağacı.

9. Tekne Yapımıyla İlgili Eylemler ve Deyimler

ağacın suyuna gitmek Ağaca şekil verirken onun yapısına göre hareket etmek.

endaze açmak Tekne yapımının ilk aşamasında ayarlanabilir şablonlarla kalıp çıkarma işlemi.

gemi atması Tamamlanan bir geminin denize indirilmesi sırasında gerçekleştirilen uygulamalar ve ritüeller bütünü.

gemi donatmak Geminin denize indirilmeden önce kumaş vb. şeylerle süslenmesi.

kalafata çekmek Gemiyi tamir için karaya çekmek.

kalafatlamak Deniz araçlarının döşeme ve kaplama tahtalarını, aralıklarına üstüpü sokup üzerine zift sürmek suretiyle su geçirmez duruma getirmek.

kızağa çekmek Tekneyi tamir etmek üzere denizden kıyıya çıkarmak.

perdahlamak Bir şeyin yüzeyini bir âletle veya sert bir madde ile parlatmak.

şakülü alınmak Teknenin omurga ve bodoslamalardan oluşan orta merkezin dik olmasını sağlamak için konulacak dayakların açısının şakul ile hesaplanması.

yüzdürmek Yapımı tamamlanan bir deniz taşıtının suya indirilmesi.

Sonuç

Üç tarafı denizlerle çevrili bir coğrafyada yaşadığımız için denizin kavram alanına giren sözcükler, Türkçenin söz varlığı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu söz varlığının örnekleri, sözlüklerde sınırlı sayıda olmasına rağmen Anadolu ağızlarında "tekne yapımcılığına dair söz varlığı, gemici dili, denizcilik ve balıkçılık tabirleri, balık adları" gibi başlıklar altında sınıflandırılabilecek geniş bir malzeme bulunmaktadır. Özellikle denize kıyısı bulunan illerde halkın yaşamında sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda önemli bir yere sahip olan denizle ilgili bu geniş söz varlığının kaybolmadan derlenerek kayıt altına alınması önem arz

etmektedir. Dil; kültürün ürünü, parçası ve taşıyıcısı olduğu için söz varlığının kayıt altına alınması ve söz varlığı üzerine yapılacak incelemeler, geçmişten günümüze o toplumun kültürüne dair önemli bilgilere ulaşmamızı sağlar.

Antik Çağ'da Paflagonya adı verilen bölgede yer alan Bartın ili Kurucaşile (Kromna) ilçesinde geleneksel yöntemi günümüz imkânlarıyla da harmanlayarak bölgeye has tekne tipi olan "Kurucaşile teknesi" markasının oluşmasını sağlayan sayılı usta tarafından devam ettirilen tekne yapımcılığı hem somut hem de somut olmayan kültürel mirasın önemli bir parçasıdır. Marangozluk, demircilik, kalafatçılık gibi meslekleri de içine alan tekne yapımcılığı etrafında gelişen kültüre dair söz varlığı bu kültürel mirasın aktarıcısı olması bakımından değer taşır. Bu çalışmada, Kurucaşile ilçesindeki (Tekkeönü ve Kapısuyu köyü) tekneleri el işçilikleriyle binlerce parçadan yekpare bir parçaya dönüştüren ustalarla görüşülmüş ve ahşap tekne yapımcılığına dair söz varlığı derlenmiştir. Derlenen söz varlığı kavram alanlarına göre sınıflandırılmış, madde başı alınan sözcüklerin köken bilgisi ve anlamları verilmiştir. Kurucaşile'de tekne yapımcılığı etrafında oluşan söz varlığı incelendiğinde, Osmanlı Devletinden önceki dönemlerde bölgede varlık gösteren Anadolu medeniyetlerinin kıyı kültürünün önemli izleri görülmektedir. Türkler, Asya'dan göç ettiklerinde Anadolu'nun iç bölgelerine yerleşmiş ve uzunca bir süre denizle ilişki kurmamışlardır; bu sebeple Türkçedeki denizcilik ve gemicilikle ilgili terimlerin çoğu denizcilikte öne çıkan Yunan ve Roma medeniyetlerinden alıntılanmıştır. Denizin kapsamına giren kavram ve nesneler bu dillerde adlandırılmış ve bu sözcükler Türkçe gibi ilişkide olunan komşu dillere de aktarılmıştır. Türkçedeki pek çok gemicilik terimi bu dillerden alıntılanarak bazen morfolojik, semantik veya fonetik bakımdan değişikliklere uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Türklerin 13. yüzyılda güneyde İtalyan/Cenevizli tüccarlarla ilişkiler kurmalarıyla kaynak dili Latince olan bazı terimler ise İtalyanca üzerinden Türkçeye geçmiştir. Bunlardan bazıları ise Türkçenin köprü dil vazifesi görmesiyle başka dillere de aktarmıştır.

Derlenen toplam 232 sözcükten 59'unun kökeni İtalyanca (42'i basit, 17'si ise İtalyanca bir sözcükle oluşturulmuş birleşik yapıdadır) ve 38'ininki Yunancadır (21'i basit, 1'i türemiş, 16'sı ise Yunanca bir sözcükle oluşturulmuş birleşik yapıdadır): *borda, bumba, forma, gurcata, güverte, ıskarmuz, kamara, kasara, posta; armuz, aşoz, bodoslama, kemere, kerte-*

riz, küpeşte vb. Ayrıca bu dillerden alıntılanan sözcüklerle birleşik sözcükler oluşturulmuştur: *ana bumba, baş bodoslama, borda çalımı, kemere oku vb.* İtalyanca ve Yunanca sözcüklerden bazısının kaynak dili ise Latincedir. 13. yüzyılda Selçuklar döneminde liman kentlerinin ele geçirilmesiyle ilk kez denizle tanışan Türkler güneyde de İtalyan/Cenevizli tüccarlarla ilişkiler kurdukları için kaynak dili Latince olan bu sözcükler özellikle İtalyanca üzerinden alıntılanmıştır (Yarkın, 2018: 66). İtalyanca ve Yunancadan alıntılanan sözcükler Türkçenin ses yapısına uydurularak bazen ses ve anlam bakımından tasarrufa da gidilerek kullanılmıştır: *ıskarmoz < skarmoz, kasara < cassaro, güverte < coverta, bumba < bouma, gurcata < gorgiata; kalafat < kalaphates, armuz < armos, aşoz < agathos, kemere < kamari vb.* Hatta bunlardan bazıları Türkçede zaten kullanılan sözcüklerle benzerlik kurularak seslendirilmiştir: *karanfil < paranchino, kasa < gassa, safra < saboura, paraçol < bracciolo, usturmaça < storomatsa.* 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı donanmasındaki gemilerin sayılarının ve dolayısıyla Akdeniz'deki ülkelerle ilişkilerin artmasıyla İtalyanca terimlerin yanı sıra Yunanca, Farsça ve Arapçadan alıntılanan sözcüklerin kullanımı yaygınlık kazanmıştır (Kahane vd., 1958: 3-10).

Söz varlığında yer alan 27 Farsça sözcükten 10 tanesi *(camadan, çarmık, çırak, kilit, kösele, köştere, meşe, pamuk, perde, pervane, tezgâh)* basit, 2'si *(aynalık, zincirlik)*, Farsça kökenli bir sözcük kullanılarak oluşturulmuş türetmiş, 15'i ise *(ambar ağzı, ayna kıç, gemi ustası, kayık ustası, kaptan köşkü, kuşak tahtası, yalpa omurgası, el rendesi, el testeresi, elektrikli rende, elektrikli testere, endeze kalıp, karpuz kıç, su terazisi, takoz rende)* birleşik yapıdadır. 16 Arapça sözcükten 10'u basit yapıda *(akrep, bezir, çam, gırnap, kalfa, , mavna, şakül, şerit, tersane)*; 1'i *(havuzluk)* ve 6'sı *(su hattı, elektrikli matkap, endeze kalıp, kutur çapı, ufuk çizgisi, yaşam mahali)* birleşik sözcüktür. Farsça kökenli sözcükler zaten kullanımda olan sözcüklerden ve bunlarla kurulmuş birleşiklerden oluşmaktadır. Arapça kökenli sözcükler özellikle âlet adlarında karşımıza çıkmaktadır.

Âlet adlarında yer alan *elektrik (elektrikli maktap, elektrikli rende, elektrikli testere)* ile *sistem (koşma sistemi)* sözcükleri hariç tutulduğunda 11 sözcük *(atölye, dekapaj, firengi, fireze, galvaniz, iskelet, ispirel, karkas, salapurya, şanzıman, valf)* Fransızca; 3 sözcük *(srtinger, şaft, şiyer*) İngilizce kökenlidir. Fransızca ve İngilizceden alıntılanan sözcüklerin gemi yapımında teknolojik âletlerin kullanılmasıyla yakın dönemde girdiği görülmektedir: *dekapaj, şanzıman, valf; stringer, şaft.* Derlenen sözcüklerden

sadece biri *kaburga* Moğolca kökenlidir. 12 sözcüğün ise kökeni belli değildir: *baba, barba, boynuz, çivi, daldız, iğnecik, kıç, omurga, seren, sülyen, taka, tekne. Barba* sözcüğünün sözlüklerde (Kahane ve diğerleri, 1958: 91; URL-5) gösterilen Yunanca *barbas* ve İtalyanca *barba* "sakal" anlamına gelen sözcükle aynı kökten geldiği düşünülebilir; fakat çalışmada tespit edilen terim anlamı bu sözlüklerde yer almamaktadır. 3 sözcüğün ise *(enet, eşek, alamatra)* kökü bulunamamıştır.

Tekne yapımcılığına dair derlenen sözcüklerden 58'i ise Türkçedir: *atma, çalım, çekek, dikme, direk, döşek, eğri, gemi, kaplama, kayık, kızak, oturak vb.* Teknelerin özellikle gövdesine ait bölümler, Türkçedeki organ adlarıyla benzetim kurularak ve genellikle birleşik sözcükler ile adlandırılmıştır: *baş, kıç, baş bodoslama, baş kasara, baş omuzluk, kıç omuzluk, bel kertmesi, omurga, iç omurga, kaburga, ağız kuşağı, kurt ağzı.* Teknelerin adlandırılmasında da genellikle kıç şekillerine esas alınmıştır: *karpuz kıç, ayna kıç.* Türkçe ve yabancı kökenli sözcüklerin bir arada kullanılmasıyla veya yabancı kökenli sözcüklere Türkçe eklerin getirilmesiyle oluşturulmuş terimler de söz konusudur: *ana güverte, aynalık, baş omuzluk, borda çalımı, firengi deliği gemi ustası vb.* Teknenin birden fazla olan bölümlerinden en önemlisini adlandırılmak için *ana* sözcüğü tercih edilmiştir: *ana bumba, ana direk, ana güverte.* Özellikle âlet adları, her ikisi de Türkçe sözcükten oluşan birleşik yapıdadır: *ayak keseri, bileme taşı, el keseri, el bıçağı, kargaburnu, kayıkçı keseri, kesme çivi.*

Kökeni Türkçe olan bazı sözcükler Arapça, Farsça, Rusça, Macarca ve Balkan dillerine geçmiştir: *bıçak, demir, direk, döşek, gemi, oturak, tokmak.* Türkçenin tekne yapımcılığıyla ilgili alıntıladığı bazı sözcükleri, köprü dil vazifesi görerek başka dillere aktardığı da görülmektedir: Köken dili Farsça olup Türkçeden Balkan dillerine geçen *(camadan, testere*) Bulgarca ve Sırpçaya geçen *(kösele, köştere, rende, testere)* sözcükler bu söz varlığı içerisinde yer almaktadır. Kökeni Arapça *(dāru'ṣ-ṣinā'a)* olmasına rağmen İtalyancaya geçmiş şekliyle *(tersana)* alıntılanan *tersane* sözcüğü Türkçe üzerinden Yununcaya ve tekrar Arapçaya verilmiştir.

Gemi ustaları, elektrikli âletler çıkana kadarki süreçte tekneleri basit el âletleri kullanarak el işçiliğiyle yapıyorlardı. Yine de bunlardan *bıçkı, burgu, takoz rende, balta, kayıkçı keseri, ayak keseri, kalafat demiri, şakul, terazi, köştere* gibi âletler bugün bile ustaların kullandığı başlıca el âletleri arasında yer almaktadır. Tekne yapım süreçlerindeki ölçümler için günümüzde teknolojik malzemelerden yararlanılmaktadır. Geçmişte ise

balta ve keser sapının boyu ile karış, kulaç, ayak gibi geleneksel ölçü birimleri kullanılmıştır. Geçmişte teknenin tüm yapım aşamalarında kullanılan bu geleneksel ölçü birimleri bugün daha sınırlı bir alanda, özellikle de teknelerin büyüklüğünü (8, 10, 12 balta boyu) ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca gemi ustasının ustalığını ortaya koyan geleneksel yöntemlerden biri olarak ufuk çizgisinin terazi olarak kullanılması Kurucaşile'de de söz konusudur.

Türkçede kullanılan sözcüklerden bazıları, tekne yapımcılığında farklı kavramları karşılamak üzere terim olarak kullanılmaktadır. Bunlardan çoğu ancak bu terimlerin kullanım bilgisine sahip gemi ustaları tarafından anlamlandırılabilecek sözcüklerdir: *bakla, tezgâh, kızak, mağaza, atma, dikme, eğri, çalım, direk, döşek, oturak, perde, yalancı (forma), yumru, kasa, siğil vb. Kutur çapı* örneğinde ise muhtemelen ilk sözcüğün anlamı unutulduğu için sonraki dönemlerde sözcüğün Türkçe karşılığı ile ikileme yapılmış ve bir kelime grubu olarak aynı terimi karşılamak üzere kullanılmıştır.

Tekne yapımcılığının uzun tarihini ve bu alana dair söz varlığının yerleşikliğini göstermesi bakımından tekne yapımı ile ilgili eylemler ve deyimleşmiş ifadeler de önem arz eder: *ağacın suyuna gitmek, camadan vurmak, demir almak, demir atmak, endaze açmak, kalafatlamak, gemi donatmak, perdahlamak, yüzdürmek vb.* Hatta bu ifadelerden bazıları halkın dilinde yüz yetmiş dokuz günlük kasım günleri için söylenen "seksende kalafat, doksanda donat, yüzde yüz, yüz elli de yaz belli" (URL-6) tekerlemesiyle de kendine yer bulmuştur. Gerek bu tekerleme gerek tekne yapımının bir parçası olan kalafat işlemi ile geleneksel mesleklerden biri olmasına rağmen günümüzde çok az usta tarafından icra edilen kalafatçılığın Kurucaşile'de soyadları (Hasan Kalafat) ve lakaplarda (Kalafatlar) yer alması gerekse ayrıca ahşap tekne yapımcılığının yan meslekleri makaracılık, demirlik, kalaycılığın Bartın'da köy adı (Demirci köyü, Kalaycı köyü, Makaracı köyü, Gömü [yelken] köyü) olarak kullanılması denizcilik, tekne ve tekne yapımcılığının bölge halkının sosyal ve kültürel yaşamında ne kadar önemli olduğunun göstergelerindendir (Çoban, 1999: 82; URL-7).

Teknenin parça ve bölümlerini adlandırmada daha çok Yunanca ve İtalyancadan alıntılanan sözcüklerin kullanılması, denizcilik ve tekne yapımında öne çıkan medeniyetlerden aktarılan mirasın söz varlığına yansımasıdır. Türklerde tekne yapımcılığına her ne kadar başka mede-

niyetler örnek alınarak başlansa da coğrafyanın şartlarına, denizin özelliklerine göre tekne ustalarının özgün katkılarıyla geliştirilen yöntemlerle günümüzde kendi markasını üretebilecek bir düzeye çıkması dikkate değerdir.

Tekne yapımında, ahşap malzemenin pahalı olması, dayanıklılık bakımından ahşap yerine sacın tercih edilmesi, eskisi gibi deniz yoluyla taşımacılık yapılmaması ve ustaların birikimlerini öğretecek çırak bulamaması, bu mesleğin ve meslek etrafında gelişen kültür ve dile dair söz varlığının yok olmasına sebep olmaktadır. Bugün sayılı usta tarafından geleneksel yöntemlerle üretilmeye devam eden tekneler, somut bir mirasken kıyı ve orman kültürü, denizcilik, marangozluk, demircilik, kalafatçılık gibi pek çok alanı kapsayan tekne yapımcılığına dair söz varlığı da somut olmayan kültürel mirasın önemli parçasıdır. *Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi*'nin (URL-8) öngördüğü çerçevede kimlik saptama, belgeleme, araştırma gibi yollarla geleneksel el sanatlarından biri olarak ahşap tekne yapımcılığının devam ettirilmesi ve güvence altına alınması gereklidir. Bu bakımdan derleme yapılan gemi ustalarının bu sözleşme kapsamında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras Taşıyıcısı Listesine dâhil edilerek ve hatta "Yaşayan İnsan Hazinesi" sayılarak bu geleneksel mesleğin son temsilcilerine sahip çıkılması ve bu kültürel mirasın gelecek nesillere aktarılması önem taşımaktadır. Bu çalışmada ulaşılmak istenen amaçlardan biri bölgedeki tekne yapımcılığına dair söz varlığının kayıt altına alınmasıyla bu mirasın kaybolmamasıdır. Bunun yanında hem Türkçenin terim varlığına hem deniz ve tekne üzerine yapılacak tarihî/eş zamanlı tüm çalışmalarda gemiciliğe dair söz varlığının anlaşılması ve doğru anlamlandırmasına katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Kaynaklar

Açа, M. (2020). *Denizin Çocukları: Giresun ve Trabzon Yöresi Balıkçılarının Meslek Folkloru.* İstanbul: Hiperyayın.

Beydiz, M. G. (2008). *XVI. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla Osmanlı Gemi Tasvirleri.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Beydiz, M. G. (2017). Osmanlı Dönemi Gemi Yapımında Ağaç Kullanımı. *Külliyat*, 2, 1-11.

Bostan, İ. (2003). *Osmanlı Bahriye Teşkilatı 17. Yüzyılda Tersane-i Amire*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çilsüleymanoğlu, S. (Hzl.) (1996). *Bartın Halk Kültürü.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Çoban, H. (1995). Ağacın Suyuna Gitmek. *Bilim ve Teknik Dergisi*, 28 (333), 30-38.

Çoban, H. (1999). Kurucaşile'de Ahşap Tekne Yapımcılığı. *Geçmişten Günümüze Kurucaşile*. Ankara: Önder Matbaacılık.

Davulcu, M. (2013). Bartın Yöresinde Ahşap Tekne Yapımcılığı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Denizcilik Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 23-52.

Davulcu, M. (2015). Karadeniz Bölgesinde Ahşap Tekne Yapımcılığı ve Günümüzdeki Durumu. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (12), 94-124.

Erol, Ş. S. (2015). Bartın'da Özel Günler; Bayram, Tören ve Kutlamalar. *Uluslararası Karadeniz Havzası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi (UKHAD),* 1 (1), 43-68.

Gündoğan, M. vd. (2013). *Batı Karadeniz Gemi İnşa ve Entegre Sanayii Sektör Analizi*. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayını.

İhsanoğlu, E. (1994). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: IRCICA Yayınları.

Kahane, H. et al. (1958). *The Lingua Franca in The Levant.* Urbana: University of Illinois Press.

Kahraman, S. A. & Dağlı, Y. (haz.) (2006). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. *Cilt 3 Kitap 1.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaygın, B. & Avcıkurt, S. (2015). Bartın İlinin Kalkınmasında Ahşap Tekne ve Yat İmalat Sektörünün Yeri ve Önemi (Uygulamalı Anket Çalışması). *I. Bartın Sektörel Kalkınma Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 81-94, Bartın: Bartın Üniversitesi Yayını.

Kılıçoğlu, İ. & Yıldız, Z. (2018). Yerel Kalkınmada Turizm Sektörünün Rolü ve Bartın İli Örneği. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (25), 604-628.

Köküöz, A. N. & Örs, K. (1995). Yüzyıllara Yayılan Gelenek Ahşap Tekne Yapımı. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi,* 333, 30-36.

Özdemir, Ü. (2003). Kurucaşile İlçesinde Geleneksel Ahşap Tekne Yapımı. *Doğu Coğrafya Dergisi,* 11 (16), 193-210.

Özkök, M. & Saral, D. (2018). Karadeniz Tipi Balıkçı Teknesinin İmalat Süre ve Süreçlerinin Benzetim Tekniği ile Modellenmesi. *Journal of Eta Maritime Science (JEMS),* 6 (2), 93-102.

Palaz Erdemir, H. (2011). Eski Türklerde Su ve Su Ulaşımı. *Turkish Studies,* 6 (2), 819-836.

Sarı Nayim, Y. (2017). Bartın İli Kapısuyu Köyü'ndeki Yerel Halk, Ziyaretçiler ve Yöneticilerin Sürdürülebilir Turizm Planlamasına Yönelik Bakış. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi,* 8 (19), 137-153.

Yasa, N. (2017). *Tekne Ustaları Diyarı Kurucaşile.* Ankara: Hermes Ofset.

Yazıcı, H. (1998). *Ahşap Tekne Yapımında Kullanılan ve Doğal Olarak Eğri Büyümüş Kestane (Castanea Sativa Mill.) Ağaçlarının Bazı Fiziksel ve Mekaniksel Özellikleri.* Zonguldak: Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yolal, M. & Sevinç, F. (2018). Residents' Attitudes Towards Tourism Development; A Small Community Perspective. *The Second International Congress on Future of Tourism: Innovation, Entrepreneurship and Sustainability-Futourısm Proceeding Book,* (Ed. K. Birdir), 860-865, Mersin: Mersin Üniversitesi Yayınları.

İnternet Kaynakları

URL-1: Ahşap Tekne ve Yat Yapımı. http://www.bartin.gov.tr/ahsap-tekne-ve-yat-yapimi (Erişim: 14.02.2021)

URL-2: Bartın. www.islamansiklopedisi.org.tr/bartin (Erişim: 14.02. 2021).

URL-3: Türkçe Sözlük. https://sozluk.gov.tr/ (Erişim: 14.02.2021).

URL-4: Kubbealtı Lugatı. http://lugatim.com (Erişim: 14.02.2021).

URL-5: Denizcilik Terimleri. http://www.terimleri.com/denizcilik (Erişim: 14.02.2021).

URL-6: Amasra'da Balıkçılık. https://www.amasra.net/amasrada-balikcilik (Erişim: 11.10.2020).

URL-7: www.kurucasile.gen.tr/ahsap-tekne-yapimi/ (Erişim: 14.02.2021)

URL-8: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi (Paris, 17.10.2003). https://ich.unesco.org/doc/src/00009-TR-PDF.pdf (Erişim: 20.03.2021).

Arşiv Kaynakları

Arşiv-1: BOA-Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA, A.DVN.162-18, H-25-08-1277).

Arşiv-2: BOA-Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA, A.DVN.131-19, H-27-08-1274).

Arşiv-3: BOA-Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA, A.DVN.130-59, H-15-08-1274).

Arşiv-4: BOA-Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA, A.DVN.181-83, H-16-12-1278).

Sözlü Kaynaklar

KK-1: Emin Gür, 1973 doğumlu, ilkokul mezunu, gemi ustası, Bartın. (Görüşme: 28.09.2018)

KK-2: Hüseyin Bakan, 1965 doğumlu, lise mezunu, gemi ustası, Bartın. (Görüşme: 21.09.2018)

KK-3: Mustafa Gülgeç, 1952 doğumlu, ilkokul mezunu, gemi ustası, Bartın. (Görüşme: 14.09.2018)

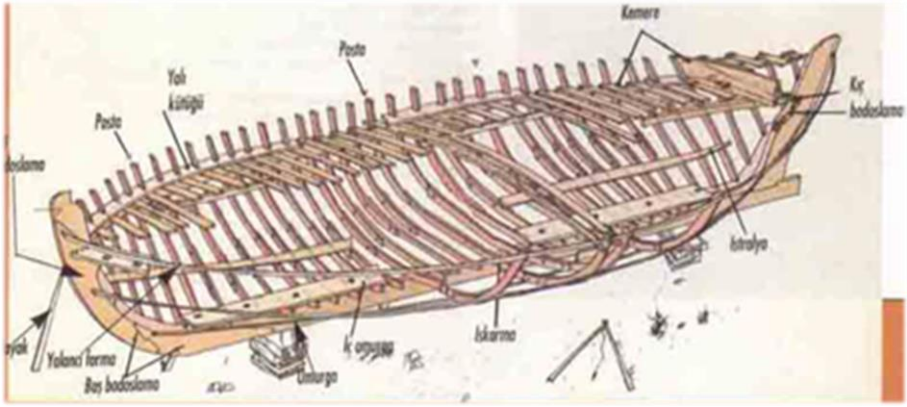
KK-4: Mustafa Tok, 1963 doğumlu, ilkokul mezunu, gemi ustası, Bartın. (Görüşme: 08.09.2018)

KK-5: Olcay Süzer, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, gemi ustası, Bartın. (Görüşme: 26.09.2018)

Ekler



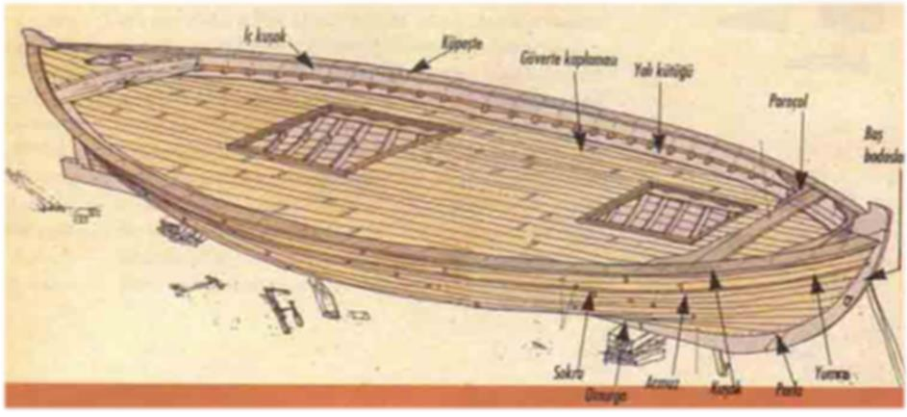
Fotoğraf 1. Bir Tekne İskeleti (Bartın/Kurucaşile/Tekkeönü Köyü)



Fotoğraf 2. Tekne İskeleti (Çoban, 1995)



Fotoğraf 3. İskeleti Tamamlanmış Bir Tekne (Bartın/Kurucaşile/Tekkeönü Köyü)



Fotoğraf 4. İskeleti Tamamlanmış Bir Tekne (Çoban, 1995).

2010-2020 YILLARI ARASINDA TÜRK SİNEMASINDAKİ CİNSİYET ROLLERİNİN KADIN KARAKTERLER BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Erol KALKAN[*]

Giriş

Toplumsal cinsiyet kavram; toplum ve kültür tarafından verilen kadın ve erkek cinsiyetlerin tüm davranışları, erkeklerin ve kadınların kültürel beklentileri olarak tanımlanmaktadır. Araştırmalar toplumsal cinsiyetin sosyalleşme sürecindeki kültürel ve sosyal normlardan etkilendiğini göstermektedir. Bu etki aile, çevre, kültür, ekonomi ve siyasi yapı gibi çeşitli faktörlerden meydana gelmektedir. Bu süreçte elde edilen kod çerçevesi içindeki rol gelişim yoluyla birey tarafından içselleştirilir ve sosyal bir norm haline gelir. Böylece bireylerin cinsiyetlerine göre yapabilecekleri veya yapamayacakları davranış kalıpları belirlenir. Bu davranış kalıplarının sürekliliğinin sağlanmasında ve toplumdaki diğer bireylere aktarılmasında kitle iletişim araçları (televizyon ve sinema gibi) önemli rol oynar. Bu nedenle sinema karakterlerinin rolleri cinsiyetlere göre davranış kalıplarının sürekliliğini yansıtan ve teşvik eden önemli araçlardan biridir. Bu çalışma ile 2010-2020 yılları arasında Türk sinemasındaki cinsiyet rollerinin kadın figürü bağlamında incelenerek kadın rolünün filmlerle topluma nasıl aktarıldığı araştırılmaktadır. Rasgele örneklem metoduyla 2010-2013 dönemi için seçilen Gözetleme Kulesi ve Araf, 2013-2016 dönemi için seçilen Kış Uykusu ve Tereddüt ve 2016-2019 dönemi için seçilen Sofra Sıraları ve Aslı Bağlılık filmlerindeki başrol kadın karakterin nitel içerik analizi yapılarak kadın cinsiyet rollerinin filmlerle topluma nasıl aktarıldığı irdelenmiştir. Bayan başrol karakterlerin yaş, görünüş, özel alan ve kamusal alandaki aktifliği, karakter özellikleri ve konut içi rol dağılımı olmak üzere beş kriter üzerinden filmlerin içerik analizi yapılmıştır.

[*] Dr. Öğretim Üyesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü - Trabzon / Türkiye, erolkalkan@ktu.edu.tr (Orcid: 0000-0003-2846-4088)

Çalışmada ilk olarak, toplumsal cinsiyet kavramı irdelenmektedir. Toplumsal cinsiyet, toplumsal cinsiyet rolleri, toplumsal cinsiyet rollerine etki eden faktörler, cinsel kimlik, cinsiyet kalıp yargıları, cinsiyet rolleri, kadın rolü ve toplumsal cinsiyet perspektifinden Türkiye'de kadın konuları incelenmektedir. İkinci bölümde, sinema kavramı ve Türk sinemasının genel özellikleri üzerinde durularak Türk toplumunun sosyo-kültürel ve siyaset yapısı ve bunun Türk sinemasına etkileri sorgulanmaktadır. Son olarak, rasgele örneklem metoduyla seçilen dönem filmlerindeki başrol bayan karakterin belirlenen kriterler üzerinden içerik analizi yapılarak kadın rolünün filmlerle Türk toplumuna nasıl aktarıldığı analiz edilmektedir.

Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rolleri

Cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri üzerine yapılan çalışmalarda cinsiyetin rahimde meydana gelen biyolojik bir olgu, toplumsal cinsiyetin ise daha sonra öğretilen ve aşılanan kadınsı ve erkeksi öz benlik olduğu vurgulanmaktadır (Connell, 1998; Eagleton, 1999; Merton,1970; Donovan,1992; Kalav, 2012; Aydıner, 2016; Işıklar, 2014). İçinde yaşanılan toplumda kadınlığın ve erkekliğin anlamı ve sorumlulukları ayrı ayrı oluşturulur (Connell, 1998; Eagleton, 1999). Cinsiyetlerin anlamı ve sorumlulukları toplumun kültürel, siyasal ve ekonomik değerleri ve olguları tarafından inşa edilir. Bu manada, toplumsal cinsiyet bir toplum tarafından kadınlara ve erkeklere izafe edilen roller, davranışlar veya etkinliklerdir (Connell, 1998; Eagleton, 1999). 1940 ve 1950'lerde sosyolojik ve psikolojik alanlarda yaptığı çalışmalarla cinsiyet mefhumunu kavramsal olarak literatüre kazandıran feminist yazar ve sosyolog Ann Oakley olmuştur. Toplumsal Cinsiyet (gender) terimi ise, 1968'de toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyet (sex)'ten nasıl farklı olabileceğini göstermek için Robert Stoller tarafından ortaya atılmıştır. Stoller toplumsal cinsiyet rolleri üzerine yapılan çalışmalarda, sosyal yapılardaki toplumsal cinsiyet dinamiklerini kontrol etme çabalarına vurgu yapmaktadır. Eagleton (1999) göre de sosyal yapılar biyolojik cinsiyete göre erkeklerin ve kadınların rollerini tanımlar ve bu tanımlamalar belirli kısıtlamalar ve özgürlükler ihtiva eder. Sosyal yapılar tarafından tanımlanan bu cinsiyet rolleri, özgürlükleri ve kısıtlamaları devlet otoritesi tarafından resmi alana taşınarak daha da güçlendirilir. Stoller gibi kimi araştırmacılar kadınlık ve erkeklik deneyimlerinin temellerini, bu rollerle tanışılan ilk yıllarda arasa da medya, okul, sokak, devlet

yaşanılan çağ ve yer toplumsal cinsiyet sarmalını büyütür ve ona yeni öğretiler ve uygulamalar katar (Connell, 1998; Merton,1970; Donovan,1992; Kalav, 2012). Dolayısıyla, Kabadayı'nın (2004) not ettiği üzere toplumsal cinsiyet olgusu biyoloji ve yaradılışı kullanmakla birlikte sosyal yapıya dayanıyor oluşu, bizi olgunun temellerinin toplumların kültürel, sosyal ve ekonomik yapılarının içinde aranmasına yönlendirmektedir. Ann Oakley'e göre de cinsiyet (sex) biyolojik erkek-kadın ayırımını anlatırken, toplumsal cinsiyet (gender) kadın ve erkek karakterleri ve bu karakterlere dayalı basmakalıp davranışları, beklentileri ve eşitsiz bölünmeyi ifade eder. Yüzyıllar içerisinde kadınlara ve erkeklere izafe edilen roller ve davranış kalıpları kadın-erkek ilişkilerinde hiyerarşik ve eşitsiz bir ilişki biçimi inşa etmiştir (Kalav, 2012). Bu manada toplumsal cinsiyet eşitliği ise toplumun cinsiyetlere yüklediği rollerin, davranışların ve etkinliklerin hiyerarşik bir ilişki içerisinde olmamasının sağlanması ve temin edilmesi demektir; kadınlarla erkeklerin aynılığı değildir.

Toplumsal cinsiyetin yaşama geçişi toplumsal roller aracılığıyla olmaktadır. Toplum biliminde rol, bireyin belirli bir mekâna getirdiği geleneksel olarak içselleştirilmiş kültürel, psikolojik ve kuralsal beklentileri içerir (Merton,1970 ve Aydıner, 2016: 957). Her toplum kendi kültürel, siyasi ve ekonomik yapısı çerçevesinde yazdığı senaryoya göre bireye belli roller atfeder. Bu senaryoda cinsiyet kalıplarında kadın ve erkek olarak ikili bir ayrım yapılır ve 'kadınların ve erkeklerin, toplumun yazdığı senaryoya bağlı kalarak rollerini oynamaları beklenir' (Dökmen, 2010:29). Belirli kurallara göre oluşturulan bu davranış kategorilerinde erkek ve kadın beklenen davranışı göstermelidir. Aksi takdirde toplum tarafından dışlanır ve sosyalleşme sürecinin dışında kalır. Burada önemli olan erkek ve kadının bu ayrımda üstlenmeleri gereken roldür. Kadınların ve erkeklerin yansıttığı roller kimliklerini ve birbirlerini anlama biçimlerini de ifade eder. Keskin çizgiler göz önünde bulundurularak belirlenen bu karakterlerin ayrışması, belirli bir kadının ve erkeğin ana hatlarıdır. Dolayısıyla, bireylerin kimlik edinme ve sosyal değerleri içselleştirme süreçlerinde rol oynayan unsurlar, toplumsal olarak kabul edilmiş ve meşru görülen pratiklerle ilişkindir (Işıklar, 2014: 278). Burada tarif edilen yaklaşım kültürel şekillendirmeye dayanmaktadır. Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin kültürel yapıdan gelmesi bizleri toplumsal cinsiyet ve kültürü içeren cinsiyet kültürü kavramına götürür.

Geçmişten günümüze kadının toplumsallaşma sürecine baktığımızda çoğu zaman erkeğin gerisinde kaldığı görülmektedir. Erkek egemen bir dünyanın varlığı ve kadın rolünün genel olarak iç mekan (ev) ile sınırlandırıldığı toplumsal cinsiyet üzerine yapılan çalışmalarda not edilmektedir (Connell, 1998; Kalav, 2012; Donovan,1992; Bülbül, 2014). Eski çağlardan beri iktidarın sahibi olan erkek, zayıf unsurlarla özdeşleştirerek ötekileştirdiği ve hükmetmeye çalıştığı kadına bir 'nesne' olarak bakmaktadır (Bülbül, 2014: 2). Kadınlar pasif nesneler olarak boyunduruk altında hüküm giymiş bir varlık olarak kabul edilir. Bunun sonucu olarak kadınlar seçme, seçilme, mirastan pay alma ve mülk edinme gibi temel haklardan 21. Yüzyılın ortalarına kadar mahrum bırakılır. Geleneksel toplumda erkeklerin egemenliği altında kendi kişiliğini yaratamayan, toplumda kendi kararlarını veremeyen kadınlara uysallık, boyun eğme ve itaat etme rolü verilir (Işıklar, 2014: 280; Özkan, 2009). Öte yandan, Modern toplumlarda kadın dışa açıldığı ve çalıştığı için aile dışında da bir kişiliğe sahip olmaktadır. Aile kurumunun dayattığı görev ve sorumlulukları aksatmamak kaydıyla kadının çalışma yaşamına katılımına izin verilmektedir. Aksatması halinde topluluğun dayattığı ev içi hizmet görevine geri dönmek zorunda bırakılmaktadır. Toplum içinde böyle bir baskıya maruz kalması kadının daha da eylemsiz bir rol oynamasına sebep olmaktadır (Işıklar, 2014: 280; Özkan, 2009). Kadınlara hem geleneksel hem de modern toplumlarda biçilen rol işçi sınıfına sanayileşme öncesi ve sanayileşe sonrası dönemlerde biçilen rol ve davranış kalıplarında olduğu üzere baskı ve kısıtlamalar içermektedir. Bu manada toplumsal cinsiyet sosyal sınıf olarak da tanımlanabilir; kadın sınıfı ve erkek sınıfı. Tarihsel süreçte kadın sınıfının erkek (burjuvazi-bourgeoisie) sınıfı tarafından ezildiği ve temel hak ve özgürlüklerinden yoksun bırakıldığı acıktır.

Yukarıda belirttiğimiz ve birçok araştırmacı tarafından not edildiği üzere doğuştan gelen biyolojik farklılıklar kültürel kodlarla yorumlanır ve kişilere yönelik toplumsal roller ve kalıp yargılar belirlenir. Toplumlar mevcut kültürel yapı içerisinde kadın ve erkeğin nasıl davranması, nasıl giyinmesi ve kadınlara ve erkelere özgü alışkanlıklar ve uğraşıların neler olması gerekliği gibi konularda farklılıklar arz eder (Ersoy, 2009; Günay ve Bener, 2011). Bu farklılığın kaynağını da toplumun bayana ve erkeğe yüklediği anlam ve vazifeler oluşturmaktadır. Her toplumun kendi içerisinde sahiplendiği kültürel yapılanma nasıl birbirinden farklı ise, toplum içinde kadına ve erkeğe yüklenen anlam

ve misyonlarda farklılık arz etmektedir. Başka bir deyişle, toplum içerisinde sergilenen cinsiyet davranışı, cinsiyet kültürünün oluşturduğu cinsiyet kalıp yargıları, rolleri ve cinsel kimlik çerçevesinde gerçekleşir. Cinsiyet kültürünün oluşturduğu bu çerçeve doğrultusunda birey kendi benliği ve dayatılanlar arasında sıkışıp kalır. 'Buna göre erkeklerden güçlü olmaları, ailelerini geçindirmeleri, çevre üzerinde belirli bir etkinlik ve kontrol sağlamları; kadınlardan ise sabırlı, anlayışlı olmaları, evi çekip çevirmeleri, insan ilişkilerini düzenlemeleri beklenmektedir' (Günay ve Bener, 2011: 158; İmamoğlu, 1991). Kadından ve erkekten toplum içerisinde beklenen bu davranışlar, toplumda yaşanan dönüşüm ve gelişimle birlikte değişim göstermektedir. Bu değişim, bazen rollerin uyumu ile bazen da rol yakınlaşmalarıyla sonuçlanmaktadır.

Toplumsal yapıda yerleşik pasif, güçsüz ve edilgen kadın rol ve algısını yıkmaya yönelik çalışmalara feminist hareket öncülük etmektedir. Feminist kuramcılar kadınların doğuştan erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğunu ve bu hak ve özgürlüklerinin kanun koyucular tarafından garanti edilmesi gerektiğini savunmakta ve bunun mücadelesini vermektedir (Donovan,1992; Işıklar, 2014). Süfrajet (suffrage) hareketi olarak adlandırılan birinci dalga feminizm kadın ve erkek arasında adil bir yaşamın oluşumu ile ilgilenir. Bunun sağlanması için kadınların oy hakkı, miras hakkı ve seçme ve seçilme hakkı kazanması için mücadele etmiştir. Bu mücadele sonucunda İngiltere'de 1918'den ve Amerika Birleşik Devletleri'nde 1919'dan sonra kadınlar seçme, seçilme, mirastan pay alma ve mal edinme hakkını elde etmiştir. 1960'larda ortaya çıkan ikinci dalga feminizm ise cinsiyet eşitliği üzerinde durur, cinsiyet ile toplumsal cinsiyeti birbirinden ayırır ve cinsiyet rollerinin ve cinsiyet rollerine dair inşa edilmiş kurumların ve kalıp yargıların yıkılması gerektiğini savunur. Bu dönem dönemin öncülerinden Simone de Beauvoir'un 'kadın doğulmaz kadın olunur' sözüyle bilinir. İkinci dalga feminizmle kadın bedeninin özgürlüğü savunulmuş ve ataerkil yapının kadına dayattığı kurum ve rollerden çıkma mücadelesi verilmiştir. Evliliğin ataerkil yapının kadını köleleştirmek için oluşturduğu kurumlardan biri olduğu savunulur. Kürtaj ve doğum kontrol hakkının ataerkil sistemin kadına dayattığı baskıcı denetimlerden çıkmak ve kadının bedeninin özgürleştirilmesi için elzem olduğu savunulur. İkinci dalga feminist hareketle dünyada kürtaj ve doğum kontrolü yaygınlaşmış ve başta batı ülkeleri olmak üzere birçok ülkede yasallaşmıştır. 2000'lerden sonra başlayan üçüncü dalga feminist anlayışa göre cinsiyet söylemsel inşadan ibarettir. Yani

ikinci dalga feminist hareket cinsiyet vardır ama toplumsal cinsiyetten farklıdır derken üçüncü dalga feminizm biyolojik cinsiyetin varlığını tartışmaya açmaktadır. Üçüncü dalga feminizmle Amerika'da ve Avrupa'da trans çocuklar ve nötr cinsiyet kıyafetler akımı başlamış[1] ve eşcinsel evlilik, eşcinsel çiftlerin çocuk edinmesi yaygınlaşmış ve yasallaşmıştır.

Toplumun kadınlardan ve erkeklerden beklediği rollerin farklı olması, geleneksel ataerkil toplumlarda 'erkek egemen' düşüncesiyle konumlandırılırken, feminist hareketin artan etkisiyle, günümüzde bununla tezat bir konumlandırma yapmak mümkün hale gelmiştir.

> "Modernizmin atfettiği toplumsal cinsiyet rolleri kadınların ve erkeklerin kendilerini ve birbirlerini algılama çerçevelerini belirler. Kadınların daha fazla ve daha aktif iş yaşamına dâhil olması ile modern erkeğin egemenliği çöküş sürecine girmiştir" (Uçan, 2014: 22-23).

Ancak kadın ve erkek rollerindeki toplumsal düzeyde gerçekleşecek bu değişimin, ani olmasını beklemek doğru olmayacaktır. Toplumsal anlamda kadın-erkek rollerine yüklenen anlamların değişimi ile ilgili geleneksel düşüncelerin çağdaşlaştırılarak değişmesi zor ve zaman alıcı bir süreçtir. Dönüşüm süreci hem bireyin iç çatışmasını hem de toplumsal birtakım çatışmaları beraberinde getirmektedir. Fakat, Bülbül'ün (2014: 14-15) not ettiği üzere kadın ve erkeğin toplumda eşit, özgür ve mutlu bireyler olarak var olabilmeleri için de değişim bir zorunluluktur.

Toplumsal Cinsiyet Rollerine Etki Eden Faktörler

Toplumsal cinsiyete etki eden faktörler genel itibari ile cinsel kimlik, cinsiyet kalıp yargıları ve cinsiyet rolleri olarak toplum içerisinde ve bireyüstünde kendisini gösterir. Cinsel kimlik, 'bireyin biyolojik açıdan belli bir cinsten olduğuna ilişkin bilgisine ve ayrıca aynı kategoride olmak üzere diğer insanların cinsiyetlerini tanıma yeteneğine işaret eder' (Vatandaş, 2005: 31). Cinsiyet kimliği ise 'kişilik ve davranış olarak gösterilen kadın ya da erkeğin kişisel ve içsel anlamıdır; bir erkek ya da bir kadın olmanın öznel duyumudur' (Rice, 1996'dan aktaran: Dökmen, 2010: 27). Kişinin ben kimim? sorusuna cevabı kişiliğini oluşturur. Kişisel kimlik onu diğerlerinden ayıran özellikleri gösterir. Bireylerin rolleri ve yapabilecekleri kimlikle ilgilidir (Dökmen, 2010: 26). Rahimde oluşan

[1] Örneğin facebook 71'tane cinsiyet yönelimi çıkardı; artık kadın erkek yok. Trans sismen ve siswomen var. Kadın erkek ayrımı üzerine inşa edilmiş hetoresexuel düzen patolojiktir savı öne sürülmektedir.

cinsiyet kavramı genellikle biyolojik olarak değerlendirildiğinden, cinsiyet kimliği psikolojik bir olgu ve kimliğin bütünleştirilmeye çalışıldığı ergenlikten önce kazanılır (Dökmen, 2010: 27). Bu dönemde, ailenin çocuklarından beklediği tutum ve davranışlar çocuğun cinsiyet kimliğinin temel taşını oluşturur. Böylece, cinsiyet kimliği ve rolleri belirlemede aile büyük bir önem taşır. Fakat, değişen ve gelişen dünyada cinsiyet kimliğine etki eden okul ve medyanın önemi her gecen gün artmaktadır. Dolayısıyla, eşit ve özgür cinsel kimliklerin yaratılması hususunda aile ile okul ve medyaya (sinema, TV ve günümüzde sosyal medya) önemli görevler düşmektedir.

Toplumsal cinsiye rolünü etkileyen diğer bir faktör cinsiyet kalıp yargılarıdır. 'Toplumun ayrı ayrı kadın ve erkekten göstermelerini beklediği özellikler toplumsal kalıp yargıları olarak tanımlanmaktadır' (Franzoi, 1996; Saraç, 2003: 28). Kalıp yargılar sosyal kültür, ahlaki değerler ve inançlar olmak üzere bir dizi beklentilerdir. Kalıplaşmış toplum kültüre göre yaratılır ve toplumda yaşayan bireylere anlam verir. Bu süreçte toplum dini ve sanatsal ve edebi kreasyonları cinsiyet kalıp yargılarını şekillendirmede bir araç olarak kullanılır. Toplumsal olarak dayatılan kalıplar, dışlanmak istemeyen bireyler tarafından benimsenir. Böylece, toplumsal cinsiyet odaklı kalıp yargılar kişileri kadın ve erkek olmak üzere tek tipleştirir. Bu standartlaşmanın içerisinde yetişen bireyler, doğru olarak kabullendikleri bu kalıpları, yetiştirdikleri nesillere de aktarır. Dökmen'in (2010: 32) not ettiği üzere toplum içerisinde yalnızca cinsiyet alanında değil birçok alanda ortaya çıkan kalıp yargıları kişilerin rollerinin şekillenmesinde önemli rol oynar.

Toplumsal cinsiyete etki eden bir diğer önemli faktör ise cinsiyet rolleridir. Cinsiyet temelli rol insanların sahip oldukları cinsiyete göre toplum tarafından belirlenen, uygun görülen rollerdir. Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumun kendi çizdiği kalıplar doğrultusunda kişilerden olmasını bekledikleri insan tipidir. 'Bu da gösteriyor ki rol bir boyutuyla toplumsal diğer boyutuyla bireyseldir; toplumsallığın bireyde davranışa dönüşmesidir' (Vatandaş, 2005: 33). Vatandaş'ın (2005: 34) not ettiği üzere 'rol-toplumsal cinsiyet uyarlamalarında ana fikri bireyin er veya dişi oluşu teşkil etmektedir. Bu nedenle de her zaman iki cinsiyet rolü mevcut olmuştur: Erkek rolü, kadın rolü ya da eril rol ve dişil rol'. Bu rollerde erkeklere ve kadınlara verilen sorumluluklar kültürden kültüre farklı olsa da genellikle aynı temelde yürütülmektedir. Kadınlar

erkeklerin korumasına ihtiyacı olan, erkek ise güçlü ve sahiplenici olarak tanımlanmaktadır. Bu sınıflandırma bireyin yaşam görevidir. Girilecek görevler, sorumluluklar ve iş bölümü anlamına gelir.

Toplumsal Cinsiyet ve Türkiye'de Kadın

Tüm toplumlarda olduğu gibi Türk toplumunda da toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri sosyal ve kültürel yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu paralelde Türk toplumunun sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik birikimi ile bütünleşerek toplumsal cinsiyet, cinsiyet rolleri ve kadın kimliği anlam kavzamıştır. Tarihsel süreç içerisinde Türk toplumunun kültürel, sosyal, siyasal ve ekonomik yapısında meydana gelen değişim ve dönüşüm toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinde de değişim ve dönüşümü beraberinde getirmiştir (Bingöl, 2014: Dökmen, 2010; Işıklar, 2014). Fakat, kültürel ve sosyal yapıdaki değişimin sonucu olarak toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerindeki değişim göreceli olarak siyasal ve ekonomik değişim sonucu ortaya çıkan cinsiyet rollerindeki değişim ve dönüşümden daha yavaş seyreden bir olgudur (Bingöl, 2014: Dökmen, 2010; Işıklar, 2014 Ersoy, 2009; Günay ve Bener, 2011). Bundan dolayıdır ki Türk toplumundaki cinsiyet ve cinsiyet rolleri üzerine yapılan çalışmalar İslamiyet öncesi, İslamiyet sonrası ve Cumhuriyet Türkiye'si olmak üzere üç ana döneme odaklanır (Bingöl, 2014: Dökmen, 2010; Gül ve Hergüner, 2019; Saraç, 2003; Vatandaş, 2005; Uçan, 2014; Işıklar, 2014; Günay ve Bener, 2011; İmamoğlu, 1991; Ersoy, 2009; Günay ve Bener, 2011; Bülbül, 2014; Kalav, 2012).

Yapılan çalışmalar İslamiyet öncesi dönemde Türklerde toplumsal cinsiyet ve kadın rollerinin İslamiyet sonrası dönemle farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bingöl (2014) ve Doğramacı (1989; 1993) İslamiyet öncesi Türk toplumunda cinsiyet ve kadın rolleri üzerine yaptıkları çalışmalarda, İslamiyet öncesi dönemde Türk toplumunda kadın cinsiyetine yönelik 'ötekileştirme' ve ayrımcılık olmadığına, kadınların erkeklerden daha aşağı değil, aksine, neredeyse eşit olduğu sonucuna varmışlardır. Sosyal hayatta kadının erkekle benzer rolleri üslendiği ve hatta zaman zaman öncü roller üstlendiği not edilmektedir (Doğramacı, 1989; Bingöl, 2014). Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle 8. Yüzyıldan itibaren Türklerin sosyal ve kültürel yaşamında da değişim ve dönüşümlerin yaşandığı ve bunun beraberinde toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinde de değişim ve dönüşüme neden olduğu belirtilmektedir (Doğramacı, 1989; Bingöl, 2014). Bu dini ve kültürel değişimin Türk

kadınının kimliğini de etkilediği ve İslamiyet ile kadın rollerinde değişimler yaşandığı not edilmektedir. Cumhuriyetin ilanıyla ve 1926'da Türk Medeni Kânunun kabulüyle kadınların siyasi ve sosyal haklarına ek olarak, Türk kadınının statüsüne ilişkin de birçok değişiklik yapıldı (Doğramacı, 1989; Bingöl, 2014). Fakat, bu döneme dair toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rolleri üzerine yapılan birçok çalışma kadının sosyal, siyasal ve ekonomik hayata katılımı ve temel haklardan yararlanmasının istenilen hizada ve oranda gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır (Bingöl, 2014; Doğramacı, 1989; Saraç, 2003; Vatandaş, 2005; Bülbül, 2014). Yapılan birçok araştırma Türk kadınının anayasal olarak seçme, seçilme, mirastan eşit pay alma ve mal edinme gibi temel haklara sahip olsa da toplumsal olarak tamamen özgürleşemediğini göstermektedir (Bingöl, 2014; Bülbül, 2014; Dökmen, 2010; Ersoy, 2009; Gül ve Hergüner, 2019; Günay ve Bener, 2011; Işıklar, 2014; İmamoğlu, 1991; Kalav, 2012; Saraç, 2003; Uçan, 2014; Vatandaş, 2005). Bugüne baktığımızda da Türkiye, İstanbul Sözleşmesi başta olmak üzere[2], kadının özgürleştirilmesi ve haklarının korunmasını garanti eden birçok uluslararası sözleşmeyi imzalasa da birçok alanda kadınla erkek arasında eşitsizlikler ve orantısızlıklar varlığını devam ettirmektedir.

> "Kadın bu orantısızlığa, en başta cinsiyetinin gerektirdiği bağlamda eğitilmesi, sosyalizasyonu ve yaşamasından ötürü maruz kalmaktadır" (Bingöl, 2014: 112).

Çalışma hayatlarında cinsiyet ayrımcılığının etkin bir şekilde devam ettiği araştırmacılarca not edilmektedir.

> "Türkiye'de kadın toplumsal cinsiyetinden/kadınlığından dolayı evvela ev için, ev içinde uygun görülmektedir. Ev kadını ideolojisi kadının çalışma/maddi, eğitim ve sosyal hayatını birinci dereceden olumsuz etkilemektedir" (Bingöl, 2014: 114).

[2] Türkiye İstanbul Sözleşmesi'ni (*Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi*) 11.05.2011 tarihinde ilk imzalayan ülke olmakla birlikte 20.03.2021 tarihinde 9 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile feshedilmesine karar verilmiştir. Türkiye'nin anlaşmadan çekilmesinin toplumsal cinsiyet eşitliği ve özellikle kadına yönelik şiddet ve aile içi şiddetin önlenmesi ve bunlarla mücadelede zafiyetler oluşturacağı Avrupa Konseyi, Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı ve Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu tarafından farklı platformlarda not edilmektedir.

Bu manada, Türk sinemasının geleneksel Türk kadın rolünün yansıtılması ve şekillenmesindeki rolü çalışmamızın ana sorunsalını oluşturmaktadır.

Türk Sinemasında Toplumsal Cinsiyet Kapsamında Kadın Rollerinin İncelenmesi

Türk sinemasını farklı dönemlere bölmek mümkün olsa da teknolojik, ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmelerin sinema üzerinde her daim etkinliğini görmekteyiz[3]. 1914'ten 1922 yılında ilk Türk özel film yapım şirketi olan Kemal Film'in kurulduğu tarihe kadar olan dönem Türk sineması tarihinde "ilk dönem" olarak adlandırılır. Bu dönemde özel girişimcilerin açtığı çeşitli sinemalar olsa da filim yapma gücü askeri örgütlerin elindeydi[4]. 1922-1939 arası Türk sinemasının yüzünü Avrupa'ya dönen ve Avrupai bakış ve hissiyat ile yapılan öykünmeci ve taklitçi filmler dönemidir. 1939-1994 Yeşilçam filmlerinin egemen olduğu bizden ve bizi anlatan filimler dönemi olarak görülmektedir. 1994 ve sonrası dönem ise Yeni Türk sineması olarak ele alınsa da bütün bu dönemlerin kendi içerisinde de farklı dönemlere ayrıla bileceği ve dönemin teknolojik, ekonomik, sosyal ve siyasal gelişmelerinin etkilerine maruz kaldığı birçok sinema tarihçisi tarafından da not edilmektedir[5]. Bu bağlamda, 1990'lı yılların son çeyreğinde ve 2000'lerin başında hızlanan teknolojik, ekonomik, siyasal ve sosyal değişimin iz düşümleri sinemada da görülmüştür. Teknolojinin gelişmesi ve topluma sunduğu yenilikler modernleşme bağlamında kabuğunu değiştiren Türk toplumunda; tüketim anlayışı, istek ve ihtiyaçların farklılaştırılması, moda, giyim ve

[3] Türk Sınamasının dönemleri ve siyasal olayların bu dönemlere etkisi konusunda detaylı bilgi için Metin Erksan'ın Türk Sinemasını 10 döneme ayıran 11 Haziran 1995 tarihli Cumhuriyet gazetesindeki 'Sinemanın 100. Yılı' başlıklı yazısına ve Zahit Atam'ın 2011 yılında yayınlanan "Yakın Plan Yeni Türkiye Sineması" adlı kitabına bakınız.

[4] Türkiye'nin ilk sinemaları, Ali Efendi'de Türk girişimciler, Şakir Seden, Fuat Uzkınay, Şakir Beyin kardeşleri Kemal Seden ve amca Lokantacı Ali Efendi'nin bir araya gelmesiyle açıldı. Sedler'in amcası, Ali Efendi'nin desteğiyle 27 Mart 1914'te "Ali Efendi Sineması"nı açtı. Aynı yıl Ali Efendi ve Seden kardeşler, Sirkeci-Demirkapı Keke Bey'de ikinci bir sinema açtılar. Girişimcilerin yanı sıra resmi kurumlar da bu işi üstlendiler. 1915 yılında Enver Paşa'nın önderliğinde Osmanlı Ordusu "Merkez Ordu Sineması'nı kurdu. Sigmund Weinberg önderliğinde ve Fuat Uzkınay'ın yardımıyla, ülkenin sinemaları öncelikli olarak ilk resmi kurumu elde etti. Sigmund Weinberg, Enver Paşa'yı 1916'da ikna etti ve Ulusal Operetta Şirketi ve Fuat Uzkınay'ın kameramanı ile Weinberg yönetiminde aynı yıl Leblebici Horhor'u çekmeye başladı.

[5] Detaylı bilgi için bk. (Erksan, 1995; Atam, 2011).

yaşam tarzlarının ve hatta insanların sosyal seviyelerinin algılanmasındaki değişim, zihin yapısı ve yaşamın farklılaşması ve böylece sinema seyirci profilinin yenilenmesine yol açtı (Atam, 2011; Bülbül, 2014; Uçan, 2014). Dünya standartlarına ulaşan Türk filmlerinin teknik seviyesi olgun kitleye nitelikli ürünler sunar hale geldi (Atam, 2011). Sinema okullarından veya yurtdışında eğitim almış yönetmenlerle Türk filmlerinin bütçeleri milyon dolara yükseldi ve seyirci sayısı milyonlara ulaşmaya başladı. Sinemanın toplum üzerindeki etkisi ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin şekillenmesindeki rolü önceki dönemlerle kıyaslandığında daha da artı ve önem kazandı (Atam, 2011; Bingöl, 2014; Bülbül, 2014; Dökmen, 2010; Işıklar, 2014; Kalav, 2012; Uçan, 2014).

Bu bağlamda, bu bölümde 2010-2020 yılları arasında yayınlanan filimler arasından rasgele örneklem metoduyla seçilen altı filimin başrol kadın karakterlerinin yaş, görünüş, özel alan ve kamusal alandaki aktifliği, karakter özellikleri ve konut içi rol dağılımı olmak üzere beş kriter üzerinden içerik analizi yapılarak kadın cinsiyet rollerinin sinema aracılığıyla seyirciye nasıl aktarıldığı analiz edilecektir.

2010-2020 Dönemi Türk Sinemasında Kadın Rollerinin İncelenmesi

2012 yılında yayınlanan yönetmenliğini Pelin Esmer'in yaptığı ve senaryosunu yine Pelin Esmer'in kaleme aldığı Gözetleme Kulesi filminin başrollerinde Olgun Şimşek ve Nilay Erdönmez oynamaktadır. Filmin kahramanı Nihat çocuğunu kaybetmiş ve kendi travmasından uzaklaşmak için insanlardan uzak olabileceği bir iş bulmak ister ve orman yangınlarının kontrol edildiği gözetleme kulesinde bekçilik yapmaya başlar. Kadın başrol olan Seher ise 20 yaşında modern görünümlü bir üniversite öğrencisidir. Seher okumak için gittiği şehirde dayısının tecavüzüne uğramıştır. Seher bu ortamdan kaçmak ve hamileliğini yakın çevresinden gizlemek için uzun yol otobüslerinde hosteslik yapmaya başlar. Doğum gerçekleştikten sonra ise bebek Seher tarafından istenmeyip ölüme terk edilirken bu durum başrol Nihat tarafından durdurulur. Nihat kendi ailesinin kaybı ile özdeşleştirip Seher ve bebeğe sahip çıkmak ister. Seher ise bebeği kabullenememektir, bebek ve kendisinin geleceği için rasyonel çıkarımlarını dile getirir ve bebeği Nihat'a bırakıp kaçmaya karar verir. Bu bağlamda kadın karakter için herhangi bir suçluluk, Türk filmlerinde yer alan "kirlenmişlik" ya da bebeğin varlığına dair romantik söylemler izlenmemektedir. Karakter bireysel ve bağımsız kararlar almaktadır.

Bu bağlamda özel alan aktifliği bağlamında değerlendirdiğimizde karakter aileden bağımsız hareket etme noktasında mantıksal kararlar vermiş durumdadır. Toplumsal anlamda onay görmeyen gayri-meşru çocuğa dair herhangi bir suçluluk duygusu özel alan içerisinde aile yanında görünmemektedir. Cinsel birlikteliğin somut bir varlığı olan çocuk için kadın üzerine Türk toplumu tarafından yüklenen bütün sorumluluk rol içerisinde reddedilmektedir. Kadın, akrabasının yanından ayrıldığını, işe girdiğini ve kendi kiraladığı evde yaşamak istediğini annesine iletir ve babasına söylemesi için destek bekler. Başroldeki kadın karakter tarafından annesine kendisine dayısı tarafından yapılan cinsel istismar aktarılır. Annenin akrabanın yanından ayrıldığı için kızına olan sitemi bu sahnede annenin derin suçluluk duygusuna ve toplumsal itibar söylemine döner. Kızından önceki kuşağı temsil eden anne çocuğun varlığını görmezden gelir. Diğer taraftan kadın başrol karakterin çalışmasının baba tarafından hoş karşılanmaması söylemi olsa da baba ile kızının karşı karşıya geldiği özel alan içerisinde gözükmemektedir. Kamusal alan aktifliği bağlamında analiz ettiğimizde başroldeki kadın karakter kamusal alanda kendi için bir oda bulur, üniversite eğitimine devam ederken bulduğu iş aracılığıyla para kazanmaya devam eder. Çocuğu doğuran karakter bebeği ormanda terk etme kararını gerçekleştirmek isterken başka bir adama yakalanır. Söz konusu bu adamın evine yerleşen başrol kadın karakter yeni bir özel alanda bulunurken eril tahakkümüne ve yardımına isyan ve kabullenmeyiş halindedir. Bebeği bu yeni özel alanda reddetmeye devam eder. Böylece karakter olarak bireysel, rasyonel ve özgür bir tavır sergilemekte ve ataerkil konum üzerinden varlığını reddetmektedir. Aynı zamanda kadın karakterin konut içi rol dağılımı bağlamında sosyo-kültürel bağlamdaki geleneksel ataerkil konut içi rol dağılımını kabul etmediğini görmekteyiz.

Yönetmenliğini Yeşim Ustaoğlu'nun yaptığı ve yine senaryosunu Yeşim Ustaoğlu'nun yazdığı 2012 yılında yayınlanan 'Araf' filminin başrol oyuncuları Özcan Deniz, Neslihan Atagül, Barış Hacıhan, Nihal Yalçın, Ilgaz Kocatürk'tür. Film arafta kalmış iki genç Zehra (Neslihan Atagül) ve Olgun'un (Barış Hacıhan) hikâyesini anlatır. Karabük'te otoban üzerine kurulu dinlenme tesissinde çalışan iki karakterin yaşamları gösterilir. Aralarındaki ilişki, Zehra'nın kamyon şoförü Mahur (Özcan Deniz)ile birlikteliği sonrasında değişir. Bu noktada kadın karakterin toplumsal statü anlamındaki değişiklik arzusunu Mahur üzerinden sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Mahur'dan hamile kalan Zehra ne yapacağını bilemez, Mahur da ortalıktan kaybolmuştur. Bunu öğrenen Olgun da

evden aldığı silahla etrafa ateş açar ve hapse girer. Çocuğunu ölü doğuran Zehra, kendi çıkarları çerçevesinde Olgun'la varlığına döner. Rasyonel bir kararla Zehra'nın Olgun ile evlenmeye karar verdiği anlaşılır. Zehra 19-20 yaşlarındadır. Yaşadığı bölge ve yaptığı işten memnun olmayan Zehra'nın tek isteği çevresini terk etmektir. Çekirdek aile yapısına sahip olan karakter, kızının toplumsal cinsiyet bağlamındaki geleneksel rolünü oturtmak isteyen bir anneye ve geri planda kalmış bir babaya sahiptir. Filmin bir sahnesinde, babanın televizyonun çok izlenmesine dair söylenmesine karşılık Zehra karakteri de annesine doğru dönerek: "Seyrettirmeyiz kız anne" der. Evde anne ile kızının sözünün geçtiğinin belirtisi olan bu sahne sonrasında Zehra'nın babası hiç görünmez.

Kadın karakter özel alan içinde geleneksel, kamusal alanda ise modern bir görünümdedir. Kadın karakterin para kazandığı için eve televizyon alması film içerisinde belirtilirken, toplumsal cinsiyet içindeki konumu sosyo-kültürel bağlamda özel alanda değişmemektedir. Kadının cinsel kimliği üzerinden var olan geleneksel baskı devam etmektedir. Özel alan içinde baba ile herhangi bir iletişim kurulmazken annenin edilgen varlığına karşı ise başroldeki kadın karakterin uzak ve bağımsız olma isteği söz konusudur. Başrol bulunduğu özel alanı terk etmek istemektedir. Kamusal alan aktifliği bağlamında değerlendirdiğimizde, kadın başrol karakter iş hayatında aktif olarak bulunulmaktadır. Başrol karakter kamusal alandaki aktifliğini, aileden gizli olarak hemcinsi yardımıyla gerçekleştirmektedir. Başrol kadın karakter hemcinsiyle daha iyi bir iş arayışı içerisindedir. Karakter, karşı cins karşısındaki konumunun farkında olup gayri-meşru koduna sahip ilişkisini kendinden yaşça büyük biriyle cinsel obje olduğunun kabulü bağlamında gerçekleştirmiştir. Bu sayede toplumsal statüsünde değişim bekleyen başrol isteği gerçekleşmeyince kendisine ilgisini film boyunca beyan eden yaşıtı bir erkekle evlenme kararı alır. Kamusal alanda başrolün geleneksel Türk sinemasında var olan ''kirlenmişlik'' söylemi altında romantik bir suçluluk davranışı sergilemekten ziyade bireysel çıkarını sağlama isteğinde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda karakter bireysel, bağımsız ve rasyonel bir tavır sergilemektedir. Konut içi rol dağılımı bağlamında değerlendirdiğimizde aile bütçesine katkı sağladığı için geleneksel toplumsal cinsiyet rol dağılımına dair görevlerini konut içinde başrol karakter yapmamaktadır. Rutin konut işleri anne tarafından gerçekleştirilmektedir. Ataerkil cinsiyet rollerini benimsemiş olan annesi tarafından toplumsal ataerkil cinsiyet rol ve yargıları

başrol kadın karaktere aktarılmak istenmektedir. Fakat, başrol kadın karakter ataerkil cinsiyet rol ve yargılarını reddetmektedir.

Yönetmenliğini ve senaryosunu Nuri Bilge Ceylan'ın üstlendiği 2014 yılında yayınlanan 'Kış Uykusu' filminin başrol oyuncuları Haluk Bilginer (Aydın karakteri), Demet Akbağ (Necla karakteri) ve Melisa Sözen (Nihal karakteri)dir. Aydın emekli bir oyuncudur; aktörlüğü bıraktıktan sonra Orta Anadolu'da kendi halinde küçük bir otelde çalışarak günlerini geçirir. Hayatında ise iki kadın vardır; kendisine her anlamda uzak ve soğuk olan genç karısı Nihal ve eşinden boşanmış olan kız kardeşi Necla. Aydın tiyatroculuktan emekli olduktan sonra, babasından kalan mülkü idare etmek üzere eşi ve ablasıyla birlikte Kapadokya'daki otele yerleşmiştir. Kapadokya'daki otelde Aydın'ın hayatı, etrafında olup bitenlerle ilgili hiçbir sorumluluk taşıma gereği hissetmediği için çok durağandır. Necla elli yaşlarında, modern giyim tarzına sahip, eşinden boşanmış ve erkek kardeşiyle birlikte ailesinden kalan otelde yaşamaktadır. Sosyo-ekonomik kodlar bağlamında konumu erkek kardeşinin varlığı üzerinden konut içinde eleştirilir. Aydın Necla'ya neden çalışmadığını ve çeviri işleri yapmadığını söyler. Necla, düşünmenin de önemli bir şey olduğunu bu eleştiri karşısında dile getirir. Ona göre Aydın ve Nihal gibi ''boş işlerle'' uğraşmamaktadır.

Diğer taraftan konut içindeki bu ataerkil konumu eleştirirken kocası karşısında Aydın'ın koruması altında olduğu Necla tarafından dile getirilir. Boşandığı kocasını sık düşünen Necla eşinin hatalı olduğu film içinde belirtilmesine rağmen tekrar barışma isteğini içten içe göstermektedir. Özel alan aktifliği bağlamında analiz ettiğimizde sahip olduğu entelektüel uğraşlar yerine, erkek kardeşi ve geliniyle geçirdiği yaşam histerik bir noktadan aktarılmaktadır. Boşanma sonrası toplumsal cinsiyet rollerindeki eril kodların altında olup olmamak konusunda bir ikilem kadın başrol karakter (Necla) tarafından yaşanmaktadır. Erkek kardeşin varlığı kamusal alandaki ataerkil bir koruma bağlamında hem tanınırken hem de yoğun olarak ataerkil varlığa bir pasif-agresif tavır sergilenmektedir. Kadın karakterin kamusal alanda bir aktifliği bulunmamaktadır. Eril söylem tarafından hiçbir iş yapmadığı konusunda eleştirilmektedir. Kamusal alanda yaşadığı boşanma sonrası sahip olduğu boşluk hatalı olarak anlatılan evliliğine yeniden bir dönüş anlamında kadın karakter tarafından istenmektedir. İdealist, eleştirel, fakat, aynı zamanda pasif bir karakterdir. Türk toplumuna dair sosyo-kültürel ve ekonomik kodlar

bağlamında geleneksel cinsiyet rolleri yoktur. Kadın karakterin ağzından erkek kardeşi ile aynı miras hakkına sahip olduğu belirtilmektedir.

2016 yılında yayınlanan senaryosunu ve yönetmenliğini Yeşim Ustaoğlu'nun üstlendiği 'Tereddüt' filmi, farklı sosyal sınıflar içinde olmasına rağmen aynı kaderi paylaşan Şehnaz (Funda Eryiğit) ve Elmas'ın (Ecem Uzun) hikâyesidir. Bir sahil kasabasında mecburi hizmetini sürdüren Şehnaz hastanede psikiyatr olarak görev yapmaktadır. Eşi Cem (Mehmet Kurtuluş) ile dışarıdan mutlu gibi görünen evliliğinin perde arkasında cinsel problemler, mutsuzluk ve ertelenmiş sorunlar yatar. Elmas ise 15 yaşında aile baskısı sonucunda kendinden yaşça büyük biriyle evlendirilmiştir. Bir gün Elmas'ın kocası (Serkan Keskin) ve kayınvalidesi (Sema Poyraz) evde ölü olarak bulunur. Polis olayın aydınlanması için şokta olan Elmas'ı psikiyatr Şehnaz'a yönlendirir. Şehnaz'ın kocası Cem, işi sebebiyle İstanbul'da yaşamını sürdürmektedir. Bu sebeple Şehnaz, hafta içi kasabada, hafta sonu ise İstanbul'da zaman geçirmektedir. Cem, narsist bir karakterdir. Şehnaz'ı eşi olarak değil cinsel yönden kendisini tatmin edecek bir obje olarak görür. Şehnaz ise, bu soruna geçici çözümler bularak, Cem'i cinsel yönden mutlu edecek formüller üretmeye çalışır. Şehnaz, yaptığı yanlışın ve ötelediği sorunların farkına Elmas'la tanışınca varır ve kocası tarafından gösterilen ataerkil cinsel kodların baskısını konut içinde reddetmeye başlar. Eşini iş arkadaşıyla aldatır ve eşine boşanmak istediğini söyler. Fakat, Şehnaz, hiç beklemediği sert bir şiddetle karşılaşır.

Filmde ön plana çıkan diğer karakter de Elmas'tır. Elmas, kendisinden oldukça büyük 30'lu yaşlarda bir adamla evlendirilir. Elmas'ın küçük dünyasında üç görevi bulunmaktadır; evi temizleyip düzenli tutmak, karşı dairede oturan kayınvalidesinin ilaçlarını zamanında vermek ve eşini cinsel yönden tatmin etmek. Bu bağlamda Elmas evdeki sosyo-kültürel ve ekonomik kodlara göre oluşturulmuş cinsiyet rolleri içerisinde yer alıyor. Diğer taraftan ataerkil kodların kayınvalidesi tarafından Elmas'a dayatılmaya çalışıldığı gözükmektedir. Elmas, babasından ziyade hemcinsi olan annesine kızgındır. Bunun nedeni de evlenmesi konusunda annesinden farklı tutum ve yaklaşım beklemesidir. Nitekim, filmin bir sahnesinde Şehnaz, Elmas'tan annesini temsilen bir nesne belirlemesini ister. Elmas gülü tutar ve dikenini gösterir. Filmde, ön plana çıkan bir diğer olgu ise, babanın bedenen var olmadığı hâlde Elmas'ın zihin ve duygularında etkisini göstermesidir. Film boyunca, baba gösterilmez fakat

Elmas'ın kaderini belirleyen gizli özne kimliğindedir. Elmas, Şehnaz'a sürekli babasından ve onun aile içinde kurduğu eril düzenden bahsederek annesinin de bu gücün yanında olduğundan yakınmaktadır.

Özel alan aktifliği bağlamında değerlendirdiğimizde Modern 1. başrol (Şehnaz), Türk toplumuna dair sosyo-kültürel ve ekonomik kodlar bağlamına göre eşit bir statüyü maddi bir düzlemde sergilemekte iken cinsel bir obje olarak kocası tarafından görülmesi durumu ataerkil şiddet olarak modern 1. başrol üzerinde yaşanmaktadır. Modern birey bu ataerkil şiddeti terk eder ve bedeni ile özgür eylem içinde bulunur, kocaya dair ön kabul bir bağlılık yoktur. 2. başrol karakter (Elmas), eşinin annesi ile aynı evde yaşamakta ve evdeki üyelere hizmetçilik etme statüsünü özel alan aktifliği olarak sergilemektedir. Diğer taraftan ise kocası tarafından cinsel bir obje olarak gözükse de dini kaygılarından ötürü durumu kabulleniş içerisindedir. Kamusal alan aktifliği bağlamında değerlendirdiğimizde 1. modern başrol; toplumsal ekonomik döngü içerisinde yer alır. Özel alan bağımlılığından ayrı kamusal alanda yoğun olarak gözükmekte iken cinsel kimliğini de kocasından ayrı olarak özgür bağlamda kullanmaktadır. Kocası dışındaki başka bir erkekle beraberlik onun nazarında mümkündür. 2. geleneksel başrol karakterin kamusal alanda bir aktifliği yoktur; yaşantısı ev içi ile sınırlıdır. Karakter olarak baktığımızda modern başrol kadın karakter; rasyonel, bağımsız ve edilgen iken geleneksel başrol kadın karakter bağımlı ev edilgendir.

Senaryosunu ve yönetmenliğini Ümit Ünal'ın üstlendiği 2018 yılında yayınlanan 'Sofra Sıraları' filminin başrol oyuncular; Demet Evgar (Neslihan), Fırat Altunmeşe (Ramo), Fatih Al (Ethem) ve Alican Yücesoy (Komiser)dir. Filimin başrol kadın karakter Neslihan 30 yaşlarında modern görünümlü bir kadındır. Filim Neslihan'ın eşiyle ilgili bazı gerçekleri öğrenmesiyle gelişen olayları konu edinmektedir. Eşi Ethem tarafından aldatıldığını öğrenen Neslihan eşinin fiziksel ve psikolojik şiddetine maruz kalır. Neslihan hayatını kocasına ve evine adamıştır. İstanbul'da doğup büyüdüğü halde, kocasının işi gereği hayatını Anadolu kasabalarında geçirmiştir. Yıllarca uzak Anadolu kasabalarında sakin ve mütevazi bir hayat yaşamaktadır. Neslihan utangaç, sevimli bir kadın olarak filmin başlarında sergilenmektedir. Günü akşama ne pişireceğini düşünerek geçer. Çok da iyi bir aşçı olduğu film içinde vurgulanır. Neslihan'ın çevresindekilerin esrarengiz ölümü başlar. Aslında Neslihan artık bir seri katil olmuştur. Kocası Ethem karşısındaki silikliğini tersine çevirmeye karar

vermiştir. Kocası dışında biriyle de cinsel kimliğini hiçbir çekince göstermeden yaşar. Şehre yeni atanmış, Amerika'da eğitim görmüş, hırslı ve genç bir komiser, Neslihan'ın bir şeyler çevirdiğini ve peş peşe cinayetlerde parmağı olduğunu anlar ama bir türlü gerçek bir kanıt bulup Neslihan'ı yakalayamaz. Neslihan her cinayetten tereyağından kıl çeker gibi, son derece masum hafif çatlak görünerek sıyrılmayı başarır.

Geleneksel sosyo-kültürel ve ekonomik kodlar minvalinde bir yaşayış özel alanda sergilenmektedir. Kadının mekanı mutfak olarak film içerisinde iletilir. Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında edilgen ve ikincil bir rol söz konusudur. Kocası tarafından sergilenen ataerkil şiddet, başrol kadın tarafından gerçekleştirilen bir başkaldırı noktasına gelir. Bu bağlamda kadının cinsel kimliğini özgür bir birey olarak yaşaması da söz konusudur. Özel alandaki pasiflik, kadının kamusal alan aktifliğini kendi alanına çekmesi ile sonuçlanır. Bu bağlamda karakter ev içinde etken konuma gelir. Sessiz, kindar, zeki ve rasyonel karakteristik özelliklere sahiptir. Toplumsal cinsiyet bağlamında başrol kadın karakterin sahip olduğu edilgen ve konut içindeki hizmetçi rol, filmin sonuna doğru etken bir konuma ilerler. Kadın kendi yaşamına dair bağımsızlığını ve kurtuluşunu gerçekleştirir.

Yönetmenliğini ve senaryosunu Semih Kaplanoğlu'nun üstlendiği 2019 yılında yayınlanan 'Aslı Bağlılık' filminin başrollerinde Ece Yüksel (Gülnihal karakteri) ve Kübra Kip (Aslı karakteri) oynamaktadır. Film annelik üzerine bir anlatı sunmaktadır. Yeni bebek sahibi olmuş Aslı, 20 yaşlarında, modern giyim ve yaşam tarzını benimsemiş ev içinde eşiyle eşit söz hakkına sahip bir anneyi canlandırmaktadır. Aslı, anneliğin kariyerini olumsuz etkilememesi için bankadaki işine hemen dönmek ister. Bu durum eşinin annesi tarafında çocuğuna bakmak isteyeceği yerde çalışmak istediği gerekçesiyle eleştirilir. Aslı, bebeğinin gelişiminin bankadaki işine dönmesinden olumsuz etkilememesi için ev işlerinde başarılı ve annelik görevini layığıyla yerine getirebilecek bir bakıcı arar. Eşinin annesinin yardımını çocuğun gelişimi için uygun bulmaz ve reddeder. Diğer taraftan işine döndüğünde çocuğun anne sütünü aramaması için sütünün hemen kesilmesini sağlayacak hormonsal ilaçlar kullanmakta bir sakınca görmez. Filimde Aslı karakterinin ev hanımlığı ile hiçbir ilgisinin olmadığı özellikle vurgulamaktadır. Karakter modern bir yaşantı içindedir ve filimde modern sistemin eleştirisi Aslı üzerinden yapılır.

Aslı aradığı bakıcı kadını bulur. Yeni bakıcı Gülnihal 30 yaşlarında ve her açıdan geleneksel normlar içinde Aslı'nın anti-tezi olarak film içinde rol alır. Gülnihal, ev işlerinde başarılı ve annelik görevini layığıyla yerine getiren bir karakter olarak izleyiciye aktarılır. Bu manada Türk toplumunun kadına bakışını ve kadından beklentilerini aktaran bir rol üstlendiği aktarılmaktadır. Diğer taraftan Aslı ise kendi hayatına dair kabullenmeyiş ve rasyonel kararlar içinde yaşamaktadır. Söz konusu bu durum kadının annelik rolünü tam anlamıyla yerine getiremediği gerekçesiyle eleştirilir. Ataerkil toplumsal kadın rollerini reddeden modernliğin temsilcisi olarak aktarılan 1.başrol kadın karakter (Aslı) mutsuzdur. Aslı, filmin sonunda, gerçek bağlılığını keşfeder ve toplumsal cinsiyet içindeki feminen rolüne (ev hanımlığı ve annelik gibi) daha yakın bir karaktere dönüşür. Bu bağlamda modernliği temsil eden kadın yoğun bir iş temposunda anneliğini gerektiği gibi yaşayamadığı için huzursuz ve mutsuzdur. Geleneksel bir yaşam tarzı olan 2. başrol karakter (Gülnihal) ise hem modern bireyin çocuğuna hem de kendi çocuğuna huzurlu ve edilgen bir konumda iyi bakan biri olarak gösterilmektedir. 1. başrol karakter; rasyonel, bireysel. 2. başrol karakter; edilgen, kaderci, etrafına bağımlıdır. Ataerkil kodlar çocuk bakımı üzerinden modern kadın karakter üzerine iletilir. Bu manada kadının asıl rolünün annelik ve evhanımlığı olduğu vurgulanarak modern yaşamın kadını bu rollerini layıkıyla yerine getirmekten alıkoyduğu dolaylı olarak seyirciye aktarılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Türk sinemasında 2010 ile 2020 yılları arasındaki dönemde filmlerde cinsel rollerinin, özellikle kadın rollerin nasıl sunulduğu irdelenmiştir. Çalışmanın bir parçası olarak, 2010-2020 süreci için rastgele örneklem modeliyle seçilen altı film seyredilmiş ve bunların içerik analizi yapılmıştır. Filmlerdeki başrol bayan karakterlerin içerik analizleri; yaş, görünüş, özel alan ve kamusal alandaki aktifliği, karakter özellikleri ve konut içi rol dağılımı olmak üzere beş kriter üzerinden yapılmıştır. 2010-2013 yılları için Gözetleme Kulesi ve Araf, 2013-2016 yılları için Kış uykusu ve Tereddüt ve 2016-2019 yılları için Sofra Sıraları ve Aslı Bağlılık filmleri seçilmiştir. Seçilen altı filmde de baş rol kadın karakterler 20-30 yaş aralığında, özel alanda zaman zaman geleneksel, fakat kamusal alanda çoğunlukla modern görünümlü ve özel alanda aktif ve bağımsız hareket eden ya da bağımsız hareket etmek isteyen bireylerdir. Kadının cinsel kimliği üzerinden var olan geleneksel baskı devam

etmektedir. Fakat, kadın karakterlerin konut içi rol dağılımı bağlamında sosyo-kültürel bağlamdaki geleneksel ataerkil konut içi rol dağılımını kabul etmediklerini görmekteyiz. Kadın karakterler toplumsal alanda onay görmeyen ailenden bağımsız hareket etme, başkalarıyla ilişki kurma ve gayri-meşru çocuğa sahip olma gibi konularda özel alanda herhangi bir suçluluk duygusu içerisinde değillerdir. Ataerkil yapının ev, eş, eşin ailesi ve çocuk için kadın üzerine yüklediği sorumluluklar başrol kadın karakterler tarafından özel alanda reddedilmektedir. Ataerkil cinsiyet rollerini benimsemiş olan anne ya da hizmetli tarafından toplumsal ataerkil cinsiyet rol ve yargıları başrol kadın karakterlere aktarılmak istenmektedir. Fakat, başrol kadın karakter ataerkil cinsiyet rol ve yargılarını reddetmektedir. Kadın karakterler kamusal alanda - eğitim ve(ya) iş - aktif bireylerdir. Başrol kadın oyuncular karakter olarak bireysel, rasyonel ve özgür bir tavır sergilemekte ve ataerkil konum üzerinden varlığını reddetmektedirler. Kadın karakterlerin zaman zaman eşleri, aileleri ve akrabaları tarafından fiziksel, cinsel ve psikolojik şiddete maruz kaldıkları da görülmektedir. Giddens'ın (2012) not ettiği üzere: "Modern toplumların hâlâ tümüyle açığa çıkarılmamış, örtük bir duygusal tarihi var. Bu tarih, erkeklerin kamusal benliklerinden ayrı tutulan cinsel arayışlarının tarihi. Kadınların cinselliğinin erkeklerin kontrolü altında olması modern toplumsal hayatın arızî bir çehresinden fazla bir şey. Bu kontrol yıkılmaya başladıkça erkek cinselliğinin zorlayıcı yönünün daha açıkça ortaya çıktığını görüyoruz ve bu kontrol azalması kadınlara yönelik erkek şiddetinin artmasını da doğuruyor.

Kaynaklar

Atam, Z. (2011). *Yakın Plan Türkiye Sineması*. Cadde Yayınları.

Aydıner, A. (2016). Toplumsal Cinsiyet ve Ev Teknolojilerinin Kullanımına Etkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5, Özel sayı (4), 955-965.

Bülbül, H. (2014). Toplumsal Cinsiyet Kimliklerinin Oluşumu ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri. *Toplumsal Cinsiyet ve Medya,* (Ed.: H. Kuruoğlu & B. Aydın), 1-29, Ankara: Detay Yayıncılık.

Bingöl, O. (2014), Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalara Dergisi*, 16, Özel Sayı (1), 108-114.

Connell, R. W. (1998). Masculinities and Globalization. *Men and Masculinities*, 1 (1), 3-23.

Donovan, R. (1992). Communication Strategy and Recommendations: Volume 2 to National Child Protection Council, Donovan Research.

Doğramacı, E. (1993). *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişmede Türk Kadını*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Doğramacı, E. (1989). *Türkiye'de Kadının Dünü ve Bugünü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Dökmen, Z. (2010). *Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dökmen, Z. (2004). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Sistem Yayınları.

Eagleton, T. (1999). *Marx: Great Philosophers*. Routledge.

Ersoy, E. (2009). Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği (Malatya Örneği). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2), 209-230.

Erksan, M. (1995). Sinema Yüz Yaşında. *Cumhuriyet Gazetesi*.

Franzoi, S. L. (1996). *Social Psychology*. Brown&Benchmark

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Çev.: İ. Yılmaz), İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Günay, G. & Bener, Ö. (2011). Kadınların Toplumsal Cinsiyet Rolleri Çerçevesinde Aile İçi Yaşamı Algılama Biçimleri. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 15 (3), 157-171.

Hakan F. (2012). *Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Gül, M. & Hergüner, B. (2019). Okul Yöneticilerinde Özgüven Düzeyini Etkileyen Faktörler: Trabzon Örneği. *Aarhus*, 2 (1), 1-18.

İmamoğlu, E. O. (1991). Aile İçinde Kadın-Erkek Rolleri. *Türk Aile Ansiklopedisi*, C. 3, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

Işıklar, U. (2014) Sinemada Yerleşik Toplumsal Cinsiyet Kalıpları ve Bazı Değişimler. *Toplumsal Cinsiyet ve Medya*, (Ed.: H. Kuruoğlu & B. Aydın), 213-341, İstanbul: Detay Yayıncılık.

Kabadayı, L. (2004). *Toplumsal Cinsiyet ve Film '90'lı Yıllarda ABD-İspanya-Hongkong ve Türk Sinemasında Üretilen Filmlerde Toplumsal Cinsiyet Olgusunun Feminist Yaklaşımla İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Lisansüstü Tezi.

Kalav, A. (2012). Namus ve Toplumsal Cinsiyet. *Mediterranean Journal of Humanities*, 11 (2), 149-161.

Kasım, K. & Atayeter, H. (2012). 1990'lı Yıllarda Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 4, 25- 26.

Kırel, S. (2010). *Ertem Eğilmez'in Namuslu Filminden Hareketle Seksenlerin Toplumsal Alanında ve Popüler Sinemasında Egemen Değerlerini ve Sinemadaki Temsillerini Sorgulamak*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü.

Merton, R. (1970). Behavior Patterns of Scientists. *Leonardo*, 3 (2), 213–220.

Merton, R. (1969). Foreword to a Preface for an Introduction to a Prolegomenon to a Discourse on a Certain Subject. *The American Sociologist*, 4, 99.

Ökden, Ş. (2009). Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (8), 302-312.

Saraç, S. (2013). Toplumsal Cinsiyet. *Toplumsal Cinsiyet ve Yanılsamaları*, (Ed.: L. Gültekin ve diğerleri), 27-34, Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları

Toruk, İ. (2005). *Türkiye'de 1990-2000 Yılları Arasında Sosyo-Ekonomik Ortamın ve Kültürel Hayatın Reklamlar Üzerinden Temsili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Uçan, G. (2014). Toplumsal Cinsiyet Kimliklerinin Oluşumu ve Toplumsal Cinsiyet Temsilleri. *Toplumsal Cinsiyet ve Medya*, (Ed.: H. Kuruoğlu & B. Aydın), 1-29, Ankara: Detay Yayıncılık.

Vatandaş, C. (2005). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Sosyoloji Konferansları*, 35, 29-56.

THE IMPACT OF ECONOMIC POLICY CHANGES IN TURKEY ON RADIO AND TELEVISION BROADCASTING

Nimet ERSİN[*]

Introduction

From the beginning to the present, media systems are determined by the economic and political conditions of the countries in which they are located. Radio and television broadcasting was based on private entrepreneurship in countries with a liberal economic system, and functioned as a public service in countries where statist economic systems prevailed. However, broadcasting has started to adapt rapidly to liberal policies since the 1980s all over the world. The 1980s were the years when the miracle of the "free market" was mentioned and liberal economy began to dominate the whole world.

Beginning with Regan in the USA and Theatcher in the UK in the 1980s, the opinions in favor of "liberalization" spread rapidly, and the structure of a mixed media sector, including public broadcasters, evolved in Europe. Although the positive or negative aspects of these changes are discussed today, with the effect of technological developments, the 2000s created a world in which huge communication sectors emerged and life almost revolved around the media. In Lazar's words, "Although the media is a product of history, history is now shaping around it." (2001: 62).

In Turkey, private broadcasting was started in the 1990s as a reflection of the liberal economy policies that started with Özal in the 1980s. However, long before this date, the radio broadcasts that started broadcasting in 1927 were also carried out by the private companies, and since this date, all the changes in economic policies have also been reflected in the radio and television systems. After the failure of the practices in the 1923-1932 period, which was defined as the liberal period, examples of the statist economic attempts in the field of economy started. The

[*] Asst. Prof., İstanbul Yeni Yüzyıl University – İstanbul / Turkey, nimet.ersin@yeniyuzyil.edu.tr (Orcid: 0000-0001-5878-5566)

operation of the radio broadcasts carried out by various institutions before the establishment of Turkish Radio and Television (TRT) Corporation has also changed according to these policies. Most recently, Turkey gained a new media system with the launch of many private radio and television channels in the 1990s.

Since 1990, when the first private television started broadcasting from abroad, the media sector in Turkey has undergone great changes. Radio and television broadcasting and production, which has become a major sector in Turkey, continues to grow, the broadcasting system based on advertising revenues fuels competition in Turkey, and the quality of the programs increases in terms of technique and content. As a result of all these, Turkey has become the second country after the USA in the list of countries exporting TV series, however, despite the employment opportunities created in the growing production sector, various problems arise as well.

Although the problems, such as the long duration of the TV series, so it requires a superhuman effort far beyond what the conditions offer, are sometimes mentioned, neither the duration of the TV series is shortened, nor the problems of the employees are brought to the agenda. The media sector continues to exist by determining its own conditions with similar series and programs, and the wheels of the liberal economy are turning.

RTÜK, which arises from the need for a regulation regarding broadcasting, attempts to introduce various legal regulations from time to time in a dilemma such as being exposed to criticism that it restricts freedoms in case of excessive intervention, and the emergence of a carefree broadcasting environment when it does not intervene. Today, despite the short history of private broadcasting, the days when TRT was a monopoly were quickly forgotten, and the society got used to the multi-channel system.

This study aims to examine the effects of liberal economic policies on radio and television broadcasting in Turkey. In line with this purpose, firstly, globalization and privatization in the media, media systems, regulatory institutions will be discussed with an overview of liberal economic policies in the world, then the reflection of liberal economic policies on the media system in Turkey will be put forward in the context of the history of liberal economy in Turkey and the transformations in the media system in Turkey after 1990.

History of Liberal Economic Policies and Media Systems

The history of liberal politics goes back to the emergence of nation-states in Western Europe after the collapse of the medieval order based on the interdependence of the church, local powers and the emperor. After the enhancement of commerce in the 12th century, the influence of feudalism and the church began to break down, and a new bourgeoisie began to form. With the development of commerce and urban life, a new organization was created and the demands for freedom of the urban classes increased. As a result of the increase in monetary instruments, the development of agriculture and the growth of cities in the 13th century, universities began to emerge instead of monasteries under the influence of the church, and free ideas that gave birth to liberalism developed in this environment.

Liberal thoughts, which started as political liberalism at first, later included economic liberalism with the works of David Hume and Adam Smith (Aktan, 1995: 3-4). In Spencer's "First Principles" work published in 1862 and "The Man Versus the State" work published in 1874, the benefits of the natural functioning of the market economy are explained, and it is argued that the state's intervention in the economy will limit the rights and freedoms of the individual (Aktan, 1995: 10). As Adam Smith's philosophy of "liberalism" and "laisser-fairre" (let them do it) thoughts gradually spread, the ideas that liberal economic policies regressed social justice began to be accepted. According to the opponents of liberal economy, if the economic development in the liberal system did not develop in parallel with the social policies, the logic of the market would reveal inequality, insecurity, and temporariness (Erdut, 2004: 11).

According to opponents of the liberal economy who advocate statism, the free market system has revealed the phenomenon of "monopoly"; Therefore state intervention is inevitable because practicing a fully liberal economy does not imply advanced democracy; To the extent that it is democratic, statism is necessary to balance the power of monopolies (Işıklı, 1988: 33). With the effect of the economic depressions that emerged in 1929, the views advocating the existence of the state in the economy were strengthened and Keynes' ideas began to be accepted at this time. Keynes states that the state should take guiding decisions and argues that state intervention is needed to ensure economic stability and a fair distribution of income and wealth (Bayraktar, 2012: 247).

The state has gradually turned into a "welfare state" that directs economic policies and finances the needy-indigent social classes. After the Second World War, the activities of welfare states increased gradually. However, after the oil crisis in 1973, this time Keynesian policies began to fall into disfavor, and the views advocating neo-liberal policies instead of the "welfare state" understanding became stronger (Bayraktar, 2012: 248).

Despite the fact that the anti-liberal economic views were still strong, after the 1973 oil crisis, there has been a tendency towards "liberation" (deregulation) policies that started from the USA and spread to other countries, and the free-market economy has gained great strength all over the world. In parallel with these developments, there have been great changes on a global scale with the effect of developments in technology (Balkanlı, 2002: 24-25).

With the spread of liberal trends since 1980, the phenomenon of globalization has emerged and the world economy has become almost managed by global companies. The entry of globalization in the world's agenda is related with the changes that occurred in the mass media, in addition to factors such as the search for new markets brought by technological inventions, the idea of transferring environmental problems to underdeveloped countries and the desire to control other countries (Yılmaz & Güdek, 2012: 8).

The development of mass media has led to the circulation of messages on a global scale. Privatizations started with the widespread belief of liberal economy supporters that the condition for the development of underdeveloped countries is set by a free market economy. In the following period, the state ceased to be interventionist and assumed the role of "regulatory state", many fields of activity in the economy were opened to private entrepreneurs, and many public institutions were privatized with liberalization initiatives (Öztekin, 2007: 54). In the 1980s and 1990s, a worldwide economic change was experienced because the "free market" and the phenomenon of globalization gained great strength (Balkanlı, 2002: 14).

Globalization and Privatization in the Media

Kaypakoğlu defines globalization as "the intensification of social relations on a world scale that connects places far from each other, and the shaping of local events depending on events that take place in very distant

regions" (2004: 6). The dissemination of liberal economic policies as a single idea is ensured by the global media (Kaypakoğlu, 2004: 8). According to Griffin, globalization is not a new process, in fact, it is the continuation of inventions, commerce, migrations, wars, conquests, colonies and empires. It is the effort of industrialized nations to develop and control international markets, financial changes and raw material resources (Griffin, 2002: 7-8).

Although the historical roots of liberal economic policies go back to the Medieval, it became widespread in whole world with the spread of deregulation policies that started with Regan in the United States at the end of the 1970s, the privatization movement that grew with the Thatcher government in England in 1985 and the collapse of the Soviet Union in the late 1980s.

Media systems were also affected by the "liberation" policies, and privatization initiatives were initiated with various methods. Haluk Geray states that the "liberalization" process in broadcasting is carried out in three ways:

1. Sale of public institutions owned by the states to the private sector,

2. Authorization to the private broadcasters beside public broadcasters, and

3. Entry of the consortiums formed by different capital segments into the tenders for new private broadcasting institutions (Geray, 2003: 74).

The privatization practices of radio and television institutions do not always mean the sale of broadcasting institutions under public control. Sometimes, it is aimed to develop the private sector through different methods such as outsourcing some of the services of these institutions. Public institutions that are not privatized have to undergo transformation as they already face competition (Barbier et al., 2001: 280). Thus, media systems are also changing with economic transformations, and the dominance of the free market also affects the field of broadcasting. Different categories in media systems, which were separated from each other by sharp classifications before, are also used. For example, while there was a monopoly of public service broadcasting in European countries, especially the BBC, mixed systems emerged with the spread of privatization. Thus, in the globalizing world, media systems have been adapted to the global system in all countries.

Media Systems

Radio and television broadcasting has developed differently in Europe and the USA. Broadcasting in the US has been commercial from the start. There were long discussions in the 1910s on whether broadcasting should be commercial in the USA, and the commercial system was used in broadcasting with the adoption of the views of the group advocating that broadcasting should be based on advertising and commercial. In the same period, public service broadcasting was adopted in Canada with the other group being active in the discussions held in Canada (Geray, 2003: 49).

Williams states that the basic development of television institutions at the beginning can be summarized as an opposition or competition between public service and commercial institutions (Williams, 2003: 30). Public service broadcasting in Europe is built on different media systems, from monopolies to mixed systems. In classifications of radio and television systems, groupings are made from different perspectives. In the classification made "according to the continents", Aysel Aziz mentions basically two systems as the USA and the European system. While the European system is in the hands and control of the central system and has a monopolistic structure, the US system is the private entrepreneur/commercial method, in which the broadcastings are in the hands of private individuals and competition is the main driving force. In the European system, a significant part of the revenues consists of government or license revenues, while in the US system, all revenues consist of advertising revenues (Aziz, 1981: 34-37). Aziz collects media systems in 5 groups for the classification according to relations with the political administration and organizations according to income:

1. National Method,
2. Commercial Method,
3. National-Commercial Method,
4. Government Method
5. Corporration Broadcasting Method (Aziz, 1981: 34-37).

By stating that there are 4 main communicative systems in the world, Lazar lists the main differences as follows:

1. Mixed System: Systems that include the public sector as well as the private sector (France)

2. Private system under state control (American system)

3. Totally Statist system (representing the countries that belonged to the communist bloc in the 40s, especially the Soviet Union)

4. Hybrid System (characterized by developing countries, in reality they are under the control of the state, but in some countries they have more or less freedom) (Lazar, 2001: 63).

While most of the studies characterize the American system as entirely based on private entrepreneurship, Lazar characterizes the American system as a government-controlled private system.

Hallin and Mancini focus on three models of media systems in Europe and North America in their study (2004: 1) focusing on the relationship between media systems and political systems:

1. Liberal Model (predominant in UK, Ireland and North America),

2. Democratic Corporatist Model (in Northern Continental Europe),

3. Polarized Pluralist (in Mediterranean countries of Southern Europe).

According to the study of Hallin and Mancini, the "liberal model" is valid in countries where the market mechanism and commercial media dominate. The "democratic corporatist model" is historically seen in countries where commercial media and media to which social and political groups are affiliated exist together and the state is relatively active but have limited state intervention. The "polarized pluralist model", on the other hand, is common in countries where the media is integrated with party politics, the development of the commercial media has historically been weaker, and the role of the state is strong (Hallin & Mancini, 2004: 10-11).

All these classification efforts on media systems provide a general framework, because it does not seem possible to make precise classifications with certain boundaries, since differences can be seen in many details according to the political, social, economic conditions and culture of each country.

Regulatory Agencies

As a result of the confusion created by private broadcasting companies competing with each other in the 1920s, the broadcasting

environment was strictly regulated, and the Radio Act in 1927 and the Communications Act in 1934 formed the legal framework for these practices (Geray, 2003: 49-50). In Europe, after the spread of the liberal economy, private broadcasting was allowed, organizations that regulate radio and television broadcasts emerged. The first television broadcasts in the world started in 1931, but did not become very important until the end of the Second World War (Willmore, 2002: 94). Thus, the discussions on regulatory agencies in the first years mostly covered radio broadcasting. Afterwards, with the need to establish rules on issues such as ownership, advertising, program quotas in the broadcasting field, which became more complex with the increase in commercial broadcasting, the regulatory state understanding emerged, thus the supreme councils were activated (Öztekin, 2007: 58-59). Supreme councils became widespread in European countries after the 1980s as a result of neo-liberal economic policies (Öztekin, 2007: 59). In most of the European countries, the basic laws regulating the media area were enacted in a period of 15 years between 1985 and 2000 (Öksüz, 2003: 10). In this period, both technological developments and economic developments paved the way for legal regulations.

Broadcasting regulators existed before private broadcasting became widespread, but they were ineffective. The FCC has a different structure from the beginning in the USA, as the agency that provides and supervises the delivery of public service with a commercial understanding. The FFC has existed since the beginning of broadcasting in the USA, because the broadcasting system was commercial, so a regulatory agency was needed. As the commercialization of broadcasting began in different countries, regulatory agencies began to form.

In various countries, the regulatory councils, which consist of members selected from different parts of the society according to the unique structure of the countries, have certain powers and are responsible for regulation and supervision. They have legal personality within the framework of the principles determined by law. They are in a status that brings regulatory principles rather than intervention in the media sector and controls whether these principles are followed (Öztekin, 2007: 56-57). In 2003, OFCOM was established as the regulatory body by bringing together the commercial television ITC and all the institutions in the field of communication (Doyle & Vick, 2005: 75). Before OFCOM, the ITC, which

was established instead of the IBA in 1990, has the authority to audit the broadcasts and is responsible for regulating and supervising all broadcasting organizations in England except the BBC and SC4 in Wales (Machet & Robillard, 1999: 40). Although the ITC did not expect a full public service broadcasting from private broadcasting institutions, it had the power to make them produce "quality" programs (Işık, 2002: 133-134). ITC is responsible for ensuring the quality of the programmes, but does not have the specific supervisory authority of its predecessor, the independent broadcasting authority (IBA). The IBA had the authority to watch (in a way it is censoring) the programs before they are broadcasted. Sanctions of the ITC, such as issuing a warning, demanding an apology, imposing fines, shortening or canceling licenses, were among the important control tools (Machet & Robillard, 1999: 43).

Conseil Superieur de L'Auidovisuel in France in 1989; Autorità per le Garanzie nelle Comunicazioni (Regulatory Communications Authority)-AGCOM in 1997 in Italy; the Commissariaat voor de Media (Media Commission) in the Netherlands in 1988 were established as the regulatory bodies similar to the CVDM UK system.

Reflection of Liberal Economy Policies on the Media System in Turkey

History of Liberal Economy in Turkey

The idea of liberalism emerged before the Republican period, and its development continues throughout the Republican period. The effects of liberalism go back to the "Edict of Gülhane" in the Ottoman era, but it was after the 1980s that it showed its existence intensely in theory and practice.

The Ottoman economy began to open up to the world in the 1820s, a trade agreement was signed with Britain in 1838, and then contracts were signed with other Western countries. In those years, when being liberal meant being in favor of change, liberal thought was considered to bring economic development (Toprak, 1995). Before the Republic of Turkey was proclaimed, in the Economy Congress held in Izmir on February 17, 1923 under the leadership of Atatürk, it was declared that the Republic to be established would support the private sector, state monopolies would be abolished, and private investments would be encouraged.

The studies on the history of Turkey states that the state supported private entrepreneurship between 1923 and 1932, and some privileges were granted to private entrepreneurship with the Industrial Promotion Law, which entered into force in 1927. İşbank was established in 1924 for the loan needs of private enterprises (Aksoy, 1994: 6). Despite the encouraging practices of the state in this period, private entrepreneurship was considered to be unsuccessful, and the state's initiatives in the field of economy begin. In 1932, eight laws were adopted, which gave the state wide intervention powers and possibilities in economic matters (Özgür, 1976: 168). However, these laws were intended to support private entrepreneurship, not as a reaction to private entrepreneurship in Turkey. The authors cite as an example Mustafa Kemal's speech at the opening of the Izmir Fair in 1935: Mustafa Kemal stated that statism in Turkey is not a statism taken from the ideas of socialist theorists, it is a system unique to Turkey, born out of Turkey's needs. He explained that the state handled the economy by paying regard to individuals' private initiatives and was successful in doing things that were not done before for the needs of the country (Özgür, 1976: 175-176).

A new era begins with the Democratic Party government, which came to power through elections after the end of the single-party period with the belief that the way to spread welfare to large masses is through liberal economy (Bulut, 2009: 77). In parallel with its founding philosophy, the Democratic Party adopted a policy that focused on the private sector in the economic field, but the involvement of the state in the economy was also considered inevitable. For example, it was stated that the state's support would be provided for the continuation of the traditional agricultural economy. In the years after 1954, some restrictions were imposed on liberalism due to the foreign exchange bottleneck caused by external factors, and the government had to make concessions from the liberal economic policies it advocated. As a solution to the gradually deteriorating economy, measures such as the National Protection Law were taken, but the problems in the economy continued and the share of the agricultural sector in the economy decreased (Baytal, 2007: 550-551). In this period, the targeted liberalism was interrupted by internal and external factors. Therefore, the formation of the domestic entrepreneur class has not been fully realized, and the influence of the state in the economy has continued. As a result, the government had to turn to a mixed economy (Baytal, 2007: 567).

The system in Turkey, where both the public entrepreneurship and the private sector operate in the economic field, was accepted as a "mixed economy" with the transition to planned economy in 1969. The country's economic policies continued as a mixed economy until the 1980s, TRT's monopoly position continued, and there was no privatization in broadcasting.

The 1980s were the years when statism models were abolished in the world. The borders have disappeared and the free-market economy has established its dominance. Liberal policies in the economy, which were supported by the IMF and World Bank's adaptation loans and internalized by underdeveloped countries, came to the agenda in Turkey with the 24 January 1980 Decisions, and the 12 September military coup lay the way open for the practices. Turgut Özal, who was the undersecretary in the 43rd Government of the Demirel, had a great influence in the implementation of the January 24 decisions during his prime ministry when he came to power after the military regime in 1983 (Eştürk, 2006: 1).

In parallel with the developments in the world, privatization was added to the agenda in Turkey, and since the 1980s, policies of international expansion and a free market economy have been adopted. With the January 24 decisions that came into effect after September 12 coup, the understanding, which supports the idea that the service sector should be given priority over production in the economic policies implemented, was established, and privatization efforts began in order to attract foreign capital to the country. Profitability gained importance in Turkey with Turgut Özal after the 1983 elections, and the economic system shifted from "mixed economy" to "liberal economy". Turgut Özal, one of the most controversial leaders in the history of Turkey, has adopted an economic policy that does not care about the decrease in production and that it is enough to make a profit, according to some economists (Kafaoğlu, 1995: 129). According to others, Turgut Özal (13 October 1927-17 April 1993), who is "the leader of the leaders whose roots are in Anatolia and whose vision is in the world and whose personality, thoughts and actions are worthy of being studied and discussed for years, not only in the political field but also in the academic fields." (İzmirli et al., 2014: 245). According to those who argue that he is a great leader in global scale, Turgut Özal achieved a great transformation by making the transition from the "land of poverty" before 1980 to a market economy (İzmirli et al., 2014: 245).

Development of Radio and Television in Turkey

In Turkey, the "Law on the Radio Facility" was enacted in 1925, and radio broadcasts started in 1927 by a private company. Radio broadcasting, which started at the same time as the radio broadcasting in the world, was made from transmitters made by a French company for a short time and then operated by a private company called Turkish Radio Telephone INC. (TTTAŞ) in accordance with the economic policies of the period.

The decision to make radio broadcasts by a private company in its early years is the result of the decision taken at the Economics Congress in 1923 to make the development moves of the country by private enterprise and to adopt liberal policies in the economic field (Ulutaş, 2009: 15). The radio was operated by TTTAŞ for 10 years in accordance with the economic policies of the period. In this period, when private initiative was encouraged in various fields, the radio was also in the operation of a private company. The permission to broadcast radio, which was given to TTTAŞ for a period of 10 years, was not renewed when the period expired, because starting from 1932, the efforts to transfer the radio broadcast to the state began (Kocabaşoğlu, 2020: 380). Radio broadcasts are continued under the state control until the establishment of TRT by changing hands between various public institutions such as the PTT, the General Directorate of Press, General Directorate of Press and Broadcasting, and the General Directorate of Press and Tourism. Radio broadcasts carried out by private enterprises between 1927-36 consisted mostly of music broadcasts due to the conditions of the period. Broadcasts including speech only consist of news taken from Anadolu Agency (Kocabaşoğlu, 2020: 381). The news on the radio was called the "Agency" because it received the news from Anadolu Agency for 38 years until the TRT News Center was established in 1965 (Sözer, 2014: 19).

With the foresight that television broadcasts will begin in the near future, the Turkish Radio and Television (TRT) Corporation was established, before television broadcasts began, to include the television on May 1, 1964 with the law numbered 359. Radio broadcasts continued to monopolize under the roof of TRT until the emergence of private radios in the 1990s, excluding Police Radio etc., which was established in 1952.

With the transition policies of Turgut Özal, who came to power in 1983, to a fully liberal economic system, private radio and television broadcasts began illegally in the 1990s. In the environment brought by

Turgut Özal's liberal economic policies, the actual state first emerged, and private radio and television broadcasts were allowed with the amendment of Article 133 of the Constitution in 1993. With this amendment, the autonomy and impartiality of TRT was reintroduced in the Constitution (URL-1).

The initial television broadcasts in Turkey started in 1953 for the purpose of providing electronic education at Istanbul Technical University, and these broadcasts ended in 1970. TRT television broadcasts began on January 31, 1968. These television broadcasts consisted mainly of broadcasts with news and educational content (Mutlu, 1999: 219). In the early years of television, it is aimed to raise the education level of the people with this tool. The gaining weight of television's entertainment content begins with the end of TRT's monopoly period and the development of private broadcasting.

Broadcasting, which was affected by all political developments in Turkey, was also directly affected by the military coups. In 1971, TRT's autonomy was abolished by preserving the principle of impartiality. After the September 12 Military Coup, TRT had impartiality with Article 133 of the 1982 Constitution.

RTÜK

In 1983, the Turkish Radio-Television Higher Council (RTYK) was established with the Turkish Radio and Television Law No. 2954. In 1994, with the "Law No. 3984 on the Establishment and Broadcasting of Radios and Televisions", which abolished the TRT monopoly and legalized private broadcasting, the Radio and Television Supreme Council (RTÜK) was established to regulate and supervise the area responsible for the supervision and control of radio and television broadcasts (URL-2). In the complex broadcasting environment where uncontrolled broadcasts of private broadcasting are experienced, the sanctions of RTÜK were met with reaction and RTÜK was accused of being a censorship institution (Öztekin, 2007: 82). RTÜK is making new legal regulations according to the technological and political developments of the day, the sanctions are changing, and the reactions to the RTÜK sanctions are gradually decreasing.

Media System After 1990

Turkey has entered a new political and economic era with Turgut Özal. It is a crucial evolvement that Özal, who wanted to implement the liberal policies of the West in Turkey, pioneered private broadcasting by removing the monopoly of TRT, as well as the transformations he pioneered in various fields. The start of satellite broadcasting made it possible to watch foreign channels through satellite dishes in Turkey as well. Due to the interest in these broadcasts, the demand for the establishment of private television has increased. Özal argued that legal arrangements should be made to allow private broadcastings in this controversial environment.

Meanwhile, the expectation of private television is high in the society, and many writers support private broadcasting. There is a belief that the ruling parties have an effect on TRT and that private television channels will broadcast more freely. For example, Hıfzı Topuz criticizes the system in Turkey just before the start of private broadcasts in Turkey: "We're insisting on a monopoly. This has no place in the liberal world anymore." Topuz states that this will not take long and private broadcasting will begin soon, and says that Turkey is a huge market for private television, and that there are many foreign companies eager to "service" us. (Topuz, 1990: 2).

With the Star 1 channel broadcasting from Germany to Turkey, the first private television broadcasting step was taken. Advertising broadcasts and illegal news of Star 1 during the 1991 general elections cause objections. Political parties claim that because the broadcasts of Star 1 are sent to Turkey with the transmitters of the PTT, it is against the Constitution and the law, and they apply to the Supreme Election Board. All these discussions were also influential in the process leading to the constitutional amendment allowing private broadcasting.

Star 1 was followed by Tele On, another channel of Magic Box, for which owners are the same, these were followed by Show TV and others. The rapid increase in private radios has also created a frequency confusion.

In 1994, the number of illegal television channels increased even more. At that time, apart from TRT, there were 12 national, 60 regional and more than 200 local television companies. About 700 radio stations

were also in operation. Meanwhile, the number of channels in TRT has increased. In the same period, there were four national, two international and one regional television channels, as well as four national, eight regional and ten international radio channels (TB-1).

Since the personnel who could perform television broadcast in the first years of private channels were only in TRT, thus, many people transferred from TRT to private televisions. The personnel trained in TRT plays an important role in the training of new broadcast personnel in the private sector, but the broadcast contents are shaped according to the private channel understanding.

Private channels became legal with the amendment of Article 133 of the Constitution on 8 July 1993. According to Article 133, "The establishment and operation of radio and television stations is free under the conditions to be regulated by law."

With the developments in communication technology and the opportunities brought by transmission media such as satellite and cable TV, private television broadcasts that started with Star 1 have reached numbers that can be expressed in hundreds today. After Star 1 television channel, Tele-10, Show TV, Cine 5, HBB and Kanal 6 television broadcasts began and these channels were followed by TGRT, Kanal D and STV. Meanwhile, Turkey's first encrypted and paid channel Cine 5 was opened.

As a result of the privatization policies, with the permission for private radio and television, a mixed system is formed in Turkey, including TRT, which is a public service broadcasting institution, and private channels. In the same way, systems in which both public service broadcasting and private broadcasting are combined have emerged in most European countries.

The initiation of private radio and television broadcasting caused great changes in TRT. The majority of TRT watchers have shifted to dynamic and entertaining broadcasts of private channels. TRT has made efforts in this direction with the assumption that it is necessary to change in order not to lose watchers. Similar efforts have been made in Europe. Institutions such as the BBC, which lost its watchers to private channels and wanted to reduce costs, also worked with consultancy companies such as McKinsey, carried out restructuring practices, and regained some watchers. As a result of the restructuring efforts, which started in 2000 but could

not be implemented, and started again in 2008, the number of broadcasting times and channels increased, thematic channels were established, the technical infrastructure was renewed. On the other hand, the new media was established as a separate unit, the number of programs made inside and outside the institution increased, TRT1 was transformed into a general entertainment channel, a separate channel was established for music broadcasts, a separate channel was opened for documentary programs, and children's programs began to be broadcast on the TRT Children's channel (TB-1). TRT also faced social pressure to increase its advertising revenues due to competition, so privatized its advertising purchases in order to increase its advertising revenues. Restructuring practices started at TRT in 2018, and various legal regulations were introduced to enable TRT to produce in accordance with the free market system (TB-2).

With private broadcasting, the concept of "rating" entered our agenda, and watcher measurement results became the determinant of media content. The phenomenon of rating has gone beyond the interests of the TV company and advertisers, and has entered the agenda of the society. News sites publish daily rating lists, and the public is directed to the most watched programs. Although there are opinions that the society is deliberately directed to empty content on this issue, thus aiming at individuals who do not think and question, these views had no effect in the media sector, where the rules of liberal economy operate, and were pushed aside by characterizations as conspiracy theory.

Due to the RTÜK's inability to allocate frequencies for various reasons, terrestrial frequencies remained in the hands of the first private broadcasting channels or the owners of these channels, however, terrestrial frequencies lost their importance due to the developing cable, satellite, etc. technological opportunities.

The reason for the development of private broadcasting in Turkey and the opening of radio and television channels one after another was due to legal gaps present in the beginning, as well as the desire of large capital owners to have a media organ. Because investing in a television channel, even if it is not profitable, is believed to bring strength in the business world and provide some kind of support in the execution of other economic activities. The 1990s marked the beginning of the era of replacement of traditional media ownership in the press with the ownership of large conglomerates. Conglomerates begin to incorporate various

sectors from banking to broadcasting. Discussions on monopolization was brought to the agenda in Turkey with the conglomerates where media and economic activities go hand in hand. In the conglomerates' media that grew until 2000, with the economic crisis in 2001, during the deterioration in the banking sector, as well as the bank employees, media workers were also unemployed. In 2003, the SDIF (Savings Deposit Insurance Fund) took over the management of media organizations and appointed new managers (Yavuz, 2013: 253), thus, a period of SDIF has been experienced in the field of media in Turkey.

In Turkey, hundreds of radio and television channels were opened in an environment of freedom that cannot be compared with other European countries in the field of broadcasting, large national media groups were formed as well as numerous local and regional channels: Aydın Doğan who entered the media world in 1979 with the Milliyet newspaper founded Doğan Holding in 1997 to incorporate newspapers, magazines, websites and radio and television channels, including Kanal D, and CNN Türk, with which he established a cooperation with the Time Warner Group in 1999. The market share of the Holding, which has grown gradually with thematic radio and television channels, reached 30%, however shrank with the articles aiming to prevent monopolization in Law No. 6112, then, Star TV was sold to Doğuş Holding in 2012 (RTÜK, 2016: 85). Thereafter, Doğan Holding transferred whole of its media subsidiaries, which include important radio and television channels and newspapers, to Demirören Group in 2018.

After 2000, international media organizations other than the Doğan group entered the media sector in Turkey through partnerships or acquisitions of media organizations. For example, the CNBC-e channel started broadcasting in partnership with CNBC, the US media boss Ruperth Murdoch bought the TGRT channel and started broadcasting as Fox TV in 2006, and the Canadian CanWest Group bought Süper FM, Metro FM, Joy FM and Joy Türk. The participation of these groups has initiated globalization in the media sector of Turkey (Büyükbakkal, 2008: 48).

In 2007, Ciner Group, which includes Haber Türk Television and Bloomberg TV, as well as various newspapers, magazines, websites, radio and television broadcasts, was established. In 2008, Turkuaz Media Group, which includes various newspapers, magazines, websites, radio and television channels, as well as ATV and A-Haber channels, was

established, and Show TV, which started broadcasting in 1992, various newspapers and radio television channels were gathered under the Çukurova group. Doğuş Group, which was founded in 1999 by purchasing the NTV channel, incorporated Star TV, which started broadcasting in 1990, in 2011, and has become one of the major media groups with various radio television channels and websites. The Samanyolu group, which was closed after the July 15 coup attempt, was founded in 1992. İhlas group, which started broadcasting in 1970 with Türkiye Newspaper and grew with radio and television channels, became a holding company in 2003, Kanal 7 group, which also includes Kanal 7 and Ülke TV, was established in 1993. The MNG Group, which today includes the TV Channel owned by Acun Ilıcalı, was established in 1999. With the establishment of large media groups, monopolization in the media came to the fore, there were discussions such as the fact that the holdings owning both newspapers, radio and television organizations destroyed the diversity of ideas due to monopolization, and that the rights of workers in the media sector such as unions rights etc. were not protected, but today such criticisms have decreased.

According to the Ministry of Development's Visual Services Industry Development Working Group Report, as of February 2018, there are 510 television channels broadcasting in Turkey with various transmission systems such as cable, terrestrial media, satellite etc (2018: 2).

The driving force of private broadcasting is to attract watchers and therefore increase advertising revenues. Audience measurement systems have emerged from the need of advertising sharing to reach the target audience in terms of advertisers. Measurements made to determine whether the target audience was reached through letters, telephone, etc. in the early years of radio and television, began to be measured electronically with the development of private broadcasting and the opportunities brought by technology. Measuring the audience and determining the ratings of the programs is one of the results of the initiation of private broadcasting and competition in the world and in Turkey. The organization called TIAK (which later became a company), which was created by Advertisers, Advertisers Association, Media Planning Agencies and TV channels in Turkey in 1992, has audience measurements made, and advertisers plan advertisements according to these measurements. According to the RATEM Radio and Television Broadcasting 2019 Sector Report,

the biggest advertising investment in Turkey in 2018 was made to television with an advertising expenditure of 3.9 billion TL, followed by digital channels with 2.4 billion TL. Radio, on the other hand, had an investment of 269 million TL (2019: 39-40).

There has been a great increase in the drama type productions, which is the most watched program type due to advertising revenue, and even mainstream channels that appeal to the general target audience and whose programs consisted of a mix of programs for different segments have turned into serial channels, and in addition to the private channels such as Kanal D, Fox TV, Show TV and Star TV, TRT 1 also started broadcasting mainly series. These national broadcasting channels have made large investments in serials, and the competition for ratings and the increasing production quality of drama productions have also increased overseas sales. After the 1975 TV series Aşk-I Memnu, which was first sold by TRT to France in 1981, a large sales of TV series to foreign countries started with the sale of Turkey's TV series Gümüş, which was produced by private channels, to Arab countries in 2005.

Over a hundred TV series are produced every year in Turkey, the production of those who get the expected rating from them continues, and those which do not get it can be terminated at the beginning or in the middle of the series. The overseas sales of the series, which have with long episodes, become easier, since long episodes of the TV series in Turkey is divided into several parts in sales abroad, so while long shootings cause great difficulties for actors and employees, this situation forms an advantageous opportunity for producers and broadcasters in abroad sales as well as advertising revenues in Turkey. 75% of the TV series produced in Turkey are exported to other countries. Turkish TV series reached 400 million viewers in more than 140 countries. It is claimed that Turkey has become the country that exports the highest number of TV series after the USA. According to the Ministry of Development's Visual Services Industry Development Working Group Report, Turkish TV series exports reached a volume of 350 million dollars as of 2018 (2018: 23-24).

In addition, domestic online platforms have been activated in Turkey in recent years; Digital platforms such as Puhu TV, Blu TV, Gain, Exxen have started to produce their own content.

On the one hand, the society was immersed in the attractive programs of private broadcasting and addictive drama productions, and of

course, some small segments of the society had objections to this situation. Criticisms have been on the points that the abundance created by the large number of channels, numerous programs and the great increase in the number of broadcasts does not bring diversity, on the contrary, these content serves special interests of some people. Objections have emerged that the TV series on the major channels focusing on the drama genre are the similar stories, they publish content that is disconnected from the agenda of the society, they drag the society into a fantasy world and kill the creative idea. These objections, especially expressed in magazines, etc., where the intellectual life of the society continues, did not even have a limited effect on the media system that fulfills the requirements of the liberal economy. The rules of the free-market economy work.

Conclusion

The economic policies adopted by the countries directly affect the broadcasting. With the dominance of liberal economic policies all over the world, private broadcasting has been started, this has had an impact on the entire media sector as well as the monopoly public channels, and large media sectors have emerged.

Publishing in Turkey is determined by the economic policies adopted by the country. Starting from the first radio broadcasts in Turkey, the political and economic conditions in Turkey have shaped broadcasting as well as other fields.

The economic policies implemented since the establishment of the Republic of Turkey were reflected in the media system, and after the liberal economy was adopted in the 1980s, regulations were made in accordance with these policies in broadcasting, and as a result, a large media sector emerged. Broadcasting in Turkey has undergone great changes since the first private television broadcasting began in 1990, the 1990s have been forgotten long ago, and it has become difficult to imagine a world without private radios and televisions. In Turkey, where there are hundreds of radio and television channels, hundreds of new programs are produced in each broadcast period, those deemed unsuccessful according to the rating system are removed from the broadcast, which causes a loss of resources. However, this system, which creates loss for producers and employees, turns into a profit for broadcasters with the revenues of the programs having high watching rates and with their foreign sales.

The productions produced by Turkey's large media sector, which developed with private broadcasting, are mostly drama type productions. Online platforms, which have started to increase in number in recent years, have also started to produce series-based content, because this genre attracts attention and brings great income with its high advertising revenues and overseas sales. However, it should be considered that various trends exist time to time in world television broadcasting, and different types of programs are in demand. The Turkish media sector should take the necessary measures to maintain the interest and success it has achieved with drama-type productions and to reserve its place in the world market with different program formats. In addition, it is inevitable to go into different varieties and develop new ideas and stories in drama productions. Otherwise, the increasing number of television channels and the growing media sector thanks to the freedom given by the liberal economy will face the danger of becoming ineffective again due to the rules of the liberal economy. Efforts to eliminate various problems arising in the growing media sector in Turkey are inevitable for competition with the media sector in the world.

References

Aksoy, Ş. (1994). Türkiye'de Kamu İktisadi Teşebbüsleri: Genel Bir Bakış. *Amme İdaresi Dergisi*, 27 (2), 3-23.

Aktan, C. (1995). Klasik Liberalizm, Neo-İberalizm ve Libertarianizm. *Amme İdaresi Dergisi*, 28 (1), 3-32.

Aziz, A. (1981). *Radyo ve Televizyona Giriş.* Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Balkanlı, A. (2002). Küresel Ekonomisinin Belirleyici Faktörleri Üzerine. *Uludağ Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 13-26.

Barbier , F., Lavenir, C., & Bertho, L. (2001). *Keynes ve Refah Devleti*. (Trans. K. Eksin), İstanbul: Okyanus Yayınları.

Bayraktar, C. (2012). Keynes ve Refah Devleti. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (2), 247-261.

Baytal, Y. (2007). Demokrat Parti Dönemi Ekonomi Politikaları (1950-1957). *Atatürk Yolu Dergisi*, 10 (40), 545-567.

Bulut, S. (2009). 27 Mayıs 1960'tan Günümüze Paylaşılamayan Demokrat Parti Mirası. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 19, 73-90.

Büyükbakkal, C. (2008). Küresel Medya Yapılarının Yoğunlaşması. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (31), 39-50.

Doyle, G. & Vick, D. W. (2005). The Communications Act 2003: A New Regulatory Framework In The UK. *Convergence*, 11 (3), 75-94.

Erdut, Z. (2004). Liberal Ekonomi Politikaları ve Sosyal Politika. *Çalışma ve Toplum*, (2), 11-37.

Eştürk, Ö. (2006). *Türkiye'de Liberalizm: 1983-1989 Turgut Özal Dönemi Örneğ*i. Unpublished Master Dissertation. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.

Geray, H. (2003). *İletişim ve teknoloji*. Ankara: Ütopya.

Griffin, M. (2002). From Cultural İmperialism To Transnational Coomercializaiton: Shifting Paradigms İn İnternational Media Studies. *Global Media Journal*, 1 (1).

Hallin, D. C. & Mancini, P. (2004). *Comparing Media System: Three Models Of Media And Politics*. Cambridge University Press.

Işık, M. (2002). İletişim Sistemleri-Siyasal İlişkiler Bağlamında İletişim Alanının Düzenlenmesi ve Medya-Devlet İlişkilerinin Değerlendirilmesi. *Selçuk İletişim*, 2 (2), 23-34.

Işıklı, A. (1988). *Özelleştirme ve Endüstriyel Demokrasi. Özelleştirme Tek Seçenek Midir? Yeni Ekonomik Önermeler ve Seçenekleri*. Ankara: Türk Mühendisler Birliği.

İzmirli, R., Gökbunar, R., & Özer, B. (2014). Dönüşümcü bir lider olarak Turgut Özal. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 42, 1-12.

Kafaoğlu, A. B. (1995). *KİT Gerçeği ve Özelleştirme*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Kalkınma Bakanlığı Görsel Hizmetler Sektörünün Geliştirilmesi Çalışma Grubu Raporu (2018). *Kalkınma Bakanlığı Onbirinci Kalkınma Planı (2019-2023).* Ankara: Kalkınma Bakanlığı.

Kaypakoğlu, S. (2004). *Küresel Medya ve Kültürel Değişim.* İstanbul: Naos Yayınları.

Kocabaşoğlu, U. (2020). TRT Dönemi Öncesi Türk Radyo Tarihi. *TRT Akademi*. (P. Öztürk, Röportaj Yapan) TRT.

Lazar, J. (2001). *İletişim Bilimi*. (Çev. Cengiz Anık), Ankara: Vadi Yayınları.

Machet, E., & Robillard, S. (1999). *Televizyon ve Kültür: Avrupadaki Politikalar ve Yasal Düzenlemeler.* (Trans. Erol Mutlu), Ankara: TRT.

Mutlu, E. (1999). Televizyonu Düşünmek. *Yıllık* (219-226), Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

Öksüz, S. (2003). *Küreselleşmede Nasıl Bir Medya Düzeni*. Ankara: Star Ajans.

Özgür, Ö. (1976). *100 Soruda Sanayileşme ve Türkiye*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Öztekin, H. (2007). Neo-Liberal Toplumlarda Düzenleyici Devlet Anlayışı ve Görsel-İşitsel İletişim Alanında Bağımsız Düzenleyici Üst Kurullar: RTÜK Örneği. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 5 (1), 52-65.

RATEM. (2019). *Türkiye Radyo Televizyon Yayıncılığı Sektör Raporu*-2019.

RTÜK. (2016). *Radyo Televizyon Yayıncılığı Sektör Raporu* 2014.

Sözer, Z. (2014). *Halkın Sesinden İktidarın Borazanına*. İstanbul: Doğan Kitap.

Toprak, Z. (1995). İktisat Tarihi. *Türkiye Tarihi (3) Osmanlı Devleti 1600-1908*, (Ed. Sina Akşin), 223-241. İstanbul: Cem Yayınevi.

Topuz, H. (1990). *Yarının Radyo ve Televizyon Düzeni: Özgür Özerk ve Çoğulcu Bir Alternatif.* İLAD.

Ulutaş, S. (2009). *Radyonun Yapısal Dönüşüm Sürecinde Habercilik Anlayışı.* Unpublished Master Dissertation. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Anabilim Dalı

Williams, R. (2003). *Televizyon, Teknoloji ve Biçim*. (Trans. A. U. Türksağ), Ankara: Dost Kitapevi.

Willmore, L. (2002). Goverment policies toward information and communication technologies: a historical perspective. *Journal of İnformation Science*, 28 (2), 89-96.

Yavuz, B. (2013). Küreselleşme Sürecinde Medya Sektörünün Değişen Doğası ve Türk Medya Sektörüne Yansımaları. *Emek ve Toplum*, 2 (3), 234-261.

Yılmaz, A. ve Güdek, H. (2012). Küreselleşme ve Salt Görüntüsel Medyanın Yükselişi. *Atatürk İletişim Dergisi*, 2 (3), 91-110.

Internet Sources

URL-1: TRT. https://www.trt.net.tr/Kurumsal/tarihce.aspx (Access: 20.03.2021).

URL-2: https://www.rtuk.gov.tr/hakkimizda/1749 (Access: 15.01.2022)

Oral Sources

TB-1: Can Soysal, Turkish Radio and Television (TRT) Kids Channel Founding Coordinator, İstanbul. (Interview: 13.01.2022).

TB-2: Altan Bahadır, Turkish Radio and Television (TRT) Consultant, Former Head of TRT Advertising Department. Ankara (Interview: 03.01.2022).

YENİ NESİL KONUT ANLAYIŞINDA MİNİMALİZMİN GÖSTERGEBİLİMSEL YANSIMALARI: IKEA

Arzu KIZBAZ[*]

Giriş

Platon, "*Önemli olan, hayatta en çok şeye sahip olmak değil, en az şeye ihtiyaç duymaktır.*" söylemi ile minimalizm kavramına göndermede bulunmaktadır. Bu bakış açısı bize düşünceden zamana, konuttan eşyaya geniş perspektifli bir minimalizm anlayışını yansıtmaktadır. Modern çağın insanı, şehrin karmaşasında kendini bulmaya çalışarak, özgürlüğü mekânsal anlamda da yaşayarak "İnsan azaldıkça çoğalır, sadeleştikçe özgürleşir" düşüncesini benimsemektedir. Bu bağlamda; mimari yaklaşımlar bu talebe ayak uydurma gayretini sergilemekte, sayıları her geçen gün artan stüdyo daireler, 1+1 konutlar bu yaklaşımın somut göstergeleri olarak gündelik hayatımızda yer almaktadır. Küçülen dünyamız, küçülen konutlarımız, karmaşaya yer olmayan şehir hayatımız daha çok üretmek ve daha az iş yaratmak adına "*Az aslında çoktur*." felsefesinin benimsenmesinde etkili olmaktadır. Konutlar küçüldükçe, modern insanın kendine ayırdığı zamanı çoğaltmak adına daha sade, daha minimal mobilyalar tercih etmesi bir zorunluluk haline gelmiştir.

Ülkemizde minimal mobilya yaklaşımının küresel markası olan IKEA ile Türk insanı arasındaki organik bağ, müşterinin yaşadığı deneyim ile markayı etkili ve güçlü kılan en önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk insanının IKEA ile yaşadığı deneyim, toplumsal ve kültürel birçok önyargının da kırılmasına sebep olmuştur. IKEA, müşterisini ürünleri monte ettirerek, kılavuzdan okuyup fonksiyonlarını bire bir öğreterek, tüketici konumundan üretici

[*] Doç. Dr., İstanbul Ayvansaray Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü – İstanbul / Türkiye, arzukizbaz@gmail.com (Orcid: 0000-0002-8889-8139)

konumuna getirmiştir. Minimalist yaşam tarzlarının benimsendiği bir çok evde, IKEA orijinli bir eşyanın bulunması, bu savı doğrular niteliktedir. Tüketim kültürü içinde boğulan çağdaş toplumun minimalizm kavramını IKEA ile birlikte yaşamına adapte etmesi, dahası, İsveç Kültürü ile tanış olması ve IKEA'ya gidiyor olmaktan keyif duyması, alışkanlarının değiştiğinin ve daha sade, daha yalın bir hayata geçişgenliğin önemli bir göstergesidir. Bu çalışma, eşyasına kıymet veren ve misafirperverlik kültürü ile öne çıkmış Türk toplumunun çağdaş insanının özgür insan olma yolundaki dönüşümüne, IKEA'nın Türk insanına dokunan reklam ve sloganları ile nasıl etki ettiğini göstergebilimsel yöntem ile analiz ederek "Az aslında çoktur" kavramının Türk dünyasına nasıl yerleştiğinin analizini gerçekleştirmiştir.

1. Kavram Olarak Minimalizm

Minimalizm kavram olarak sadeleşmeyi ve yalınlığı ifade eder ve daha dar bir perspektiften bakıldığında, daha az eşya ile daha az tüketerek sahip olduğumuz şeyleri daha efektif bir şekilde kullanmayı ve ihtiyaç duyduğumuzdan daha fazlasına yer vermemeyi ifade eder. Yaşamın her alanına yayılan minimalizmin çıkış noktası sanattır ve minimalist heykeltraş Carl Andre *"Sanat, gereksiz olanın dışlanmasıdır."* diyerek minimalizmi özetler.

İdealist Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel şu sözleriyle minimalist sanat akımını açık bir biçimde tarifler: *"Sade ama basit olmayan, yalın ama yavan olmayan bir güzellik anlayışıdır."* Güzellik ve estetik minimalizmle böylelikle örtüşür.

Akımın ismi "Cool Art", "ABC Sanatı", "Serial Art", "Primary Structures", "Art in Process", "Systemic Painting" gibi ifadelerle anılmış olsa da, hiç birisi "minimal" sözcüğü kadar açıklayıcı bulunmamıştır (Germaner, 1997: 43).

1. 1. Minimalizm Anlayışı

Minimalizm, sadece sahip olunan eşyalardan kurtulmak, onları azaltmak değil, maddi- manevi kişinin kendisine yük getiren tüm fazlalıklardan kurtulması, bir yaşam felsefesi olarak hayatının odağına yüklediği anlam ve buna ilişkin bir yol haritasını belirlemesidir.

Minimalizm akımı başlangıçta kendisini sanat ve müzikte gösterse de ilerleyen zamanlarda hayatın her alanına girmiş ve bir yaşam biçimi

haline gelmiştir. Temel anlamıyla sanat, zihinsel bir etkinliğin yanı sıra doğal bir yaratılıştan farklı olarak bir bilgiyi de belirtir. Minimalizm akımının kişilere aktarmak istediği, Mies Van Der Rohe'nin sözleriyle az aslında çoktur. Sanat bağlamında Minimalizm, bir ressamın fırça darbelerini en aza indirgemesi, bir müzisyenin bestelerini olabildiğince yalınlaştırması olarak açıklanır. Bu yaklaşımla amaç, ortaya çıkan sanat ürününü deneyimleyen kişilerin olduğu gibi algılayabilmesini sağlamaktır. Anlamda karmaşadan uzak duran tavrıyla Minimalizm, çoğu bireyin anlayabileceği bir dil kullanmaktadır. Duchamp, eserlerini herhangi bir nesnenin sanatsal karşılığını üretmek yerine kullandığı hazır nesnelerle oluşturması sebebiyle sanatta bir devrim gerçekleştirirken, aynı zamanda hem pratik hem de teorik olarak minimalist bir tavır sergileyerek büyük dikkat çekmiştir (Atakan, 2008: 53). Bu bağlamda yaşamın her alanında izlerini görebildiğimiz minimalizme yaşam alanını sadeleştirmek olarak baktığımızda minimal bir yaşam tarzının IKEA ile buluştuğu söylenebilir.

1. 2. Minimalizm ile IKEA Paydaşlığı

IKEA'nın minimalizmle paydaşlığı, IKEA mağazalarında '45 m2'de yaşıyoruz' şeklinde hedef kitleye sunulan seçeneklerde gizlidir. Bu bağlamda IKEA en küçük yaşam alanlarında bile maksimum fayda sağlamak üzere geliştirdiği mobilya ve aksesuarlarla ilk bakışta öğrenci evinin dekorasyonu olarak algılanan imajı kırmış, evlenip yuva kurmak isteyenlere ve hatta çocuk sahibi ailelere de yeni bir açılımla minimal yaşam tarzını benimsetmiştir.

Yeni Nesil Konut Anlayışı ile birlikte değişen dekorasyonun da etkisiyle, IKEA sadece gençlerin değil, her yaş grubunun tercih ettiği bir marka olmuştur. Türk kültürünün ahşap ve ebatı büyük olan gardrop, vitrin ve koltukları, daha minimal ve işlevsel hale dönüşmüştür.

Sektör uzmanlarına göre Türk insanı, daha pratik ve konforlu yaşam alanlarına ilgi duymakta ve stüdyo tipi 1+ 1 dairelere yönelmektedir. (URL 2) Bu bağlamda değişen konut anlayışı, konseptlerin, mobilyanın ve aksesuarların da değişmesine neden olmuştur.

2. Minimalizm ve Tüketim Olgusu

Günümüzün en büyük sorunu tüketmek… Daha da kötüsü, hedonik tüketim. Her an 'Ekranı Kaydır' emri ile hedef kitleyi tüketmeye

teşvik eden deneyimleyicilere yenik düşmemek için bir çaba sarfetmek ve kendini alışveriş yapmaktan alıkoymak oldukça zor bir mesele olmuştur. Fransız aydınlanmacı Diderot 1772 yılında 'Eski Sabahlığımdan Ayrılmanın Pişmanlıkları adlı etki bırakan bir makale yayınlamıştır. 'Diderot Etkisi' olarak bilinen ve tüketim sosyolojisi çalışmalarında örnek verilen makale şöyle özetlenebilir (Batı, 2018: 15):

Diderot, makalesinde naif bir üslupla yakın bir arkadaşının kendisine yeni bir sabahlık hediye ettiğinden söz etmiştir. Bunun üzerinde yeni sabahlığın kendisi üzerindeki etkisinden bahsetmiştir. Bu sabahlıkla birlikte hayatındaki pek çok alışkanlığı değiştirmek zorunda kalmıştır. Odadaki her şey bu sabahlıkla birlikte gözüne eski görünmeye başlamış ve eğer o sabahlık gelmeseydi hiçbir şeyi değiştirmek zorunda kalmayacağını hayıflanarak söylemiştir. Bu sabahlık, gereksiz yere odadaki herşeyi birbiriyle kıyaslamak zorunda bıraktırmıştır. Yeni masaya ihtiyacı olduğunu düşünmüş, kitap kutusunu işlevsiz bulmuş, halı gözüne çok eski görünmüş, sandalyeler kırık dökük gelmiştir. Diderot, odadaki diğer eşyaların benzer bir bakış ve değerlendirme ile bütünlük ve uyum sağlayacak biçimde değiştirilmesi gerektiği sonucuna vardığını belirtmiştir.

Diderot'nun bu hikayesi, günümüz tüketicisine çok da yabancı değildir. Günümüzde mobilya değiştirenlerin bir parçayı değil, tüm eşyaları değiştirdiğine şahit olmuşuzdur ya da bir giyim mağazasından kombini tümüyle alan kişiler de vardır. Dahası bir pantolon alarak, ona uyumlu pek çok parçayı almak zorunda kalanlar da bize çok yabancı değildir aslında.

Bu bağlamda bir şeyi değiştirmek yeni pek çok şeye sahip olmak anlamını taşıdığından minimalizmle örtüşmez. Tüketim alışkanlıklarının değişmesi, yeni bir alım yapmadan önce üzerinde düşünmenin, uyum sağlayacak parçaları dönüştürmenin yolları aranmalıdır. Sadece fiyatı düştü diye alınan ürünler içerikleri kontrol edilmeden alındıklarında, eğer çevreye zarar veren bir kumaştan üretilmişseler, hem çevreye zararı, hem de gereksiz alım ile hedonic tüketim unsurudur.

Minimal yaşam eskisini değerli kılar ve az ile çoğalabildiğimizi gösterir, bu bağlamda IKEA vermiş olduğu mesajlarla minimal bir yaşama odaklanmakta ve buna öncülük etmektedir.

3. Araştırmanın Evreni ve Araştırmanın Yöntemi

Minimalizm ve IKEA paydaşlığı ile seçilen reklamların analiz edildiği bu çalışmada çıkış noktası, reklamlar içinde dilsel ve görsel göstergelerin çözümlenmesidir.

3. 1. Araştırmanın Evreni

IKEA'nın 'IKEA, evinizin her şeyi' slogan dilsel göstergeler bağlamında ele alınırken, IKEA'nın seçilen ve minimalizme gönderme yapan beş reklamı göstergebilimsel yöntem bağlamında dilsel ve görsel göstergeler düzleminde irdelenmiştir.

3.2. Araştırmanın Yöntemi

IKEA Reklamları, göstergebilimsel yöntem aracılığıyla çözümlenmiştir. Reklamlarda kullanılan imgeler gösterge olarak ele alınıp, çözümlenmiştir. Bir gösterge, bir gösteren ve gösterilenden oluşur.

Saussure için gösterge, anlamı olan fiziksel bir nesnedir; ya da onun terimleriyle ifade edilirse, bir gösterge bir gösteren ve gösterilenden oluşur. Gösteren göstergenin algıladığımız imgesidir, kağıt üzerindeki işaretlerdir, havadaki seslerdir. Bu zihinsel kavram aynı dili paylaşan aynı kültürün üyelerinin tümü için ortaktır (Fiske, 1996: 67). Yaratıcı reklamlarda göstergeler reklamın evrenini oluşturur ve zenginleştirir.

Bir göstergenin üç özsel niteliği vardır. Önce fiziksel bir biçimi olması gerekir, ikincisi kendisinden başka birşeye gönderme yapması gerekir. Üçüncüsü ise insanlar tarafından bir gösterge olarak kabul edilmesi gerekir (Mutlu, 1998: 140).

Seçilen reklamların göstergebilimsel yönteme göre analiz edildiği çalışmada, bu reklamlarınn IKEA'nın belirlediği yaşam tarzının minimalizme atıfta bulunması ve markanın varlık sebebinin de minimal bir bakış açısı barındırması sebebiyle anlamlıdır.

4. Bir Yaşam Tarzı olarak IKEA

Yaşam tarzı daha geniş bir perspektifle bakıldığında, içinde var olduğu topluluğun kültürel değerleri ile ilişkili de olsa, tüketim temelli düşünüldüğünde, mekanı, zamanı ve eşyayı kullanma tarzıdır. Bu tanımın önemli bir bağlamı da, onu üretmekten çok tüketmekle alakalı bir biçim olduğudur (Chaney, 1996: 15).

IKEA'nın Yaşam Tarzı olarak hedef kitleye sunduğu, daha az eşya ile daha dar mekanlarda eşyaları daha fonksiyonel kullanma yoludur. Bu bağlamda IKEA her zaman işlevsel ve mekansal anlamda faydaya dayalı bir tasarım yoluna gitmiş ve tasarımcıları hedef kitlenin maksimum fayda sağlaması düşüncesiyle tasarım gerçekleştirmişlerdir.

IKEA İyi Fikirler olarak tariflediği akıllı çözümleri ile ilgili olarak şöyle bir mesaj vermektedir (URL 1):

> 'Evlerin, içlerinde yaşayan insanların mükemmel bir yansıması olduğuna inanıyoruz. Her şeyin olmasını istediğiniz yerde olduğu, ihtiyaç duyduğunuz şekilde çalıştığı ve bir servet harcamadan sizi mutlu eden evler hayal ediyoruz. Bu yüzden İyi Fikirler sayfalarını, evinizi hayalinizdeki gibi tasarlayabilmeniz ve yaşam alanınızı güzelleştirebilmeniz için yüzlerce yaratıcı fikir ve akıllı çözümle doldurduk. Siz de 'İyi Fikirler'den ilham alarak evinizi, yaşamaktan daha çok keyif aldığınız bir yere dönüştürebilirsiniz.'

IKEA bu mesajıyla da hedef kitlesine '*Az aslında çoktur.*' mesajını vermiştir.

4.1. Markanın Hikayesi ve Öne Çıkanlar

IKEA 1943'te Ingvar Kamprad tarafından kalem, cüzdan ve resim çerçevesi satmak üzere kurulmuştur. IKEA kelime olarak Ingvar Kamprad'ın ad ve soyadının ilk iki harfinden oluşmaktadır. Ayrıca EA kısmı da Kamprad'ın doğduğu Elmtaryd köyü ve yakınlardaki başka bir köy olan Agunnaryd'ı simgelemektedir (URL 5). Kamprad, 'Mobilya lüks değil, gerekliliktir' fikrinden yola çıkarak, hem montajdan hem de teslimat maliyetlerinden düşürerek bu fikrini uygulamayı başardı.

IKEA'nin hedefi, 'Pek çok insan için daha iyi bir günlük yaşam yaratmak'tı. (URL 6) Daha iyi bir günlük yaşam, az olanla çok elde edebilmekti. IKEA'nın misyonu ve vizyonu kurulduğu günden bu yana minimalizmle ilişkili idi.

IKEA marka kimliğinin iki temel taşı mevcuttur; ürünler ve insan. Ürünler İsveç Almhult'ta geliştirilerek sadece küçük adaptasyonlarla diğer pazarlara girmektedir. IKEA'nın tarihi, ürün yelpazesi, dağıtım sistemi, yönetim stili, insan kaynakları fikirlerinden oluşan tüm anlamı 'IKEA Yolu' olarak isimlendirilen biricik kültüründen oluşmaktadır. Bu biricik kültür İsveç kültürüne dayanmaktadır ve faaliyet gösterdiği bütün ülkelerde aynı şekilde uygulanmaktadır. Pazar bölümleme stratejisinde IKEA, pazara uymaktan çok pazarın kendisine uyumunu sağlamaktadır.

Farklı ülkelerin tüketim kültüreri IKEA konseptine uyum sağlayarak IKEA marka değerini güçlendirmektedir (Demir, 2012: 28).

Bu bağlamda Türk insanı daha klasik mobilyalarla evini var ederken, günümüzde daha yalın, daha sade eşyaları tercih ederek, dahası bu eşyalarını kendi seçip monte ederek bu deneyimi yaşayarak eşyasına farklı bir açıdan bakabilmekte ve yıllarca süren minimalizmle örtüşmeyen düşünce tarzını değiştirebilmekte ve yeni dünyanın kendisine sunduklarına adapte olabilmektedir.

5. IKEA Reklamlarının Göstergebilimsel Çözümlemesi

Göstergebilim, dünyayı bir göstergeler evreni olarak tarifler. Yaşadığımız dünyada her şey birer göstergedir. Zihnimizde göstergenin gösterenine karşı oluşan bir gösterileni vardır. Reklamlar hedef kitlenin zihninde çağrışımlara neden olurlar. Bu çağrışımlar herkesin zihninde kendi deneyim ve yaşantılarına göre oluşan kavramlardır. IKEA'nın ilk bakışta, yalın ve sade izlenimi IKEA için ortak bir değer yaratmaktadır. Buradan yola çıkarak minimalizme gönderme yapan IKEA reklamlarını analiz ederek, Minimalizm – IKEA paydaşlığı yolunda iz sürülmüştür.

5.1. Minimalizme Gönderme Yapan IKEA Reklamları

IKEA Reklamları, 'evinizin her şeyi' diyerek de minimal bir yaklaşım sergiler. Her şeyi IKEA'da bulabilmek IKEA'nın hem fonksiyonelliğe, hem daha az şeyle daha çok değer yaratabilme olasılığına işaret eder. Seçilen reklamlar bu özellikleri içinde barındıran ve bu özellikleri öne çıkan reklamlardır.

5.1.1. 5 Dakika Uyku Hediye

5 Dakika Uyku Hediye reklamı bu çalışmada minimalizm ile örtüştüğünden seçilmiştir. Reklam doğrudan zamanı efektif kullanmaya ve düzenin sağlayacağı faydaya değinmektedir. Reklam metni aşağıdaki gibidir:

> 'IKEA'dan yatak odası alan herkese fazladan 5 dakika uyku hediye. Geniş geniş bölmeleri derli toplu çekmeceleriyle IKEA yatak odalarını tercih edin, sabahları kıyafet aramakla vakit kaybetmeyin. 5 dakika fazla uyuyun. Üstelik 1000 lira PAX Gardrop alışverişine 100 TL hediye çeki. IKEA, evinizin her şeyi!'

Reklamdaki dilsel ve görsel göstergelerin analizi aşağıdaki gibidir:

Görsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Saat	Zaman
	Bölmeli gardrop	Düzen
	Bölmeli çekmece	Düzen
	Bölmeli takı çekmecesi	Düzen

Tablo 1. '5 dakika Uyku Hediye'Reklam Filmi Görsel Gösterge Tablosu

Dilsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Derli toplu	Düzen
	Geniş bölme	Düzen
	Aramak	Zaman kaybı
	Uyku	Fayda

Tablo 2. '5 dakika Uyku Hediye' Reklam Filmi Dilsel Gösterge Tablosu

Reklam, hem dilsel, hem görsel gösterge bağlamında minimal bir yaşamla zaman ve düzen dengesine vurgu yapmaktadır.

5.1.2. IKEA İle Evinizde Yer Açın

'*IKEA ile evinizde yer açın*' reklam filmi, mekansal bağlamda yer sorununa değindiğinden seçilmiştir. Bu bağlamda bu sorun minimal bir yaşam tarzında olmamalıdır mesajı verilmekte, yaşam alanlarını efektif kullanmayı gösteren IKEA'nın minimal yaşama özendirmesi öne çıkmaktadır. Reklam metni aşağıdaki gibidir:

> 'İşte tam bir IKEA Salonu. İsteyene Güzellik Salonu. Ya da bazısına Sinema Salonu. Bekleme Salonu. Aaa geldi babası. Oda spor salonu. Hayırlı olsun Düğün ve Nişan Salonu. Bazen de Toplantı Salonu. Of, of, of bu da Börek ve Pide Salonu. Ve karşınızda Tiyatro Salonu. Ee hani alkışlar? Salonunuz IKEA ise, evinizde ne çok salon var. Her salonda yaşanacak çok şey var. IKEA, evinizde yaşama yer açın!'

Reklamdaki dilsel ve görsel göstergelerin analizi aşağıdaki gibidir:

Görsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	IKEA Salonu	Genişlik
	Güzellik Salonu	Salonun bir köşesi
	Bekleme Salonu	Cam önündeki Koltuk
	Sinema Salonu	Koltuk Takımı
	Düğün ve Nişan Salonu	Masa
	Toplantı Salonu	Çalışma Masası
	Tiyatro Salonu	Koltuk
	Börek Pide Salonu	Koltuk – Masa
	Spor Salonu	Mat -Salonun köşesi

Tablo 3. 'IKEA ile evinizde yer açın' Reklam Filmi Görsel Gösterge Tablosu

Dilsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Salon IKEA ise	Farklılık
	Ne çok salonunuz var	İşlevsel
	Her salonda yaşanacak çok şey var	Az aslında çoktur

Tablo 4. 'IKEA ile evinizde yer açın' Reklam Filmi Dilsel Gösterge Tablosu

5.1.3. Evlerde Hayat Bulundu

'*Evlerde hayat bulundu*' reklam filmi, çocuk mobilyalarının işlevselliği ve çocuğun evde kendini başka bir dünyada hissetmesini anlatmaktadır. Reklam metni aşağıdaki gibidir:

> 'Evrende hayat var mı? Keşif görevine çıkıyoruz.3,2,1 kalkış. Günün güneşi bu. Sistem yemyeşil bir gezegen algıladı. Çok güzel bir tür. Anne! (Gülüyor) Gezegenin atmosferi çok sıcak. Aa, şu yıldıza bakın. İncelemek için bazı örnekler almalıyız. Küçük bir gezegen. Çok garip bir yaşam bu. Kaçalım. Evlerde hayat bulundu. Hayat dolu evler için çok da uzağa gitmenize gerek yok. IKEA ile evler hayat dolu. IKEA, evinizin her şeyi.'

Reklamdaki dilsel ve görsel göstergelerin analizi aşağıdaki gibidir:

Görsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Astronot kıyafetli çocuk	Keşif
	Oyuncak düğme	Kalkış
	Sallanan çocuk	Gerçek gibi alımlama
	Yemyeşil gezegen	Çiçek
	Anne	Gerçeklik
	Baba	Yıldız
	Muffin	Tatmak, Gerçeklik
	Lamba	Aydınlatma
	Maskeli kız	Ürkütücü

Tablo 5. 'Evlerde Hayat Bulundu' Reklam Filmi Görsel Gösterge Tablosu

Dilsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Evrende Hayat var mı?	Keşif
	İncelemek için örnek alma Muffin	Gerçeklik Eğlence
	Hayat dolu ev için uzağa gitmenize gerek yok	Her şey IKEA'da. Minimalizm Az aslında çoktur

Tablo 6. 'Evlerde Hayat Bulundu' Reklam Filmi Dilsel Gösterge Tablosu

Reklam filminde, gerçeklik ile gerçek olmayan arasındaki gel-gitler, evdeki hayatı eğlenceli kılmaktadır. Evde yaşanan olaylar, yaşama heyecan katmakta, IKEA ile donatılan evlerde hayatın her zaman minimal ve kendine yeten bir tarzı olduğu vurgulanmaktadır.

5.1.4. Aradığınız Ev IKEA'da

'*Aradığınız ev IKEA'da*' reklamı, pandemi döneminde evden çalışmak zorunda kalıp, evini göstermek istemeyenlerin yaşadığı rahatsızlığı ele almıştır. Reklam sonunda güzel ve şık mobilyaların IKEA'da olduğu vurgulanmaktadır. Reklam metni aşağıdaki gibidir:

-Murat Bey, sesim geliyor mu?

-Merhaba, sizi bekliyordum ben.

-Sunum ekranını paylaşır mısın?

-Ee şarjım bitiyor, siz hemen başlayın ben toplantoya dahil oluyorum zaten, hemen kendime bir yer buluyorum.

-Çok affedersiniz, pardon. Burası da tatsız oldu, eee şuraya gidiyorum.

-Hazır mısın abi?

-Hazırım, eee, ben bir çıkıp gireyim. Müsaadenizle.

Aradığınız evi, IKEA'da bulacaksınız. Birbirinden güzel mobilya ev aksesuarları IKEA'da sizi bekliyor.

Reklamdaki dilsel ve görsel göstergelerin analizi aşağıdaki gibidir:

Görsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Salon	Düzensizlik
	Murat Bey	Tedirgin, mutsuz
	Bilgisayar ile evde yer bulmaya çalışması	Memnuniyetsizlik
	Murat Bey'in arkasına bakması	Arkasındaki görüntüden rahatsız

Tablo 7. 'Aradığınız Ev IKEA'da' Reklam Filmi Görsel Gösterge Tablosu

Dilsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Şarjım bitiyor	Çaresizlik
	Burası tatsız oldu	İç ses
	Bir çıkıp gireyim	Anı kurtarma

Tablo 8. 'Aradığınız Ev IKEA'da' Reklam Filmi Dilsel Gösterge Tablosu

Bu reklam filminde de düzensiz ve sahibinin kendi evini beğenmemesinden dolayı kamerayı açıp göstermek istemediği bir ev söz konusudur. Görsel göstergelerde düzensizlikle ve istediği gibi bir eve sahip olamamaası sebebiyle tedirgin, mutsuz ve memnuniyetsiz bir kişi görülmektedir. Bu durumdan kurtulmak için ve kamerayı açmamak için şarjım bitiyor ve bir çıkıp gireyim gibi söylemlerle çaresizliği vurgulamaktadır.

5.1.5. Oturma Odası

'*Oturma odası*' reklamı, işlevsel koltukları işaret ettiği ve minimal bir yaşama gönderme yaptığı için seçilmiştir.

Oturma odası adlı reklam filminin reklam metni aşağıdaki gibidir:

> 'Alo, hayatım, akşama misafirimiz var. Bil bakalım kim? Annem geliyormuş. Evet, evet. Yatıya da kalır belki. Gerçi kalmaz, kalmaz. Dur abimleri de arayayım. Yaramazı da getirirler, severiz. Her duruma uyum sağlayan, kullanışlı modüler ve kalite oturma odaları IKEA'da.IKEA'ya gelin paranızın karşılığını fazlasıyla alın. Hediye çeki fırsatını da kaçırmayın!'

Reklamdaki dilsel ve görsel göstergelerin analizi aşağıdaki gibidir:

Görsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Açılan koltuk	Rahatlık
	Yatak olabilen koltuk	Yer kaplamayan çözüm odaklı

Tablo 9. 'Oturma Odası' Reklam Filmi Görsel Gösterge Tablosu

Dilsel Göstergeler	Gösteren	Gösterilen
	Yatıya kalmak	Yer /Yatak ihtiyacı
	Yaramazı getirirler, severiz	Yer sorunu yok
	Paranızın karşılığını fazlasıyla alın	Çok yönlülük
	Her duruma uyum sağlayan mobilya	Az olan çoktur

Tablo 10. 'Oturma Odası' Reklam Filmi Dilsel Gösterge Tablosu

Reklam filmi, rahatlığı ön plana koymakta, yer kaplamayan ve çözüm odaklı mobilyaları adreslemektedir. Yatak ihtiyacının vurgulandığı bu reklamda fonksiyonellik, çok yönlülük, 'az olan çoktur' ilkesi ön plandadır.

5.2. Fark Yaratan IKEA Sloganı 'IKEA Evinizin Her Şeyi'

IKEA'nın sloganı da, tek bir marka ile her şeye sahip olmayı çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda, IKEA'da yaşam alanımız için ihtiyacımız olan her şeyi bulabileceğimizi bilmek ve bunu IKEA'nın 'Az aslında çoktur' ilkesi ile tasarladığı fonksiyonel ve faydacı mobilyalarında ve aksesuarlarında görebilmek marka bağlılığı yaratmaktadır. 'Her şey' gösterge bağlamında evimize dair pek çok öğeye çağrışım yapmaktadır.

6. Araştırmanın Bulguları

Yenilikçi ve minimalizm perspektifli tasarımları olan IKEA, hem reklamları, hem sloganları ile bu fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda metninde ya da reklam filminde minimalizme dair çağrışımları barındıran reklamlar incelendiğinde, seçilen reklamların ortak özelliklerinin 'Az aslında çoktur' ilkesi ile hareket ettiği ve işlevsellik ve düzene dair mesajlar verdiği görülmektedir.

'IKEA, evinizin her şeyi' sloganı, değinildiği üzere her şey kelimesi ile aslında tek bir şeyle her şeye sahip olunduğunu vurgulamakta ve markanın çok yönlülüğünü işaret etmektedir. Markadan maksimum fayda sağlanıldığını da göstermektedir.

'5 dakika uyku hediye' reklam filmi, zaman ve düzen çağrışımı yapmaktadır. 'IKEA ile evinizde yer açın' reklam filminde, bir salonun pek çok mekana dönüşebileceğine ve tek bir salonla işlevsellik bağlamında 'Az aslında çoktur' deneyiminin yaşanabileceğine işaret etmektedir. 'Evlerde hayat bulundu' reklam filmi, gerçeklik ile hayal dünyası arasındaki geçişleri ve çocukların IKEA mobilyaları ile keşfetme arzularını gerçekleştirebildiklerine işaret etmektedir. 'Aradığınız ev IKEA'da reklam filmi, pandemi döneminde evden çalışmak zorunda kalan ve mobilyaları ile memnun olmayan bir çalışanın öyküsü, yine fonksiyonellik kavramına gönderme yapılmakta ve IKEA'nın az, öz ve şık tasarımları öne çıkarılmaktadır. 'Oturma odası' reklam filmi, rahatlık, fonksiyonellik gibi kavramları ele alarak, tek bir koltuğu hem koltuk, hem yatak olarak kullanabilmenin işlevselliğini anlatmaktadır.

Reklamların odak noktası az fakat işlevsel eşya ile hem ihtiyaca cevap vermek, hem daha az zaman harcamak, hem fayda yaratmaktır. Bu bağlamda reklamların vermek istediği mesaj, minimal düzlemde insanın kendine odaklanması ve sadeleşmesi ve yalın bir hayat sürmesidir.

Sonuç

Bir felsefe olarak minimalizm, kişinin kendi yaşamının odağına yerleştirdiği değerleri doğrultusunda, kendisini yaşamındaki önemsiz eşya, duygu ve alışkanlıklardan arındırması, daha azı ile daha bilinçli seçimler yapmasıdır. Bu bağlamda minimalizm günümüzde dayatılan hedonik tüketim anlayışına taban tabana zıt bir kavramdır.

Bu çalışmada, bir yaşam tarzı olarak hedef kitlesine dar alanlarda bile ayrıcalıklı yaşam tarzının nasıl oluştuğunu gösteren, işlevselliği ve yalınlığı hissettiren IKEA, reklamları ile izleyenlerin zihninde bir minimal yolculuğu başlatmıştır.

Reklam sloganı 'IKEA, evinizin her şeyi' derken dahi işlevsellik, faydacılığı ön plana almakta, tek merkezden vakit kaybetmeden her şeyi satın alabilmeye işaret etmektedir.

İncelenen 5 reklamda da öne çıkan mesajlar doğrudan minimal bir yaşamla ilintilidir. '5 dakika uyku hediye' reklamı, düzenin yaşamımızda zamandan tasarruf ettireceğini ve zamanı daha efektif kullanabileceğimizi, 'IKEA ile evinizde yer açın' reklamı, evdeki eşyaların işlevselliğine ve istediğimiz an, istediğimiz şeye dönüşebileceğine, eşyaların çok yönlü kullanımlarının mümkün olduğuna gönderme yapmaktadır. 'Evlerde hayat bulundu' reklamı, çocuk mobilyalarının işlevselliği ve çocuğun evde kendini başka bir dünyada hissetmesini anlatmakta, 'Aradığınız ev IKEA'da' reklam filmi, evin her alana dönüşebileceğini ve işlevselliği vurgulamaktadır. 'Oturma odası' reklam filmi, dönüşebilen koltukların rahatlığı ve işlevine odaklanmaktadır. Özünde eşyaların her ne ihtiyaç varsa ona dönüşmesi, farklılık yaratmakta ve az ile pek çok ihtiyacı gidermemize neden olmaktadır.

'Başarılı bir marka inovasyonun kendisidir.' (Batı, 2018: 44). Bu bağlamda IKEA'nın hem inovatif hem başarılı olduğu söylemek mümkündür. Çünkü başarılı bir marka aynı zamanda yenilikçi ve insan odaklıdır.

IKEA'nın sevilen ürünlerine baktığımızda, erken çocukluk döneminin en sevilen oyuncağı çadır ilk sırada yer almaktadır. Yenilikçi bir fikir olan yine koltuk kenarına takılabilen kumanda kılıfı çok fonksiyonel bir üründür. Kullandıktan sonra katlayıp kaldırabileceğiniz, yer kaplamayan

buharda pişirici de IKEA'nın en çok tercih edilen ürünlerindendir (URL 3).

Küçük alanlarda büyük işler yapmak denildiğinde aklımıza gelen ilk marka IKEA, balkon dekorasyonunda da en çok tercih edilen markalardan olmuştur. (URL 4) IKEA mekan olarak bize pek çok duyguyu birarada yaşatıyor. Mekanların hikayeleri hedef kitle için önemlidir. Her mekanın bir hikayesi var; net görülebilen ya da hissedilebilen. Belirgin ya da örtük ama mutlaka bir hikaye var (Batı, 2018: 64).

IKEA, hem bize yansıttığı hikayesi ile hem de yaşattığı deneyim ile öne çıkmıştır. Her ziyarette 45 m2'lik evde nasıl yaşanabileceğini bizlere deneyimleten marka minimalizmin öncülüğünü yapmaktadır. Tüketim odaklı yaşamı bir kenara bırakıp, fark etmeden tamir etme yoluna teşvik eden de IKEA'dır. En beceriksiz olan kişiyi bile montaj yapmaya özendiren bir marka olarak aslında atmadan ve yeniden satin almadan düşünmeye de sevk etmektedir. Bu bağlamda IKEA zihinsel fazlalılıklardan kurtulmamıza fırsat tanırken, yaşam tarzı /eşya dengesi kurmamızı sağlayan en önde gelen markadır.

En az şeye ihtiyaç duyarak yaşamı idame ettirmemizi sağlayan markalar öncü markalardır. Daha önce de söylediğimiz gibi, Platon çok güzel özetlemiş: "Önemli olan, hayatta en çok şeye sahip olmak değil, en az şeye ihtiyaç duymaktır".

Kaynaklar

Atakan, N. (2008). *Sanatta Alternatif Arayışlar*. İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları

Batı, U. (2018). *Marka Yönetimi*. İstanbul: Alfa Yayınları

Batı, U. (2018). *Markethink ya da Farkethink Deneyimsel Pazarlama ve Duyusal Markalama*. İstanbul: Destek Yayınları

Batı, U. (2018). *Tüketici Davranışları*. İstanbul: Alfa Yayınları

Chaney, D. (1996). *Yaşam Tarzları*. (Çev. İrfem Kutluk), Ankara: Dost Yayınları.

Demir, F. O. (2012). Ülke Orijininin Marka Kimliğine Yansıması: IKEA Örneği. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi* Dergisi, 28.

Fiske, J. (1996). *İletişim Bilimlerine Giriş*. (Çev. Süleyman İrvan), Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

Germaner, S. (1997). *1960 Sonrası Sanat*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mutlu, E. (1998). *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

İnternet Kaynakları

URL 1: https://www.ikea.com.tr/iyi-fikirler/ev-ziyaretleri-evdeki-modern-minimalizm.aspx (Erişim: 04 Şubat 2022)

URL 2: https://emlakkulisi.com/turkler-studyo-daireleri-tercih-ediyor/404833 (Erişim: 02 Şubat 2022)

URL 3: https://onedio.com/haber/evinizin-her-seyi-ikea-nin-en-sevilen-19-urunu-1002719 (Erişim: 03 Şubat 2022)

URL 4: https://www.dekorcenneti.com/ikea-urunleri-ile-balkon-dekorasyon-fikirleri.html (Erişim: (03 Şubat 2022)

URL 5: https://www.yeniisfikirleri.net/ikeanin-kurucusu-ingvar-kampradin-basari-hikayesi/ (Erişim: 10 Şubat 2022)

URL 6: https://fintechistanbul.org/2021/11/16/ikea-acik-bankacilik-odemeleri-icin-trustly-ile-anlasti/ (Erişim: 10 Şubat 2022)

A RESEARCH ON TURKEY'S EUROPEAN IDENTITY

Ali Eren BALIKEL[*]

Introduction

Discussions such as Islamism, Ottomanism, Turkism and Westernism, which started from the Ottoman Empire and continued until today, are an indication that Turkey's search for identity goes back to ancient times. Although the Westernisation efforts in Turkey date back to the Tanzimat period, it is a fact that it gained a different momentum with the application for full membership to the EU in 1959. It is seen that the relations between the EU and Turkey, which started with this application for full membership, either slowed down a lot or came to a complete standstill with the influence of some factors over time. The oil crisis in the 1970s caused Turkey to fail to fulfil its commitments in the relations between the EU and Turkey, and the 1980 revolution caused the suspension of relations as an example to this situation. However, in the face of all these ups and downs, relations with the EU continued uninterruptedly as of 1983 and the declaration of Turkey as a candidate country in 1999 led to a new dimension in these relations. In addition, the most serious development between the parties was the start of negotiations with Turkey on October 3, 2005. Although negotiations have started, full membership has not yet been realised and it is not expected to happen for a long time. In this sense, the number of those who agree that the issue is not actually a membership issue, but an "identity" issue is increasing day by day. From this point of view, the aim of this research is set as to examine Turkey's European identity in the context of the concept of the "other", to reveal the historical and cultural ties of European and Turkish identities, and to develop suggestions on the communication routes that Turkey should follow at the point of integra-

[*] Dr., Owner of Kilikya Restaurants, London/UK, alierenbalikel@hotmail.co.uk (Orcid: 0000-0002-9739-9729)

tion into the European Union. Only secondary data were used to achieve the purpose of the research. In this sense, within the scope of the research, firstly the concept of "other" was examined within the scope of the concept of identity and a literature review was made. Following this, reports on history, culture and identity created by Turkey and European states and international organisations were examined and similarities and differences were revealed in terms of identity and other concepts. Finally, within the framework of the findings, communication strategies to be followed in the European Union integration process were suggested.

Concepts of Identity and Others

It is possible to say that the concept of identity, which derives from the Latin word "identitas" (to be the same, to be identical), emerges as a social phenomenon as a natural consequence of the individual's being a social being.

According to Jenkins (2008), identity with a basic starting point is an individual's capacity to know who is who and what is what. The meaning of this capacity is stated as the individual's knowing who he is, who the others are, and they know who the individual and themselves are. Indeed, the basic meaning of identity; the individual's understanding of who he is and who others are, and how others mutually define themselves and perceive others, including the individual. This very practical problem points to the synthesis relationship between similarity and difference (Özdemir, 2010). Defining identity is not always arguably fixed as a result of agreement and disagreement, and at least in principle (Jenkins, 2008).

Erikson (1968) argues that the concept of identity is based on the completion of the individual's ego synthesis and his role in the group in psycho-social terms, and it expresses a positive approach, possibly being determined against all daily events. The concept of identity in the psycho-social sense has the feature of being a concept that emerges as a result of intergroup behaviours as social identity in the field of social psychology. From this point of view, according to Tajfel (1979), who states that individuals define themselves under the membership conditions of their own social group, it is possible for social groups to comprehend the importance of this in their relations with other groups. Therefore, social comparisons between groups seem to explain social identity in a simple

sense. Social comparisons are made as a result of the behaviours that occur with the social encounters of the groups (Reynolds, 2012).

It is possible that intergroup behaviour, like any other behaviour, can be understood in the context of the appropriate situation. The formation of a favourable situation depends on the establishment of functional relationships between two or more groups. Within the functional relationship, each group has its own characteristics. It is seen that these features are formed during mutual relations between certain groups (Reynolds, 2012).

It is stated that intergroup behaviour, including the views of Sherif and Sherif (1969), is the determinant of group characteristics arising from intergroup relations. Within the scope of intergroup behaviour, there are mutual relations between individuals belonging to different groups as a result of the division of societies into various groups. According to Sherif and Sherif (1969), intergroup reciprocal relations are functional relations that are necessary for intergroup behaviour.

According to Tajfel and Turner (1978), although it is similar to the views of Sherif and Sherif (1969); Intergroup behaviours refer to behaviours determined by the cognition and identities of those involved, rather than merely the relationships of members of different groups. If the members of a group, collectively or individually, are in mutual relations with another group or with people who are compatible with their group identities, this situation may set an example for intergroup behaviour (Reynolds, 2012).

Within the scope of intergroup relations, relations between members in terms of nationality, class, gender, religious beliefs, and occupations are also included. Nationality, class, gender, religion, occupation, etc. It is a fact that concepts are social classifications. Those who think or share and feel themselves in the same category become members of the social group determined by the same social category. The unique characteristics of each group reveal the determining aspect of the social identity of the social relations established between the groups (Reynolds, 2012). The criterion for the emergence of traits is the social comparisons that two or more social groups make when they encounter the other group or groups. As stated by Tajfel (1972), the main explainer of social identity is social comparisons between groups.

In the concept of social identity, distinctions such as self and other, us and others, ingroup or outgroup include individuals' search for identity and their desire to strengthen their selves. Because the concept of self can only exist with the concept of the other; In other words, it means that I am not that. It is seen that identities answer the questions of "who am I" or "who are we". One of the most important issues in identity construction is comparison. Stuart Hall states that identity is always told from the position of the other, as a process, a narrative and a discourse. Since identity is built on the other, the concept of the other naturally becomes a negative element. The concept of the other negatively connotes those who are not from us or different from us. Thus, the individual is purified from evil with the other; The qualities attributed to the other relieve the individual and ensure the protection of the social order (Karaduman, 2010).

"Other" in Europe

Although the concept of "Europe" and "European unity" dates back to ancient times, the subject of "European identity" began to take place both in the political and academic fields with the 1970s. Discussions on this issue seem to focus on the European Community.

At this point, it is said that the desire of the EEC/EU to be recognised as a separate power from America as an external identity element and the acceptance of a transnational political power by the peoples, which was created by the deepening integration process as an internal identity element, are effective. It is a fact that foreign identity is important in creating the appropriate environment for the creation of a common foreign and security policy (Boxhoorn, 1996). It is possible to say that internal identity is a factor that will make the community members common (Çilingir, 2007).

The first official expression of European identity in the history of the Community was with the "Copenhagen Declaration on European Identity" in 1973. The purpose of this document, which includes the relations of the community with the outside world, is to create an external identity independent of America. The "Official Declaration on the EU" in 1983, in which it was stated that culture should be included among its subjects, mentions the common cultural heritage and refers to internal identity (Çilingir, 2007).

The "Single Act" emphasises the role of cooperation on European security in creating a "European defence identity" in foreign relations. Within the framework of the European Security and Defence Policy (ESDP), the concept of European identity is clearly included in the Maastricht Treaty (Boxhoorn, 1996). The expression "to assert one's own identity through the common foreign and security policy to be formed against the common defence" in the Nice Agreement appears as one of the objectives of the union.

It is noteworthy that the word "identity" is avoided in texts on internal identity. The Maastricht Treaty uses this word only in the context of the nation-state, emphasising the necessity of respecting the national identities of the member states of the union that have democratically constituted state systems. In matters related to internal identity such as education, youth and culture, general terms such as "common cultural heritage" and "European awareness", which are far from semantic clarity, are encountered rather than the word identity (Boxhoorn, 1996). It is seen that this style of expression is also present in the founding agreements and Constitutional Agreement texts that followed.

Although the external identity was clearly expressed in the agreements, the internal identity was left unclear. Therefore, besides the fact that the EU distinguishes itself from the world, it comes to mind that the member states and other actors do not agree on how this distinction is achieved and the factors that are effective in its formation. Nevertheless, it is possible to say that the existence of common values in the preambles of the founding agreements and the provisions in which the aims of the union are stated are expressed in a way that can be said to be assertive. For example, in the introductory part of the Constitutional Agreement, it is emphasised that we are united as a result of painful experiences, that we are open to culture and social progress with the awareness of civilisation and welfare, and that convergence is also aimed while boasting about national identity and histories (Çilingir, 2007).

There are also indirect statements about inner identity outside the introduction. In addition to technological development, economic development, welfare and related issues, the protection of various human rights is mentioned within the objectives of the union, which includes the phrases to protect and enable the cultural heritage of Europe. In oth-

er parts of the agreement, it is possible to think that such issues are referred to as "common values" or "values of the union" (Çilingir, 2007).

Agreement texts, efforts to produce common symbols, youth and education programs, and even a joint media initiative show the will to establish a "European identity" within the framework of the EU. However, there are quite different opinions about the place of the other concept in the EU identity. According to one view, the EU is a new structure and has a supranational position. Accordingly, what needs to be done is to alienate the cultural heritage and other similar phenomena that existed before the war, and bring other identities that used to be other closer to themselves with a new understanding (Rumelili, 2008).

According to others who are against this view, it is not possible for the EU to go beyond the states that make up Europe. In this context, if the European identity is not preserved, the union will not be able to continue (Neumann, 1998). Therefore, it is possible to say that the European identity contains many exclusionary elements historically and culturally, and this exclusion manifests itself in its relations with many states around the EU (Rumelili, 2008).

It is a fact that the two general approaches mentioned above are insufficient in explaining the various and variable relations that the EU has established with foreign states. It is stated that every European state that meets the conditions of the EU Treaty can apply to become a member of the EU (Rumelili, 2008). Here, it is seen that the condition of being European mentioned in the characteristics of the countries that can become a member of the EU indicates an exclusionary identity, while exclusionary identities suggest that others are essentially different. The borders of the EU are not very clear. For example, according to De Gaulle, who opposes British membership, the "island of England" is fundamentally different from the "continental" Europe. The application made by Morocco to the European Community in 1987 was not accepted because Morocco is not European. On the other hand, it is seen that the characteristics of democracy and respect for human rights reflect an inclusive identity. It is possible for every country to be democratic by fulfilling the specified conditions. Due to this dual identity of the EU, different and variable relations have been established with foreign countries.

Emphasising the inclusive aspects of its identity towards Central and Eastern European countries, the EU stated that these countries can become members if they fulfil the conditions accepted in the 1993 Copenhagen criteria. On the Moroccan issue, the EU, emphasising the exclusionary dimension of identity from the beginning, argued that Morocco is fundamentally different from Europe.

In the policy implemented against Turkey, both exclusionary and inclusive aspects have been discussed together. Positioning Turkey on the threshold of Europe with its ambivalent attitude, the EU not only questioned whether Turkey is European in essence, but also gave Turkey the license to become a member. These relations show that the EU is neither modern nor post-modern, neither transnational nor nation-state in terms of identity (Rumelili, 2008).

Is Turkey Other?

The cultural discourse about EU identity makes explicit mention of "history" and "heritage" as ways of portraying Europe. This culture of discourse is not a mutual interaction of language, religion, economy, art, lifestyles, feelings and thoughts; sees it as a human-made structure from the past (Kylstad, 2010).

As the leader of the Christian-Democratic Party CDU, Angela Merkel wrote in an article that Turkey should not be granted full EU membership, but a "privileged partnership" should be offered. According to this position, Turkey will not be considered to share historical which is common in EU; will be seen as the "other" in terms of political, cultural and historical aspects. It has been a matter of debate what these origins are that make it possible to argue that Europe is and should remain a presumably culturally homogeneous entity (Kylstad, 2010). Although it has become a stereotype today to claim that diversity is Europe's foremost feature, it is equally stereotypical to receive support from a pan-European thought that progressed from Ancient Greece and Rome to the "Enlightenment" through Christianity (Scruton, 2002).

While it may be argued that Turkey has been included in Europe since the conquer of Istanbul city, public opinion within the EU is sceptical of Turkey's participation to EU. In fact, as the 2005 Standard Eurobarometer assessment showed, one out of every two participants in the EU-27 is against Turkey's joining to the EU. Even though historically

Turkey is located in Europe, the idea that Turkey is an integral part of Europe, seems less attractive and therefore less convincing to the EU society. The idea that Turkey belongs to Europe, not within Europe, is not a new idea. Despite claiming that Turkey is an important 'Other' for Europe, historically and because of its military might, physical proximity and strong religious tradition, Neumann (1998) argues that Turkey's contribution to the building of states, in particular, is a constructive. He concludes that he is an 'Other' in nature. The Turks were not merely some barbarians siding with other barbarians, but were instead seen strictly as Muslims, i.e. representatives of Islam, a religion too similar to Christianity to be seen as a threat. However, Christianity remained the common denominator creating a sense of unity among the very different parts of Europe, also creating an opposition to non-Christians (Strath, 2002). Because this delicate unity is based on religion, it has also shown to be the distinguishing factor, coupled with Christianity's failure to strongly unify Europe, why European thought since the late Middle Ages has replaced Christianity as the common framework when speaking of Europe.

The development of the idea of the nation-state as a culturally compatible entity also emerged against the background of unity, which was often expressed alongside non-religious forms. Instead, the language of Christianity was introduced to Europe; Christianity has replaced "civilisation" and Islam has been replaced by "barbarism" (Kylstad, 2010).

However, even though a language of unity at the European level has been secularised, the idea of a nation-state, the belief that unity and peace requires cultural and therefore religious homogeneity has left an important mark on the minds of Europe. The belief in homogeneity was re-emphasised in Versailles in 1919 and came to the fore again with Turkey's EU membership aspiration. For those who believe that cultural homogeneity is the only condition for peace, religion has become the tiniest criterion for inclusion, as the heritage of Christianity is the only cultural trait shared by all EU states.

In 2004, Fritz Bolkestein, then the Internal Market Commissioner, stated that "(…) if Turkey joins the EU, it means that the efforts of the German, Austrian and Polish armies that resisted the Ottoman Turks' siege of Vienna in 1683 would be in vain" (Müftüler, 2004).

Conclusion

In all the evaluations made about the historical process and political developments, there are four main findings. The first finding; The reason is that many EU member states view Turkey's membership in the EU as a Muslim country joining a Christian union. It is claimed that Turkey is opposed to its membership because of its Muslim identity. As a result, it is thought that the European identity is based on the Christian heritage and only those who share this heritage are described as "European" and those who do not are described as "the other of Europe". Although there have been reforms made in Turkey in recent years, the idea that the Turkish image and perception, which has long been entrenched in the collective memories, will cause problems within the national approval process, even if the negotiation processes have been concluded, is another finding. Turkey's absorption by the EU with its own identity represents the third finding. Finally, it is mentioned about a fact that the identity and culture debates are not a finalised process in the EU and are still being built. Therefore, as partnerships increase on the same basis, common cultural values will be realised, and common identities will be formed. Mutually positive reshaping of identities will also occur thanks to this integration. As a result, it is necessary for the parties to clarify how they define each other by reviewing their own identities, to reveal the cultural values and judgments that have been jointly determined in the historical process, and to explain this situation to the EU peoples in the best way possible. In fact, since identity is an element that can be reconstructed and redefined, it is possible to change and reconstruct an identity that has wrongly marginalised Turkey. The benefits of an undifferentiated Turkey to the Union are enormous. Military power that Turkey can provide to the Union, control of radical Islam and the availability of young, dynamic and talented workforce are the name a few benefits that Turkey can bring to the Union. However, when looked at to the issue, the main problem seems to be that Turks are Muslims. In the West, it is a fact that the word Turk is used synonymously with the word Muslim in Europe.

Turkish identity has a meaning of "other" that is perceived as a threat in terms of revealing its own identity and forming the basis for the unity and integrity of Europe. As a result of the use of the word Turk synonymously with the word Muslim, the perception that Islam is the

most dominant component of Turkish identity has emerged. Thus, Turkishness and Islam emerged as negative descriptors in Western identity. Thanks to the Turkish presence, Christian Europeans united against a common enemy and created a common consciousness within this framework.

Fischer states that the Muslim minorities in Europe should be seen as an opportunity, otherwise Europe will go into a deep turmoil. It is also predicted that this conflict will cause the "radicalisation" of right-wing groups across Europe and the "fear of the foreigner" to increase. Muslims in Europe, whose number has approached 20 million, will also play an important role in shaping the identity of Europe. It is also a fact that European Muslims are trying to keep themselves apart from radical Islamic groups, especially in the political atmosphere after 9/11.

In addition, many researchers have stated that identity is a changing process. In this context, it should be well explained to the peoples of European states that Turkey is a society in the process of modernisation and has a European identity. For this reason, a communication gap has also been observed. In terms of both Turkey and European countries, it is a fact that Turkey's membership status is not well explained to the people. In this context, a good communication strategy should be established. Indeed, although the external identity was clearly expressed in the agreements made in Europe, the internal identity was left unclear. Therefore, besides the fact that the EU distinguishes itself from the world, it comes to mind that the member states and other actors do not agree on what makes this distinction and what it consists of. Indeed, some countries support Turkey while others do not. In this context, a good communication strategy will strengthen Turkey's hand in the membership process.

References

Boxhoorn, B. (1996). European Identity and the Process of European Unification: Compatible Notions? *Culture and Identity in Europe: Perceptions of Divergence and Unity in Past and Present*, (Ed. Michael Wintle). Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Çilingir, S. (2007) Avrupa Kimliği ve Ulus-Devlet Modeli. *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 44-52.

Erikson, E. (1968). *Identity: Youth and Crisis*. New York: W.W. Norton & Company.

Jenkins, R. (2008). *Social Identity.* London: Routledge.

Karaduman, S. (2010) Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü. *Journal of Yasar University*, 17(5), 2886-2889.

Kylstad, I. (2010). Turkey and the EU: A 'New' European Identity in the Making? Available at: http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/LEQS%20 Discussion%20Paper%20Series/LEQSPaper27.pdf

Müftüler, M. (2004). Turkey's Accession to the European Union: Institutional and Security Challenges, Perceptions. *Journal of International Affairs*, 9(3), 29-44.

Neumann, I. B. (1998) European Identity, EU Expansion, and the Integration/ Exclusion Nexus. *Alternatives*, 23, 397–416.

Özdemir, E. (2010). Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar. *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 8 (32), 9-29.

Reynolds, K. J. (2012). *Self-Categorization Theory. Handbook of Theories of Social Psychology,* (Eds. C. Turner & Katherine J. Reynolds). London: SAGE Publications.

Rumelili, B. (2008). Avrupa Birliği ve Bölgesel İhtilafların Çözümü. *Uluslararası İlişkiler*, 4(16), 51-78.

Scruton, R. (2002). *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*. London: Continuum.

Sherif, M. & Sherif, C. W. (1969) *Social Psychology.* New York: Harper & Row.

Strath, B. (2002). A European Identity: to the Limits of a Concept. *European Journal of Social Theory*, 5(4), 387-407.

Tajfel, H. & Turner, J. C. (1979). *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*. *The Social Psychology of Intergroup Relations,* (Eds. W.G. Austin & S. Worchel). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Tajfel, H. (1972). Social Categorization. *Introduction a la Psychologie Sociale,* (Ed. S. Moscovici). Paris: Larouse.

Tajfel, H. (1978). *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Inter Group Relations*. London: Academic Press.

TRANS ASYA-AVRUPA BAĞLAMINDA TÜRKİYE JEOPOLİTİĞİNİN ENERJİ POLİTİKALARINA YANSIMASI

Celal ŞENOL[*]

Giriş

Türkiye bulunduğu coğrafi konumu itibariyle jeopolitik, jeostratejik ve jeoekonomik durumun şekillendiği bir merkezde yer almaktadır. Enerji ihtiyacında dışa bağımlılığı fazla olan Türkiye, sahip olduğu jeopolitik konumunu avantaja çevirerek, aktif politikalar üretmeye çalışmaktadır. Dünya enerji üretim ve tüketim merkezleri arasında bir koridor görevi görmesi, hem enerjinin güvenliği hem de naklinde ülkenin önemini arttırmaktadır. Enerji, her alanda ve anlamda insan ve devletlerin en önemli ihtiyaçlarının başında gelmektedir. Özellikle günümüzde kalkınma ve gelişmede enerjiye olan ihtiyaç ve talep sürekli artış eğilimindedir. Bu durum, devletleri birtakım politikalar üretmeye sevk etmiş ve bunun sonucunda devletler arası enerji protokolleri oluşturulmuştur. Dünya enerji kaynaklarının büyük bir kısmına sahip, Orta Asya, Hazar Bölgesi, Ortadoğu ve Rusya'nın petrol ve doğal gazının tüketim merkezlerine güvenli ve sürekli bir şekilde taşınması önem arz etmektedir. Bunun yanında bölgesel (Karadeniz-Akdeniz-Doğu Akdeniz-Ege Denizi) enerji kaynakları arama, tarama ve çıkarma faaliyetleri, küresel boyutta enerji politikalarını ve kamu diplomasisini yönlendirmektedir. Türkiye'nin sahip olduğu jeopolitik konum ve bölgesel iş birliği, birtakım avantajları elinde bulundurmasını kolaylaştırmaktadır.

Günümüz dünyasında, petrol, doğal gaz ve kömür gibi doğal kaynaklar, enerji talebinin karşılanmasında önemini hala korumaktadır. Bunların yerine kullanılabilecek herhangi bir enerji kaynağı tam olarak mevcut değildir. Dolayısıyla jeopolitik, jeoekonomik ve jeostratejik açıdan, bu enerji kaynaklarının önemini koruması, devletlerin ekonomik gelişimi, sosyal refahı, ulusal ve uluslararası ilişki ve güvenliği için vazgeçilemeyecek boyuttadır. Bu durum devletlerin dış politika davranışlarında elini

[*] Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü – İstanbul / Türkiye, celal.senol@marmara.edu.tr (Orcid: 0000-0003-0857- 866X)

güçlendirerek, tutumlarını etkilemektedir (Campos & Fernandes, 2017, s. 25). Enerji, devletlerin politikalarında belirleyici ve yönlendirici bir yere sahiptir. Enerjiye yönelik arz kadar güvenlik de önemlidir. Dünyada uzun zamandır enerji kaynaklarının kontrolü için silahlı çatışma ve savaşlar yaşanmakta, özellikle batı ülkeleri arasında enerjiye yönelik çıkar çatışmaları görülmektedir (Andreasson, 2015: 13-33). Ekonominin temeli olarak enerjide devamlılığının sağlanması, bir ülkenin en az askeri gücü kadar önemlidir. Bu yüzden ekonomide güvenliğin sağlanmasında enerjinin güvenilir, kesintisiz, ucuz ve temiz bir şekilde temin edilmesi önemlidir (Buzan, 1991: 126 ; Reddy, 2000: 44 ; UNDP, 2000: 18). Türkiye, Asya ve Avrupa arasında enerjinin kesintisiz ve ekonomik olarak temin edilmesinde küresel ve bölgesel boyutta büyük bir oyuncudur. Çünkü, dünya genelinde enerji güvenliğine yönelik tehditler ve girişimler her an değişebilmektedir.

Enerji politikalarını belirleyen petrol ve doğal gaz, günümüzde genel olarak boru hatlarıyla taşınmaktadır. Ülkelerin ekonomilerini ve politikalarını doğrudan etkileyen bu hatlar, Türkiye'yi, jeopolitik konumu ve sunduğu güven ortamı sayesinde merkeze dönüştürmektedir. Doğu ve batı arasında enerji koridoru olmanın yanında, enerji talebi yüksek olması da, Türkiye'nin boru hatları açısından tercih edilmesinde etkili olmaktadır. Bu durum sonucunda Türkiye, Asya ve Avrupa arası enerji koridorundaki hakimiyetini güçlendirmek için bölgesel ve küresel anlamda birçok politik anlaşmaları hayata geçirmektedir.

Dünya genelinde enerjiye olan talebin karşılanması ve enerji transferinde güvenlik ve istikrar büyük önem arz etmektedir. Son on yılda Orta Doğu ve Orta Asya'da yaşanan iç karışıklıklar ile Doğu Avrupa ve Doğu Akdeniz'deki siyasi ve politik gelişmeler, savaş ihtimallerini ortaya çıkararak güvenliği riske sokmaktadır. Bu durum, enerjinin güvenli bir şekilde taşınması karşısında en büyük tehditleri oluşturmaktadır. Türkiye'nin coğrafi konumunun sağladığı bu avantajlı duruma, güvenlik ve istikrarın eklenmesi, Asya ve Avrupa arası enerji hattında bir üst olmasını sağlamıştır. Bu durum, ülkenin politik olarak elini güçlendirmektedir.

Bu yüzden enerji transferi ve jeopolitiği, küresel ölçekte tüm ülkeleri yakından etkilemektedir. Dünya enerji üretim sahaları olan Orta Doğu ve Avrasya ile tüketim merkezleri olan batı, küresel jeopolitiğin merkezinde bulunmaktadır. Dolayısıyla enerji kaynaklarının bulunduğu

sahalar ile arz-talep ilişkisini ifade eden enerji jeopolitiği ve küresel jeopolitik arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (Oktay ve Çamkıran, 2005: 68; Harunoğulları, 2017a: 126; Sevim, 2019: 19-23).

Devletlerin ekonomik gelişimlerini devam ettirebilmeleri açısından enerji çok önemlidir (Şahin ve Şahin, 2018: 73). Dolayısıyla enerji politikaları, enerjinin devamlılığı, sağlayacağı yarar, üretim ve dönüştürme yöntemleri, kullanıcıya sağlayacağı kazanç gibi birçok unsuru dikkate alarak oluşturulmaktadır. Elde edilmesi ve sürekliliğinin sağlanması büyük sorun olan enerji, dünya genelinde, politikaların üretimi ve sürdürülebilirliğindeki yerini korumaktadır. Enerji, güvenlikle birlikte jeopolitik kavramının asıl öğesini oluşturmaktadır (Sevim, 2019: 133-140). Devletlerin siyasi faaliyet ve kararlarını etkileyen bazı güç kaynakları bulunmaktadır. Ülkelerin coğrafi, jeopolitik ve jeostratejik konumları, yeraltı ve yerüstü kaynakları, iklimi, siyasi sınırları, insan potansiyeli, kültür ve din, bu güç kaynaklarını oluşturmakta (Akengin, 2016: 2-5) bunların haricinde, ülkelerin sahip oldukları ekonomik durum, askeri güç, politikalara yön vererek, bölgesel ve küresel ilişkileri etkilemektedir (İlhan, 2006: 32).

1. Türkiye Jeopolitiğinde Enerji ve Politika İlişkisi

Jeopolitik; temel olarak coğrafi konum, nüfus, ekonomi, kaynaklar ve teknolojik gelişmeler gibi coğrafi değişkenlerle ortaya çıkan olayları, politik tutum ve davranışlar çerçevesinde incelemektedir (Campos ve Fernandes, 2017: 24). Dünya üzerinde bulunan her yerin kendine has potansiyel bir değeri ve gücü bulunmaktadır. Coğrafi konum, bir ülkenin fiziki coğrafyasına, jeopolitik konum ise fiziki ve beşeri coğrafya özellikleriyle ifade edilmektedir (İlhan, 2003: 96). Coğrafi ve jeopolitik konum, temelde birbirine derinden bağlı iki unsurdur. Bir ülkenin coğrafi konumu, gelişimine yönelik alınacak kararları yönlendirir. Bir yer hakkında politikaların belirlenebilmesi için öncelikle, coğrafi durumun ayrıntılı olarak bilinmesi gerekmektedir (Hacısalihoğlu, 2001: 72). Türkiye, bulunduğu coğrafi konum itibariyle sosyal, kültürel, ekonomik, jeopolitik ve jeostratejik açıdan bir takım avantaj ve fırsatlara sahiptir. Eski kara kütlelerinin birleştiği yerde bulunan Türkiye, dünyanın merkezinde yer alan bir ülke olarak nitelendirilir (Özey, 2017: 227). Bulundukları coğrafi konumun avantajını en iyi şekilde kullanan ülkeler, diğer ülkeleri birçok yönden etkilemekte ve politikalarına yön vermektedir. Türkiye, kara, deniz ve demiryolu ulaşımı ile boru hatlarında Orta Doğu, Hazar Havzası, Kafkasya, Akdeniz ve Balkanlar'ı Avrupa'ya bağlayan bir merkezdir.

Türkiye, sahip olduğu bu jeopolitik konumu sayesinde, diğer ülkeleri ekonomik, politik, askeri ve kültürel gibi çok farklı şekillerde etkilemektedir. "Hem coğrafi ortamlar hem de politik süreçler dinamiktir ve her biri diğerini etkiler ve diğerinden etkilenir. Jeopolitik, bu etkileşimin sonuçlarını ele almaktadır" (Cohen, 2015: 16).

Ülkelerin jeopolitik konumunun etkinliği ve gücü, zamana ve yaşanan olaylara göre değişiklik gösterebilmektedir. Örneğin; Ukrayna krizi, Doğu Akdeniz meselesi ve Orta Doğudaki istikrarsız durum, Türkiye'nin konumunu daha da güçlendirmektedir. Bu yüzden, aktif politikalar, uygulamaya konulduğu zamanının konjonktürel yapısına göre şekillenmektedir. Günümüzde küresel politikaları etkileyen ve yönlendiren faktörlerin başında, enerji nakil hatlarının geçtiği güzergahı kontrol altında tutma arzusu bulunmaktadır. Dünya üzerinde enerji hatları bazı bölgelerde yoğunlaşmış durumdadır. Bunların başında kuşkusuz Türkiye bulunmaktadır. Enerjiye yüksek derecede ihtiyaç duyan güçlü ülkeler, her devletle mücadeleye girmektedir. Türkiye'nin etkinliğinin yüksek olduğu Orta Asya, Orta Doğu, Doğu Akdeniz, Kafkasya ve Kuzey Afrika gibi enerji üretim bölgelerinde, jeopolitik dengeler hızlı değişiklik göstermektedir. Türkiye bu bölgeler arasında jeopolitik açıdan güçlü konumda bulunmaktadır.

Jeopolitik kavramının incelendiği önemli bir alan da enerjidir. Enerji kaynakları, rezervleri, taşımacılığı, arz ve talep ile birlikte pazarlamaya yönelik politik yaklaşımları ifade eden enerji jeopolitiği (Harunoğulları, 2017b:147) modern dünyada çok hızlı değişmektedir. İnsan hayatının her aşamasında muhtaç olduğu enerjiye olan talebin artışında yaşanan değişim, rezervlerin durumu, yeni kaynakların bulunması ve teknolojik yenilikler dünya genelinde bu politikaların şekillenmesinde etkili olmaktadır (Sevim, 2019: 23).

Türkiye'yi yakından ilgilendiren enerji jeopolitiğinde Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından yeni bir sürece girilmiştir (Yalçın, 2017: 42). Bağımsızlığını kazanan Türki Cumhuriyetlerin, Türkiye ile yakın temas içinde olmaları ve Rusya'nın eski kuvvetini kaybetmesi, enerji jeopolitiğinde dengelerin yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Enerjiye olan talebi yüksek olan batı ülkeleri ve Çin gibi büyük devletler, bu bölgeyi bir güç gösterisi alanına dönüştürmüşlerdir. ABD'nin Orta Asya'da, Rusya, Çin ve İran hakimiyetine müdahale etmek ve kendi etkinliğini arttırmak için Afganistan'a yönelik 2001 yılında askeri ve diplomatik müdahaleleri

yaşanmış, ardından 2003 yılında Irak, işgal edilmiştir. Irak'ın işgaliyle birlikte ABD, hem önemli enerji kaynaklarını ve çıkış yerini (Basra Körfezi) kontrol altına almış hem de İran'ı doğu ve batı olmak üzere iki yönlü sıkıştırma politikası gütmüştür. Daha sonra Arap Baharı ile Kuzey Afrika'da başlayıp Orta Doğu'ya sirayet eden siyasi istikrarsız dönem, bölge jeopolitiğinin yeniden şekillenmesini sağlamıştır. Bu süreç, jeopolitik konumu dolayısıyla Türkiye'nin dış ilişkileri ve politik tutumunu etkilemiştir.

Bahsedilen bu bölgenin günümüzdeki en önemli aktörleri, Rusya, Çin, Türkiye ve İran'dır. Ülkeler bu geniş bölgeyi yeniden şekillendirmeye çalışmaktadır. Bu süreçte, Rusya'nın bölge üzerindeki etkisini kırmak için yeni boru hatları inşa etmek ve işletmek için çalışmalar yapılmıştır. Bu şekilde, iç içe geçen ekonomi ve jeopolitik, ülkelerin politikalarını etkilemekte ve yönlendirmektedir (Vlad, vd., 2010: 119-121). Bu boru hatlarının geçiş güzergahı olarak en uygun ve güvenilir rota, Türkiye'den geçmektedir. Bu kapsamda Hazar havzası, Orta Asya ve Azerbaycan enerji kaynakları Türkiye üzerinden, boru ve LNG hatlarıyla Avrupa ve diğer ülkelere pazarlanmaktadır.

Türkiye, Mackinder (Kara Hâkimiyet) ve Spykman'ın (Kenar Kuşak) ileri sürdüğü jeopolitik teorilerinde iç ve kenar hilal bölgede bulunmaktadır. Bu teorilerde; Mackinder, Avrasya'nın iç kesimini, dünya siyasetinin "heartland/kalp bölgesi" olarak tanımlarken, Spykman, bu görüşleri kabul etmiş ancak kenar kuşak (Rimland) bölgesinin dünya siyasetinde daha etkili olacağını ifade etmiştir (Atalay, 2011: 393-396). Türkiye, Avrupa, İran ve Afganistan, bu teorilerde kenar hilal bölgesi olarak kabul görmüştür (İlhan, 2003: 77). Her iki teoriye göre Türkiye, küresel politikaları yönlendirenlerin karşısında, alınması gereken güçlü bir kale gibidir. Jeostratejik bir oyuncu olarak Türkiye, Orta Asya ve Hazar havzasında etkisi bulunan önemli bir jeopolitik güçtür (Karabulut, 2005: 156). Bunun yanında Türkiye, her yönden enerji güzergâhı oluşturabilme esnekliğine, mevcut ve planlanacak enerji hatlarını destekleme veya engelleme özelliğine sahiptir. Bu yüzden küresel ve bölgesel ölçekte politikaların hedefi ve hareket noktasına dönüşmüştür (İlhan, 2004: 220).

Türkiye, Avrupa ve Asya bağlamında enerji koridoru olmanın ötesinde tarihi geçmişi, coğrafyası, askeri gücü, nüfusu, kültürü ve uluslararası politikalara bakış açısı yönünden dikkat çekici ve farklı bir ülkedir.

Doğu-batı kültür ve politik bakış açısına sahip olması, çift yönlü bir strateji geliştirmesini sağlamaktadır. Türkiye, Türk dünyası için etnik, Arap dünyası için dini, batı için vazgeçilmez bir Akdeniz ülkesidir (Sevim, 2014: 210-212;Harunoğulları, 2018, 966). Türkiye'nin, jeopolitik avantajlarını her dönem elinde bir argüman olarak bulundurması, ABD'nin "daimî müttefik ülke" olarak nitelendirmesine yol açmaktadır.

Bunların yanında Türkiye, NATO'nun güney kanadını oluşturmakta, Avrupa, Asya, Rusya ve Arap kültürünün etkileşim sahasında bulunmaktadır (Özey, 2003: 10-12). Orta Doğu ve Asya'nın petrol, doğal gaz ve diğer değerli yeraltı kaynaklarının önemli rezerv merkezi olması ve Türkiye'ye yakın konumda bulunması, küresel güç dengesinde elini güçlü tutmaktadır (Yılmaz, 2009: 9;Atalay, 2011: 405-408).

2. Türkiye'de Boru Hatlarının Dağılışı

Boru hatlarıyla petrol ve doğal gaz taşımacılığı dünya genelinde eski, Türkiye için ise yeni bir taşımacılık türüdür. Genellikle çelik borular aracılığıyla taşınan petrol ve sıvılaştırılmış doğal gaz, ülkeler arasında enerji naklini hem kolaylaştırmakta hem de hızlandırmaktadır. Bunların yanında, boru hatlarının ulaşamadığı yerlerde ise tankerler aracılığıyla petrol ve LNG taşımacılığı gerçekleştirilmektedir. Ülkemizde ilk boru hattı, Batman ve çevresinde bulunan petrolün terminallere taşınması için inşa edilmiştir. Ardından Batman petrolünün Akdeniz'e (İskenderun Körfezi'ne) taşınması için Batman-Dörtyol arasına, 1967 yılında ilk uzun menzilli (511 km) boru hattı döşenmiştir. Bu hattın haricinde, yurt içinde Ceyhan-Kırıkkale arasında 1986 yılında Orta Anadolu Petrol Rafinerisinin ihtiyacının karşılanması için 477 km uzunluğunda hat çekilmiştir. 2020 yılı itibariyle bu hatlardan Batman-Dörtyol arasında 24 milyon, Ceyhan-Kırıkkale arasında 32 milyon varil ham petrol taşınmıştır. (BOTAŞ, 2022). Bu hatların dışında, yurtdışından gelen enerji kaynaklarının yurtiçine dağıtılması için boru hatları inşası devam etmektedir.

Uluslararası boyutta ilk boru hattı, Irak ile Ceyhan (Yumurtalık) arasında inşa edilmiştir. Musul-Kerkük bölgesi petrolünün Yumurtalık'a taşınarak buradan dünya pazarına dağıtımını amaçlayan bu boru hattı, iki koldan meydana gelmektedir. Bunlardan birincisi 1976 yılında, ikincisi ise 1987 yılında faaliyete başlamıştır. Bu iki boru hattında 2020 yılında toplam 191 milyon varil ham petrol taşınmıştır (BOTAŞ, 2022). Petrol boru hattı uzun yıllar bölgede yaşanan siyasi sıkıntılar nedeniyle kesinti-

lere maruz kalmıştır. Körfez Savaşı'nın yol açtığı siyasi ve güvenlik sorunlar nedeniyle hatlar (1990-1996) uzun süre kesilmiştir. Bunun dışında Irak sınırları içinde boru hattına yapılan terör saldırılarıyla çok kez kesilmeler yaşanmıştır.

Türkiye sınırlarından geçen uluslararası petrol taşımacılığının yapıldığı bir diğer hat ise Bakü-Tiflis-Ceyhan (BTC)'dır. Dünyanın en büyük ve en başarılı projelerinden biri olan BTC (Fackrell, 2013: 86) 2005 yılında, Azerbaycan, Türkmenistan ve Kazakistan petrolünün Avrupa pazarına ulaştırılması amacıyla inşa edilmiştir. Toplam 1776 km uzunluğundaki hattın 1076 km'si Türkiye sınırlarından geçmektedir. Bu hatta genel olarak yıllık 250 milyon varil ham petrol taşınırken, 2020 yılında 208 milyon varil olarak gerçekleşmiştir (BOTAŞ, 2022). (Şekil 1)

Boru hatlarında, petrol dışında taşınan diğer enerji kaynağını doğal gaz oluşturmaktadır. Bugün, Rusya'dan Türkiye'ye, biri karadan, ikisi denizden olmak üzere toplam üç önemli hattan gaz taşınmaktadır. İki ülke arasında gaz taşıyan ilk hat, 1986 yılında inşasına başlanan Batı Hattıdır. Rusya'dan başlayarak karadan devam eden (Ukrayna, Moldova, Romanya, Bulgaristan) batı hattı, Malkoçlar'dan Türkiye sınırına girer ve Hamitabat, Ambarlı (İstanbul), İzmit, Bursa ve Eskişehir'den Ankara'ya ulaşır. Rusya-Türkiye arasındaki diğer bir enerji güzergahı ise Mavi Akım Doğal Gaz Boru Hattıdır. Rusya'dan başlayan hat, Karadeniz'in altından geçerek Samsun'da Türkiye kıyılarına ulaşmaktadır. 2003 yılında faaliyet geçmiş boru hattından yıllık 16 milyar m^3 gaz taşınmaktadır. İki ülke arasında bulunan diğer hat ise 2020 yılında faaliyete geçen Türk Akımı projesidir. Rusya'dan (Anapa) Türkiye'ye (Kıyıköy) iki hat şeklinde inşa edilmiş ve toplam 31.5 milyar m^3 gaz akışı planlanmıştır. Hatlardan biri yurt içine gaz akışı sağlarken, diğeri transit Avrupa pazarına ulaşmaktadır. Rusya'nın Kırım'ı işgal etmesiyle ortaya çıkan siyasi sorunlar sonucu inşa edilen bu enerji hattı, Ukrayna sınırı kullanılmadan Türkiye'ye ulaşmaktadır. Türk Akımı ile Batı Hattının devre dışı kalması söz konusudur. (Şekil 1)

Türkiye'nin, Rusya dışında İran, Azerbaycan gibi komşu ülkelerle arasında doğal gaz boru hatlarıyla gaz taşımacılığı yapılmaktadır. İran'dan gelen Doğu Anadolu Doğal Gaz Boru Hattı 2001 yılında faaliyete geçmiştir. Bu hatta 10 milyar m^3 gaz alışı yapılmaktadır. İki ülke arasında küresel politik durumlardan dolayı dönemsel olarak gaz kesilmeleri yaşanmaktadır. Son olarak 2022 yılı başında bir haftadan uzun bir süre gaz kesintisi yaşanmıştır.

Azerbaycan'dan ülkemize gelen Şah Deniz Doğal Gaz Hattı (Bakü-Tiflis Erzurum Hattı) Erzurum (Horasan) yakınlarında İran'dan gelen hatta bağlanmaktadır. Şah Deniz I ve II (Nabucco) olmak üzere iki kol şeklinde planlanan projenin ilk hattından 2007, ikinci etabından[2] ise 2018 yılında gaz akışı başlanmıştır (SOCAR, 2018). Şah Deniz II (TANAP)[3] projesinden başlayan gaz akışının Avrupa'ya ulaşması 2020 yılında gerçekleşmiştir (BOTAŞ, 2021). 2007 yılında faaliyete başlayan birinci hattan Yunanistan'a da doğal gaz iletimi yapılmaktadır.

Avrupa'ya enerji transferinde önemli yeri olan TANAP (Trans Anadolu Doğal Gaz Boru Hattı) projesinin amacı, Hazar Denizi (Şah Deniz 2 Gaz Sahası) ve Hazar Denizi güneyindeki sahalarda üretilen doğal gazın Türkiye ve Avrupa'ya taşınmasıdır. Türkiye'de 1850 km uzunluğa sahip olan TANAP, Güney Kafkasya Boru Hattı (GKBH/SCP) ve Trans-Adriyatik Boru Hattı (TABH/TAP) ile birleşerek Güney Doğal Gaz Koridorunu oluşturur. Uluslararası boyutta öneme sahip olan bu yeni enerji projesinin yıllık taşıyacağı gaz miktarı 13 milyar m^3'e ulaşmıştır. (TANAP, 2021). (Şekil 1)

Bu hatların dışında ülkede enerji transferini ve depolanmasını kolaylaştıracak birtakım çalışmalar da gerçekleşmektedir. Hatay Dörtyol'da doğal gaz depolama ve gazlaştırma üniteleri (FSRU) 2018 yılında faaliyete başlamıştır. Bunun dışında, Aksaray Sultanhan ilçesine (Tuz Gölü Projesi) ve Kuzey Marmara (Değirmenköy) doğal gaz depolama üniteleri, Saros Körfezine yüzer sistemlerle gelen doğal gazın ulusal ağa bağlanması amacıyla terminal çalışmalar devam etmektedir.



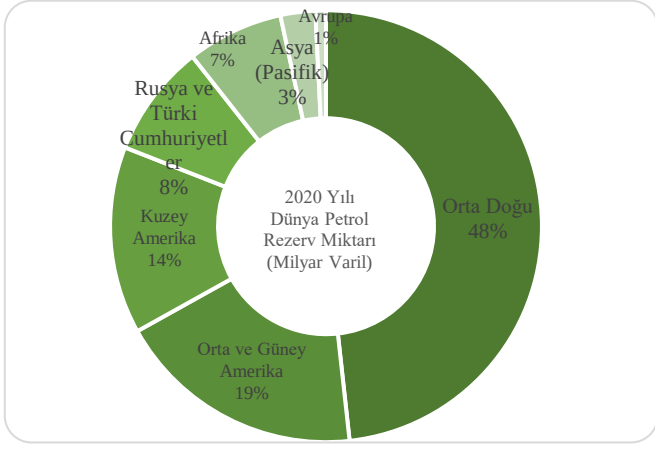
Şekil 1. Türkiye Doğal Gaz ve Petrol Boru Hatları. Kaynak: (botaş.gov.tr., 2022)

[2] II. hat olan Nabucco iptal edilmiş yerine TANAP projesi başlamıştır.

Ulusal ve uluslararası boyutta önemli petrol ve doğal gaz boru hatlarıyla hayata geçen projelerin, Türkiye'yi kuzey, güney, doğu ve batı arası enerji koridoruna dönüştürmesi, bölge ve dünya devletlerinin vazgeçemeyeceği ülke olmasını güçlendirmiştir. Türkiye'nin, Orta Asya'nın Avrupa pazarına, Avrupa'nın ise Asya gazına kesintisiz erişebilmesinde kilit taşı durumunda bulunması, ülkenin jeopolitik durumunu güçlendirerek, politikalara yön veren ülke durumuna gelmesine imkan tanımıştır. Bu durum yalnız Avrupa-Asya arası olarak düşünülemeyecek derecede önem arz etmektedir.

3. Dünya'da Petrol ve Doğal Gazın Dağılışı, Üretimi ve Tüketimi

2020 yılı itibariyle BP (2021) istatistiklerine göre, Dünya genelinde 1.732,4 milyar varil petrol rezervi bulunmaktadır. Bu rezervin yarıdan fazlası Orta Doğu ve Asya'da yer almaktadır. Bu payın, %48'i Orta Doğu, %8'i Rusya ve Türki Cumhuriyetlere aittir. Türkiye ile etnik ve dini yönden bağı güçlü olan bu bölgeler dünya petrolünün %56 gibi büyük bir kısmına hâkim durumdadır. Bu yüzden bu bölgeler yıllardır istikrarsızlaştırılmaktadır. Türkiye ise jeopolitik konum, güvenlik ve istikrar yönünden batılı devletlerin, uzun vadeli ilişkiler geliştirdiği önemli bir ülke pozisyonundadır. Dünya genelinde enerji kaynaklarında ithalatçı ülkeler arasında ilk sırada yer alan Avrupa, küresel rezervin yalnızca %1'ine sahiptir. (Şekil 2).

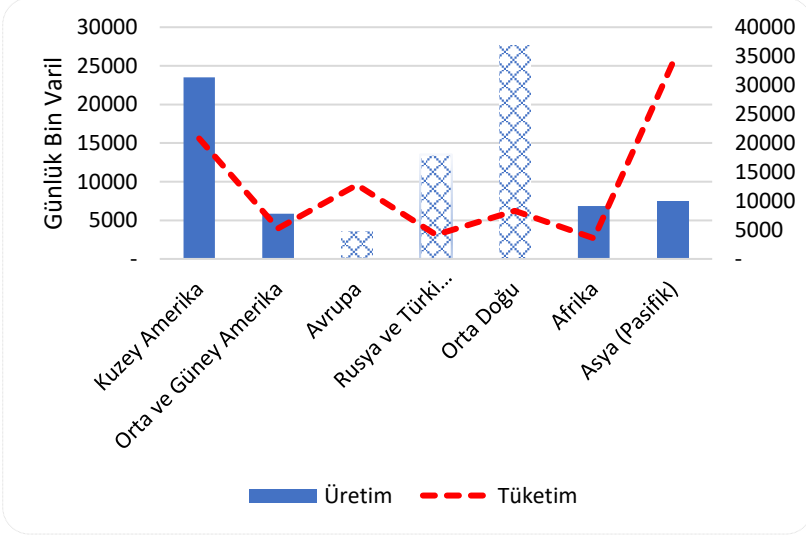


Şekil 2. Dünya Petrol Rezervinin Dağılışı Kaynak: (BP, 2021)

Dünya üzerinde petrol üretim ve tüketimi, enerji kaynaklarının akış yönünü göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dünya genelinde petrol rezervinin %56'sına sahip Orta Doğu, Rusya ve Türki Cumhuriyetler,

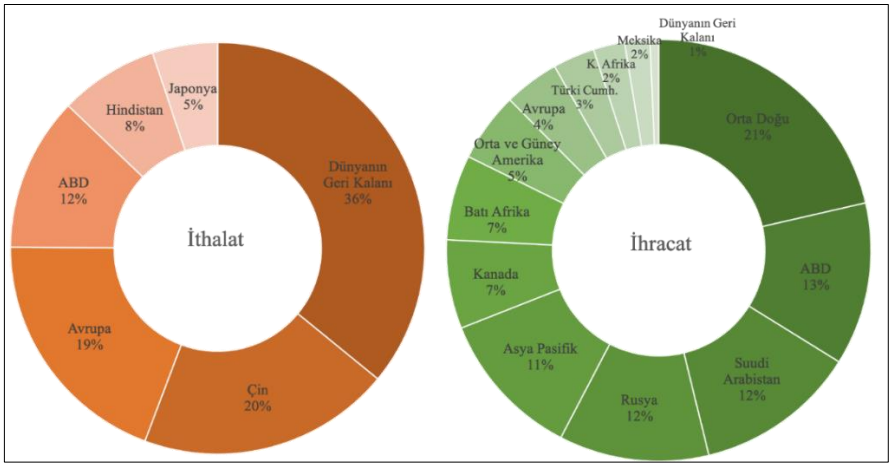
petrol üretiminde de birinciliği elinde tutmaktadır. 2020 yılında günlük üretilen 88.391 bin varil petrolün, %31'i (27.664 bin varil) Orta Doğu, %15'i (13.496 bin varil) Rusya ve Türki Cumhuriyetlere aittir. Bu haliyle küresel enerji için petrol talebinde Asya bloğu %46 gibi büyük bir güç oluşturmaktadır. Avrupa, dünya petrol üretiminde %4 gibi çok küçük bir paya sahipken, tüketimde bu durum büyük oranda (%14) değişmektedir. Dünya üretim-tüketim dengesini gösteren (Şekil 3) bakıldığında durum daha net ortaya çıkmaktadır.

Küresel ölçekte 2020 yılında günlük üretilen petrolün %38'ini Pasifik Asya'sı ülkeleri tüketmiştir. Dünyanın en büyük petrol üreticisi olan Orta Doğu ülkeleri, yalnızca %9 tüketim yapabilmektedir. En büyük üçüncü (ikinci sırada Kuzey Amerika bulunmaktadır) petrol üreticisi olan, Rusya ve Türki Cumhuriyetlerinde ise tüketim oranı dünya içinde %5'tir. Petrol rezerv ve üretiminde, dünya sonuncusu olan Avrupa kıtasında, tüketimin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Enerji ihtiyacı fazla olan Avrupa ülkeleri, dünya petrol tüketiminin %14'ünü tek başına gerçekleştirmektedir. (Şekil 3). Dolayısıyla Asya ve Orta Doğu'da bulunan arz fazlası üretim ile üretim fazlası talebin olduğu Avrupa arasında gerçekleşecek enerji taşımacılığında Türkiye'nin pozisyonu hayati öneme sahiptir. Üretim ve tüketim merkezleri arasında yer almasıyla enerji jeopolitiğindeki durumu ile jeostratejik politikalarda ülkeye güç kazandırmaktadır. Aynı zamanda yaşanan bu durum, jeoekonomik fırsatları sunması açısından da önemlidir.



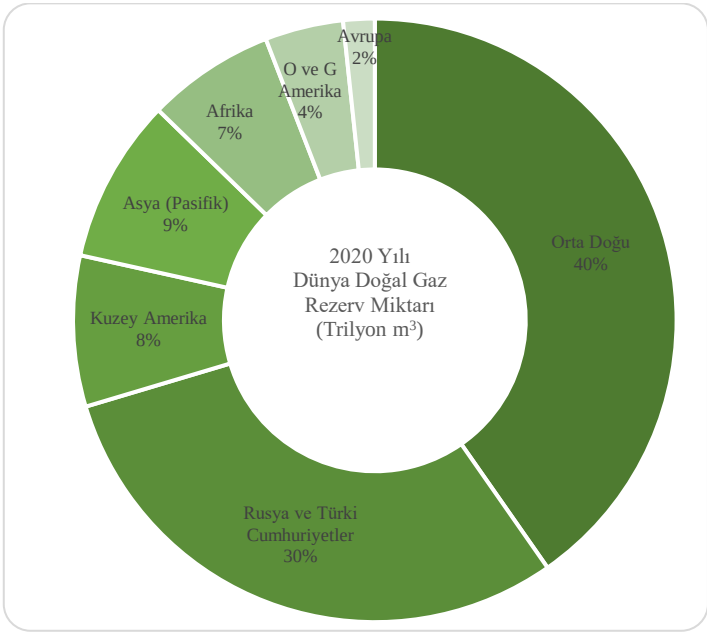
Şekil 3. Dünya'da Petrol Üretim ve Tüketiminin Dağılışı. Kaynak: (BP, 2021)

Dünyada yaşanan enerji taleplerinin merkezinde gelişmiş ülkelerin (ABD, Avrupa Ülkeleri, Japonya, Çin) ilk sıralarda olduğu görülmektedir. Dünya genelinde 2020 yılında günlük üretilen 88.391 bin varil petrolün, 65.061 bin varili ticarete konu olmaktadır. Çıkarılan petrolün 4/3'üne karşılık gelen bu miktarın %66'sı Çin, Avrupa ülkeleri, ABD, Hindistan ve Japonya tarafından satın alınmaktadır. Geri kalanı ise dünyanın farklı yerlerine dağılmaktadır. Petrol ihraç edenlere bakıldığında, ithalat gibi belirli ülkelerin kontrolünde olmadığı görülmektedir. İhraç edilen 65.061 varil petrolün, %21'i Orta Doğu, %12'si Suudi Arabistan, %12'si Rusya ve %3'ü Türki Cumhuriyetler olmak üzere toplam %48'i, Türkiye'nin bağının olduğu bir bölgeden dünyaya dağılmaktadır. (Şekil 4)



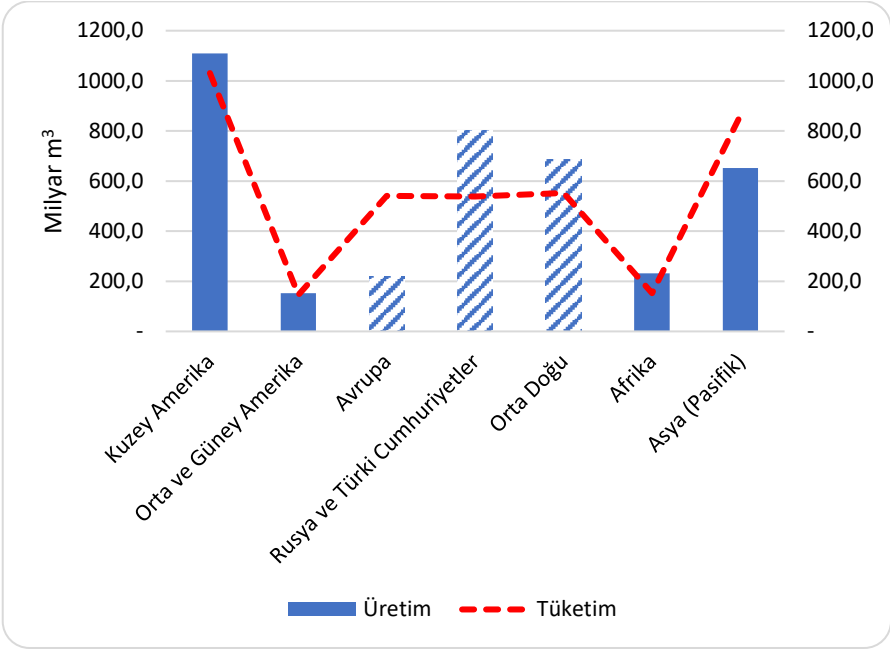
Şekil 4. 2020 Yılı Petrol İthalatı ve İhracatının Dağılışı. Kaynak: (BP, 2021)

Dünya enerji ihtiyacının önemli bir kısmını karşılayan diğer kaynak ise doğal gazdır. BP (2021) istatistiklerine göre dünya genelinde 188.1 Trilyon m^3 doğal gaz rezervi bulunmaktadır. Bu gazın dünya üzerine dağılışında bölgeler arasında büyük dengesizlik söz konusudur. Dünya gaz rezervlerinin, %40'ı Orta Doğu, %30'u Rusya ve Türki Cumhuriyetler olmak üzere, toplam %70'i belirli bir bölgede toplanmıştır. Dünya doğal gazının böylesine önemli bir kısmına sahip olan bölge ile tüketim merkezlerinin bağlantı noktasında bulunan Türkiye, küresel doğal gaz taşımacılığında kilit ülke konumundadır. Dünya doğal gaz talebinin yüksek olduğu Avrupa ise dünya doğal gazının yalnızca %2'sine sahiptir. (Şekil 5)



Şekil 5. Dünya Doğal Gaz Rezervinin Dağılışı. Kaynak: (BP, 2021)

Dünya üzerinde 2020 yılında 3.853,7 milyar m^3 doğal gaz üretimi yapılmış, bunun %39'unu, doğal gaz rezervlerinin %70'ine sahip bölge ülkeleri (Orta Doğa, Rusya ve Türki Cumhuriyetler) gerçekleştirmiştir. Rusya ve Türki Cumhuriyetleri, dünya doğal gaz üretiminin %21'ini (802.4 milyar m^3), Orta Doğu ülkeleri ise %18'ini (686.6 milyar m^3), elinde bulundurması açısından önemlidir. Bu bölge ülkeleri petrolde olduğu gibi, doğal gazda da dünya üretiminde ilk sıralarda yer almaktadır. Avrupa, dünya doğal gaz üretimi içinde oldukça küçük bir paya (%5) sahiptir. Ancak tüketimde bu pay oldukça (%14) artmaktadır. Dünya'da 2020 yılında üretilen 3.853,7 milyar m^3 doğal gazın, 3.822,8 milyar m^3'ü kullanılmış bunun %50'si Kuzey Amerika ve Pasifik Asya'sı ülkeleri, %28'i Orta Doğu, Rusya ve Türki Cumhuriyetler tarafından tüketilmiştir. Gaz üretimin az olduğu Avrupa ise dünya tüketiminde %14'lük payla dikkat çekici bir görünüm sergilemektedir (Şekil 6). Üretim ve tüketim dengesini gösteren Şekil 6'ya bakıldığında, Avrupa'nın ürettiğinden çok tükettiği, Orta Doğu ile Rusya ve Türki Cumhuriyetlerin ise tükettiğinden daha fazlasını ürettiği görülmektedir.



Şekil 6. Dünya'da Doğal Gaz Üretim ve Tüketiminin Dağılışı. Kaynak: (BP, 2021)

Dünyada üretilen doğal gazın %31'i, üretici ülkeler tarafından ihraç edilmektedir. Ticarete konu olan doğal gaz, LNG ve boru hatları şeklinde taşınmaktadır. 1.243,8 milyar m^3 olan doğal gaz ihracatının 487.9 milyar m^3'ü LNG, 755.8 milyar m^3'ü boru hatlarıyla gerçekleşmektedir. Dünyada doğal gaz ithalatının %45'i Avrupa tarafından yapılmaktadır. Avrupa, 561.9 milyar m^3 doğal gazın %79.6'sı boru hatlarıyla, %20.4'ü LNG hattı ile ithal etmektedir. Avrupa'dan sonra en büyük ithalat, Pasifik Asya'sı (%33) ve Kuzey Amerika'ya (%12) aittir. Dünya genelinde yapılan LNG ithalatının %71'i Pasifik Asya'sı, %23'ü Avrupa ülkeleri ile yapılmaktadır. LNG ile gerçekleşen 487.9 milyar m^3 doğal gaz ihracatının, %35'i Orta Doğu, Rusya ve Türki Cumhuriyetler tarafından yapılmaktadır. İhracatının diğer kısmı ise Pasifik Asya'sı, Orta ve Güney Amerika ile Afrika ülkelerine aittir. (BP, 2021).

4. Uluslararası Petrol ve Doğal Gaz Taşımacılığında Türkiye'nin Yeri ve Önemi

Avrupa ülkelerinde doğal gaz tüketimine olan talep devamlı artmaktadır. 2020 yılı itibariyle dünya doğal gaz ithalatının (LNG+Boru Hattı) yarıya yakınını (%45) Avrupa gerçekleştirmektedir (BP,2021). Sürekli artan talep Avrupa'nın ilave doğal gaz ithalatını zorunlu kılacaktır

(Fackrell, 2013: 86). Avrupa, gaz ihtiyacının %79.6'sını boru hatlarıyla tedarik etmektedir. Boru hattında taşınan gazın %41.6'sı (186.1 milyar m^3) Rusya, Azerbaycan ve İran'dan gelmektedir. Bu yüzden, Avrasya, Hazar Havzası ve Orta Doğu gazının daha verimli bir şekilde Avrupa'ya ulaşması oldukça önemlidir. Bu yeni jeopolitik ortam koşullarında, Avrupa'ya taşınacak gazın en güvenilir hattı Türkiye'den geçmektedir. Bunun dışında Türkiye'nin Azerbaycan ile kurduğu yakın dostluklardan (Askeri ve ekonomik) biri olan enerji anlaşmaları (Almammadov, 2019: 41-45), Türkiye'nin enerji jeopolitiğindeki görünümünü oldukça etkilemektedir.

Bunun yanında Türkiye, enerji talep eden ülkeler nezdinde jeopolitiğini iki temel üzerine güçlendirmektedir. Birinci, enerji kaynaklarının taşınmasında Türkiye'nin sahip olduğu coğrafi avantajlar, ikinci ise, enerji kaynakları üretim merkezi ile pazar bölgesi arasında kilit konumda bulunmasıdır. Bu şekilde, Türkiye, küresel enerji jeopolitiğinde yaşanacak global değişimlere bağlı olarak önemini daha da arttıracaktır (Demir, 2010). Türkiye, Orta Doğu ve Orta Asya'dan petrol ve doğal gazın, bölgesel ve küresel tedarik zincirinde geçiş merkezidir. Dolayısıyla, enerji kaynakları ihracatında, hayati öneme sahiptir (Coşkun, 2010: 76).

Dünya petrol ihracatında Ceyhan ve Dörtyol terminali önemli bir yere sahiptir. Azerbaycan'dan (Hazar havzası) Ceyhan'a, Irak'tan Dörtyol ve Ceyhan Terminaline gelen petrol, buradan tankerlerle dünyaya dağıtılmaktadır. Bu yüzden Türkiye, buradan petrol ithal eden ülkelerin gelecek politikaları üzerinde etkili olmaktadır. Aynı şekilde, doğal gaz taşımacılığında da İran, Hazar havzası ve Rus gazının Türkiye üzerinden Avrupa'ya taşınmak zorunda olması, enerji merkezi olma politikaları doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla, enerji jeopolitiğinin ülke politik hareketlerini etkilediği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Türkiye'nin bu taşımacılıktaki yeri ve önemi, Avrupa'nın enerji iletimi konusunda duyduğu güvenle daha da pekişmektedir.

Türkiye, petrol ve doğal gaz boru hatlarıyla Avrupa'ya enerji kaynağı sağlamada gösterdiği başarılarla güvenilir bir ortak olduğunu göstermiştir (Yıldız, 2010: 17). Türkiye, enerjinin Avrupa'ya transferinde güven ve istikrarın en yüksek olduğu ülkedir. Aynı zamanda zengin petrol ve doğal gaz bölgelerinin arasında, kuzey-güney, doğu-batı arasında stratejik terminal ve merkez olma potansiyelini sahip bir coğrafyadadır (Oral

ve Özdemir, 2017: 954). Neredeyse Avrupa'nın enerji ihtiyacı, Türkiye'den geçen hatlara bağlanmıştır. Bu durum günümüz ve gelecekte, küresel ve bölgesel politikalarda Türkiyesiz çözümün mümkün olamayacağını göstermektedir. Enerji kaynakları üretim üstleri ile tüketici ülkeler arasında bir takım enerji anlaşmaları yapılmakta, bu durum enerji rekabetini ve ülkeler arası mücadeleyi arttırmaktadır. Türkiye'nin küresel ve bölgesel enerji nakli üzerindeki kontrolü ve güvenilirliği, bölge politiği üzerindeki etkisinin arttırmasında etkili olmaktadır (Tekin ve Walterova, 2007: 91;Vidakis ve Baltos, 2015: 6).

Avrupa ve Asya arasında (özellikle Azerbaycan) daha da geliştirilmesi planlanan gaz ticaretinde Türkiye, Hazar bölgesi gazının dış pazarlara çıkmasının kapısıdır. Türkiye, alternatif yollar içinde batıya gidecek hattın en güvenli ve kısa olanıdır. 2020 yılında Avrupa'ya gaz akışının başladığı TANAP projesi (Şah Deniz II), Türkiye jeopolitiğinin avantajının bir ürünüdür. Bu hat sayesinde Azerbaycan'dan Avrupa'ya taşınan doğal gaz miktarı 8.1 milyar m^3'ten (2015), 13.4 milyar m^3'e (2020) çıkmıştır (BP, 2021). Dünyanın en büyük gaz sahalarından biri olan Şah Deniz'e ek olarak Hazar havzasının diğer kaynaklarının kullanılmaya başlanması (Fackrell, 2013: 86) gelecekte yeni enerji transfer girişimlerinin başlamasına yol açacaktır.

Son zamanlarda yaşanan siyasi sorunlar nedeniyle Rusya, Türkiye ve Avrupa arasında yeni anlaşmalar hayata geçirilmiştir. Rusya'nın, Türkiye'yi alternatif gaz anlaşmalarından uzaklaştırmak için hayata geçirdiği Mavi Akım (2003) projesiyle birlikte 2020 yılında gaz akışına başlayan Türk Akımı, iki ülke arasındaki en önemli gaz projeleridir. Türk Akımı, Ukrayna krizinden sonra kesintisiz bir enerji transferi için oluşturulmuştur. Bu gaz iletim hatlarından (iki adet) birisinden Türkiye'ye (15 milyar m^3), diğerinden Avrupa'ya (15 milyar m^3) gaz akışı sağlanmaktadır. Bu şekilde Ukrayna pas edilerek Türkiye üzerinden enerjinin Avrupa'ya taşınacak, aynı zamanda batı hattından Türkiye'ye gelen gaz Türk Akımına kaydırılacaktır. Rusya açısından Avrupa'ya açılan yeni enerji kapısı olarak ifade edilecek hattın, Türkiye açısından önemi bölgesel aktörler arasında kritik yerinin korunması ve kuvvetlendirilmesi şeklindedir.

Avrupa, boru hatlarıyla ithal ettiği gazın (%79.6), %37.5'ini Rusya'dan almaktadır (BP, 2021). Rusya ve Ukrayna krizinden olumsuz etkilenen Avrupa (Yalçın, 2017: 43) bu tarz sorunların tekrar yaşanma ih-

timali karşısında, Avrupa enerji arzını çeşitlendirmek istediğinde, tek doğal gaz boru geçiş alternatifi (Orta Asya ve Orta Doğu enerji kaynakları için) Türkiye üzerinden olmaktadır. Bu yüzden bu enerji kaynaklarını Avrupa pazarına ulaştıracak tek ülke Türkiye'dir (Shah, 2009: 3).

5. Türkiye Jeopolitiğine Etkisi Yönünden Yeni Politik Gelişmeler

Türkiye'nin jeopolitiği, Avrupa, ABD, Rusya, Çin, İran gibi güçlü ülkelerin etkileşim merkezinde yer almasından dolayı bu devletlere göre şekillenmektedir (Özey, 2003: 12). Orta Doğu, Orta Asya ve Hazar enerji havzasında güçlü devletlerin hayata geçirdikleri politikalar, Türkiye için tehdit edici boyutlara gelebilmektedir. Enerji ihtiyacı yüksek batılı devletler ile enerji merkezleri arasında kalan Türkiye, enerji taşımacılığı ile hem fırsatlar hem de politik baskılarla karşılaşabilmektedir (Harunoğulları, 2020: 188-189). Güneyde bulunan Arap devletlerin yaşanan iç karışıklıklarla istikrarsızlaşmaları, Türkiye'nin güvenliğini de tehlikeye atmaktadır. Bunun üzerine Ukrayna, Azerbaycan, Afganistan ve Kazakistan'da yaşanan son gelişmeler, Türkiye'yi de tehdit etmektedir. Bu durum karşısında devlet, jeostratejik planlara ayırdığı zamanı arttırırken, askeri harcama ve yatırımlara daha fazla kaynak aktarmak mecburiyetinde kalmaktadır.

Son on yılda etrafımızda (Orta Doğu, Kafkasya, Ukrayna, Orta Asya, Hazar Havzası, Kuzey Afrika ve Doğu Akdeniz) yaşanan siyasi çalkantı ve krizlerin temelinde enerji yatmaktadır. Ekonomik ve siyasi yönden istikrarsız bölgelere komşu olan Türkiye, jeopolitik risklerle karşı karşıya kalabilmektedir (Oral ve Özdemir, 2017:949). Türkiye, bir geçiş ülkesi olmanın yanında son yıllarda değişen dengeleri gözeterek yeni projeleri devreye alması, jeopolitik pozisyonunda farklılaşmalara neden olmuştur. Bölgesel ve küresel faktörlerin de etkisiyle şekillenen bu süreç, enerji jeopolitiği açısından ülkeye yeni manevra alanları kazandırmıştır.

Türkiye'nin bölge ölçeğindeki güçü, batılı devletler tarafından istenen bir durum değildir. Çünkü bu ülkeler Türkiye'yi kendilerine tehdit unsuru olarak görmektedir. Ülkenin ilerlemesi, ekonomik ve askeri açıdan güçlenmesinin önüne geçebilmek için, politik, askeri ve ekonomik müdahaleler yolunu seçebilmektedir. Ekonomik baskılar her dönem farklı şekillerde devam ederken, sınırlarda yaşanan olaylar ve terör örgütlerine verilen destekler askeri boyuta örnek gösterilebilmektedir. Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı güvenlik sorunları, komşularında ve etki zorunda yaşananlara göre değişebilmektedir. Bu şekilde sürekli aktif bir

coğrafyada bulunması ülkenin, yatırımının çeşitlenmesi ve refahının artmasına yönelik imkanları sınırlandırmaktadır.

Türkiye'nin çevresinde gerçekleşen olaylar arasında en geniş çerçeveli olanı kuşkusuz Doğu Akdeniz'de yaşanan durumdur. Doğu Akdeniz kendine has yapısı, adaların mevcudiyeti, siyasi problemleri, küresel devletlerin bölgede hakimiyet arzusu, GKRY'nin tutumu ve politik hareketleri gibi birçok sıkıntılı durumu barındıran bir coğrafi bölgedir (Kapan, 2021: 44). Ülkelerin kara sınır olduğu gibi denizlerinde de bir sınır bulunmaktadır. Bu sınırların tespitinde farklı görüşler bulunsa da BM Deniz Hukuku sözleşmesinde belirlenen sınır bulunmaktadır. Ancak burada ada sahibi olan ülkelerin farklı uygulama yapmayı düşünmeleri önemli sorunları ortaya çıkarmaktadır. Bu konu üzerinde ülkelerin anlaşma sağlayamaması sık sık gündeme kıta sahanlığı tartışmalarını getirmektedir.

Doğu Akdeniz meselesi yalnızca, kıta sahanlığı içinde petrol ve doğal gaz aramasında yaşanan devletlerarası anlaşmazlığa dayanmamaktadır. Bu konunun bir diğer tarafında ise İsrail'in Doğu Akdeniz'de keşfettiği gazı (Leviathan, Tamar ve Afrodit (Deveci, 2019) Avrupa pazarına ihraç edebilmek için Yunanistan ile başlattığı Eastmed Boru Hattı projesi bulunmaktadır. Doğu Akdeniz'de yaşananların bu iki durum dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Doğu Akdeniz, son yıllarda keşfedilen petrol ve doğal gaz rezervleri nedeniyle siyasi, hukuki ve ekonomik tartışmalarla sık sık gündeme gelmekte (Kedikli ve Deniz, 2015: 400-403), Mısır ve İsrail açıklarında bulunan ve işletmeye alınan petrol ve doğal gaz yataklarıyla da dünyanın gündemine oturmuş durumdadır (Özdemir ve Hasan, 2018: 410-411). Bölge, sahip olduğu hidrokarbon rezervleri ve dünya enerji dağıtımındaki konumundan olayı büyük bir önem taşımaktadır (Harunoğulları, 2020: 198).

GKRY'nin 2007'de Doğu Akdeniz'de kıta sahanlığı dışında petrol arama girişimlerinde bulunması (Ak, 2013: 335-336) ve 2009-2010 yıllarında İsrail açıklarında petrol ve doğal gaz aramalarının başlaması, kıyıdaş ülkelerde hareketlenmelere neden olmuştur. Bu gelişmelerin ardından İsrail'in, Gazze, Lübnan, Suriye ve Kıbrıs açıklarında rezervlere yönelik bulguları, bölgede toplumsal olayların fitilinin ateşlenmesinde etkili olmuştur. 2010 yılında Kuzey Afrika Arap ülkelerinde başlayan toplumsal hareketler 2011'de Suriye'ye ulaştı. Karmaşık bir süreçten geçen ülkeler, dış politikayla uğraşamaz duruma getirildi. Bu dönemde İsrail, petrol

ve doğal gaz keşfine yönelik çalışmalarının önemli bir kısmını tamamlamış oldu.

Bu dönemde Doğu Akdeniz'de AB, ABD, Çin, Fransa ve Yunanistan doğal gaz rezervleriyle ilgilenmekteydi. Türkiye'yi devre dışı bırakmak için yapılan iş birlikleri (askeri üs ve limanlar) bölgede güç dengelerinin değişmesine ortam hazırlamıştır (Atun ve Atun, 2018: 7-9). Doğu Akdeniz'de GKRY'nin, hukuksuz faaliyetlere girişmesi, Türkiye'yi bölgedeki haklarını korumak için petrol ve doğal gaz aramaya yönlendirmiştir. Küresel devletlerin arama faaliyetlerini engellemeye çalışmalarına rağmen Türkiye, bölgedeki faaliyetlerinden vazgeçmiş değildir (Özgen, 2013: 109). Türkiye, GKRY'nin diğer devletlerle imzaladığı münhasır ekonomik bölge anlaşmalarını ve arama ruhsatlarını tanımamaktadır. Bunu tüm dünyaya göstermek için savaş gemilerini bölgeye göndermiştir (Tamçelik ve Kurt, 2014: 898). Daha sonra Türkiye'ye ait sondaj gemileriyle arama faaliyetlerine başlamıştır.

İsrail, Doğu Akdeniz'de keşfettiği enerji kaynaklarını Avrupa'ya ihraç edebilmek için deniz altından Yunanistan'a kadar bir boru hattı (Eastmed) döşemeyi 2013 yılında planlamıştı. Bu durum Türkiye'nin küresel enerji nakil hattındaki öneminin azalması anlamına gelmektedir.

İsrail'in GKRY ve Yunanistan üzerinden Avrupa'ya doğal gaz taşıyacak projesi derin deniz geçişli olması maliyeti arttırmakta ve yapılabilirliğini zorlaştırmaktaydı. Diğer olumsuz durumlar da dikkate alınarak hattın Mersin üzerinde Avrupa'ya taşınması düşünülmüş ve bu kapsamda 2016 yılında ülkeler arasında bir ön protokol imzalanmıştı (Atun ve Atun, 2018:12). Ancak, bu anlaşma da hiçbir gelişme yaşanmadı. Türkiye, bu projenin gerçekleşmeyeceğini görmüş olacak ki, Doğu Akdeniz'de deniz yetki alanına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu doğrultuda hem EastMed projesine hem de batıdan gelen tacizlere engel olmak için 27 Kasım 2019 tarihinde "*Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Libya Devleti Hükümeti Arasında Akdeniz'de Deniz Yetki Alanlarının Sınırlandırılmasına İlişkin Mutabakat Muhtırası*" imzalamıştır (Yaycı, 2020: 34-35). Bu anlaşmadan yaklaşık bir ay sonra 2 Ocak 2020'de İsrail, Yunanistan ve GKRY arasında EastMed Doğal Gaz Boru Hattı Antlaşması Atina'da imzalandı (Berberakis, 2020). Fakat, imzalanan proje bir türlü başlayamadı ve nihayetinde 2022 yılı ocak ayında ABD projenin uygulanabilirliğinin mümkün olmadığını ifade ederek desteklemeyeceğini belirtmesinin

(Euronews, 2022) ardından İsrail ve Türkiye dış ilişkilerinde yeni bir döneme girmeye başladı (Cumhuriyet, 2022). Bu süreç sonunda ortaya konulacak diplomasi, İsrail doğal gazının Mersin üzerinden Avrupa'ya taşınma fırsatını yaratabilir. ABD'nin, Türkiye'nin onaylamadığı EastMed projesine kırmızı ışık yakması ve İran ambargosunun delinmesiyle ilgili hukuki süreci ertelemesi, Ukrayna-Rusya arası gerilimde Türkiye'ye yeşil ışık yakma olarak okunabilecek bir harekettir. Türkiye'nin jeopolitik konumunun avantajı ve kaybedilmesi göze alınamayan bir müttefik ülke olması, ABD'nin bu kararları almasında etkili olmuştur.

Ukrayna ve Rusya, Türkiye'nin Karadeniz kıyısında sınır komşusu olan iki önemli ülkedir. 2014 yılında Kırım'ın statüsü ve Donbas'a hâkim olmak için başlayan savaş hala devam etmektedir. ABD 2018 yılından itibaren savaşa müdahil olmuş ve Ukrayna'ya açıkça destek veriştir. 2022 yılı başlarında Rusya'nın Ukrayna kuzey sınırına asker sevkiyat yapması Avrupa-ABD ve Rusya hattında tekrar tansiyonu yükseltmiştir. Ukrayna'nın birçok Avrupa ülkesinden askeri teçhizat desteği alması, ABD'nin fiili desteği ve Türkiye ile arasında askeri anlaşmalarının bulunması, Türkiye'nin taraf olup olmama sürecinde bir yol ayrımına gelmesi anlamı taşımaktadır.

Rusya-Ukrayna arasında başlayan siyasi sorunlar, Ukrayna üzerinden geçen boru hatlarında (Güney Akım) enerji sorununu ortaya çıkarmış, bu durum karşısında Rusya, yeni stratejiler uygulamaya zorunlu kalmıştır. Bunlar, Avrupa'ya taşınan gazın rotasını değiştirmek şeklinde gerçekleşmiştir. Rusya, Avrupa'ya gazı yeni hatlar (Kuzey Akım ve Türk Akımı) üzerinden taşımayı planlamış, bu doğrultuda ilk tercih edilecek ülke Türkiye olmuştur. Rusya-Türkiye arasında yapılan hatta (Türk Akımı) 2020 yılında gaz akışı başlamıştır. Rusya, bu ve diğer projelerle, Avrupa, Akdeniz ve Balkanlar başta olmak üzere, geniş enerji pazarına erişmede önemli bir aktör olan Türkiye ile ilişkilerini sıcak tutma politikası izlemektedir. Türkiye'nin sahip olduğu jeopolitik konum ve küresel siyasetteki etkinliği yeni politikalarda kendisini hissettirmektedir.

Türkiye, Orta Doğu, Balkanlar, Karadeniz Havzası, Kafkasya ve Doğu Akdeniz'de etkinliğini arttırmak isteyen güçler için büyük önem taşımakta özellikle Rus ve Azeri gazının Avrupa'ya taşınmasında stratejik bir ortaktır. Rus ve Azeri gazının kara ve deniz üzerinden dünya pazarlarına ulaşmasında en uygun rotadır. Özellikle Türk boğazları, Karadeniz havzasında yapılacak enerji transferinde tek geçiş güzergahıdır. Bu

durum Türk dış ilişkilerinde enerji odaklı gelişmeyi güçlendirmektedir. Bu ikili ilişkiler, siyasi ve ekonomik gücü arttırma yönünden değerlidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Türkiye, enerji jeopolitiğinde bölgesel ve küresel boyutta önemli bir yere sahiptir. Ülke, bulunduğu konum itibariyle Avrupa, Balkanlar, Karadeniz ve Hazar Havzaları, Kafkasya, Avrasya, Orta Doğu, Akdeniz ve Kuzey Afrika'yı tek merkezden kontrol edebilme potansiyeline sahiptir. Bu yüzden ekonomik, siyasi, askeri ve enerji faaliyetleri açısından karşılıklı olarak iyi ilişkiler kurulması gereken bir bölgede bulunmaktadır. Avrupa ve Asya arasında enerji koridoruna dönüşerek tüm dünyanın dikkatini üzerinde toplamaktadır. Planlı politikalarla denge siyaseti yürütme gayreti içinde olan Türkiye, enerjisinin önemli bir kısmını ithalatla karşılamaktadır. Azerbaycan, Rusya, Türkmenistan, İran ve Irak üzerinden enerji projeleri hayata geçirmenin yanında, Avrupa'ya da enerji transferi çalışmaları yapmaktadır.

Avrupa, hayatın ve ekonominin devamlılığı için ithal enerjiye tam anlamıyla bağımlıdır. En büyük enerji tedarikçileri ise Rusya ve Azerbaycan'dır. Hazar bölgesinin doğal gazı TANAP, Rus gazı ise Türk Akımı projesiyle Avrupa pazarına ulaşmaktadır. Her iki projenin de Türkiye üzerinden geçmesi, enerji jeopolitiğinde ülkenin önemini göstermektedir.

Kuzey-güney ve doğu-batı ekseninde Türkiye'de birçok enerji nakil hattı yer almaktadır. Özellikle Rusya, Türki Cumhuriyetler, Orta Doğu ve Kuzey Afrika ülkeleriyle kurduğu yakın ilişkiler bu hatların sayısının artmasını sağlamıştır. Bu durum ise Türkiye'ye bölgenin enerji ulaşım merkezi olması gibi büyük bir özellik kazandırarak, enerji jeopolitiğindeki önemini arttırıştır.

Enerji, günümüz koşullarında hayatı üzerine inşa ettiğimiz ana unsur olarak varlığını sürdürmektedir. Hızlı kalkınma ve refaha yönelik plan ve programlarda ilk olarak enerji sorununun çözümüne odaklanılmaktadır. Bu yüzden enerji, devletlerin politikalarının önemli bir kısmını şekillendiren büyük bir sektör ve pazardır. Bu doğrultuda Türkiye, enerji kaynaklarını çeşitlendirmek ve ülkenin jeopolitiğini daha da güçlendirmek için uluslararası anlaşmalar yapmaktadır. Bu girişim ülkenin enerji ihtiyacını karşılamanın yanında enerjinin taşınmasında kilit bölge olmasını sağlamaktadır.

Uluslararası enerji taşımacılığında, Irak ve Azerbaycan petrollerinin Ceyhan ve Dörtyol terminallerine taşınması Türkiye'yi bölgede önemli bir aktöre dönüştürmüştür. Aynı şekilde TANAP, Mavi Akım ve Türk Akımı gibi doğal gaz projelerinin faaliyete geçmesiyle enerji politikalarında etkinliğini arttırarak sürdürmektedir. Enerji taşımacılığında güvenilir ve uygun rota üzerinde bulunması diğer devletlere karşı elini güçlü tutmanın yanında, güncel politik meseleleri yönlendirebilecek pozisyon kazandırmaktadır.

Türkiye birçok alanda elde ettiği bu avantajları öncelikle koruyabilmelidir. Zira değişen konjonktürel ortamda var olanın sürekliliğini sağlamak zordur. Doğu Akdeniz enerji kaynaklarının Türkiye olmadan Avrupa'ya taşınması, Asya-Avrupa enerji hatlarının önemini düşürecektir. Bu durum enerji jeopolitiğinde Türkiye'nin bölgedeki etkinliğini zayıflatacaktır. Enerjide Türkiye'nin jeopolitik konumuna ihtiyacı kalmayan Avrupa, bölge devletlerinin isteyeceği son şey olabilir. Böyle bir durumun vücut bulmaması için hızlı ve etkin politikalar üretilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda Libya ile imzalanan MEB birçok girişimin önünü kesmesi açısından zekice hamle olmuştur. Enerji havzalarında her an yaşanabilecek gelişmelere dikkat kesilerek etkin politikalarla karşılık verilmelidir. Bu gibi girişimlerle Türkiye jeopolitik ve jeostratejik konumunu daha da güçlendirecektir.

Sonuç olarak enerjinin elde edilmesi, güvenliği, arzı, politikası ve verimliliğinin sağlanabilmesi için ulusal ve uluslararası boyutta, mevcut paydaşlarla faaliyetlerin yürütülmesi gerekmektedir. Bu konular enerjinin sürekliliğinin sağlanabilmesinde hayati öneme sahiptir. Ülkelerin enerji politikalarının temelinde dışa bağımlılığın ortadan kaldırılması bulunmaktadır. Bu konuda bağımlılığın azaltılması uğruna ulusal devletler askeri, siyasi, ekonomik ve istihbarat gibi çok çeşitli argümanları uygulamaktan geri durmamaktadır. Bu şekilde enerji konusunda güncel politikalar sürekli sıcak durmaktadır.

Dünya çapında yaşanan tüm enerji sorunları içinde Türkiye, kaynaklarını çeşitlendirmeyi ve dışa bağımlılığı azaltmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda yenilenebilir enerji kaynaklarının çeşitlendirilmesi ve arttırılması yoluna gidilmiştir. Yarının enerji kaynağının günümüz koşullarında muhafaza edilmesi ve işletilebilmesi için ise Doğu Akdeniz'de olağanüstü bir diplomatik, ekonomik ve askeri hareketlilik söz konusudur.

Kaynaklar

Ak, G. (2013). Kıbrıs Adası Çevresindeki Deniz Dibi Hidrokarbon Zenginliklerinin Adadaki Sorunun Çözümüne Muhtemel Etkileri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, (Kıbrıs Özel Sayısı-I),* 333-338.

Akengin, H. (2016). Türkiye'nin Jeopolitiği. *Türkiye Coğrafyası ve Jeopolitiği,* (Ed.: Kanat, M. H.), 1-28. Ankara: Nobel Akademi.

Almammadov, V. (2019). Azerbaycan'ın Enerji Stratejisi. *Social Sciences Research Journal, 8 (3)*, 40-53.

Andreasson, S. (2015). A New Scramble for Africa: The Rush for Energy Resources in Sub-Saharan Africa. *British and US Strategies In the Competition for Energy Resources in Sub-Saharan Africa*, (Ed.: Scholvin, S.), 13-31, England - Farnham: Ashgate Publishing.

Atalay, İ. (2011). *Türkiye Coğrafyası ve Jeopolitiği.* İzmir: Meta Basım Matbaacılık.

Atun, Y., & Atun, A. (2018). Doğu Akdeniz'de Yeni Siyasi Dengeler. *TURAN-SAM*, 10 (39), 7-14.

Berberakis, S. (2020). *Doğu Akdeniz - EastMed doğalgaz boru hattı anlaşması Atina'da imzalandı*. https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-50973890

BOTAŞ. (2021). https://www.botas.gov.tr/Sayfa/tamamlanan-onemli-projelerimiz/504

BOTAŞ. (2022). https://www.botas.gov.tr/Sayfa/ham-petrol/13

BP. (2021). *bp.com*. Statistical Review of World Energy 2021 | 70th edition and All Data, 1965-2020: https://www.bp.com/en/global/corporate/energy-economics/statistical-review-of-world-energy.html and https:// www. bp.com/content/dam/bp/business-sites/en/global/corporate/pdfs/energy-economics/statistical-review/bp-stats-review-2021-full-report.pdf

Buzan, B. (1991). *People, States and Fear : An Agenda For International Security Studies in the Post-Cold War Era.* London: Harvester Wheatsheaf.

Campos, A. & Fernandes, C. (2017). Geopolitics of Energy and Energy Security. *The Eeopolitics of Energy*, (Ed.: Fernandes, C. P. & Teresa, F. R.), 23-40, Lisboa-Portugal: Instituto da Defesa Nacional, https://research.unl.pt/ws/portalfiles/portal/3372772/cf_ac_tfr_geopoliticsofenergy_2017.pdf.

Cohen, S. B. (2015). *Geopolitics – The Geography of International Relations.* London: Rowman & Littlefield, 3rd ed.

Cumhuriyet (2022). *Türkiye-İsrail İlişkileri Hız Kazandı: Büyükelçi Olarak Kim Atanacak?* https://www.cumhuriyet.com.tr/turkiye/turkiye-israil-iliskileri-hiz-kazandi-buyukelci-olarak-kim-atanacak-1902687

Çoşkun, B. B. (2010). Energizing the Middle East: Iran, Turkey and Persian Gulf States. *Turkish Policy Quarterly*, 71-80.

Demir, M. F. (2010). *Enerji Oyunu.* İstanbul: Ayrım Yayınları.

Deveci, M. (2019). *İsrail Leviathan Sahasından Doğal Gaz Çıkarmaya Başladı*. https://www.aa.com.tr/tr/dunya/israil-leviathan-sahasindan-dogal-gaz-cikarmaya-basladi-/1688683

Euronews. (2022). *ABD, Yunanistan'ın Büyük Umut Bağladığı EastMed Projesine Destek Vermeyeceğini Bildirdi*. euronews.com: https:// tr.euronews.com/2022/01/10/abd-yunanistan-n-buyuk-umut-baglad-g-eastmed-projesine-destek-vermeyecegini-bildirdi

Fackrell, B. E. (2013). Turkey and Regional Energy Security on the Road to 2023. *Turkish Policy Quarterly*, 12 (2), 83-89.

Hacısalihoğlu, Y. (2001). *Yeni Dünya Düzeni Arayışı ve Türkiye Jeopolitik Analiz.* İstanbul: Çantay Kitabevi.

Harunoğulları, M. (2017a). Orta Doğu Jeopolitiği ve Küresel Güçlerin Enerji Mücadelesi. *HUMANITAS - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (9), 121-137.

Harunoğulları, M. (2017b). Enerji Kaynaklarının Jeopolitiği ve Küresel Güçlerin Enerji Politikaları. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 3 (1), 146-171.

Harunoğulları, M. (2018). TANAP'ın AB Enerji Güvenliği ve Türkiye'nin Jeopolitik Önemi Üzerindeki Etkileri. *Modern Dönemde Edebiyat, Eğitim, İktisat ve Mühendislik, (Ed.: Başal, H.A., Ulutürk, Y., Öner, N. K.)*, Ankara: Berikan Yayınevi.

Harunoğulları, M. (2020). Enerji Dağıtım Merkezi Perspektifinden Türkiye'nin Enerji Jeopolitiği. *Mukaddime*, 11(1), 177-211.

İlhan, S. (2003). *Jeopolitik Duyarlılık.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

İlhan, S. (2004). *Türkiye'nin Zorlaşan Konumu (Uygarlıklar Savaşı-Küreselleşme–Petrol).* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

İlhan, S. (2006). *Türklerin Jeopolitiği ve Avrasyacılık.* İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Kapan, K. (2021). "Coğrafyanın Üstünlüğü" ve "Jeopolitik Önem" Perspektifinden Doğu Akdeniz ve Adalar (Ege) Denizi. *Coğrafya, Tarih ve Uluslararası Hukuk Boyutlarıyla Küresel ve Bölgesel Denklemde Ege ve Doğu Akdeniz*, (Ed.: Ak, M., Alkan, H., Ünver, M.), 33-54, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Karabulut, B. (2005). *Strateji Jeostrateji Jeopolitik.* Ankara: Platin Yayınları.

Kedikli, U. & Deniz, T. (2015). Enerji Kaynakları Mücadelesinde Doğu Akdeniz Havzası ve Deniz Yetki Alanları Uyuşmazlığı. *Alternatif Politika,* (7) 3, 399-424.

Oktay, E. & Çamkıran, R. F. (2005). Avrupa Birliği EnerjiGüvenliği Açısından Türkiye'nin Önemi. *Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 13 (1), 68-86.

Oral, M. & Özdemir, Ü. (2017). Küresel Enerji Jeopolitiğinde Türkiye: Fırsatlar ve Riskler. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* 6 (4), 948-959.

Özdemir, V. & Hasan, B. (2018). Uluslararası Ekonomi Politik Bir Değerlendirme: Karadeniz ve Doğu Akdeniz Deniz Alanları Sorunu. *Turkish Studies Economics Finance and Politics*, Vol. 13/22, 401-416.

Özey, R. (2003). Türkiye'nin Coğrafyası ve Jeopolitiği Neden Önemlidir?. *Stradigma*, Sayı 9, 1-12.

Özey, R. (2017). *Ortadoğu'nun Jeopolitiği.* Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Özgen, C. (2013). Doğu Akdeniz'de Enerji Güvenliğine Yönelik Bir Girişim: Akdeniz Kalkanı Harekâtı. *Akademik Orta Doğu*, 8 (1), 101-114.

Reddy, A. K. (2000). Energy and Social Issues, Chapter 2. UNDP, *World Enegy Assesment: Energy and the Challenge of Sustainability.* New York: UNDP, United Nations Development Programme Bureau for Development Policy

Sevim, C. (2019). *Küresel Enerji Stratejileri Ve Jeopolitik.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Sevim, T. V. (2014). Energy Impact of Coming Eurasian Union and Relations Between Russia and Turkey. *Globalistics and Globalization Studies*, 209–222.

Shah, R. (2009). The Geopolitics of Water and Oil in Turkey. *Actuelles de'l Ifri*, https://www.ifri.org/en/.../geopolitics-water-and-oil-turkey.

SOCAR (2018). http://www.socar.com.tr/kurumsal-iletisim/haberler/2018-haberler/2018/07/02/tanap-projesiyle-sahdeniz-2'den-turkiye'ye-gaz-teslimati-basladi

Şahin, M. O. & Şahin, Ş. (2018). 1980 Sonrası Hükümet Programlarında Türkiye'nin Değişen Enerji Politikaları. *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (13), 72-82.

Tamçelik, S. & Kurt, E. (2014). Türkiye'nin Münhasır Ekonomik Bölge Algısı ve Yakın Tehdit Alanı: Kıbrıs*. Uluslararası Güvenlik Kongresi Bildiriler Kitabı (Cilt 3)*, (Ed.: Hasret Çomak), Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

TANAP (2021). https://www.tanap.com/tanap-projesi/tanap-nedir/

Tekin, A. & Walterova, I. (2007). Turkey's Geopolitical Role: The Energy Angle. *Middle East Policy*, 14 (1), 84-94.

UNDP (2000). *World Enegy Assesment: Energy and the Challenge of Sustainability. Overview.* New York: UNDP, United Nations Development Programme Bureau for Development Policy, .

Vidakis, I. & Baltos, G. (2015). Security Aspects of "Geoenergeia" and the Significance of Energy Resources Management in International Politics. *Geopolitics of Energy*, 37 (3), 1-16.

Vlad, L. B., Josan, A. & Vlasceanu, G. (2010). Active Geo-strategic Players, Geopolitical Pivots and the Changing Balance of Power in Eurasia. *Revista Română de Geografie Politică,* Year XII, no. 1, 116-125.

Yalçın, Z. (2017). Avrupa Birliği'nin Enerji Politikaları Bağlamında Rusya'ya Olan Bağımlılığı. *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1), 38-59.

Yaycı, C. (2020). Türkiye-Libya Arasında İmzalanan Münhasır Ekonomik Bölge Andlaşmasının Sonuç ve Etkileri. *Kriter Dergisi*, S. 42, 34-37.

Yıldız, T. (2010). Turkey's Energy Economy and Future Energy Vision. *Turkish Policy Quarterly*, 9 (2), 13-18.

Yılmaz, T. (2009). *Uluslararası Politikada Orta Doğu.* Ankara: Barış Platin Yayınları.

JUSTICE AND DEVELOPMENT PARTY'S SYRIA POLICY DURING THE FIRST DECADE OF 2000s

Erol KALKAN[*]

Introduction

Turkey had very problematic relations with Syria during the 1980s and 1990s. However, it has left its traditional security-oriented disengagement foreign policy towards Syria during the first decade of 2000s and adapted a political and economic-oriented engagement foreign policy (until the Assad regime began to use force against its own people). Turkey-Syria relations have experienced an unprecedented level of cooperation at both the political and economic levels in the period of 2002-2011. This study aims to assess Turkey's foreign policy towards Syria and the changes made in it during the first decade of Justice and Development Party government, as well as the reasons for, and/or causes of, the changes in Turkey's Syria policy. We argue that the internal and external threat perceptions of the military-bureaucratic elite, and the externalisation of domestic Kurdish and to some extent religious affairs was the main driving force behind Turkey's security-oriented disengagement foreign policy towards Syria during the 1990s and before. Changes in civil/military relations with the Justice and Development Party government, therefore, played an important role in the changing Turkey's Syria policy through changing the ideas, interests, preferences and demands in the formulation of Turkish foreign policy. It, first, briefly explores Turkish foreign policy towards Syria before the 2000 (t1) and then Turkish foreign policy towards it during the first decade of Justice and Development Party government (t2). Following the identification of the changes in Turkish foreign policy towards Syria in the era subject to study, it investigates whether and—if so—how the changing civil-military relations and empowerment of civil actors in foreign policy-making process with the

[*] Assist. Prof, Karadeniz Technical University Faculty of Economics and Administrative Sciences Department of International Relational – Trabzon / Turkey, erolkalkan@ktu.edu.tr (Orcid: 0000-0003-2846-4088)

Justice and development Party government played a role in the rising changes in Turkey's foreign policy towards Syria. It evaluates how the changing civil/military relations at Turkish level have contributed to the changing rules, ideas, interests, priorities and demands in the formulation of Turkish foreign policy towards Syria in the period subject to study.

Data Collection and Analysis

The quantitative method is employed to answer research questions using numerical evidence. In specific, interviews, academic journals and documentary analysis technics of qualitative method are used to collect, process and analyse data, but, quantitative data, such as tables, graphs and figures, are also used to illustrate changes in Turkey's exports and imports with Syria during the 2000-20011 period. Primary sources include systematic databases, official reports, and legal documents, such as political and economic agreements between Turkey and Syria and interviews. Semi-structured interviews were conducted with twenty people in Turkey (in Istanbul and Ankara) and in Brussels, including officials from the Turkish Foreign Ministry, think tanks, trade unions and human rights organisations[1]. These aimed to shed light on the experiences, knowledge, opinions and attitudes of informants in relation to Turkey's domestic politics and policy, Turkish foreign policy and Turkey–Syria relations. Interviews consisted of two sets of questions, about: 1) Turkey's foreign policy towards Syria before the AK Party government. In this stage, we also questioned the reasons for, and/or causes of Turkey's problematic relationships with Syria during the 1990s and before. 2) The changes in Turkey's Syria policy during the first decade of Justice and Development Party government and the reasons for and/or causes of the changes in Turkey's Syria. In enquiring about the reasons for, and causes of, the changes in Turkey's Syria in this period, we focused on the impacts of: (a) the empowerment of civil actors against the military/bureaucratic elites in political decision making; (b) increasing political and economic stability and growth; (c) increasing respect and protection of religious and minority rights and the transformation of domestic issues into the realm of normal politics; and (d) the changing interest, priorities and demands in

[1] We assigned each interviewee a code (pseudonyms). For instance, the interviews conducted with the Foreign Ministry officials were coded as FMO (1, 2, 3…) and the interviews with members of Non-Governmental Organisations were coded as MNGO (1, 2, 3…).

foreign policy-making, on the changes in Turkey's Syria policy during the period of 2000-2011.

To demonstrate the credibility and validity of the data analysis, triangulation and the creation of counterfactual scenarios are undertaken. The information and/or evidence presented in the study are gleaned from data cross-referenced between interviews, documents and secondary sources, as well as within the data types, in a process of triangulation. Counterfactual scenarios are also developed to establish the causal importance of the Justice and Development Party government and substantiate the claim that in the absence of Justice and Development Party government, there would have been no changes in Turkey's civil-military relations, internal and external threat perceptions, and thus its foreign policy towards Syria during the period of 2002-2011.

Turkish Foreign Policy Towards Syria Before 2000

For decades, Turkey's security concerns focused on the Hatay (Alexandretta)[2], water access (the dispute over sharing the water of the Euphrates and Tigris rivers)[3], and the Parti Karkerani Kurdistan (Kurdistan Workers' Party-PKK) issue (which, when linked with the water issue, was a central focus of Turkish foreign policy towards Syria). The water of the Euphrates River is the most important natural water source in Syria. GAP greatly increased Syrian (and Iraqi) concerns over the future quantity and quality of the flow of water downstream from the Euphrates and Tigris rivers into Syria. As such, beginning in the 1980s, Syria tried to increase

[2] Until 2005, the legitimacy of the unification of Hatay with Turkey in 1939 was not accepted by Syria. Turkey annexed Hatay in 1939 with the acquiescence of France, which administered the province at that time, and the decision of the Hatay Assembly. After Syria became independent in 1948, it maintained a territorial claim over the province. It described Hatay as a territory stolen by force and included the province in its official map as a part of its territory (Muslih, 1996; MNGO11, January 4, 2010, Ankara; MNGO12, January 6, 2010, Ankara). Because of this, Turkey viewed Syria as a threat against its territorial integrity (MNGO9, December 7, 2010; NGM11, January 4, 2011; Altunısık, 2004; Aydın & Aras, 2005; Kirisci, 2006; Türkmen, 2002).

[3] The water issue between Turkey and Syria, and also Turkey and Iraq, arose with the Southeast Anatolia Project (Guney Dogu Anadolu Projesi; GAP), which was expected by Turkey to end the downturn of the Southeast Anatolia region. It included 21 dams for irrigating 1.6 million hectares of Turkish farmland in Southeast Anatolia and 19 hydroelectric stations on the Euphrates and Tigris rivers. Turkey's claim of full sovereignty on the Euphrates River, Syria's most important natural resource, caused problems between Syria and Turkey. Syria argues that the river is an international river.

the Kurdish conflict in Turkey in order to get Turkey to compromise over the supply of water (Sayari, 1997; Carkoglu & Eder, 2001). It provided a safe haven for PKK militants and Abdullah Ocalan in order to exert pressure on Turkey over a water-sharing treaty for the Euphrates and the Tigris rivers. In 1983, Turkey openly declared its anger with Syria for supporting the PKK (Carkoglu & Eder, 2001, p. 60). As such, Turkey's domestic Kurdish issue "gained an external dimension in the form of the PKK" and became one of the top issues in Turkey's relations with Syria.[4] The six decades of problematic relations between Turkey and Syria climaxed towards the end of the 1990s, and the two countries almost went to war in October 1998 with the action plan of Turkey's National Security Council against Syria.

In this regard, the dominant role of the military-bureaucratic elites in the formulation and implementation of Turkish domestic and as well as foreign policy through the 1990s and before had a direct impact on Turkey's traditional security-oriented disengagement foreign policy towards Syria. They saw the Arab world in general, and Syria specifically, as untrustworthy and as a threat to the Kemalist political regime and territorial integrity of the state; thus, Turkey was reluctant to develop any relations with, and to become involved in, the Islamic world. The internal and external threat perceptions of the military-bureaucratic elite and the image of Arabs in their mind had a strong impact on the escalation of political tension between two countries, resulting from the Hatay, water, and PKK issues. They aimed to increase Turkish nationalism, limit Islamic influence in public life, and promote reluctance to be involved in relations with the Islamic world (MNGO11, January 4, 2011, Ankara; MNGO12, January 6, 2011, Ankara). This is why when the power of these traditional actors and institutions further increased in both Turkish domestic and foreign policy, anti-Kurdish, anti-Arabic, and anti-Syrian propaganda spread throughout the country. This also had negative effects on the foreign policies of Syria towards Turkey as well. That is, the disengagement and hard-line policy of the military-bureaucratic elite against neighbouring

[4] In this process, the PKK was supported not only by Syria, but also by Greece, Armenia and, to some extent, by Russia and Iran, to exert pressure against Turkey. Turkey tried to end aid to the PKK from its neighbours. As such, the domestic Kurdish issue and the PKK have become one of the top issues in Turkey's relations with these states (Interview with MNGO4, October25, 2010, Brussels; MNGO9, December 7, 2010, Ankara).

countries in general, and towards Syria specifically, had negative feedback effects on the foreign policy of Syria towards Turkey. For instance, Syria tried to exert pressure on Turkey to gain leverage over the water and Hatay issues by supporting the PKK. As such, Turkey's disengagement foreign policy towards Syria prevented any constructive attempt to discuss the problems with Syria and any possibility of improving political, economic, and cultural relations with Syria and all regions (Aras & Koni, 2002; MNGO11, January 4, 2011, Ankara).

Justice and Development Party government's Syria Policy (2002-2011)

Turkey's security-oriented disengagement policy towards Syria has undergone a deep transformation throughout the first decade of 2000s, until the Syria administration started to use force against the anti-regime protesters in 2011. With the Justice and Development Party government Turkey had transformed its traditional foreign policy towards Syria from security-oriented disengagement to political and economic-oriented engagement. in this period, Turkey's foreign policy practices towards Syria have included efforts to strengthen bilateral relations and integrations, increase the liberalisation of trade and movement of people, promote good governance, and rely on soft power instruments for the solution of problems *with Syria and within the region.*

Solution of Problems Through Strengthening Bilateral Relations

Instead of the military-bureaucratic elites' prerequisite of improving and maintaining security cooperation for the development of political and economic relations with Syria, the ruling Justice and Development Party government attempted to develop political and economic relations with Syria without any prerequisites. This led to the postponed visit of Syrian President Bashar Assad to Ankara in January 2004 (Altinisik and Tur, 2006; MNGO9, December 7, 2010, Ankara). This visit, the first visit ever from Syria to Ankara at the presidential level, ended six decades of the Hatay problem between Turkey and Syria. With a declaration signed by Assad, Syria recognised Turkey's current borders. The two countries also decided to further increase cooperation in fighting against the PKK. Assad publicly condemned the PKK attacks against Turkey as "a heinous terrorist act" (Middle East News Agency, July 2, 2005) and promised to cooperate with Turkey in every respect in its fighting against the PKK.

In December 2004, that same year, Turkish Prime Minister Erdogan paid a visit to Damascus. The cooperation on different levels between the two countries started with Bashar Assad's visit to Ankara and was further developed with this visit. A free trade agreement was signed, and economic delegations from both sides began to come together monthly to solve the problems in border trade. During Erdogan's visit, the water issue was on the agenda again,[5] and Turkey promised to allow the flow of enough water into Syria. During the press conference, Erdogan said that Syria could fulfil its increasing water needs from the Euphrates and Tigris Rivers (Hürriyet, 23 December 2004). Ahmet Davutoglu, Erdogan's chief adviser on foreign policy since 2002 and foreign minister, also visited Syria 45 times from 2002 to 2010, approximately once every two months.

Promoting Good Governance and Democracy in Syria

Promoting good governance and democracy was also one of the main characteristics of Justice and Development government's foreign policy towards Syria. Since 2000, and especially during 2005 and 2006, while the West was increasingly pushing the isolation and sanction policy against Syria, Turkey followed an engagement policy and developed its political and economic relations with Syria. At the same time, Turkey has encouraged the Assad administration to pursue democratic reforms in country since 2004. In Erdogan's visits to Damascus in 2004, 2007, and 2009 and Davutoglu's periodical visits, Turkey called on Assad to make democratic reforms for a smooth transition in Syria. For instance, with Syria's increasing hard-line policy against the anti-regime protesters, Davutoglu visited Damascus in August 16, 2011. The purpose of the visit was to convey the concerns of Turkey's president and prime minister along with the message that violence against the civilian population was unacceptable. Davutoglu called on the Syria administration to halt violence against civilians and to make reforms in parallel with the public's demands. after August 2011, in parallel with UN and EU decisions, Turkey began to implement sanctions against Syria to force the Assad

[5]After the Adana Agreement, the delegations consisted of water-related organisations from both countries, which met several times to discuss the water issue. These meetings resulted in a joint protocol that was signed in 2001. It "call[ed] for cooperation in training, study missions, technology exchange, and the conducting of joint projects" (Altınışık and Tür, 2006: 242). With this protocol in place, the negotiation over the water issue between Turkey and Syria gained an "intergovernmental network."

administration to stop its use of force and to undertake democratic reforms. Until the last moment, Turkey tried to help Syria in solving its problems with its own population, with neighbours such as Lebanon, Iraq, and Israel, and with the West, through dialogue and diplomacy, and increasingly engaging in diplomatic, political, and economic relations with Syria when it was isolated by the international community, by calling for the democratisation and liberalisation of the autocratic regime, and by carrying out negotiations.

Liberalisation of Trade with Syria

Turkey has liberalised trade with Syria during the first decade of Justice and Development Party era. The ruling AK Party government took into consideration its society's request for the liberalisation of trade, especially the population located in Turkey's border provinces, and during Assad's visit in 2004, they brought to the agenda the opening of a consulate and border centres along the Turkey-Syria border to facilitate border trading between the two countries (MNGO9, December 7, 2010, Ankara; MNGO11, January 4, 2011, Ankara; MNGO12, January 6, 2011, Ankara). As a result, a consulate was opened in Gaziantep and border centres were opened in provinces along the Turkey-Syrian border, such as Urfa, Aleppo, Gaziantep, Mardin, and Hatay. During Erdogan's visit to Damascus in 2004, the Free Trade Agreement was signed, and enacted in 2006. As such, the trade volume between the two countries increased more than threefold in less than a decade, reaching US$2.272 billion in 2010, up from US$724 million in 2000.[6] All these are clearly indicators of the deep transformation of Turkey's foreign policy towards Syria during the first decade of Justice and Development Party government (2000-2011).

Role of the Justice and Development in the Transformation of Turkey's Syria Policy

As examined, Turkey had very problematic relations with Syria during the 1980s and 1990s. The internal and external threat perceptions

[6]Turkey exports electrical machines, mineral fuels, animal and vegetable oil, plastics, automotive and subsidiary industry products, iron and steel products, processed petroleum products, chemical products, cement, glass, ceramics, products of brick and tile industry, leather products, forest products, wheat, flour and margarine to Syria, and imports mineral fuels, cotton, oilseed and fruits, automotive and subsidiary industry products, paper and carton paper, vegetables, unprocessed animal hide, fertilizer and wool from Syria.

of the military-bureaucratic elite, and the externalisation of domestic Kurdish affair were the driving force behind Turkey's problematic relations, and its security-oriented disengagement foreign policy towards Syria during the 1990s and before. However, as detailed above, Turkey has left its traditional security-oriented disengagement foreign policy towards Syria in first decade of 2000s, and adapted a foreign policy of dialogue-, political- and economic-oriented engagement. Turkey-Syria (until the Assad regime began to use force against its own people) relations have experienced unprecedented levels of cooperation at the political and economic levels. Accordingly, the following section will examine how and to what extent the changes in civil military relations and the empowerment of civil actors in the foreign policy making with the Justice and Development Party have played a role in changing Turkey's Syria policy during the first decade of 2000s.

As previously discussed, before the 2000s, under the dominance of the military-bureaucratic elites, Turkey formulated its foreign policy by taking its security concerns into consideration (Kalkan, 2016). This made it impossible to talk about the solution of problems and the potential political and economic benefits of cooperation and relations with Syria, and other neighbouring countries (MNGO 12, January 6, 2010, Ankara; MNGO8, December 3, 2010, Ankara). However, with the diligence and keenness of Justice and Development Party government the harmonisation reforms, undertaken to fill the existing misfit gap between the Turkish and EU levels, have democratised Turkey's authoritarian political system, changed the composition, function, and duties of National Security Council (NSC), and have empowered the government and NGOs in the Turkish political system, and in the formulation of Turkish foreign policy against former military-bureaucratic elites (CIV1, October 18, 2010, Brussels; CIV2, October 22, 2010, Brussels). The power and influence of the military-bureaucratic camp in the domestic and foreign policy-making process have been weakened, and thus the AK Party government and NGOs are able to take greater initiatives in domestic and foreign policy-making than has previously been the case (Kalkan, 2015; 2016; CIV11 January 4, 2011, Ankara). As such, in contrast to the previous governments led by Özal and Erbakan, the AK Party government was able to overcome the military-bureaucratic camp`s pressure and put into practice its own multidimensional foreign policy approaches towards Syria, and all of the

Muslim world (CIV12, January 6, 2011, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels; CIV11, January 4, 2011, Ankara; CIV8, January 3, 2010, Ankara).

The empowerment of the government, and the high-level economic growth generated by the AK Party government has broadened the Turkish foreign policy approach to include economic and political dimensions rather than merely ideology and security dimensions CIV12, January 6, 2011, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels; CIV11, January 4, 2011, Ankara; CIV8, January 3, 2010, Ankara). The empowered ruling AK Party government has tried to achieve its foreign policy objectives in relation to Syria, and other neighbours, by using soft power instruments rather than hard power instruments. First, they adopted a dialogue- and engagement-oriented foreign policy towards Syria. This change in approach provided an opportunity for high-level official visits between Turkey and Syria. These visits brought about an increased trust and dialogue between Turkey and these countries (CIV4, 25 October 2010, Brussels). As detailed above during these visits, bilateral agreements on cooperation on economy, security, combating organised crime, and education were signed between the Turkey and Syria. As such, the policy of strengthening bilateral relations and relying on soft power instruments for the solution of bilateral problems with Syria assumed by the ruling AK Party government resulted in the enhancement of political and economic relations and the solution of long-standing PKK, Islamic, Hatay, and water issues between Turkey and these countries during the period subject to this study.

High level economic growth resulted in the increasing need for new markets and energy resources (CIV4, October 25, 2010; CIV11, January 4, 2011, Ankara). This guided the AK Party government to liberalise trade and the movement of people with Turkey's neighbours in general, and with Syria in particular, by analysing the benefit of developing such relations. Rather, they believe that "the best way to solve foreign policy issues is to develop economic interdependency and create common interest between countries". Thus "the economy is one of the most important foreign policy instruments of Davutoglu's (AK Party's) foreign policy approach" (CIV11, January 4, 2011, Ankara).[7] In this regard, to increase the volume of trade and economic cooperation between Turkey and Syria, the AK

[7] See also many speeches of the members of the AK Party government such as PM Erdogan, Former Foreign Trade Minister Tüzmen, Foreign Affair Minister Davutoglu and European Union Affair Bagiş.

Party government has signed many economic agreements, including free trade agreements and free visa agreements. As such, during the first decade of 2000, economic cooperation has also strengthened between Turkey and Syria. The volume of trade between Turkey and Syria has increased. The trade volume between Turkey and Syria reached $2.272 billion in 2010, from $724 million in 2000.[8] The number of tourists moving between the two countries reached 1,662,209 in 2010, from 467,648 in 2002. Accordingly, in the absence of the empowerment of the government against the military-bureaucratic camp in political decision-making, increasing political and economic stability and growth, and the increasing needs for new markets and energy resources generated by the AK Party government, a cost/benefit analysis by the government for developing cooperative political and economic relations with Syria would not have occurred. Thus, the above changes in Turkish foreign policy towards Syria would not have occurred.

During the period subject to study AK Party government did not externalize the domestic Kurdish and Islamic affairs in its relations with Syria. Traditional military-bureaucratic elites used to see the Kurdish and Islamic movements as the main threats to Turkey's territorial integrity and the Kemalist political regime and sought to solve these issues by using hard power instruments. For decades, the externalisation and transformation of domestic Kurdish and Islamic affairs out of normal politics caused an escalation of the tension between Turkey and Syria, which deeply damaged Turkey's political and economic relations with Syria. The AK Party government supported the expansion of religious and cultural rights in parallel with the EU calls. Thanks to harmonisation reforms, which have enlarged the scope of religious and cultural rights, the AK Party was able transfer Kurdish and Islamic affairs into the realm of normal politics (CIV12, January 6, 2010, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels; Aras, 2007). Instead of the ideological and security-oriented coercive policy approach and discourse of the traditional elites, the ruling

[8]Turkey exports electrical machines, mineral fuels, animal and vegetable oil, plastics, automotive and subsidiary industry products, iron and steel products, processed petroleum products, chemical products, cement, glass, ceramics, products of brick and tile industry, leather products, forest products, wheat, flour, and margarine to Syria and imports mineral fuels, cotton, oilseed and fruits, automotive and subsidiary industry products, paper and carton paper, vegetables, unprocessed animal hide, fertilizer, and wool from Syria.

AK Party government has adopted a constructive dialogue and engagement approach towards Kurdish and Islamic issues and ended the externalisation of these domestic issues towards Syria during the first decade of 2000s (CIV12, January 6, 2010, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels; Aras, 2007). This has provided an opportunity for Turkey and Syria to focus on market and energy concerns, instead of focusing solely on security concerns, the solution of long-standing problems and the enhancement of political and economic cooperation between Turkey and Syria.

During the first decade of the 2000s the AK Party government has also played an active role in finding solutions for problems in its region. The ruling AK Party government believes that Turkey's historical, cultural, and geopolitical background requires it to engage in close political and economic relations with the Muslim world (Davutoglu, 2001; CIV12, January 6, 2010, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels; Aras, 2007). The AK Party government's this understanding and policy has brought about a dialogue- and engagement-oriented foreign policy towards Syria and all the countries and actors in the region. This has enhanced Turkey's trustworthiness, honesty, capability, and credibility in the region and has made Turkey an "honest broker" in the eyes of all actors and countries in the region as well as globally (Davutoglu, 2001; CIV12, January 6, 2010, Ankara; CIV4, October 25, 2010, Brussels). The AK Party has promoted good governance and democracy in the region, especially in its relations with Syria. On a regular basis, Erdogan and Davutoglu have asked Assad to make reforms for a smooth democratic transition in Syria (Davutoglu, March 29, 2012).

Overall, this research revealed that during the period subject to the study the AK Party government relied on soft power instruments for the solution to problems with Syria, strengthened bilateral political and economic relations, liberalised the trade and movement of people between Turkey and Syria, ended the securitisation and externalisation of domestic Kurdish and Islamic affairs, and began to play a peace-promoting role in relations with Syria and all neighbours in their region. As such, the AK Party government has become the main actor in the transformation of Turkey's security-oriented disengagement foreign policy towards Syria and the enhancement of political and economic cooperation between the two countries during the first decade of 2000s (CIV12, January 6, 2010, Ankara). It is also important to note that the harmonization reforms

undertaken to fill the existing misfit gap between the Turkey and the EU acquise have unintentionally become the main driving force in the transformation of the traditional security-oriented disengagement Turkish foreign policy towards Syria during the 2000-2011 period by empowering the government as well as civil actors against traditional actor in the foreign policy-making process.

Conclusion

This chapter analysed the transformation of Turkish Foreign Policy towards Syria during the 2000-2011 period. The research revealed that, first, during the 1980s and 1990s (a) Turkey followed a security-oriented disengagement foreign policy towards Syria; (b) relations with Syria were considered part of domestic Kurdish affairs and as well as Turkey-US relations; (c) the externalisation of the domestic Kurdish by the military-bureaucratic elites caused ideological confrontation, political tension, and diplomatic crises between Turkey and Syria, thereby leading to the worsening of political and economic relations between the two countries throughout the 1990s and before. Second, Turkey's foreign policy towards Syria has undergone a deep transformation during the period of 2000-2011, from security-oriented disengagement to political and economic-oriented engagement. Ak Party government's foreign policy towards Syria has included efforts to strengthen bilateral relations, the reliance on soft-power instruments for solutions to problems, the liberalisation of trade and movement of people, and the promotion of peace and good governance during the period of 2000-2011. Third, EU conditionality and adaptation pressure in the fields of democracy and the rule of law, and in the economic realm, has unintentionally had a very visible influence on Turkish foreign policy towards Syria by: (a) changing the institutions, institutional structures and institutional power relations, (b) empowering the government and civil society against the military–bureaucratic elites in political decision making, (c) accomplishing political and economic stability and growth, (d) increasing respect for and protection of religious and minority rights, and transferring domestic religious and minority issues into the realm of normal politics, and thus (e) changing the institutions, interests, preferences and demands that are involved in foreign policy-making.

References

Altunısık, M. (2004). Redefinition of Turkish Security Policies in the Middle East After the Cold War. *The Europeanisation of Turkey's Security Policy: Prospects and Pitfalls*, (ed. Ali Karaosmanoglu and Seyfi Tashan), p. 213-232, Ankara: Foreign Policy Institute.

Altunışık, M. B. & Tür, Ö. (2006). From Distant Neighbors to Partners? Changing Syrian–Turkish Relations. *Security Dialogue*, 37, 229.

Aras, B. & Köni, H. (2002). Turkish-Syrian Relations Revisited. *Arab Studies Quarterly*, 24, pp. 47-60.

Aydın, M. & Aras, D. (2005). Political Conditionality of Economic Relations Between Paternalist States: Turkey's Interaction with Iran, Iraq, and Syria. *Arab Studies Quarterly*, 27, no. 1-2, pp. 21-43.

CÇarkoğlu, A. & M. Eder. (2001). Domestic Concerns and the Water Conflict over the Euphrates–Tigris River Basin. *Middle Eastern Studies*, 37, no. 1, pp. 41-71.

Davutoglu, A. (2001). *Stratejik Derinlik*. Istanbul: Kure Yayinlari.

Hürriyet Daily (2004). Ekonomik Partner Olduk. December 23.

Kalkan, E. (2015). Europeanisation of Change in Foreign Policy: Transformation of Turkish Foreign Policy in the EU Accession Process. Doctor of Philosophy (Phd) Thesis, University of Kent. Ph.D Thesis.

Kalkan, E. (2016). The Impact of The European Union on The Democratization of Civil-Military Relations in Turkey. *East European Quarterly*, 44, No. 1-2, pp. 1-25.

Kirişci, K. (2006). Turkey's Foreign Policy in Turbulent Times. *Chaillot Paper*, September, p. 96.

Middle East News Agency (MENA), 2 July 2005

Sayarı, S. (1997). Turkey and the Middle East in the 1990s. *Journal of Palestinian Studies* 26, 44–95.

Türkmen, İ. (2002). Suriye'de Deg İsim Rüzgarı. *Hürriyet*, May 18.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV1 (The Brussels Office Representative for TUSIAD), October 18, 2010, Brussels.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV2 (The Brussels Office Representative for TOBB), October 26, 2010, Brussels.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV3 (The Brussels Office Representative for IKV), October 22, 2010, Brussels.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV4 (The Brussels Office Representative for TUSKON), October 25, 2010, Brussels.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV5 (The Istanbul Office Representative for IKV), November 4, 2010, Istanbul.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV6 (The Foreign Policy Program Manager for TESEV), November 4, 2010, Istanbul.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV7 (Deputy Director for GPOT), November 3, 2010, Istanbul.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV8 (The Foreign Policy Program Manager for SETA), December 3, 2010, Ankara.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV9 (Head of EU Department For TOBB), December 7, 2010, Ankara.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV10 (General President for IHD), December 10, 2010, Ankara.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV11 (Middle East For ORSAM), January 4, 2011, Ankara.

Interview with the official of Turkish NGO, CIV12 (Middle East Deputy Director for ORSAM), January 6, 2011, Ankara.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP1 (Responsible for EU-Turkey negotiations), October 21, 2010, Brussels.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP2 (Responsible for Cyprus Issue, October 26, 2010, Brussels.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP3 (Responsible for EU-Turkey negotiations), November 2, 2010, Brussels.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP4 (Deputy Directorate General for the EU), January 4, 2011, Ankara.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP5 (Deputy Directorate General for the South Assia), January 6, 2011, Ankara.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP6 (Deputy Directorate General for policy planning), January 5, 2011, Ankara.

Interview with the Foreign Ministry official of Turkey, DIP7 (Deputy Directorate General for the Middle East), January 7, 2011, Ankara.

TÜRKİYE'DE BULUNAN RAMSAR ALANLARININ MEVCUT DURUMLARININ VE EKOTURİZM POTANSİYELLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kaan KASAROĞLU[*] & Mehmet Emre GÜLER[**]

Giriş

Dünyada aktif olarak teknolojik, sosyal, siyasal ve ekonomik gelişmeler ve değişimler yaşanmaktadır. Yaşanan bu gelişmeler ve değişimler turizm endüstrisinde ve faaliyetlerinde de kendisini göstermiş, tüketim kalıpları ile turist istek ve beklentilerinde değişimler görülmüştür (Avcıkurt, 2003: 74). Doğal alanların giderek azalmasından ötürü artan çevresel sürdürülebilirlik endişesi, kitle turizm faaliyetlerinin doğal ve kültürel değerlere zarar verdiğinin anlaşılması ve başta kitle turizm destinasyonları olmak üzere oluşan çeşitli ekolojik sorunların görülmesi tüketicilerin alternatif turistik faaliyetlere yönelik taleplerinin artışına sebep olmuştur (Blamey, 2001: 5; Ovalı, 2007: 66; Karadeniz, Kabacık & Sarı, 2018: 324). Oluşan çevre bilincine turizm endüstrisi de katkı sağlamış ve çevreye duyarlı, doğal ve kültürel kaynakları bozmayan, akılcı ve uzun süreli kaynak kullanımı anlayışına dayanan sürdürülebilir turizm, ekoturizm ve alternatif turizm gibi yeni turizm akımları ortaya çıkmış ve önem kazanmıştır (Erdoğan & Yağcı, 2002: 2).

Ekoturizm, "*turizmde sürdürülebilirlik*" arayışları ile gündeme gelmiş bir kavramdır (Kahraman & Türkay, 2017: 61). Diğer bir ifadeyle, klasikleşmiş kitle turizminin doğal ve kültürel alanlar üzerindeki negatif etkilerin artmasına karşı tepki sonucu ortaya çıkmış bir turizm türüdür (Zere, 2020: 40). Öte yandan, uluslararası talepteki yapısal değişimler, eğitim seviyesindeki artış, çevre kirliliğine yönelik artan farkındalık ve bilinç düzeyi ekoturizme karşı olan talebi arttırmaktadır (Demir & Çevirgen, 2006: 50).

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü – İzmir / Türkiye, kasaroglukaan@gmail.com (Orcid: 0000-0003-1647-6145)

[**] Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Turizm Fakültesi – İzmir / Türkiye, memre.guler@ikcu.edu.tr (Orcid: 0000-0002-8689-9859)

Ekoturizm, ekolojik turizmin kısaltılmış halidir (Gökdemir, 2016: 9). Kavram etimolojik olarak canlı organizmalar ve yaşam alanlarını inceleyen Yunanca *oikos (ev)* ve *logos (kelime)*'a dayanan ekoloji kelimesinden türemiştir. (Demir & Çevirgen, 2006: 50). Turizm kavramı ile korumacılık fikrinin birleştirilmesine ilk kez 1976 yılında Budowski'nin çalışmasında rastlanılmaktadır (Orams, 1995: 3). Tarihsel olarak ekoturizm kavramının ilk olarak kim tarafından ve hangi tarihte ele alındığına dair ise araştırmacılar arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Genel olarak Ekoturizm kavramının ilk kez 1983 yılında Ceballos-Lascuráin tarafından kullanıldığı düşünülmekle birlikte (Hvenegaard, 1994; Fennell, 1998; Erdoğan, 2003; Sharpley, 2006; Çalışkan, 2020), kimi araştırmacılar (Higgins, 1996; Akın, 2016; Gökdemir, 2016) bu kavramın ilk defa Kenton Miller tarafından 1978 yılında kullanıldığını ileri sürmektedir. Bir diğer bakış açısına göre ise ekoturizm kavramı ilk kez 1965 yılında Hetzer tarafından "Çevre, turizm ve kültür" adlı kitabında çevre, turistler ve yerel kültürler arasında var olan ilişkilerin türünü açıklamak ve bunların etkileşim düzeyini belirlemek üzere kullanıldığı ileri sürülmektedir (Blamey, 2001; Rahemtulla & Wellstead, 2001; Björk, 2007).

Ekoturizm kavramının ilk resmi tanımını gerçekleştirdiği düşünülen Ceballos-Lascuráin (1987: 14) bu kavramı, "nispeten bozulmamış veya kirlenmemiş doğal alanları, manzarayı, vahşi bitkileri, hayvanları ve ayrıca bu alanlarda bulunan mevcut kültürel güzellikleri incelemek, hayranlıkla izlemek ve tadını çıkarmak amacıyla seyahat etmek" olarak tanımlamıştır (Akt. Blamey, 2001: 5-6). Kavram yalnızca Hector Cabellos-Lascurain'in tanımlaması ile sınırlı kalmamış, farklı araştırmacılar ve organizasyonlar tarafından da sıkça ele alınmış ve farklı tanımlamalar gerçekleştirilmiştir. Fennell (1999: 43) ekoturizmi; "öncelikle doğayı deneyimlemeye ve öğrenmeye odaklanan, etik olarak düşük etkili, tüketim yapmayan ve yerel odaklı (kontrol, faydalar ve ölçek) olacak şekilde yönetilen sürdürülebilir bir doğal kaynak temelli turizm biçimi" şeklinde ifade ederken Weaver (2001: 105) bu kavramı, "ekolojik, sosyokültürel ve ekonomik olarak sürdürülebilir olmaya çalışan, doğal çevreyi veya onun belirli unsurlarını takdir etme ve öğrenme fırsatı sunan doğa temelli bir turizm şekli" olarak ifade etmiştir. Uluslararası Ekoturizm Topluluğu (2015) ise "çevreyi koruyan, yerel halkın refahını sürdüren, yorumlama ve eğitimi içeren doğal alanlardaki sorumlu seyahat" olarak tanımlamaktadır.

Görüldüğü üzere, ilgili literatürde ekoturizm kavramı üzerine net bir uzlaşıya varılamamıştır (Çevirgen, 2004). Bu kavram, tanımı yapan kişinin bakış açısına ve önceliklerine bağlı olarak bir felsefe, bir pazarlama taktiği veya bir seyahat türü olarak görülebilmektedir (Stone, 2002: 4). Yapılan tanımlar her ne kadar farklılık gösterse de genellikle üç temel noktaya değinildiği görülmektedir. Bunlar; (1) "doğa temellilik", (2) "çevresel eğitim bazlı olması" ve (3) "sürdürülebilir yönetim anlayışı" olarak ifade edilebilir (Blamey, 1997: 110; Diamantis, 1999: 101; Weaver, 1999: 793; Weaver, 2001: 105; Erdoğan, 2003: 110; Kaypak, 2010: 96).

Erdoğan (2003: 120) ekoturizmin türlerini yayla turizmi, botanik turizmi, kamp karavan turizmi, tarım ve çiftlik turizmi, bisiklet turizmi, balon turizmi, mağara turizmi olarak ve bu kapsamda gerçekleştirilen faaliyetleri de dağcılık, kuş gözlemciliği (ornitoloji), foto safari, yaban hayatı gözlemciliği, sportif olta balıkçılığı, dağ yürüyüşü, sualtı dalışı, yamaç paraşütü ve atlı doğa yürüyüşü gibi faaliyetler olarak belirtmiştir.

Ekoturizm her ne kadar doğa temelli olup, el değmemiş doğada gerçekleştirilen türleri ve faaliyetleri kapsamına alsa da (Arslan, 2005: 34) doğada gerçekleştirilen her faaliyet ekoturizm olarak değerlendirilememektedir (Kuter & Ünal, 2009: 154). Eğer ki turizm faaliyeti sırasında doğaya veya doğal yaşama zarar veren faaliyetlerde bulunuluyor veya bu faaliyetler biyolojik çeşitliliğin korunmasına katkı sağlamıyor ise ne yapılan eylem ekoturizm olarak ne de bu eyleme katılan bireyler ekoturist olarak nitelendirilebilir (Demir & Çevirgen, 2006: 65; Tosun & Şahin, 2006: 3). Bu noktada, uyulması ve benimsenmesi gereken birtakım temel ilke ve prensipler ortaya çıkmaktadır. Uluslararası Ekoturizm Topluluğu (TIES, 2015), ziyaretçiler ve üreticiler tarafından benimsenmesi gerekli olan temel ilkeleri şu şekilde ifade etmektedir:

1. Fiziksel, sosyal, davranışsal ve psikolojik etkinin minimize edilmesi,
2. Çevresel ve kültürel farkındalık yaratmak ve bu farkındalığa saygı duymak,
3. Ziyaretçi ve yerel halk için pozitif deneyim sağlamak,
4. Korunan alanlar için doğrudan finansal fayda sağlamak,
5. Bölgede yaşayan yerel halka ve üreticilere maddi fayda sağlamak,
6. Ziyaretçilere, ev sahibi ülkenin politik, kültürel ve sosyal durumlarına duyarlılığı arttırıcı ve akılda kalıcı deneyimler sunmak,

7. Yerli halkın benimsediği doğruları ve inançları tanımak ve güçlendirmek için iş birliği içerisinde çalışmak.

Koçan (2012: 71)'e göre ekoturizm faaliyetleri "çevrenin kullanımı açısından bilinçli, toplumsal yönden sorumlu ve ekonomik yönden verimli bir turizm yaklaşımıdır". Dolayısıyla ekoturizm, doğru algılanıp uygulamaya konulduğu takdirde çevresel, ekonomik ve sosyokültürel pozitif etki yaratabilecek potansiyeldedir.

Ekoturizm alanları kapsamında değerlendirilen sulak alanlar da korunması ve sürdürülebilir olması gereken alanlar arasındadır. Burada korunma gereksinimi sadece insanların ziyaretini devam ettirmek anlamında olmamakla birlikte daha çok sulak alanların flora ve fauna yapısının korunması ve sulak alan ekosisteminin sürdürülebilirliğinin sağlanmasıdır. Bu sayede insanoğlu bu sistemin içindeki her bir canlının yaşantısı hakkındaki kanıtları gözleme fırsatı bulacaktır.

Gerçekleştirilen bu çalışmada Ramsar sözleşmesi ve ülkemizde bulunan Ramsar alanlarının mevcut durumları ile ekoturizm potansiyelleri ele alınmıştır. Çalışmada ikincil kaynaklar ile birlikte Kültür Turizm Bakanlığı, Belediyeler, Valilik, Kaymakamlık ve çeşitli haber kanallarının resmi internet sitelerinden yararlanılmıştır. Elde edilen veriler sistematik bir şekilde incelenmiş, yorumlanmış ve çıkan sonuçlar doğrultusunda ülkemizde bulunan uluslararası öneme sahip sulak alanların mevcut durumları ve potansiyelleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Ramsar Sözleşmesi

Orijinal adı "Özellikle Su Kuşları Yaşama Ortak Alanları Olarak Uluslararası Öneme Sahip Sulak Alanlar Sözleşmesi" olan *Ramsar Sözleşmesi* veya diğer adı ile *Sulak Alanlar Sözleşmesi*, Hazar Denizi'nin güney kıyısında İran'ın Ramsar kentinde 2 Şubat 1971 yılında imzalanan hükümetler arası bir sözleşmedir (Ramsar Handbook, 2016). Dünya genelinde sürdürülebilir gelişmeye bir katkı olarak tüm sulak alanların korunmasını ve akılcı kullanımını içeren sözleşme (Ramsar, 2021), bu alanda gerçekleştirilen ilk modern uluslararası sözleşme olarak değerlendirilmektedir (Erdoğan, 2008: 247).

Ramsar Sözleşmesi her ne kadar 1971 yılında imzalanmış olsa da sulak alanların öneminin anlaşılması ve bu alanları koruma fikri bir anda ortaya çıkmamıştır. Diğer bir ifade ile Ramsar sözleşmesinin alt zemini, sözleşmenin imzalandığı tarihten önce gerçekleştirilen faaliyetler

ile hazırlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, özellikle 1960'lı yıllarda çeşitli çalışmalar gerçekleştirilmiştir (Arı, 2006: 282). Gerçekleştirilen bu çalışmaları daha planlı, resmî ve organize hale getirebilmek adına 12-16 Kasım 1962 tarihleri arasında "MAR" konferansı organize edilmiş ve bu konferansta bulunan hükümet yetkilileri, sivil toplum kuruluşları ve sulak alan uzmanları her türlü sulak alanın korunması ve yönetimi için bir program oluşturma (Erdoğan, 2008: 250) ve yine bu alanda uluslararası bir anlaşma üzerinde durmuşlar (URL-18), ve 1963 ile 1970 yılları arasında çeşitli ülkelerde toplantılar düzenlenmişlerdir (Matthews, 1993'ten Akt. Arı, 2006: 283). Gerçekleştirilen bir dizi toplantı sonucunda da çıkarılan sonuçlar düzenlenmiş ve 2-3 Şubat 1971 yılında İran'ın Ramsar kentinde düzenlenen konferansta 18 ülke temsilcisi tarafından 12 maddelik sözleşme imzalanmıştır (Ramsar, 2021).

Dünya üzerinde var olan her sulak alan uluslararası öneme sahip olarak değerlendirilmemekte, bir sulak alanın "Ramsar" alanı olarak nitelendirilebilmesi için birtakım kriterleri karşılıyor olması gerekmektedir. Dokuz ana maddede toplanan bu kriterler kısaca şu şekilde özetlenebilir (Çağırankaya & Meriç, 2013: 10): 1. Bir sulak alan nadirlik gösteriyorsa, 2. Bir sulak alan önemli miktarda nadir, nesli tükenme tehlikesi altında olan veya tükenebilme potansiyeli olan bitki veya hayvan türlerini destekliyor veya türlerin bir miktarını bünyesinde barındırıyorsa, 3. Bir sulak alan hayvan ve bitki türleri açısından önemli bir yere sahipse, 4. Bölgenin verimliliğini, zenginliğini gösterecek nitelikte önemli düzeyde su kuşunu düzenli olarak destekliyorsa, 5. Bir sulak alan bitki veya hayvan türlerinin biyolojik döngü süreçlerinde onlara habitat olma açısından öneme sahipse, 6. Bir sulak alan su kuşlarının veya alt türlerinin dünya genelindeki popülasyonunun %1'ini düzenli olarak barındırıyorsa, 7. Önemli oranda global düzeyde biyolojik çeşitliliğin olduğunu gösteren türler arası ilişkileri bulunan doğal balık türlerini ve alt gruplarını barındırıyorsa, 8. Balıklar için elverişli yumurtlama, beslenme ve barınma ortamı sunuyor veya balıkların göç yolu üzerinde bulunuyorsa, bu alanlar uluslararası öneme sahip sulak alan olarak nitelendirilmektedir.

Güncel olarak Dünya genelinde 170 ülkeden toplam 2.413 sulak alan Ramsar alanı olarak nitelendirilmekte ve bu sulak alanlar yaklaşık 253.524.395 hektar alan kaplamaktadır (Ramsar, 2021). Türkiye'de bulu-

nan ve Ramsar Sözleşmesi kapsamında değerlendirilen sahip sulak alanlar ve bu alanlara ait bilgiler ilerleyen bölümde verilmektedir.

2. Türkiye'de Bulunan Ramsar Alanları

Türkiye için Ramsar sözleşmesi, 15 Mart 1994 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı onayı ile 17 Mayıs 1994 tarih ve 21937 sayılı Resmî Gazete'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir ve Türkiye bu sözleşmeyi imzalayan 82. ülkedir (Arı, 2006: 294). Türkiye'nin Ramsar alanlarına ilişkin bilgiler aşağıdaki tabloda özetlenmektedir.

Sulak Alan Adı	**Alanı (Hektar)**	**Bulunduğu il**	**Kabul Tarihi**
Burdur Gölü	24.800	Burdur	28.05.1994
Göksu Deltası	15.000	Mersin	28.05.1994
Manyas (Kuş) Gölü	20.400	Balıkesir	28.05.1994
Seyfe Gölü	10.700	Kırşehir	28.05.1994
Sultan Sazlığı	17.200	Kayseri	28.05.1994
Akyatan Gölü	14.700	Adana	15.04.1998
Gediz Deltası	14.900	İzmir	15.04.1998
Kızılırmak Deltası	21.700	Samsun	15.04.1998
Uluabat Gölü	19.900	Bursa	15.04.1998
Meke Maarı	202	Konya	21.07.2005
Yumurtalık Lagünü	19.853	Adana	21.07.2005
Kızören Obruğu	127	Konya	02.05.2006
Kuyucuk Gölü	426	Kars	28.08.2009
Nemrut Gölü	4589	Bitlis	17.04.2013

Tablo 1: Türkiye'de Bulunan Ramsar Alanları, Kaynak: (URL-10).

Ülkemizde bulunan Ramsar alanlarının Türkiye haritası üzerindeki dağılımı aşağıda gösterilmektedir:



Görsel 1: Ramsar Alanlarının Türkiye Haritası Üzerinde Gösterimi, Kaynak: (URL-10).

2021 yılı itibariyle, Dünya'da en az bir Ramsar alanına sahip 170 ülke bulunmaktadır. Türkiye, sahip olduğu 14 Ramsar alanı ile bu 170 ülkeden 47. sıradadır. En çok Ramsar alanına sahip ülkeler sıralamasında 175 sulak alan ile İngiltere birinci, 142 sulak alan ile Meksika ikinci ve 75 sulak alan ile İspanya üçüncü sıradadır. Türkiye'de bulunan 14 Ramsar alanının kapladığı toplam yüzölçümü 184,487 hektardır (Ramsar, 2021).

2.1. Göksu Deltası

Antik dönemde adı "Calycadnos" olan Göksu deltası, Mersin iline bağlı Silifke ilçesinde bulunan ve Seyhan ile Ceyhan nehirlerinden sonra Akdeniz'e dökülen en önemli akarsulardan biridir (URL-31). Özel çevre koruma bölgesi, Ramsar alanı ve doğal sit alanı gibi koruma statülerine sahip olan Göksu deltası (URL-2), ulusal ve uluslararası düzeyde son derece önemli bir sulak alandır.

Göksu Deltası, coğrafi konumu, iklimi ve sahip olduğu besin zenginliği gibi özellikleri ile farklı türler için oldukça uygun yaşam ortamları sunmaktadır. Yapılan araştırmalar sonucu Delta'da bugüne kadar 332 kuş türü tespit edilmiş ve bu sayının Türkiye'de elde edilen en yüksek sayı olma özelliği taşımaktadır (T.C. Çevre ve Orman Bakanlığı Özel Çevre Koruma Kurumu Başkanlığı, 2009). Sahip olunan biyolojik çeşitlilik, ornitoturizm ve alanın doğallığına zarar vermeyecek şekilde yapılacak çeşitli rekreasyon faaliyetleri için imkân tanımaktadır (URL-16).



Görsel 2: Göksu Deltası, Silifke. Kaynak: (URL-49).

Doğal zenginliği ile birlikte tarihi ve arkeolojik açıdan da oldukça zengin olan Göksu Deltası ve yakın çevresi, pek çok tarihi kalıntı ve yapıya da ev sahipliği yapmaktadır. Delta içerisinde Hitit döneminde kalma höyük kalıntıları ile tarihi 13. ve 14.yüzyıla kadar giden Roma, Bizans ve Ermeni kalıntıları bulunmaktadır (URL-5).

Öte yandan, yoğun olarak kullanın tarımsal kimyasallar, çevrede oluşturulan düzensiz yapılaşma, kurallara aykırı olarak gerçekleştirilen balıkçılık ve avcılık faaliyetleri bölgenin ekolojik olarak yapısını ve sürdürebilirliğini tehdit eden başlıca sorunlar olarak gösterilmektedir (Akkaya, 2005: 226).

2.2. Burdur Gölü

Burdur'un il merkezinde bulunan göl, yüzölçümü açısından Türkiye'nin en büyük 7. gölü olma özelliği taşımasının yanı sıra Türkiye'nin en derin göllerinden bir tanesidir. (URL-33). Burdur Gölü'nün, yaklaşık 100 kuş türüne, 300 bine yakın su kuşuna ve nesli tükenme tehlikesi ile karşı karşıya olan "dikkuyruk" ördeklerinin yaklaşık olarak %70'ine ev sahipliği yaptığı bilinmektedir (URL-37).

Turizm açısından değerlendirilecek olursa Burdur Gölü'nün sahip olduğu en önemli özellik, bu noktanın nesli tükenme tehlikesi altında olan "dikkuyruk" ördeklerinin beslenme, barınma ve üreme gibi ihtiyaçlarını karşıladığı alan olmasıdır (Ongun vd., 2015: 110). Öte yandan, sahip olduğu kuş çeşitliliği ve sayısı ile de Burdur Gölü, kuş gözlemciliği için oldukça elverişli bir alan olarak görülmektedir (Bektaş, 2016: 1). Ulaşılabilirliğin de turizme katılımı etkileyen önemli bir faktör olması sebebiyle, Burdur Gölü'nün merkezi bir noktada bulunması ile sahip

olduğu kültürel ve coğrafik faktörler de turistik ve rekreasyon faaliyetleri için potansiyel barındırdığını göstermektedir (Kaplan & Örücü, 2019: 118).



Görsel 3: Burdur Gölü. Kaynak: (URL-37).

Su kaynaklarının yanlış kullanımı (Bektaş, 2016: 1), fabrika ve ev atıkları ile birlikte tarımsal ilaçların kullanımı (Akova, 2013: 51), yapılan barajlar (URL-37) gölün varlığını ve sürdürülebilirliğini son derece tehdit etmektedir. Yapılan araştırmalar sonucunda, son 35 yılda Burdur Gölü'nün alanının üçte birinin kaybolduğu ortaya çıkmıştır (Ongun vd., 2015: 110).

2.3. Seyfe Gölü

Kırşehir ilinin Kuzeydoğu tarafında bulunan Seyfe Gölü, 187 farklı türde yaklaşık olarak 480 bin kuşun bir arada yaşadığı, ürediği ve beslendiği alan olması sebebiyle gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde son derece önemli bir sulak alandır (URL-41). Sahip olduğu biyolojik çeşitlilik sebebiyle bu alan, 1989 yılında 1. Derece Doğal Sit Alanı, 1990 yılında Doğal Tabiat Alanı ve 1994 yılında da Uluslararası Öneme Sahip Sulak Alan ilan edilmiştir (Kıymaz, 2010: 175).

Seyfe Gölü'nün ev sahipliği yaptığı farklı türden kuşların yanı sıra nesli tehlike altında olan "toy" ve "turna" gibi kuşlar ile flamingoların uğrak noktası olması (URL-44) bu bölgeyi kuş gözlemciliği açısından önemli kılmaktadır. Aynı zamanda bölgenin sahip olduğu doğal güzelliğin yanı sıra bölgede tescil edilmiş 20 adet Höyük ve Tümülüs bulunması (Kıymaz, 2010: 175) Seyfe Gölü'nün ve çevresinin arkeolojik ve kültürel anlamda da potansiyeli olan bir bölge olduğunu göstermektedir. Ancak özellikle kuş gözlemciliği için gölün kıyısında bir gözlem

noktasının bulunmuyor olması (Kırşehir Valiliği, 2020), bu noktada sahip olunan potansiyelin etkin bir şekilde kullanılamadığının bir göstergesi olduğu söylenebilir.



Görsel 4: Seyfe Gölü. Kaynak: (URL-41).

Bölgede gerçekleştirilen kontrolsüz kuyu açımları (URL-44), tarımsal gelişmeler ve sulamada yapılan yanlışlar bu alanı tehdit eden başlıca sorunlar olarak görülmektedir (Kıymaz, 2010: 178). İhmallere ve gerçekleştirilen yanlış politikalara mevsimsel etkilerin de eklenmesi sebebiyle, Seyfe Gölü'nün tamamen kuruduğu ve yağışların başlamadığı takdirde bu gölün eski haline dönmesinin mümkün olmadığı belirtilmektedir (URL-30).

2.4. Manyas Gölü ve Kuş Cenneti

Manyas Gölü ve Kuş Cenneti, Balıkesir ili, Gönen-Bandırma-Manyas üçgeni içerisinde yer almaktadır (URL-7). Oldukça geniş bir alanı kapsayan göl ve çevresinin yüz ölçümü 24.047 hektardır (URL-25). Sığırcı Deltası ve Manyas Çayının oluşturduğu deltalar gölün en önemli kesimini oluşturmakta, bu sebepten ötürü Sığırcı Deresi'nin oluşturduğu ve yaklaşık 64 hektar olan delta, 1959 yılında Milli Park, Manyas Gölü'nü ve yakın çevresini içine alan 25.000 hektarlık alan da 1997 yılında Yaban Hayatı Koruma Alanı, Milli Park ve çevresi de 1981 yılında birinci derece koruma alanı ilan edilmiştir. 1994 yılında ise önce 10.200 hektarlık alan, 1998 yılında da gölün tamamı Ramsar alanı ilan edilmiştir (Dalkılıç, 2000; akt. Gürlük, 2006: 33). Aynı zamanda Manyas Gölü "kuş cenneti" olarak tanınan ilk alan olma özelliği ile doğanın, kuşların ve sulak alanların tanınması noktasında öncü bir rol oynadığı bilinmektedir (URL-7).

Alanın içerisinde yer alan ve 64 hektarlık alanı ile Türkiye'nin en küçük Milli Parkı durumunda olan Kuş Cenneti Milli Parkı'nın öneminin anlaşılması Osmanlı dönemine kadar dayanmaktadır. Dünyanın en eski milli parklarından biri olma özelliği taşıyan bu bölge, bundan yaklaşık 600 yıl önce Osmanlı döneminde de kontrol altına alınmış ve ava kapatılmıştır. İlerleyen yıllarda da yapılan çalışmalar doğrultusunda bu alan 1959 yılında Kuş Cenneti milli park olarak ilan edilmiştir. Alanın Milli Park ilan edilmesinden sonra gerçekleştirilen iyileştirme çalışmaları da olumlu sonuç vermiş ve alana gelen kuş sayılarında önemli artışlar olduğu gözlemlenmiştir (Gürlük, 2006: 34). Bu sayede Kuş Cenneti Milli Parkı, 1976 yılında Avrupa Konseyi tarafından iyi korunan milli parklara verilen A sınıfı diploma ile ödüllendirilmiştir (URL-27).

Manyas Gölü ve Kuş cenneti, ekolojik yapısı ile sahip olduğu doğal zenginliklerle her yıl 266 farklı kuş türünden yaklaşık 2-3 milyon kuşa dinlenmeleri, beslenmeleri, konaklamaları ve kuluçka yapmaları için ev sahipliği yapmaktadır (Gürlük, 2006: 35; Arı, 2019: 184). Sahip olunan bu çeşitlilik, kuş gözlemcileri ile yerli ve yabancı ziyaretçilerin de büyük ilgisini çekmekte, alan her yıl ortalama 50 ila 60 bin kişi tarafından ziyaret edilmektedir (URL-12). Ayrıca alan içerisinde kuş gözlemciliğinin yanı sıra doğa yürüyüşü ve dağ tırmanışı gibi rekreasyon faaliyetlerinin de yapılabilir oluşu alana olan ilgiyi arttıran temel etmenlerdendir (URL-25).



Görsel 5: Manyas Gölü. Kaynak: (URL-50).

Tarihsel olarak, M.Ö. 8. yüzyılda önce Lydia halkının, ilerleyen dönemlerde de Perslerin bu bölgede yaşadıkları ve burada yerleşim yeri kurdukları bilinmektedir. Ayrıca bölgenin kültürel değerini arttıran bir diğer önemli husus da ünlü Türk gezgini Evliya Çelebi'nin Seyahatname

adlı eserinde Kuş Cenneti'nin bulunduğu alana değinmiş olmasıdır (URL-25). Öte yandan, alanın sahip olduğu biyolojik çeşitliliği korumak ve daha geniş kitlelere ulaşılmasını sağlamak amacıyla her yıl "Uluslararası Bandırma Kuş Cenneti Kültür ve Turizm Festivali" düzenlenmektedir (URL-26).

2.5. Develi Sultan Sazlığı

İç Anadolu Bölgesinde bulunan Kayseri il sınırları içerisinde Develi, Yahyalı ve Yeşilhisar ilçelerinin sınırları içerisinde bulunan Sultan Sazlığı, adını ve ününü Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki sultanların avlak yeri olmasından almaktadır (URL-24). 100 km2'lik alanı kapsayan Develi Ovası'nın 21.000 hektarlık kısmını Sultan Sazlığı oluşturmaktadır (URL-6). Bu alan, Afrika ile Avrupa arasındaki göçmen kuşların aktif olarak kullandığı 2 ana kuş göç yolunun kesiştiği noktada bulunması sebebi ile ulusal ve uluslararası düzeyde önem arz etmektedir (Atasoy, 2019: 104). Bu sebepten ötürü Sultan Sazlığı 1971 yılında "Su Kuşları Koruma ve Üretme Sahası", 1993 yılında "Birinci Derece Doğal Sit Alanı", 1994 yılında "Ramsar alanı", 1998 yılında da "Tabiat Koruma Alanı" ilan edilmiş, son olarak 2006 yılında da "Milli Park" kapsamına dahil edilmiştir (URL-22; Sönmez & Somuncu, 2016: 3). Manyas Gölü ve Kuş Cenneti'nden sonra Türkiye'nin en önemli ikinci Milli Parkı olarak kabul edilmektedir (URL-24) ve toplam alanı 24.357 hektardır (URL-32).

Sahip olunan ekosistem ve doğal zenginlikler sebebiyle, ortalama 247 farklı türden yaklaşık 600.000 su kuşu bu alan ve çevresinde konaklama, beslenme ve kuluçka gibi ihtiyaçlarını karşılamaktadır (URL-32).



Görsel 6: Develi Sultan Sazlığı. Kaynak: (URL-6).

Alanın sahip olduğu çeşitlilik ve kuş göç yolu rotası üzerinde olması sebebiyle kuş gözlemciliği için son derece yüksek bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca Milli Park içerisinde bulunan kuş müzesi, kuş gözetleme kulesi ve sazlıklar arasında kayıkla gezebilme imkânı bu deneyimin kalitesini arttırabilmek için gerçekleştirilen iyileştirme çalışmaları olarak dikkat çekmektedir. Öte yandan Milli Park içerisinde ve yakın çevresinde bulunan yerel pansiyonlar ile dinlenme tesislerinin olması alanın çekiciliğini arttıran bir diğer önemli etmendir (URL-24).

2.6. Kızılırmak Deltası

Ülkemizin Karadeniz kıyısında bulunan tek sulak olma özelliği taşıyan Kızılırmak Deltası, idari olarak Samsun ilinin Bafra, Alaçam ve Engiz ilçe sınırları içerisinde yer almaktadır (URL-29). Sahip olduğu 56.000 hektar alan ile Türkiye'nin en büyük deltalarından bir tanesidir (Can & Taş, 2012: 2). Deniz, ırmak, göl, mera, orman, sazlık ve tarım alanları gibi birbirinden farklı alanların bir arada bulunmaları, deltanın üst düzey biyoçeşitliliğe sahip olmasını sağlamıştır (URL-28). Bu biyolojik çeşitliliğin korunması amacıyla, önce 1979 yılında deltanın 4000 hektarlık alanı "Yaban Hayatı Koruma Sahası" ilan edilmiş, ardından 1994 yılında Delta'nın doğu bölümünün tamamı "Doğal Sit Alanı" yapılarak koruma altına alınmıştır (URL-29). Aynı zamanda bu alan, 1998 yılında "Ramsar Alanı" ilan edilmiş (Can & Taş, 2012: 2) ve UNESCO Dünya Kültür Mirası Geçici Listesi'ne dâhil edilmiştir (URL-28).

Kızılırmak Deltası Kuş Cenneti yalnızca Türkiye'de değil, Dünya'da da en çeşitli kuş nüfusunu bünyesinde barındıran sulak alanlardan bir tanesidir (Vatansever vd., 2017: 203). Türkiye'de bulunan 420 kuş türünden 340'ı, tüm dünyada nesli tehlike altında olan 24 kuş türünden 15'i bu alanda tespit edilmiştir (URL-28). Sahip olunan bu endemik çeşitlilik sebebiyle Kızılırmak Deltası Kuş Cenneti'nin, Türkiye'de bulunan en önemli kuş gözlem merkezlerinden biri konumundadır (Vatansever vd., 2017: 202). Ayrıca, alanda ziyaretçilerin deneyimlerini iyileştirmek amacıyla oluşturulan ziyaretçi merkezi, sergi salonu, satış üniteleri ve kuş gözlem kuleleri gibi alanların yanı sıra alan içerisinde yürüyüş yolunun da bulunması çeşitli rekreasyon faaliyetlerinin de gerçekleştirilmesine olanak sağlamaktadır (URL-28).



Görsel 7: Kızılırmak Deltası. Kaynak: (URL-51).

Delta ve yakın çevresi yalnızca doğal kaynaklar bakımından değil, kültürel ve arkeolojik açıdan da oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu değerlerin başında da Bafra ilçesinde bulunan İkiztepe ören yeri gelmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalar doğrultusunda bugüne kadar 57 höyük, 6 düz yerleşim yeri, 48 tümülüs, 5 kaya mezarlık, 1 kale, 1 hamam ve 1 köprü gün yüzüne çıkartılmıştır (URL-38). Ayrıca tarih sürecinde belirli dönemlerde Hititler, Frigler, Kimmerler, Romalılar, Bizanslılar, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Devleti yöreye egemen olmuşlardır (URL-29). Bu da bölgenin ekoturizm faaliyetlerinin yanında tarih ve kültür turizmi ile ilgili turizmi faaliyetlerine de açık olduğunun göstergesidir.

2.7. Akyatan Lagünü

Adana ili, Karataş ilçe sınırları içerisinde yer alan Akyatan Lagünü, kapladığı 14.000 hektarlık alan ile Türkiye'nin en büyük lagün gölü konumundadır. İklim koşulları ve alanın iki adet önemli kuş göç yolu rotası üzerinde bulunması sebebiyle Türkiye'nin önemli ekosistemleri arasında gösterilmektedir (Sönmez & Aytuk, 2011: 26). Bu bağlamda Akyatan Lagünü 1987 yılında "Yaban Hayatı Koruma Sahası" (URL-42), 1998 yılında "Uluslararası Öneme Sahip Sulak Alan" ve 2005 yılında da "Yaban Hayatı Geliştirme Sahası" ilan edilmiştir (URL-21). Aynı zamanda "1. Derece Doğal Sit Alanı" statüsündedir (Nur & Balpınar, 2013: 1).

Tarihi olarak Akyatan Lagünü ve çevresindeki ilk yerleşimlerin Neolitik Çağ'ın (İ.Ö. 800-5500) sonlarına kadar dayandığı yapılan çalışmalarca ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu-

na kadar bölgeye Hititler, Asurlar, Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar, Selçuklular ve Osmanlılar hâkimiyet sürmüşlerdir (URL-42).

Yılın belirli dönemlerinde göç eden yüzlerce kuşa dinlenmeleri ve beslenmeleri için ev sahipliği yapan bu alanda gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda 250 farklı kuş türü tespit edilmiştir. (Sönmez & Aytuk, 2011: 27). Aynı zamanda uluslararası standartlara göre Türkiye'nin 112 önemli bitki alanından biri olması, alanın çekiciliğini arttırmaktadır (Sönmez & Aytuk, 2011: 27). Sahip olduğu manzara ve çeşitlilik ile kuş gözleme ve yürüyüş gibi çeşitli rekreasyon faaliyetleri gerçekleştirmek için ideal bir ortam olmasına rağmen bölgedeki turizm faaliyetleri neredeyse yok denecek kadar azdır (URL-42).



Görsel 8: Akyatan Lagünü. Kaynak: (URL-52).

Öte yandan, bu alan ve yakın çevresinin tarıma açılması, hızlı nüfus artışı ile küçük ve geçici yerleşmelerin artması (Sönmez & Aytuk, 2011: 35), çevre köylerin atıklarını göle boşaltması (URL-42) gibi sorunlar alanın sürdürülebilirliğini tehdit eden başlıca etmenler olarak gösterilmektedir.

2.8. Uluabat Gölü

Uluabat Gölü, Bursa il sınırları içerisinde, Marmara denizinin güney kısmında bulunmaktadır. Kapladığı 13.500 hektar alan ile Türkiye'nin orta büyüklükteki göllerinden biri olarak gösterilmektedir (Aydın & Güngör, 2015: 89). Antik dönemde adı "Apollonia" olarak da geçen Uluabat Gölü (URL-35), sahip olduğu özellikler ile hem ulusal hem de uluslararası düzeyde son derece önemli bir sulak alandır. Alan, Nisan 1998'de Ramsar alanı olarak ilan edilmiş ve yine bu sözleşme kapsamında 2001 yılında Dünya genelinde yalnızca 38 adet gölün bulunduğu

"Yaşayan Göller" ağına dâhil edilmiştir (Aydın & Güngör, 2015: 89). Aynı zamanda Uluabat Gölü 1. derece doğal sit alanı olarak da korunmaktadır (Çanga & Üzümcü, 2020: 340). Uluabat Gölü, bünyesinde barındırdığı flora ve fauna zenginliği ile Türkiye'nin en önemli göllerinden bir tanesidir (URL-9). Alanın bu denli zengin olmasında, Avrupa'dan Asya'ya uzanan önemli kuş göç yollarından birinin üzerinde bulunmasının da etkisi büyüktür (URL-3). Yapılan araştırmalara 2002 yılında 25 bin su kuşu ve 21 adet balık türü tespit edilmiştir (URL-45). Bu noktada Uluabat Gölü, fotoğraf meraklıları ve kuş gözlemcileri için son derece elverişli bir alan olarak görülmektedir. Yılın neredeyse her mevsimi fotoğraf kulüpleri ile amatör ve profesyonel fotoğrafçılar tarafından "foto safari" turları düzenlenmektedir (URL-35). Ayrıca, gölün kıyısında bulunan ve leylekleri ile ünlü olan, hatta 2011 yılında Avrupa Tabiat Mirası Vakfı tarafından "Avrupa Leylek Köyü" seçilen Eskikaraağaç Köyü ile tarihçesi 2.500 yıl öncesine dayanan ve içerisinde antik çağdan kalma surlar, tarihi yapılar, Helenistik kapı ve kule kalıntıları ile su kemeri barındıran Gölyazı Köyü bölgenin turistik çekiciliğini önemli düzeyde arttıran diğer başlıca unsurlar olarak söylenebilir (Çanga & Üzümcü, 2020: 340).



Görsel 9: Uluabat Gölü (Akbana ve Bulut, 2021: 292)

Çanga ve Üzümcü (2020: 341-343) çalışmasında, doğal yapıya zarar vermeden, sürdürülebilir turizm anlayışını benimseyerek alanda ornitoturizm, botanik turizmi, fauna gözlemciliği, foto safari, agroturizm, doğa yürüyüşü, amatör balıkçılık, bisiklet turizmi, sandalla gezinti, manzara seyretme, kamp karavan turizmi ve köy turları gibi turistik ve rekreasyon faaliyetlerinin gerçekleştirilebileceğini belirtmiştir.

2.9. Gediz Deltası

Türkiye'nin batısında, İzmir ilinde bulunan Gediz Deltası, Ege Denizi'nde sahip olduğu 35 km. uzunluğundaki kıyı şeridi ile geniş bir kıyı sulak alan ekosistemidir ve toplam yüzeyi yaklaşık 40.000 hektardır (Onmuş ve Sıkı, 2011: 616). Türkiye'nin nüfusu en yoğun üçüncü şehri olan İzmir'in şehir merkezine oldukça yakın bir noktada bulunması özelliği ile Dünya'da tek olduğu düşünülmektedir (URL-15).

Gediz Deltası, başta kuşlar olmak üzere biyolojik çeşitliliği üst düzey olan bir alandır. Deltanın yaklaşık 250 farklı kuş türüne ve kış aylarında yaklaşık 80.000 kuşa ev sahipliği yapıyor oluşu, bölgenin "İzmir Kuş Cenneti" olarak adlandırılmasına sebebiyet vermiştir (Tırıl, 2005: 169). Öte yandan, flamingoların dünya nüfusunun yaklaşık %10'luk bir kesiminin Gediz Delta'sında yaşaması, bölgeyi ulusal ve uluslararası düzeyde daha da önemli kılmıştır. Sahip olduğu çeşitlilik ve doğal güzellikleri sebebiyle "Önemli Kuş Alanı", "Önemli Doğa Alanı" ve bir kısmı "Doğal Sit Alanı" statülerinde korunma altına alınan Delta, aynı zamanda 1998 yılında "Ramsar" alanı olarak ilan edilmiştir (URL-8).



Görsel 10: Gediz Deltası. Kaynak: (URL-53).

Gediz Deltası, turistik ve rekreasyon faaliyetleri açısından da oldukça potansiyeli bulunan bir alandır. Alanda Çevre ve Orman Bakanlığı'na bağlı ziyaretçi merkezi bulunmaktadır. Ziyaretçi Merkezi'nde, alanda bulunan kuşlar hakkında resimlerin ve bilgilerin bulunduğu bir sergi alanı ve konferans salonu bulunmakta, ayrıca alanda belirli alanlara yerleştirilen kameralar ile kuşlar canlı olarak da izlenebilmektedir. Aynı zamanda alanda kuş gözlem turları ile bisiklet ve akülü araç gezileri düzenlenmekte, "mavi tur" ve "yeşil tur" adında iki adet tur rotası da bulunmaktadır. Ek olarak Delta ve yakın çevresinde bulunan "Leu-

kai", "Larissa" ve "Panaztepe" antik kentleri bölgenin turistik çekiciliğini olumlu yönde etkileyen diğer etmenler olarak değerlendirilmektedir. (Pekçetinöz, 2006: 42-47).

2.10. Meke Krater Gölü

Türkiye'nin nazar boncuğu olarak da bilinen Meke Krater Gölü veya diğer adı ile Meke Maarı, Konya ilinin Karapınar ilçesinde, sönmüş bir volkan kraterinin su ile dolmasıyla oluşan bir krater gölüdür (Ökten, 2012: 85). 4,5 milyon yıl önce oluştuğu tahmin edilen Meke Krater Gölü, ortasında bulunan adacık sebebiyle de özel bir yere sahiptir (URL-19). Yüzölçümü 202 kilometrekare olan bu alan 1989 yılında "I. Derece Doğal Sit Alanı", 1998 yılında "Tabiat Anıtı" ve 2005 yılında "Ramsar" alanı ilan edilmiştir (Candan vd., 2020: 449).

Göçmen kuşların Türkiye üzerinden geçerken mola verdiği nadir doğa harikalarından biri olan Meke Gölü (URL-20), bölgeye gelen yerli ve yabancı turistler ile "foto safari" yapmak için gelen fotoğraf sanatçılarının ve amatör fotoğrafçıların uğrak noktalarından biri olma özelliğini taşımaktadır (Ulusan & Batman, 2010: 249). Ancak yapılan son araştırmalar göstermiştir ki, bilinçsiz tarımsal sulama, beklenenin altında yağış alması ve insanın doğayı kirletmesi sebebiyle Meke Gölü tamamen kuruma noktasına, hatta haritadan silinme noktasına gelmiştir. Bu sebepten ötürü artık hem yerli ve yabancı ziyaretçiler hem de kuşlar alana eskisi kadar gelmemektedirler (URL-14).



Görsel 11: Meke Krater Gölü. Kaynak: (URL-54).

Meke Gölünde 2000'li yılların başında yaklaşık 200 çeşit kuş barınırken, 2010'lu yıllarda bu sayı 15-20'ye kadar düşmüştür (Ökten, 2012: 86).

2.11. Yumurtalık Lagünleri

Yumurtalık Lagünleri, Doğu Akdeniz Bölgesi'nde, Adana ili, Yumurtalık ilçesi sınırları içerisinde yer almaktadır ve yüzölçümü olarak yaklaşık 16.430 hektarlık bir alanı kaplamaktadır (Altınözlü, 2004: 491). Bu alan; tatlı ve tuzlu bataklıklar, kumullar, çayırlar, sazlıklar ve Halep çamı ormanından oluşan son derece karmaşık yapıda bir sulak alandır (URL-48). Bu sebepten ötürü 1993 yılında "1. Derece Sit Alanı", 1994 yılında "Tabiatı Koruma Alanı", 2005 yılında "Ramsar" alanı ilan edilmiş (URL-47), 2016 yılında da "Tabiatı Koruma Alanı" statüsünden "Milli Park" statüsüne geçirilmiştir (URL-48).



Görsel 12: Yumurtalık Lagünleri. Kaynak: (URL-47).

Flora ve fauna bakımından oldukça zengin olan Yumurtalık Lagünlerinde, yapılan çalışmalar sonucunda alanın 252 kuş türüne ve 272 bitki türüne rastlanılmıştır (URL-17). Ayrıca 1987 yılında yapılan bir çalışmada, özellikle göç sırasında binlerce kıyı kuşunun alanda konakladığı, ancak besin maddelerinin yetersizliği sebebiyle kuşların bölgede çok uzun süre kalamadıkları sonucuna ulaşılmıştır (URL-46). Sahip olduğu özellikler ile bu alanın doğa yürüyüşü, fotoğrafçılık, yaban hayatı ve kuş gözlemciliği gibi turistik ve rekreatif faaliyetlerin gerçekleştirilmesine elverişli olduğu görülmektedir.

2.12. Kızören Obruğu

"Obruk Gölü" olarak da bilinen Kızören Obruğu, Konya'nın Karapınar ilçesinde bulunan ve yeraltı sularının çekilip toprağın göçmesiyle oluşmuş olan bir doğa harikasıdır (URL-13). Büyük ve kurak bir düzlükte yer alan Kızören Obruğu, bölgenin tek tatlı su kaynağı olmasından ötürü son derece önemlidir (Ramsar, 2021). Çevre ve Şehircilik Bakanlığı

tarafından "Doğal Sit-Sürdürülebilir Koruma ve Kontrollü Kullanım" olarak tescil edilen yer (URL-11), aynı zamanda 2 Mayıs 2006 tarihinde "Ramsar" alanı olarak ilan edilmiştir (Ramsar, 2021). Ancak diğer Ramsar alanlarından farklı olarak bu alanda yaşayan herhangi bir canlı organizmanın varlığı tespit edilememiştir (Doğal Hayatı Koruma Vakfı, 2008: 107).



Görsel 13: Kızören Obruğu. Kaynak: (URL-55).

Kızören Obruğu, sahip olduğu eşsiz doğal güzelliğinin yanı sıra kültürel ve tarihi açıdan da oldukça zengin bir alan olarak görülmektedir. Kızören Obruğu ve yakın çevresinde, Tarihi İpek Yolu üzerinde, 1. Alâeddin Keykubad döneminde yapılan ve yaklaşık 800 yıllık olan Obruk Han'ı (URL-34) ile birlikte Bizans döneminden kalma cami ve Selçuklu döneminden kalma birkaç ev bulunmaktadır (Ramsar, 2021). Aynı zamanda alanın Konya-Kapadokya yolu üzerinde olması da alanın turizm potansiyelini pozitif yönde etkileyen etmenlerden biri olarak görülmektedir (URL-11).

Hali hazırda önemli bir turist potansiyeline sahip Kızören Obruğu ve çevresine özellikle yaz aylarında 15'e yakın tur otobüsünün geldiği edinilen bilgiler arasındadır. Alanın Kapadokya yolu üzerinde olması sebebiyle özellikle Asyalı turistlerin ilgisini çekmektedir. (URL-13). Obruk Han ve çevresinde gerçekleştirilecek olan restorasyon çalışmaları ile bu alanın daha da canlanacağı ve çok daha önemli bir turistik destinasyon olacağı planlanmaktadır (URL-11).

2.13. Kuyucuk Gölü

Kars iline bağlı Arpaçay ilçesinde bulunan Kuyucuk Gölü, kapladığı 390 hektarlık bir alan ile ülkemizin önemli sulak alanları arasında-

dır (URL-23). Bünyesinde barındırdığı yüksek kuş çeşitliliği ve yüksek su kuşu sayısı ile bu alan uzunca bir süre yalnızca avlak durumunda iken, 20.06.2009 tarihinde (Sevindi, 2013: 64) Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin birinci, Türkiye'nin ise 13. Ramsar alanı olarak koruma altına alınmıştır (URL-4). Aynı zamanda bu alan "Yaban Hayatı Geliştirme Sahası" koruma statüsünde bulunmaktadır (URL-23).



Görsel 14: Kuyucuk Gölü. Kaynak: (URL-56).

Yapılan çalışmalar doğrultusunda 2010 yılı itibariyle bölgede yaklaşık 211 kuş türü tespit edilmiştir. Kuşların bu noktada yoğunlaşmasının sebepleri olarak Kuyucuk Gölü'nün şehirden uzak olması ve nüfus yoğunluğunun bu alanda fazla yüksek olmaması gösterilmektedir. Bu sebeplerden ötürü farklı türde kuşların bulunması, 2009 yılında Ramsar alanı ilan edilmesi ve aynı sene bu alanın "Avrupa Seçkin Turizm Cenneti" ödülüne layık görülmesi Kuyucuk Gölü'nün ulusal ve uluslararası düzeyde bilinirliğini arttırmış ve önemli bir destinasyon halini almasında önemli rol oynamıştır (Sevindi, 2013: 65). Öte yandan her yıl belirli tarihlerde düzenlenen "Kuyucuk Kuş Cenneti Festivali", bölgenin imajını pozitif yönde etkileyen bir diğer unsur olarak belirtilebilir (URL-1).

2.14. Nemrut Krater Gölü

Doğu Anadolu Bölgesinde, Bitlis ilinde bulunan Nemrut Krater Gölü, Dünya'nın en büyük ikinci, Türkiye'nin ise en büyük krater gölü olma özelliğini taşımaktadır (Kuluöztürk & Doğru, 2015: 397). Bu alanı Büyük İskender'in bulduğuna inanıldığından dolayı "Büyük İskender'in Cenneti" adı ile de bilinmektedir (URL-36). Gerek sahip olduğu doğal güzellikler ile gerekse zengin flora ve fauna çeşitliliği ile Nemrut Krater Gölü veya diğer adı ile Nemrut Kalderası "Tabiat Anıtı", "1. Derece Doğal Sit Alanı" ve "Ramsar alanı" statülerinde koruma altına alınmıştır

(URL-43). Ayrıca Nemrut Krater Gölü'nün "Avrupalı Seçkin Destinasyonlar (EDEN)" projesi kapsamında "Mükemmelliyet Ödülü" alması, alanın markalaşmasında ve küresel düzeyde tanınmasında son derece etkili olmuştur (URL-40).



Görsel 15: Nemrut Krater Gölü. Kaynak: (URL-36).

Nemrut Krater Gölü ve çevresi çok çeşitli turistik faaliyetlere elverişli bir alanda bulunmaktadır. Sahip olduğu özellikler ile bu alanda kuş ve yaban hayatı gözlemciliği, dağ yürüyüşü, foto safari, tekne gezisi, su sporları, kaya tırmanışı, yamaç paraşütü, günübirlik veya konaklamalı kamp, sportif olta balıkçılığı, yayla turizmi gibi turistik ve rekreatif faaliyetler için son derece uygundur (URL-40). Aynı zamanda, 2007 yılında Nemrut Kalderası Tabiat Anıtı'nın güney yamacına inşa edilen "Nemrut Kayak Tesisi" yerli ve yabancı turistlere eşsiz deneyimler yaşatmaktadır (URL-43). Ayrıca aynı alanda bulunan Nemrut Dağı Kaplıcası'nın romatizma ve deri hastalıklarına iyi geldiği ve şifa olduğu inancı yaygın olduğu için sağlık turizmi kapsamında seyahatler de gerçekleştirilmektedir (URL-39).

Alana getirilen eleştirilerin başında altyapı ve konaklama tesisi eksikliği gelmektedir. Bölgeye ulaşımın zor olduğu, altyapı çalışmalarının yetersiz olduğu ve turistlerin bölgeye geldikleri zaman dinlenebilecekleri, eğlenebilecekleri ve spor gibi faaliyetleri gerçekleştirebilecekleri komple bir tesisin bulunmuyor oluşu bölgenin zayıf yönleri arasında sayılmaktadır (Gürbüz, 1995: 262-264).

Değerlendirme ve Sonuç

Son yıllarda gerçekleştirilen çalışmalar göstermektedir ki insanların turistik seyahat anlayışları değişmekte, yalnızca turizmde değil ha-

yatın her alanında doğa ve doğallık gittikçe önem kazanmakta (Sezen vd., 2012: 60), diğer bir deyişle doğaya dönüş yaşanmaktadır. Bu noktada, doğal çevre temelli, doğayı, yereli ve geleneksel özgünlüğü korumaya dayalı bir turizm türü olan ekoturizmin de ön plana çıktığı görülmektedir (Çanga & Üzümcü, 2020: 344).

Doğal ve kırsal alanlarda kültürel mirasın korunmasında önemli katkıları olan ekoturizm (Altan, 2006: 50) kitle turizminin olumsuz ekolojik ve sosyoekonomik etkilerini azaltmanın bir yolu olarak düşünülür ve koruma, çevre eğitimi ve yerel toplulukların refahını birleştirerek sürdürülebilir kalkınmayı teşvik eder (Herath, 1997: 442). Ekoturizmin doğru algılanıp uygulanması; hassas ekosistemlerin korunup iyileştirilmesi (Demir & Çevirgen, 2006), sürdürülebilir yerel ekonomik kalkınma (Kuter & Ünal, 2009), yerel halkın istihdam, gelir artışı ve yaşam koşullarının iyileştirilmesi gibi çeşitli çevresel, ekonomik ve sosyokültürel etkiler yaratabilecektir (Gaul, 2003). Nitekim Birleşmiş Milletler tarafından 2002 yılının "Uluslararası Ekoturizm Yılı" ilan edilmesi de ekoturizme verilen önemi gözler önüne sermektedir (URL-57).

Ekoturizm bağlamında doğal zenginlik müzeleri olarak kabul edilen sulak alanlar, taşkınları kontrol etme, su rejimini düzenleme ve suyu temizleme gibi işlevlerinin yanı sıra ekonomik değere de sahiptirler (Ateş & Uzer, 2007 akt. Kardaş & Cebe, 2018: 32). Sahip olunan biyolojik çeşitlilik bu alanları ekoturizm bakımından da önemli birer çekim unsuru haline getirmektedir (Çanga & Üzümcü, 2020: 344). Bu alanların korunması adına 2 Şubat 1971 yılında İran'ın Ramsar kentinde sulak alanların korunması ve akılcı kullanımını içeren "Özellikle Su Kuşları Yaşama Ortak Alanları Olarak Uluslararası Öneme Sahip Sulak Alanlar Sözleşmesi" imzalanmıştır (Ramsar Handbook, 2016).

Türkiye'de bulunan Ramsar alanlarının mevcut durumlarının ve turizm potansiyellerinin incelendiği bu çalışmada, Ramsar alanlarının başta kuş gözlemciliği olmak üzere doğa yürüyüşü, dağ tırmanışı, botanik turizmi, fauna gözlemciliği, köy turları, amatör balıkçılık ve sandalla gezinti gibi rekreasyonel ve turistik faaliyetler ile birlikte çevrede bulunan değerler sayesinde kültür turizmi için de elverişli olduğu bulgularına ulaşılmıştır. Nitekim ülkemizde bulunan bazı Ramsar alanlarında gerçekleştirilebilecek ekoturizm faaliyetlerini belirlemeye yönelik yapılan çalışmalar da (Sevindi, 2013; Yel & Selvi, 2019; Çanga & Üzümcü, 2020; Akbana & Bulut, 2021) bu bulguları destekler niteliktedir. Ele alı-

nan sulak alanların genel olarak birbiri ile örtüşen turistik ve rekreatif faaliyetlere elverişli olmasının yanı sıra kendine has birtakım karakteristik özelliklere sahip ve farklı aktivitelerin gerçekleştirilebileceği alanlar da mevcuttur. Örneğin bölgedeki ışık kirliliğinin minimum düzeyde olmasından ötürü Kuyucuk Gölü'nün yıldız gözlemciliği için Türkiye'deki en ideal alanlardan biri olarak gösterilmesi (URL-58) farklı bir çekicilik unsuru oluşturmaktadır. Öte yandan ise Seyfe Gölü'nün kıyısında bir gözlem noktasının bulunmuyor oluşu, sahip olunan potansiyelin her sulak alanda optimal düzeyde kullanılamadığını ve iyileştirilmesi gerektiğini de gösterir niteliktedir.

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise bu alanların varlığını ve sürdürülebilirliğini olumsuz etkileyen unsurlardır. Tarımsal kimyasalların kullanılması, yanlış sulama teknikleri, düzensiz yapılaşma, kaçak balıkçılık, atıkların bu alanlara boşaltılması gibi insan eliyle doğrudan verilen zarar ile birlikte mevsimsel etkiler de bu alanların sürdürülebilirliğini ve bu alanlarda bulunan biyolojik çeşitliliği tehdit etmektedir. Özellikle geçmiş yıllarda Kuyucuk ve Meke Göllerinin kurumuş olması durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir.

Verilen bilgiler doğrultusunda Türkiye'de bulunan Ramsar alanlarının mevcut durumlarının iyileştirilmesi, ekoturizm potansiyellerinin daha fazla değerlendirilebilmesi, verilen zararın minimuma indirilip maksimum verim elde edilebilmesi adına çeşitli öneriler getirilmeye çalışılmıştır. Bu öneriler özetle aşağıdaki gibi listelenebilir:

1. Ulaşımın daha efektif bir şekilde gerçekleşebilmesi adına altyapı çalışmalarına önem verilip, ziyaretçilerin bölgeye ulaşımını kolaylaştırmak için günün belirli saatlerinde şehir merkezinden bölgeye seferler düzenlenebilir,

2. Sahip olunan doğal, kültürel ve biyolojik zenginliğe zarar verilmemesi adına yoğun dönemde ziyaretçi kotası belirlenebilir,

3. Yerel halkın bölgede bulunan Ramsar alanı ve önemine yönelik bilgi düzeylerinin ve farkındalıklarının arttırılması için eğitim ve bilinçlendirme çalışmaları ile bölgenin sürdürülebilirliğine katkı sağlanabilir,

4. Koruma kullanma dengesini gözeterek ulusal ve uluslararası düzeyde tanıtım çalışmaları gerçekleştirilebilir,

5. Ramsar alanı içerisinde veya yakın çevresinde mevcut doğal güzelliği bozmayacak şekilde rekreasyon alanları oluşturulabilir, böylelikle alanda ürün çeşitliliği sağlanabilir,

6. Bölgenin sürdürülebilirliğinin sağlanması adına ulusal ve uluslararası örgütler ile entegre bir biçimde çalışılabilir,

7. Yerel halkın ürettikleri ürünleri pazarlayabilmeleri için bölgenin yakın çevresinde uygun alanlar oluşturulabilir,

8. Bölgeye gerçekleştirilen paket tur programlarına bu alanların da dahil edilmesiyle hem alanın bilinirlik düzeyinin hem de sağlanacak ekonomik faydanın arttırılması sağlanabilir,

9. Alanların çeşitli noktalarına bilgilendirici tabelalar yerleştirilebilir, ziyaretçi merkezleri oluşturulabilir, bunları gerçekleştirmek ve ziyaretçi tatminini optimal düzeye ulaştırabilmek adına gelişmiş teknolojilerden faydalanılabilir.

Sonuç olarak, bu alanların, alanın doğal yapısına ve ekosistemine zarar vermediği ölçüde çeşitli turistik ve rekreatif faaliyetler için elverişli olduğu görülmektedir. Bu bölgelere gerçekleştirilecek ziyaretlerin gelir getirici etkisinin yanı sıra yerel halk da sürece dâhil edilerek bölgesel kalkınmaya, çevresel bilinç düzeyini arttırmaya ve dolayısıyla sürdürülebilirliğin sağlanmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ancak, koruma amacı yerine ekonomik çıkarların ön planda tutulması durumunda bu hassas ekosistemlerin yok olması kaçınılmaz olacaktır. Önceki tecrübelerden yola çıkarak oluşturulacak koruma politikaları ile bu doğal güzelliklerin sonraki nesillere aktarımı sağlanmalıdır.

Kaynaklar

Akbana, A. & Bulut, Y. (2021). Uluabat Gölü Ramsar Alanının (Bursa/Türkiye) Ekoturizm Açısından Değerlendirilmesi. *Türk Tarım ve Doğa Bilimleri Dergisi*, 8 (2), 286-294.

Akın, A. (2016). Ekoturizm Alanlarının Değerlendirilmesi ve Ekoturizmin Uygulanabilirliğinin Araştırılması (Gaziantep Örneği). *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Derneği*, 6 (2), 25-31.

Akkaya, S. (2005). Mersin İlinin Son Doğa Kalesi: Göksu Deltası. *Korunan Doğal Alanlar Sempozyumu (*Isparta, 8-10 Eylül 2005), 225-227.

Akova, A. (2013). Gökyüzünü Sevdiren Göller. *National Geographic Traveler*, Nisan, 44-52.

Altan, Ş. (2006). *Türkiye'de Ekoturizm Uygulamaları ve Ekonomiye Katkıları*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Altınözlü, H. (2004). Flora of the Natural Conservation Area in Adana-Yumurtalık Lagoon (Turkey). *Turkish Journal of Botany*, 28 (5), 491-506.

Arı, Y. (2006). Ramsar Sözleşmesinin Doğa Koruma Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 11 (15), 275-302.

Arı, Y. (2019). Manyas (Kuş) Gölünde (Balıkesir) Su Ürünleri Avcılığı: Kültür, Ekoloji ve Sürdürülebilirlik. *Ege Coğrafya Dergisi*, 28 (2), 179-198.

Arslan, Y. (2005). Erdek ve Çevresinin Ekoturizm Açısından Değerlendirilmesi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (13), 29-53.

Atasoy, B. (2019). Alternatif Turizm Kapsamında Sultan Sazlığı Ziyaretçilerinin Memnuniyet Düzeylerinin İncelenmesi. *II. Uluslararası Develi-Aşık Seyrani ve Türk Kültürü Kongresi* (Kayseri, 10 Ekim 2019), 101-108.

Avcıkurt, C. (2003). *Turizm Sosyolojisi*. Ankara: Detay Yayıncılık.

Aydın, M. & Güngör, Y. (2015). Effects of Lake Uluabat and Gölyazı to Human Activities and Tourism. *Academik Journal of Science*, 4 (2), 89-100.

Bektaş, C. (2016). Kültür Turizminin Başkenti Burdur Olabilir mi? *Göller Bölgesi Ekonomi ve Kültür Dergisi*, 3 (35), 5.

Björk, P. (2007). Definiton Paradoxes: From Concept to Definiton. *Critical Issues in Ecotourism: Understanding a Complex Tourism Phenomenon*, (Ed. James Higham), 23-45, Oxford: Butterworth-Heinemann.

Blamey, R. K. (1997). Ecotourism: The Search for an Operational Definition. *Journal of Sustainable Tourism*, 5 (2), 109-130.

Blamey, R. K. (2001). Principles of Ecotourism. *The Encyclopedia of Ecotourism* (Ed. David B. Weaver), 5-22, Wallingford: CAB International.

Can, Ö. & Taş, B. (2012). Ramsar Alanı İçinde Yer Alan Cernek Gölü ve Sulak Alanının (Kızılırmak Deltası, Samsun) Ekolojik ve Sosyo-Ekonomik Önemi. *TÜBAV Bilim Dergisi*, 5 (2), 1-11.

Candan, K., Yıldırım Caynak, E., Kumlutaş, Y., Özender, Ö. & Ilgaz, Ç. (2020). Meke Maarı (Konya) Çevresinin Herpetofaunası. *BAUN Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 22 (2), 448-459.

Çağırankaya, S. S. & Meriç, B. T. (2013). *Türkiye'nin Önemli Sulak Alanları: Ramsar Alanlarımız*. Ankara: Orman ve Su işleri Bakanlığı, Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü, Hassas Alanlar Dairesi Başkanlığı.

Çalışkan, A. (2020). *Hatay'ın Ekoturizm Potansiyeli ve Yerel Halkın Ekoturizme Bakış Açısı.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Çanga, A. Ç. & Üzümcü, T. P. (2020). Sürdürülebilir Eko-Turizm Destinasyonları Olarak Sulak Alanlar: Uluabat Gölü. *ÇOMÜ Ziraat Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 335-346.

Çevirgen, A. (2004). Edremit Yöresinde Ekoturizme Yönelik bir Talep Araştırması. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (12), 46-67.

Demir, C. & Çevirgen, A. (2006). *Ekoturizm Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Diamantis, D. (1999). The Concept of Ecotourism: Evolution and Trends. *Current Issues in Tourism*, 2 (2-3), 93-122.

Doğal Hayatı Koruma Vakfı (2008). *Türkiye'deki Ramsar Alanları Değerlendirme Raporu.* https://wwftr.awsassets.panda.org/downloads/wwf_tur-kiye_ramsar_alanlari_degerlendirme_raporu.pdf (Erişim: 14.01.2021).

Erdoğan, N. & Yağcı, Ö. (2002). Sürdürülebilirlik Bağlamında Ekoturizmin Sosyal, Ekonomik ve Çevresel Etkiler Bakımından Değerlendirilmesi. *First Tourism Congress of Mediterranean Countries (*Antalya, 17-21 Nisan 2002), 1-14.

Erdoğan, N. (2003). *Çevre ve (eko)turizm*. Ankara: ERK Yayınları.

Erdoğan, S. (2008). *Çevrenin Siyasallaştırılması ve Ramsar Sözleşmesi Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Fennell, D. A. (1998). Ecotourism in Canada. *Annals of Tourism Research,* 25, 231-235.

Fennell, D. A. (1999). *Ecotourism: An Introduction*. London: Routledge.

Gaul, D. (2003). Environmental Impacts of Ecotourism a Review of Literature. https://foris.fao.org/static/pdf/foph/ecotour.pdf, (Erişim: 14.01.2021).

Gökdemir, A. (2016). *Gölcük Tabiat Parkı (Isparta) ve Çevresinin Ekoturizm Potansiyelinin Değerlendirilmesi Üzerine bir Araştırma*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Gürbüz, O. (1995). Turizm Coğrafyası Açısından Nemrut Kalderası. *Türk Coğrafya Dergisi*, 30, 255-265.

Gürlük, S. (2006). *Manyas Gölü ve Kuş Cenneti'nin Çevresel Değerlemesi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Herath, G. (1997). Ecotourism Development in Australia. *Annals of Tourism Research,* 24 (2), 442-446.

Higgins, B. (1996). The Global Structure of the Nature Tourism Industry. *Journal of Travel Research*, 35 (2), 11-18.

Hvenegaard, G. T. (1994). Ecotourism: A Status Report and Conceptual Framework. *The Journal of Tourism Studies*, 5 (2), 24-35.

Kahraman, N. & Türkay, O. (2017). *Turizm ve Çevre*. Ankara: Detay Yayıncılık.

Kaplan, A. & Örücü, Ö. K. (2019). Burdur Gölü ve Çevresinin Peyzaj Değerleri Açısından Turizm Potansiyelinin Belirlenmesi. *Mimarlık Bilimleri ve Uygulamaları Dergisi*, 4 (2), 105-121.

Karadeniz, C. B., Kabacık, M. & Sarı, S. (2018). Ordu İlinde Ekoturizm Uygulamaları, Kabakdağı, Kayabaşı Örneği. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 8 (2), 323-337.

Kardaş, F. & Cebe, M. (2018). Doğa Koruma ve Çevre Eğitimi Açısından Sulak Alanların İşlevleri. *Menba Su Ürünleri Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 29-35.

Kaypak, Ş. (2010). Ekolojik Turizmin Sürdürülebilirliği. *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi,* 2 (2), 93-114.

Kıymaz, S. (2010). Seyfe Gölü Sulak Alanı ve Su Kaynakları Yönetimine İlişkin Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Ecological Life Sciences,* 5 (2), 174-185.

Koçan, N. (2012). Ekoturizm ve Sürdürülebilir Kalkınma: Kızılcahamam-Çamlıdere (Ankara) Jeopark ve Jeoturizm Projesi. *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi,* 2 (6), 69-82.

Kuluöztürk, M. F. & Doğru, M. (2015). Natural Radioactivity Levels of Surface Water of Nemrut Crater Lake (Bitlis, Turkey). *Acta Physica Polonica A, 128*(2-B), 397-399.

Kuter, N. & Ünal, H. E. (2009). Sürdürülebilirlik Kapsamında Ekoturizmin Çevresel, Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Etkileri. *Kastamonu Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi,* 9 (2), 146-156.

Nur, B. & Balpınar, N. (2013). Adana'nın Korunan Alanları ve Doğa Turizminde Kullanımı. *II. Doğu Akdeniz Turizm Sempozyumu* (Adana, 19 Nisan 2013), 1-11.

Ongun, U., Gövdere, B. & Durgun Kaygısız, A. (2015). Burdur İlinin Kırsal Turizm Potansiyelinin Değerlendirilmesi: Sorunları ve Çözüm Önerileri. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (12), 99-116.

Onmuş, O. & Sıkı, M. (2011). Shoebirds in the Gediz Delta (İzmir, Turkey): Breeding and Wintering Abundances, Distributions, and Seasonal Occurences. *Turk J Zool,* 35 (5), 615-629.

Orams, M. B. (1995). Towards a More Desirable form of Ecotourism. *Tourism Management,* 16 (1), 3-8.

Ovalı, P. K (2007). Kitle Turizmi ve Ekolojik Turizmin Kavram, Mimari ve Çevresel Etkiler Bakımından Karşılaştırılması. *Megaron, Yıldız Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi E-Dergisi,* 2 (2), 64-79.

Ökten, S. (2012). Konya Havzasında Su Yönetimi Konusunda Önemli Duraklar. *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, 3 (6), 73-92.

Pekçetinöz, B. (2006). *Denizel Koruma Alanlarında Ekoturizmin Bir Segmenti Olarak Kuş Gözlemciliği Aktiviteleri ve İzmir Kuş Cenneti'nin Potansiyeli*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Rahemtulla, Y. G. & Wellstead, A. M. (2001). *Ecotourism: Understanding the Competing Expert and Academic Definitions.* Canadian Forest Service Northern Forestry Centre. Inf. Report Nor-X-380.

Ramsar Handbook. (2016). *An Introduction to the Convention on Wetlands, Ramsar Convention Secretariat.* Gland: Switzerland.

Ramsar. (2021). *Annotated List of Wetlands of International Importance (Turkey)*. https://rsis.ramsar.org/sites/default/files/rsiswp_search/exports/Ramsar-Sites-annotated-summary-Turkey.pdf?1610441411 (Erişim: 14.01.2021).

Sevindi, C. (2013). Ekoturizm ve Kuş Gözlemciliği Açısından Kuyucuk Gölü Kuş Cenneti (Arpaçay-Kars). *Türk Coğrafya Dergisi,* 61 (1), 63-76.

Sezen, I., Yılmaz, S. & Akpınar Külekçi, E. (2012). Ekoturizm İçin Öneri Alanlarıyla Bayburt. *KSÜ Doğa Bilimleri Dergisi*, Özel Sayı, 55-61.

Sharpley, R. (2006). Ecotourism: A Consumption Perspective. *Journal of Ecotourism*, 5 (1-2), 7-22.

Sönmez, M. E. & Aytuk, C. (2011). Akyatan Lagünü Çevresinde Arazi Kullanımındaki Değişimlerin Zamansal İncelemesi ve Ekosistem Üzerindeki Olumsuz Etkilerin Belirlenmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi,* 1 (1), 25-39.

Sönmez, M. E. & Somuncu, M. (2016). Sultansazlığı'nın Alansal Değişiminin Sürdürülebilirlik Açısından Değerlendirilmesi. *Türk Coğrafya Dergisi*, 66, 1-10.

Stone, M. J. (2002). *Ecotourism & Community Development: Case Studies from Hainan, China*. Master Thesis. Canada: University of Waterloo.

T.C. Çevre ve Orman Bakanlığı Özel Çevre Koruma Kurumu Başkanlığı (2009). *Göksu Deltası Özel Çevre Koruma Bölgesi Yaz Ördeği (Marmaronetta angustirostris) Araştırma ve İzleme Projesi Kesin Raporu*. 1-50.

Tırıl, A. (2005). Bir Koruma Öyküsü- Gediz Deltası. *Korunan Doğal Alanlar Sempozyumu* (Isparta, 8-10 Eylül 2005), 167-174.

Tosun, C. & Şahin, S. Z. (2006). Gelişen ve Değişen Eğilim: Ekoturizm. *II. Balıkesir Turizm Kongresi* (Balıkesir, 20-22 Nisan 2006), 1-18.

Ulusan, Y. & Batman, O. (2010). Alternatif Turizm Çeşitlerinin Konya Turizmi Etkisi Üzerine bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 23 (1), 243-260.

Uluslararası Ekoturizm Topluluğu (2015). The Definition. https://ecotourism.org/what-is-ecotourism/ (Erişim: 14.01.2021).

Vatansever, M., Batman, O. & Altaş, A. (2017). Sürdürülebilir Turizm Açısından Kızılırmak Deltası Kuş Cennetinin Yerel Paydaşlar Tarafından Değerlendirilmesine Yönelik Bir Araştırma. *Yönetim, Ekonomi, Edebiyat, İslami ve Politik Bilimler Dergisi*, 2 (2), 194-217.

Weaver, D. B. (1999). Magnitude of Ecotourism in Costa Rica and Kenya. *Annals of Tourism Research*, 26 (4), 792-816.

Weaver, D. B. (2001). Ecotourism as Mass Tourism: Contradiction or Reality? *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*, 42 (2), 104-112.

Yel, S. G. & Selvi, H. Z. (2019). Göksu Deltası Özel Çevre Koruma Bölgesi'nde Ekoturizme Açılabilecek Alanların Belirlenmesi. *SETSCI Conference Proceedings*, 4 (6), 220-227.

Zere, S. (2020). *Yerel Halkın Ekoturizm Algısı: Giresun ili Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: Kuruyan, Kuyucuk Kuş Cenneti'nde Kuş Festivali.

https://www.cnnturk.com/yerel-haberler/kars/merkez/kuruyan-kuyucuk-kus-cennetinde-kus-festivali-1010694 (Erişim: 12.01.2021)

URL-2: Göksu Deltası. https://www.dogadernegi.org/goksu-deltasi/ (Erişim: 12.01.2021)

URL-3: Bursa Belediyesi. https://www.bursa.com.tr/uluabat-golu-566.html (Erişim: 10.01.2021)

URL-4: Eski Günlerine Geri Dönen Kuyucuk Gölü 110 Kuş Türünü Ağırladı.https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/eski-gunlerine-donen-kuyucuk-golu-110-kus-turunu-agirladi/2046309 (Erişim: 12.01.2021)

URL-5: Göksu Deltası Özel Çevre Koruma Bölgesi. https://tvk.csb.gov.tr/goksu-deltasi-i-393 (Erişim: 12.01.2021)

URL-6: Develi Kaymakamlığı. http://www.develi.gov.tr/sultan-sazligi5 (Erişim: 09.01.2021)

URL-7: Manyas (Kuş) Gölü. https://www.dogadernegi.org/manyas-kus-golu/ (Erişim: 08.01.2021)

URL-8: Gediz Deltası. https://www.dogadernegi.org/gedizdeltasi/ (Erişim: 11. 01.2021)

URL-9: Uluabat Gölü. https://www.dogadernegi.org/uluabat-golu/ (Erişim: 10. 01.2021)

URL-10: Sulak Alanlar. https://www.tarimorman.gov.tr/DKMP/Menu/31/Sulak-Alanlar (Erişim: 12.01. 2021)

URL-11: Tarihi Han ve Obruk Gölü Turizmin Gözdesi Olacak. https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/tarihi-han-ve-obruk-golu-turizmin-gozdesi-olacak-/1555759 (Erişim: 12.01.2021)

URL-12: Kuş Cennetinde Üreme Zamanı. https://www.sabah.com.tr/marmara/2018/05/13/kus-cennetinde-ureme-zamani (Erişim: 08.01.2021)

URL-13: Turistlerin İlgisini Çeken Obruk Gölü Turizme Kazandırılmayı Bekliyor. https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/konya/turistlerin-ilgisini-ceken-obruk-golu-turizme-40994445 (Erişim: 12.01.2021)

URL-14: Dünya'nın Nazar Boncuğu Meke Gölü Haritadan Silinme Noktasında.

https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dunyanin-nazar-boncugu-meke-golu-haritadan-silinme-noktasinda-41709243 (Erişim: 11.01.2021)

URL-15: Gediz Deltası Tek ve Benzersiz. https://www.atlasdergisi.com/kesfet/doga-cografya-haberleri/gediz-deltasi-tek-ve-benzersiz.html (Erişim: 11.01.2021)

URL-16: Göksu Deltası-Mersin. https://www.atlasdergisi.com/kesfet/doga-cografya-haberleri/gediz-deltasi-tek-ve-benzersiz.html (Erişim: 13.01.2021)

URL-17: Yumurtalık Lagünleri Milli Park Statüsüne Geçti. https://www.haberturk.com/adana-haberleri/71559247-yumurtalik-lagunleri-milli-park-statusune-gectiyumurtalik-lagunleri-yuzlerce-bitki-ve-kus (Erişim: 11.01.2021)

URL-18: History of Ramsar Convention. https://www.ramsar.org/about/history-of-the-ramsar-convention (Erişim: 14.01. 2021)

URL-19: Meke Gölü Nerede ve Hangi Şehirde? Meke Gölü Oluşumu, Derinliği Özellikleri, Derinliği, Büyüklüğü ve Efsanesi. https://www.hurriyet.com.tr/seyahat/meke-golu-nerede-ve-hangi-sehirde-meke-golu-olusumu-ozellikleri-derinligi-buyuklugu-ve-efsanesi-41534963 (Erişim: 14.01.2021)

URL-20: Karapınar Belediyesi. http://www.karapinar.gov.tr/meke-golu (Erişim: 11.01.2021)

URL-21: Karataş Belediyesi. https://karatas.bel.tr/karatas-hakkinda/akyatan-kus-cenneti/ (Erişim: 10.01.2021)

URL-22: Kayseri İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. https://kayseri.ktb.gov.tr/TR-183204/sultan-sazligi.html (Erişim: 09.01. 2021)

URL-23: Kuyucuk Gölü. https://www.dogadernegi.org/kuyucuk-golu/ (Erişim: 13.01.2021)

URL-24: Tarihin Hatırası: Sultan Sazlığı Milli Parkı. https://www.hurriyet.com.tr/seyahat/tarihin-hatirasi-sultan-sazligi-milli-parki-40785416 (Erişim: 09.01.2021)

URL-25: Kuş Cenneti Milli Parkı. http://kuscenneti.tabiat.gov.tr/ (Erişim: 08.01.2021)

URL-26: Kuş Cenneti. http://balikesir.com/ilceler/KonuDetay.asp?ilceID=15&konuID=357 (Erişim: 08.01.2021)

URL-27: Manyas (Kuş) Gölü-Balıkesir. http://www.turkiyesulakalanlari.com/manyas-kus-golu-balikesir/ (Erişim: 08.01.2021)

URL-28: Samsun Büyükşehir Belediyesi. https://www.samsun.bel.tr/tesis/kus-cenneti (Erişim: 09.01.2021)

URL-29: Samsun İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. https://samsun.ktb.gov.tr/TR-59848/kizilirmak-deltasi.html (Erişim: 09.01.2021)

URL-30: Seyfe Gölü Kurudu. https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/seyfe-golu-kurudu,3fJCAVmhQ0OniTUftlCfqg/3zvZYVPYR0iYsU6E37R1lw (Erişim: 08.01.2021)

URL-31: Silifke Belediyesi. https://silifke.bel.tr/silifke/ilcemiz/tarihi-yapilar/goksu.html (Erişim: 09.01.2021)

URL-32: Sultan Sazlığı Milli Parkı. http://sultansazligi.tabiat.gov.tr/ (Erişim: 09.01.2021)

URL-33: T.C. Burdur Valiliği. http://www.burdur.gov.tr/goller (Erişim: 12.01.2021)

URL-34: T.C. Konya Valiliği. http://konya.gov.tr/sayin-valimiz-obruk-hani-ile-kizoren-obrugunda-incelemelerde-bulundu (Erişim: 12.01.2021)

URL-35: Bursa/Gölyazı-Uluabat Gölü Sulak Alanı. https://eden.ktb.gov.tr/TR-127831/bursa--golyazi--uluabat-golu-sulak-alani.html (Erişim: 10.01.2021)

URL-36: Bitlis/Nemrut Krater Gölü. https://eden.ktb.gov.tr/TR-127839/bitlis--nemrut-krater-golu.html (Erişim: 12.01.2021)

URL-37: Burdur Gölü. https://burdur.ktb.gov.tr/TR-154880/burdur-golu.html (Erişim: 14.01.2021)

URL-38: Kızılırmak Deltası, Kuş Cenneti ve Mandacılık. http://www.samsun.gov.tr/kizilirmak-deltasi-kus-cenneti-ve-mandacilik1 (Erişim: 09.01.2021).

URL-39: T.C. Tatvan Kaymakamlığı. http://www.tatvan.gov.tr/nemrut-krateri (Erişim: 12.01.2021)

URL-40: Nemrut Dağı ve Krater Gölü'nün Güzelliği. https://www.bitlishaber13.net/makale/nemrut-dagi-ve-krater-golu-nun-guzelligi.html#:~:text=Her%20y%C4%B1l%20binlerce%20turist%20a%C4%9F%C4%B1rlayan,RAMSAR%20Alan%C4%B1%E2%80%9D%20olarak%20ilan%20edilmi%C5%9Ftir (Erişim: 12.01.2021)

URL-41: T.C. Kırşehir Valiliği. http://www.kirsehir.gov.tr/seyfe-golu-ve-kus-cennetimiz (Erişim: 13.01.2021)

URL-42: Akyatan (Ağyatan) Lagünü/Gölü Adana. http://www.turkiyesulakalanlari.com/akyatan-lagunu-adana/ (Erişim: 10.01.2021)

URL-43: Nemrut Krater Gölü-Bitlis. http://www.turkiyesulakalanlari.com/nemrut-krater-golu-bitlis/ (Erişim: 12.01.2021)

URL-44: Seyfe Gölü-Kırşehir. http://www.turkiyesulakalanlari.com/seyfe-golu-kirsehir/ (Erişim: 15.01.2021)

URL-45: Uluabat Gölü-Bursa. http://www.turkiyesulakalanlari.com/ulubat-golu-bursa/ (Erişim: 10.01.2021)

URL-46: Yumurtalık Lagünü-Adana. http://www.turkiyesulakalanlari.com/yumurtalik-lagunu/ (Erişim: 11.01.2021)

URL-47: Yumurtalık Kaymakamlığı. http://www.yumurtalik.gov.tr/lagunler-ve-kus-cenneti (Erişim: 11.01.2021)

URL-48: Yumurtalık Lagünü Milli Parkı. http://yumurtaliklagunu.tabiat.gov.tr/ (Erişim: 11.01.2021)

URL-49: Silifke Belediyesi/Göksu Deltası. https://silifke.bel.tr/silifke/ilcemiz/tarihi-yapilar/goksu.html (Erişim: 04.02.2022)

URL-50: T.C. Balıkesir Valiliği. http://www.balikesir.gov.tr/kuscenneti (Erişim: 04.02.2022)

URL-51: Kızılırmak Deltası ziyaretçilerini bekliyor. https://www.gazetegercek.com.tr/kizilirmak-deltasi-ziyaretcilerini-bekliyor/91992/ (Erişim: 04.02.2022)

URL-52: Akyatan Lagünü/Gölü-Adana. http://www.turkiyesulakalanlari.com/akyatan-lagunu-adana/ (Erişim: 04.02.2022)

URL-53: İzmir Körfezi'nin Gerdanlığı: Gediz Deltası. https://www.trthaber.com/foto-galeri/izmir-korfezinin-gerdanligi-gediz-deltasi/29272/sayfa-8.html (Erişim: 04.02.2022)

URL-54: Tripadvisor. https://www.tripadvisor.com.tr/Attraction_Review-g298014-d17310216-Reviews-Meke_Krater_Golu-Konya.html (Erişim: 04.02.2022)

URL-55: Konya Teknik Üniversitesi-Obruk Uygulama, Araştırma Merkezi. https://www.ktun.edu.tr/tr/Birim/Index/?brm=LI4ZaR6VzKx3bmsGxi2H4w== (Erişim: 04.02.2022)

URL-56: Kars İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü. https://kars.ktb.gov.tr/ (Erişim: 04.02.2022)

URL-57: International Year of Ecotourism. https://www.unwto.org/international-year-ecotourism-2002 (Erişim: 05.02.2022)

URL-58: Kars Kuyucuk Gölü/Yaban Hayatı Geliştirme Sahası. https://eden.ktb.gov.tr/ TR-127829/kars--kuyucuk-golu-yaban-hayati-gelistirme-sahasi.html (Erişim: 05.02.2022)

TURİZM SOSYOLOJİSİ

Ahmet TAYFUN[*] *& Fulden Nuray KÜÇÜKERGİN*[**] *& Yakup Kemal ÖZEKİCİ*[***]

Sosyoloji Nedir?

Sosyoloji çalışmaları, insan hayatının toplumsal yaşam olduğu temel önceliğinden başlar. Çoğumuz sürekli olarak diğer insanlarla etkileşimde bulunuruz. Doğduğumuz aileler, okul, iş ve oyun yoluyla; emeklilikler ve ölümlerimizi anmak için toplanılan toplantılarda bile hayatlarımızı birbiriyle bağlantılı sosyal düzenlemelerle dokunmuş bir halı gibi yaşamaktayız. Sosyoloji, hayatlarımızın nasıl oluşturulduklarını, nasıl değiştiklerini, fırsatlarımızı ve seçeneklerimizin hayatımızı nasıl etkilediği gibi düzenlemelere odaklanmaktadır. Sosyoloji, insanların insanlarla ve kurumlarla olan sosyal ilişkilerinin incelenmesidir. Sosyolojinin konusu, suçtan dine, aileden devlete, ırk ve sosyal sınıf ayrımlarından ortak bir kültüre ilişkin ortak inançlara ve toplumsal istikrardan bütün toplumlarda radikal değişime kadar çeşitlilik gösterir. Bu çeşitli çalışma konularının bir araya gelebilmesi, sosyolojinin insan eyleminin ve bilincinin hem çevresindeki kültürel ve toplumsal yapılar tarafından şekillendirildiğini hem de şekillendirdiğini anlamadaki amacıdır (Albrow, 1999; Rebach & Bruhn 2001; Stolley, 2005; Weber, 1978).

Sosyoloji kelimesi aslında Latince "socius" (eşlikçi, arkadaş) kelimesi ve Yunanca "logos" (bilmek, bilgi) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla, sosyoloji, kelimesinin tam olarak, arkadaşlığın, eşlikçinin bilgisi anlamına gelmektedir. (Abercrombie vd., 2000: 333). Sosyoloji, ilk olarak Platon (427-347 M.Ö.), Aristo (384-322 M.Ö.) ve

[*] Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Turizm Fakültesi - Ankara / Türkiye, ahmet.tayfun@hbv.edu.tr (Orcid: 0000-0001-7485-0663)

[**] Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Turizm Fakültesi - Ankara / Türkiye, fulden.kucukergin@hbv.edu.tr (Orcid: 0000-0002-0943-0467)

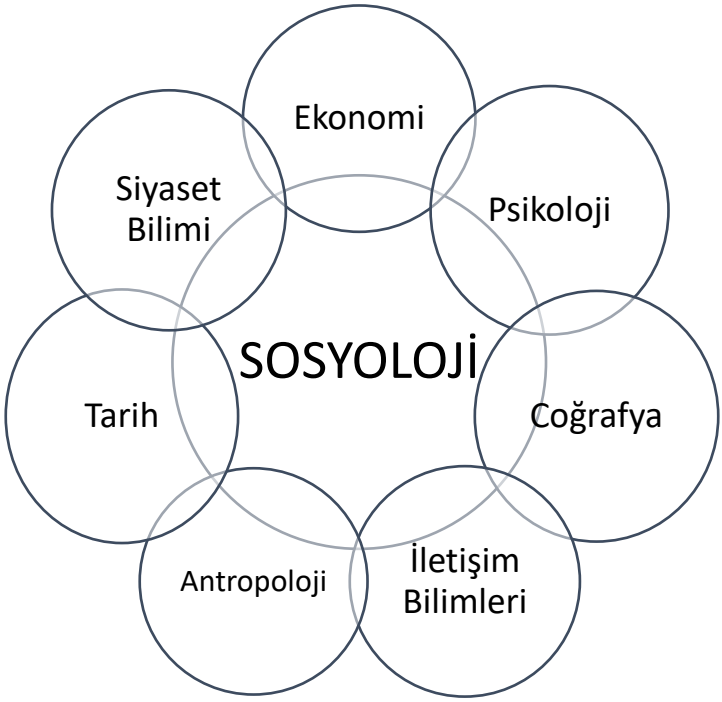
[***] Dr., Adıyaman Üniversitesi Turizm Fakültesi - Adıyaman / Türkiye, ykozekici@gmail.com (Orcid: 0000-0003-2482-7355)

Konfüçyüs (M.Ö. 551-479) dâhil olmak üzere filozofların eserlerinde kendini göstermiştir (Restivo, 1994). Bir ders kitabı ya da sözlük tanımı sosyolojiyi genellikle, sosyal ilişkilerin gelişimi, yapısı, etkileşimi ve toplum davranışlarıyla ilgili bilimsel çalışmalar, toplumsal bilim, toplumsal kurumlar ve sosyal ilişkiler özellikle organize insan gruplarının gelişimi, yapısı, etkileşimi ve ortak davranışı üzerine sistematik çalışmalar bütünü olarak tanımlamaktadır (Lemert, 2008; Stolley, 2005; Urry, 2012; Weber, 1978; Webster, 2017).

Bu tanım aslında ne demektir? Sosyoloji neden önemlidir? Kişisel hayatlarımızda sosyoloji bize ne sunuyor? Ve daha geniş kitlelere neler öneriyor? Bu soruların hepsini yine sosyoloji cevaplamaktadır. Dünyaya sosyolojik bir bakış açısı, kişiye bir takım benzersiz yararlar ve perspektifler sağlar. Sosyoloji, sosyal meseleleri ve davranış kalıplarını anlamayı sağlar. Yaşamlarımızı yönlendiren sosyal kuralları belirlememize yardımcı olur. Sosyologlar, bu kuralların nasıl oluşturulduğunu, sürdürüldüğünü, değiştirildiğini, kuşaklar arası nasıl iletildiğini ve dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan insanlar arasında nasıl paylaşıldığını inceler. Ayrıca, bu kurallar bütünü bozulduğunda neler olabileceğini de incelemektedirler (Stolley, 2005; Urry, 2012). Sosyoloji, içinde yaşadığımız toplumsal sistemlerin işleyişini anlamamıza yardımcı olur. Sosyologlar başkalarıyla yaptığımız etkileşimleri toplumsal bir çerçeveye yerleştirir. Bu, sadece davranışlara ve ilişkilere değil, aynı zamanda yaşadığımız daha büyük dünyanın bu şeyleri nasıl etkilediğine de dikkat çeker (Ferris & Stein, 2008; Giddens vd., 2016). Sosyal yapılar (insanların birbirleriyle ilişkili olduğu ve toplumsal yaşamın toplum etrafında düzenlendiği) ve toplumsal süreçler (toplumun çalışma tarzı), hayatlarımızı çoğu zaman fark edilemeyen yollarla şekillendirilmektedir. Bu perspektiften dolayı, sosyologlar genellikle bireyleri toplumsal ürünler olarak görmektedir (Giddens vd., 2016).

İnsanlar bilinçli oldukları sürece yaşamın anlamını düşünmüşlerdir. Neden burada olduğumuz, işlerin nasıl yürüdüğü ve gelecekte neler olacağı ile ilgili eski cezbedici sorular, bilimsel keşif için harekete geçirici bir dinamik olmuştur. Dünyanın doğası ve özellikle sosyal hayatla ilgili ilk açıklamalar gelenek, batıl inanç ve mitlerden oluşmuştur. Atalarımız, bu anlaşmaları çok da şüphe duymadan kabul etmişlerdir. Ancak modern bilimin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yükselişe geçmesiyle, keşif

ve yeni bilgi biçimleri ile uygulamaları on dokuzuncu yüzyılda "sosyal bilim" kavramını ortaya çıkartmıştır (Ferris ve Stein, 2008).



Şekil 1. Sosyoloji ve Sosyal Bilimler (Ferris ve Stein, 2008).

Sosyoloji diğer sosyal bilimlerle çakışır, ancak kapsadığı bölgenin büyük kısmı benzersizdir. Tüm sosyal ve davranış bilimleri, insanların davranışlarına odaklanır ve en azından bir ölçüde, yaptıklarını, nasıl yaptıklarını ve neden yaptıklarını açıklamaya çalışır. Ancak her disiplinin, başkalarından ayıran farklı bir vurgu ve birincil odak noktası vardır (Thompson vd., 2016).

Ekonomi, ilk sosyal bilimlerdendir. 1700'lü yıllarda ticaret ve vergilendirme için olgusal bilgi toplamanın pratik uygulaması olarak gelişmiştir. 1800'lü yılların başında tarih, daha sonra psikoloji tıp, felsefe ve pedagojiden doğan akademik bir disiplin olarak gelişmiştir. Antropoloji, Amerika'nın, Afrika'nın ve Asya'daki Avrupa buluşlarından geliştirilmiştir. Sosyoloji, 1800'lü yıllarda Avrupa'da farklı bir çalışma alanı olarak kurulmuş en genç akademik disiplinlerden biridir. Sosyoloji ilk etapta siyaset biliminden ayırt edilemezdi ve çoğu erken sosyolog akademik konular dışında politik konular hakkında da yazılar yazdı (Collins, 1998).

Sosyoloji Meselesi / Sosyoloji Önemlidir! (Sociology Matters)

Sosyolojik araştırmanın kapsamı son derece geniştir, ancak genel olarak, sosyologlar kendilerine sosyolojik hayal gücünü odaklamak ve araştırmayı motive eden kavramları sağlamak için bazı sorular sorarlar. Disiplini yönlendiren bu sorular şunları içerir: Doğal olabilmek adına yaptığımız şeyler aslında sosyal açıdan nasıl inşa edilir? Toplumsal düzen mümkün müdür? Bireysel mesele midir? Yaşadığımız zamanlar daha önce gelen zamanlardan farklı mıdır (Giddens vd., 2016).

Sosyal Yapı

İnsanın akıl yürütmesinde temel bir kusur vardır; bu kusur şu şekildedir: Önümüzde gördüğümüz şeyler kaçınılmazdır. Bunlar doğaldır ve değiştirilemezler. Sosyolojinin bize öğrettiği şey, pek çok açıdan, düşündüğümüzden daha özgür olduğumuz ve doğal olduğunu düşündüğümüz şeylerin aslında insanlar tarafından yaratılmış olduğudur (Gladwell, 2005). Sosyolojik bir bakış açısı, bireyi etkileyen kişisel sıkıntılar (örneğin, alkolik olmak gibi) ve tüm topluluk için bu sorunu (örn. Alkolizm) yansıtan toplumsal meseleler arasındaki önemli ilişkiyi görmemizi sağlar (Mills, 2000). Bu ayrım, sosyolojinin kritik bir bileşenidir, çünkü bu özeldeki geneli görmemizi sağlar (Berger, 1963).

Bu durumu örneklendirmek gerekirse; üniversite kabul sistemi, belirli bir yerde ve zamanda bulunan bir toplumsal yapıdır. Amerikan üniversiteleri kabul kriterleri, tarihsel ve demografik eğilimlere ve üniversitenin lider değişikliklerine göre değişmektedir Bir başka örnek, cinsiyet ve cinsiyete dayalı günlük deneyimlerden gelir. Bir bebek erkek ya da kız olarak doğar. Bu özellik sayesinde, bebek "erkek" veya "kız" kategorisine tayin edilmiştir. Bu son derece önemlidir, çünkü bebek ile etkileşime girmeden önce her zaman bilmeniz gereken ilk şeydir (Giddens vd., 2016; Gladwell, 2005).

Kısacası bir sosyal yapı, bir cisim tarafından bir nesneye ya da olaya yerleştirilen anlam, düşünce ya da çağrışım ile ilgilidir ve nesne ya da olayı nasıl gördükleri ya da ele aldıklarına göre bu topluluk sakinleri tarafından benimsenmiştir. Bu bağlamda, bir fikir olan sosyal yapı, toplum tarafından doğal olarak kabul edilebilir, ancak toplum dışındaki kişiler tarafından paylaşılan bir gerçekliği gösterebilir ya da göstermeyebilir ve "bu toplumun icadı ya da icabı" olabilir.

Sosyal Düzen

Sosyal düzen terimi iki anlamda kullanılabilir. Birinci bağlamda, ilişkili davranışların belirli kalıplarını muhafaza eden, koruyan ve uygulayan bağlı sosyal yapıların, kurumların, ilişkilerin, geleneklerin, değerlerin ve uygulamaların belirli bir setine veya sistemine atıfta bulunur. Örnekler antik, feodal ve kapitalist toplumsal düzendir. İkinci anlamda, toplumsal düzen, toplumsal kargaşa ya da bozukluk ile karşılaştırılır ve mevcut toplumsal düzenin üyeleri tarafından kabul edildiği ve korunduğu istikrarlı bir toplum devletine atıfta bulunur. Sosyoloji, siyaset bilimi ve siyasal felsefenin merkezinde yer alan düzen veya Hobbesci problem sorunu, sosyal düzenlerin nasıl ve niçin var olduğunu sorgular (Giddens, vd., 2016; Thompson, vd., 2016).

Sosyal düzenle ilgili bir diğer kilit faktör, kapsamlılık ilkesidir. Bu normların ne kadar çok olduğunu ve normların bir toplum için ne kadar önemli olduğunu belirtildiğinde, bu normlar grubu bir bütün olarak bağlar ve birleştirir. Bunun iyi bir örneği Amerika'da yaşayan Amish topluluğudur. Birçok Amish cemaatlerde birlikte yaşar ve aynı dini ve değerleri paylaştığı için, din ve görüşlerini korumayı başardığında daha başarılı olurlar; çünkü onların yaşam biçimleri toplumlarının normudur (Deji, 2011; Gusfield, 1975).

Sosyal Değişim

Sosyal değişim; kültürel sembollerdeki değişmeler, davranış kuralları, sosyal organizasyonlar veya değer sistemleri ile karakterize edilen sosyal yapı içindeki mekanizmaların değiştirilmesi anlamına gelmektedir (Wilterdink & Form, 2017). Sosyologlar, disiplinin tarihsel gelişimi boyunca diğer akademik alanlardan sosyal değişim modellerini ödünç almışlardır. Biyolojik değişimi anlamak için 19. yüzyılın sonlarında baskın model haline gelen evrim teorisi, sosyal değişim için de temel ilke olarak görülmektedir (Dentler & Erikson, 1959).

Sosyal değişime en güzel örnek Japonya üzerinde verilebilir. II. Dünya Savaşı'ndan bu yana, belki de dünyanın hiçbir ülkesi Japonya'dan daha dramatik bir sosyal değişim geçirmemiştir. Yirminci yüzyılın başlangıcında, ülkenin bebek ölüm hızı 1,000 canlı doğumda yaklaşık 150 ila 160 arasında değişirken, 1930'lu ve 1940'lı yıllar arasında 90 ila 100 arasında değişmiştir. Bu durum 1980'lerde 6 ila 7'ye düştü. Bu gelişmelerle birlikte Japonya'da İkinci Dünya Savaşı'ndan beri hayat beklentisi de

önemli ölçüde artmıştır. Dünya Sağlık Örgütü'ne göre, Japonya'daki insanlar dünyanın herhangi bir ülkesinden daha uzun sağlıklı yaşam beklentisine sahipler (Thompson, vd. 2016; World Health Organization, 2009).

Sosyal Tabakalaşma

Sosyal tabakalaşma terimi toplumsal duruş sistemini tanımlamak için kullanılır. Sosyal tabakalaşma, bir toplumun varlıklarını gelir, ırk, eğitim ve iktidar gibi faktörlere dayalı olarak sosyo-ekonomik katmanların sıralamasına sokmasını ifade eder (Parsons, 1940). Tabakalaşma; belirli bir toplumun halkını zenginlik, gelir, sosyal statü, meslek, iktidar gibi faktörlere ve sosyo-ekonomik katmanlara ayıran Latince "strātum" kelimesinden (çoğul katmanlı, paralel, yatay tabaka) gelmektedir (Giddens, vd., 2008; Scott & Marshall, 2009). İnsanın sosyal tabakalarla sınıflandırılması, sosyal sınıflar arasındaki sosyo-ekonomik ilişkilere dayanan, karmaşık, devlet temelli veya çok merkezli toplumlardan, kabile ve feodal toplumlara kadar uzanan tüm toplumlarda gerçekleşir. Tarihsel olarak, avcı-toplayıcı toplumların toplumsal olarak tabakalandırılmış olarak tanımlanıp sınıflandırılamayacağını ya da toplumsal tabakalaşma tarım ve yaygın sosyal alışveriş eylemleriyle başlamış olması sosyal bilimler alanında tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir (Toye, 2004). Sosyal tabakalaşma yapılarının belirlenmesi, kişiler arasındaki statü eşitsizliklerinden kaynaklanır ve bu nedenle toplumsal eşitsizlik derecesi bir kişinin sosyal tabakasını belirler. Genellikle, bir toplumun toplumsal karmaşıklığı ne kadar büyükse, o kadar çok sosyal tabaka toplumsal farklılaşma yoluyla var olur (Ritzer, 2007).

Küreselleşme

Küreselleşme tartışmalı bir konudur. Konuyla ilgili literatür giderek büyümekte ve bir dizi farklı perspektif bulunmaktadır. Sürecin başlangıcı hakkında çok fazla iddia bulunmaktadır. Yüzyıllar önceki ticaret rotaları mı? Avrupalılar Amerika'ya gittiğinde mi? Sömürgecilik başladığında mı? İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi mi? Küreselleşmenin nihai etkisinin olumlu, olumsuz veya her ikisi de bir tartışma konusudur (Barber, 1996; Guillen 2001). Bununla birlikte, bu konulardaki konumlarına bakılmaksızın, küreselleşme, sosyologların toplumsal dünyayı giderek daha karmaşık hale getiren bu ilişkileri inceleyerek (Giddens, 2001) toplumlar, kültürler ve ulusal sınırlar arasındaki geleneksel görüşlerini genişletmelerini gerektirir.

Küreselleşme, uluslararası para, fikir ve seyahat akışının artışı sebebiyle insanların artan etkileşimidir. Küreselleşme öncelikle toplumsal ve kültürel yönleri olan ekonomik bir bütünleşme sürecidir. Mal ve hizmetler ile sermayenin, teknolojinin ve verinin ekonomik kaynaklarını içerir (Frank, 1998).

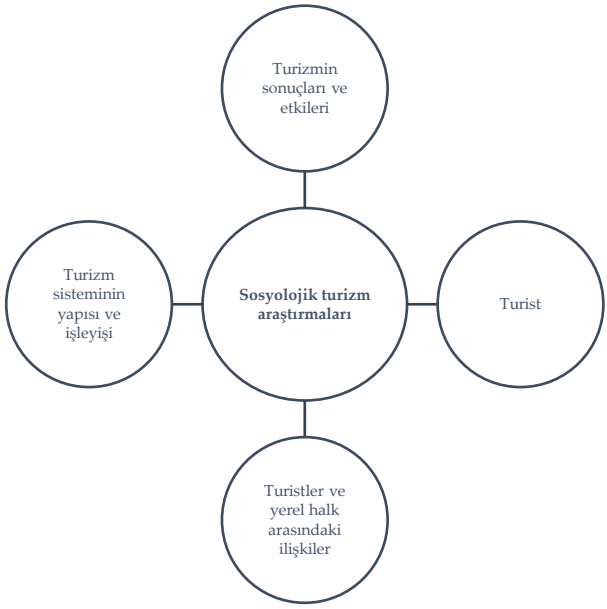
Bunları göz önüne alarak sosyolojinin birçok bilim dalı ile etkileşimde bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu çalışma kapsamında ise sosyolojinin turizm ile etkileşimi üzerinde durulacaktır.

Sosyolojik Bir Fenomen Olarak Turizm

Her şeyden önce turizm, tüm dünyaya yayılmış ve tüm sosyal sınıfların katılabilmesi nedeniyle kitlesel ve kültürel bir fenomen olarak algılanmalıdır. Turizm, çeşitli toplumlarda gün geçtikçe bir norm haline gelmektedir. Farklı topluluklarda turizmin artık rutin bir etkinlik olarak görülmesinin nedeni; hem birçok kişinin hem de ailelerin ikamet ettikleri yerden uzaklaşmak ya da eğlence veya iş amaçlı olarak bir yerlere gitmeyi bir gelenek haline getirmesidir. Dolayısıyla, turizmin sosyolojisi hem turizm sektörüne hem de turizme katılanların davranışlarına ışık tuttuğundan ve dünyadaki farklı toplumları nasıl etkilediğini ele aldığından, dikkate alınması gereken önemli bir disiplindir.

Turizm sosyolojisi turistlerin yaşamlarını iyileştirmek için turistlerin tutum ve davranışlarının bilinmesini sağlar. Farklı kültürlerin, farklı insanların ve farklı ülkelerin değerlerinin farkında olunduğu zaman, onları daha iyi anlamaya ve hatta onların kültürlerine saygılı olmak öğrenilebilir.

Turizmin sosyolojisinde bu sosyoloji disiplinini sağlayan temel konular bulunmaktadır. Turist, turistler ve yerel halk arasındaki ilişkiler, turizm sisteminin yapısı ve işleyişi, turizmin sonuçları ve etkileri bu konuları oluşturmaktadır (Holden, 2005). Turizmin sosyolojisi sosyolojik sorgulamanın diğer alanlarına kıyasla nispeten daha az gelişmiş olsa da (Cohen, 1984; Urry, 2002) başka hiçbir perspektif, turizmi anlamada sosyoloji kadar açıklık getirememektedir (Dann & Cohen, 1991). Turizm sosyolojisi araştırmaları için alanlar Şekil 2 'de gösterilmektedir.



Şekil 2. Turizmde Sosyolojik Araştırma Alanları (Cohen, 1982; Holden, 2005).

Hâlihazırda bulunan araştırma alanlarının çeşitliliği ve diğer sosyal bilimler disiplinlerinin eşit derecede geçerli iddia araştırması yapma kabiliyeti, Sharpley'nin (1994) turizm için en uygun "loji" nin "sosyoloji" olabileceği yorumunu yapmasını sağladı. Bu bağlamda "sosyolojik bir turizm araştırması için hangi yol takip edilmeli?" sorusunun sorulabilmesi sağlanmaktadır. Roberts'in (2013) görüşüne göre: "tatil seyahatleri bir ülkenin kentleşme derecesine bağlı". Bu durum göz önünde bulundurularak da sosyolojinin ev ve tatil yerleri arasındaki özgür zaman geçirme koşullarına ve bu özgür zamanı geçiren kişilerle bu özgür zamanı geçirtecek koşulları sağlayan kişilere odaklanması gerektiği öne sürülmektedir.

Turist: Cooper'a göre, turistler çeşitli kişiliklere, tecrübelere ve demografik özelliklere sahip heterojen bir grubu temsil etmektedir. Turistler aynı zamanda kalış sürelerine, seyahat türüne, destinasyon türüne ve faaliyet türüne göre sınıflandırılabilir (Cohen, 1984; Cooper, 2012; Cunha, 2014; Papadopoulos, 1986). Bu da turistlerin, kültür, dil ve refah bakımından ne kadar farklı olduklarını göstermektedir. Turistler çoğunlukla turizmin nihai ürününün tüketicileri olarak görülmekte ve turizm sisteminde önemli bir rol oynamaktadır. Turistlerin talepleri seçim için birçok faktöre dayanabilir, örneğin belirli bir bölgedeki bir turistin çıkarları bir turistin harcanabilir geliri kadar itici faktör olabilir. Turizmin sosyal farklılaşma için nasıl kullanılabileceğinin özeti Şekil 3'te gösterilmektedir.



Şekil 3. Turizmde Sosyal Farklılaşma Çeşitleri (Holden, 2005: 53).

Turist ve Yerel Halk: Turistler ve yerli halk ya da misafirler ve ev sahipleri olarak adlandırılanlar birbirleri arasında bir etkileşime girerler. Birbirleriyle tanıştıklarında, her iki toplumun düzenini değiştirmeye yönelik beklentiler ve farklı davranışlar gelişir (Cohen, 1984; Cooper, 2012). Destinasyonda, bu iki turizm aktörü arasında bir değer, düşünce ve duygu alışverişi gelişir ve her ikisi de dil, miras ve belki stil bakımından birbirlerinden etkilenirler. Sosyokültürel etkiler, turistler ve yerel halkın temaslarının bir sonucu olarak ortaya çıkan belirli türden sosyal ilişkilerin sonucudur. Bu ilişkilerin doğası ya da "karşılaşmalar", turizm süreci tarafından anlayışın veya yanlış anlaşılmanın neden olduğu ölçüyü etkileyen önemli bir faktördür. Turizmin gelişmesinin sosyal ve kültürel yan etkilerini gidermek için şu ana kadar yetersiz araştırma yapılmıştır. Turistlerin kültürel ve sosyoekonomik geçmişleri, yerel halkın kültürel ve sosyoekonomik arka planlarından çok farklı olduğu zaman, birbirine karışmasının sonuçları olumlu olabileceği gibi, patlayıcı da olabilir (Theobald, 2005). Bir veya daha fazla ziyaretçinin bir veya daha fazla yerel halktan kişi ile etkileşime girdiği karşılaşma, bir hedef ve beklenti ağında gerçekleştirilir (Sutton, 1967). Bir yandan turist, hareketli, rahat, özgür harcamaları, boş zamanlarını geçirmek ve farklı bir yerde olma deneyimini yaşamaktadır. Seyahat deneyimleri genellikle turistin yaşamındaki en seçkin hatıralar arasında yer aldığından, seyahat deneyimleri hem seyahat edenler hem de toplum üzerinde derin etkilere sahiptir (Urry, 2002).

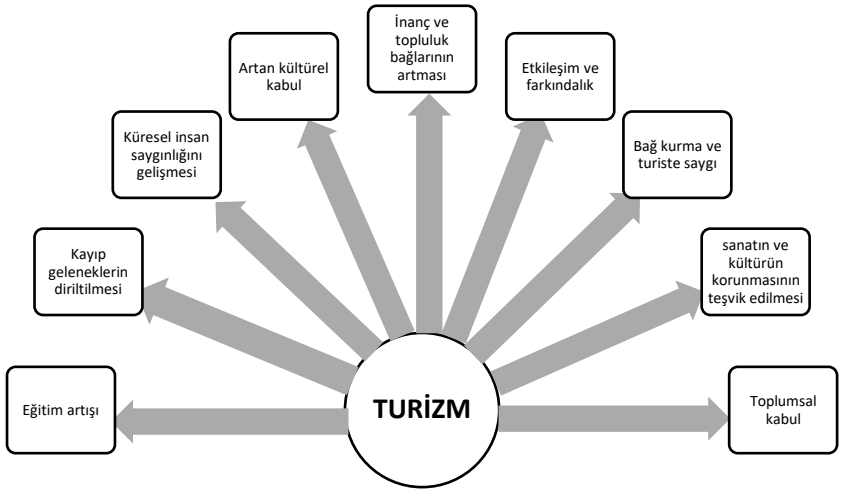
Turizm sisteminin yapısı ve işleyişi: Turizm, toplum, ekonomiler ve siyaset gibi bir dizi dış ortam bağlamında konumlanır ve bu ortamların etkisine dayalı olarak işlev görür (Cooper, 2012). Turizm sektöründe çeşitli paydaşlar var ve her biri turizm sektörünü farklı şekillerde şekillendirebilmektedir (Dann, 2009).

Turizmin Sosyal Etkileri

Turizm, sadece ekonomik bir fenomen değil, toplumsal, kültürel, politik ve çevresel yönleri de kapsamaktadır. Bu nedenle, turizm etkilerinin değerlendirilmesinin yalnızca gelir ve kambiyo karları gibi maddi ekonomik etkilerle değil, sosyal ve kültürel olanlar gibi ekonomik olmayan ve maddi olmayan etkilerle de ilgili olduğunu bilmek önemlidir.

Turizmin Neden Olduğu Sosyal Değişim

Sosyal ve kültürel bir etkinlik olarak, turizm potansiyel bir değişim kaynağıdır. Turizm, turizm bölgesinin etrafındaki ev sahibi topluluğunu ve bununla birlikte, turist gönderen bölgeyi de etkiliyor. Turizm, toplumu çevresel etkilerden, kültürel etkilere kadar birçok farklı yönden etkilemektedir (Pizam & Milman, 1986; Rudihartmann, 1986). Turizm, insan entegrasyonlarının ve hizmetlerinin önemli olduğu büyüme odaklı bir sektördür. Değişimin toplam etkisi hem turistte hem turist gönderen ülkede hem de destinasyonda bulunan halkta ortaya çıkmaktadır (Küçükergin & Öztürk, 2020; Tayfun & Kılıçlar, 2004). Bu sosyal değişim ise toplumda olumlu olarak kendini Şekil 4'te belirtilen şekilde göstermektedir.



Şekil 4. Turizmin olumlu sosyal etkileri

Turizmin yukarıda belirtilen olumlu sosyal etkileri olabildiği gibi olumsuz sosyal etkileri de görülmektedir. Bu etkiler, farklı ülkeler arasında geniş kültürel farklılıklar ve bazen aynı ülke içindeki farklı bölgeler arasında meydana gelmesi şeklinde de görülmektedir (Archer vd., 2005; Unluonen & Tayfun, 2003).

Daha refah ülkelerden ve bölgelerden gelen turistler ve bölge halkı arasındaki kültürel ayrımlara dikkat çekildiğinde, bazen yerel gurur ve haysiyet pahasına da olsa ziyaretçiyi tatmin etmek için yerel kültür ve geleneklerden fedakârlık edilebilmektedir. Bir etkinlik olarak turizm, turistler ve yerliler arasındaki ideolojik çatışma yoluyla bir risk faktörü olarak düşünülebilir. Bu, yerel topluluk tarafından tolere edilemeyen jestleri, alışkanlıkları ve uygulamaları uygulayarak gerçekleştirilir (Jafari, 2001). Turist-yerel halk arasındaki karşılaşmanın en önemli ve en az istenen yan etkisi, yerel halkın ahlaki standartlarına etkisidir. Aşırı durumlarda da; suç, fuhuş, kumar ve uyuşturucu trafiği diğer bölgelerden tatil bölgelerine ithal edilebilir. Bu gibi durumlarda, ne yazık ki, turistler suçlular için kolay av olabilmektedir. Turistler, şiddet içeren suçlara karşı çok savunmasız olabilecekleri gibi tehlikeli bölgeler veya yerel durumları bilmemektedir. Hırsızlar ve diğer suçlular için kolay bir av olurlar, çünkü turistler kolaylıkla tanınır ve genellikle bir saldırıyı önlemek için yeterli donanıma sahip değildir (Goeldner & Ritchie, 2012: 306).

Turizme ilişkin diğer sosyokültürel sorunların çoğu, turizm gelişiminin yoğunluğuyla ilgilidir. Ölçmek zor olsa da, turizm yoğunluğu ile turizme yönelik yerel kızgınlığın büyümesi arasında bir ilişki vardır. Turistlerin bir bölgede yoğun olması, turistlerin yerel halkla paylaştığı olanakların fazlalaşması yerel halkın o olanakları kullanımında sıkıntı yaratabilir. Ayrıca aşırı kalabalık, tatil deneyiminin değerini düşürür ve ikamet eden nüfusta ek gerginlik yaratır.

Kaynaklar

Abercrombie, N., Hill, S. & Turner, B. S. (2000). Social Structure. *The Penguin Dictionary of Sociology*.

Albrow, M. (1999). *Sociology: The Basics*. Psychology Press.

Archer, B., Cooper, C. & Ruhanen, L. (2005). The Positive and Negative Impacts of Tourism. *Global Tourism*, *3*, 79-102.

Barber, J. G. (1996). Science and Social Work: Are They Compatible?. *Research on Social Work Practice*, 6 (3), 379-388.

Berger, P. (1963). Invitation to Sociology. *New York: Anchor*, 1, 963.

Cohen, E. (1984). The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings. *Annual Review of Sociology*, 10 (1), 373-392.

Dann, G. M. & Liebman, P. (2009). *The Sociology of Tourism: European Origins and Developments*. (No. 12). Emerald Group Publishing Ltd.

Dann, G. & Cohen, E. (1991). Sociology and Tourism. *Annals of Tourism Research*, 18 (1), 155-169.

Deji, O. F. (2011). *Gender and Rural Development: Introduction* (Vol. 1). LIT Verlag Münster.

Dentler, R. A. & Erikson, K. T. (1959). The Functions of Deviance in Groups. *Social Problems*, 7 (2), 98-107.

Ferris, K. & Stein, J. (2008). *The Real World: An Introduction to Sociology*. WW Norton.

Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. University of California Press.

Giddens, A., Duneier, M., Appelbaum, R. P. & Carr, D. S. (2016). *Introduction to Sociology*. WW Norton.

Gladwell, M. (2005). The Moral-Hazard mMyth. *The New Yorker*, 29, 44-49.

Goeldner, C. R. & Ritchie, J. B. (2012). *Tourism: Principles, Practices, Philosophies*, (No. Ed. 12). John Wiley and Sons, Inc.

Guillén, M. F. (2001). Is Globalization Civilizing, Destructive or Feeble? A Critique of Five Key Debates in the Social Science Literature. *Annual Review of Sociology*, 27 (1), 235-260.

Gusfield, J. R. (1975). *Community: A Critical Response*. New York: Harper & Row.

Holden, A. (2005). *Tourism Studies and the Social Sciences*. Abingdon, England: Routledge.

Jafari, J. (2001). The Scientification of Tourism. *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*, 28-41.

Kucukergin, F. N. & Ozturk, Y. (2020), Does Slowness Bring Social Change Through Cittaslow?. *International Journal of Tourism Cities*, Vol. 6 No. 4, pp. 749-767.

Lemert, C. (2008). WEB Du Bois. *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists*, 333.

Mills, C. W. (2000). *The Sociological Imagination*. Oxford University Press.

Papadopoulos, S. I. (1986). The Tourism Phenomenon: An Examination of Important Theories and Concepts. *The Tourist Review*, 41 (3), 2-11.

Parker, S. R. (1976). Sociology of Leisure. *Sociology*, 10 (1), 166-167.

Parsons, T. (1940). An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification. *American Journal of Sociology*, 45 (6), 841-862.

Pizam, A. & Milman, A. (1986). The Social Impacts of Tourism. *Tourism Recreation Research*, 11 (1), 29-33.

Rebach, H. M. & Bruhn, J. G. (2001). Theory, Practice, and Sociology. *Handbook of Clinical Sociology,* pp. 3-14, Springer, Boston, MA.

Restivo, S. P. (1994). *Science, Society, and Values: Toward a Sociology of Objectivity*. Lehigh University Press.

Ritzer, G. (2007). The Blackwell Encyclopedia of Sociology. *Mathematical Monthly*, 107 (7), 615-30.

Roberts, K. (2013). Sociology of Leisure. *Sociopedia", isa, Madrid*, 1-13.

Rudihartmann (1986). Tourism, Seasonality and Social Change. *Leisure Studies*, 5 (1), 25-33.

Scott, J. & Marshall, G. (Eds.). (2009). *A Dictionary of Sociology*. Oxford University Press, USA.

Sharpley, R. (1994). *Tourism and Tourist Motivation*. Elm publications.

Stolley, K. S. (2005). *The Basics of Sociology*. Greenwood Publishing Group.

Tayfun, A. & Kılıçlar, A. (2004). Turizmin Sosyal Etkileri ve Yerli Halkın Turiste Bakışı. *Gazi Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, (1), 1-17.

Theobald, W. F. (Ed.). (2005). *Global Tourism*. Routledge.

Thompson, W. E., Hickey, J. V. & Thompson, M. L. (2016). *Society in Focus: An Introduction to Sociology*. Rowman & Littlefield.

Toye, D. L. (2004). The Emergence of Complex Societies: A Comparative Approach. *World History Connected*, 1 (2).

Unluonen, K. & Tayfun, A. (2003). Turistlerin Yerli Halkın Tüketim Davranışlarına Etkileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (10).

Urry, J. (2012). *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. Routledge.

Urry. J (2002). *The Tourist Gaze.* London: Sage.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Vol. 1). Univ of California Press.

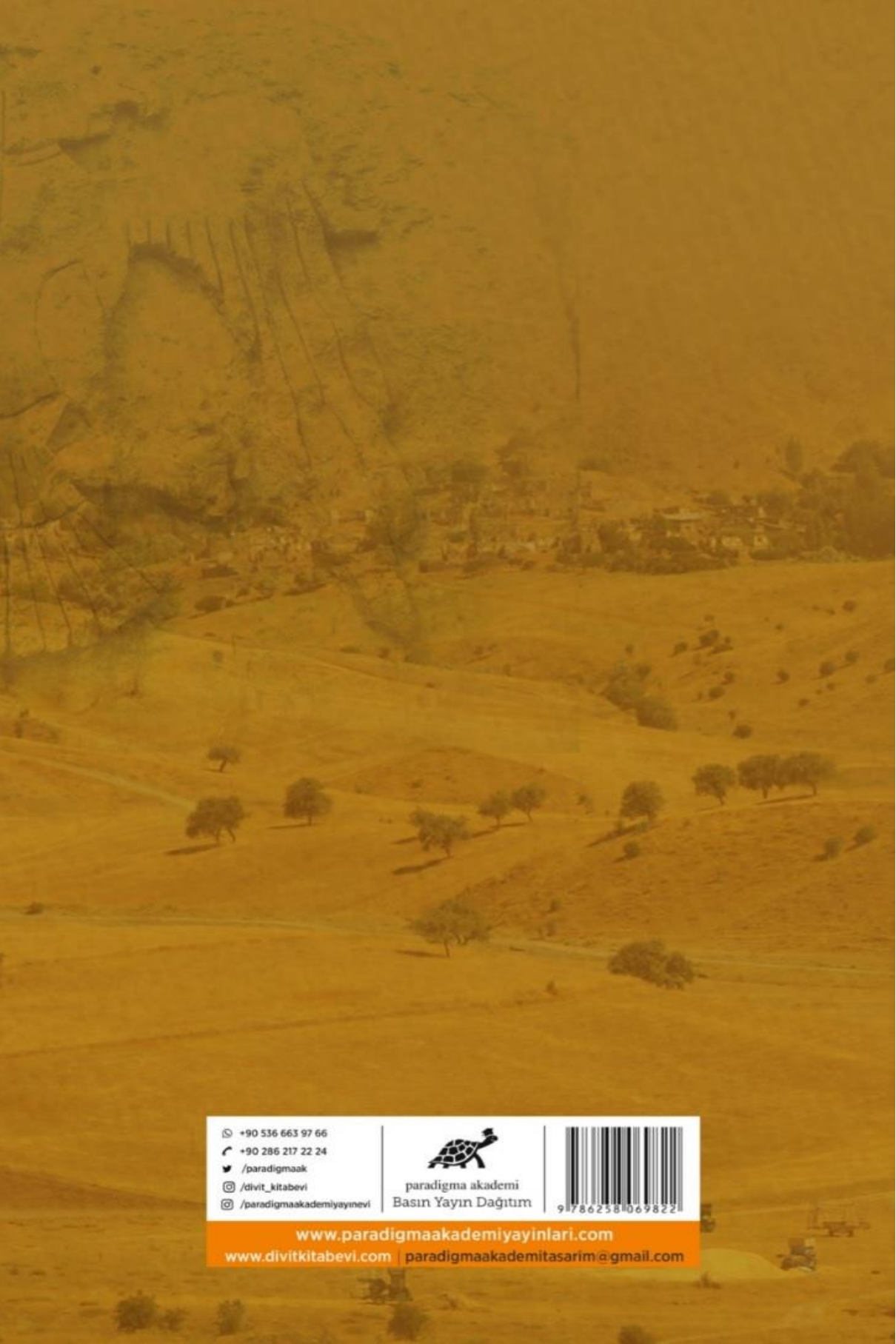
Weber, M. & Maximilian, K. E. (1947). *From Max Weber: Essays in Sociology.* (Translated, Edited and with an Introduction by HH Gerth and C. Wright Mills), Kegan Paul.

Webster M. (2017) https://www.merriam-webster.com/dictionary/sociology (Erişim: 29.09.2017)

Wilson, J. (1980). Sociology of Leisure. *Annual Review of Sociology*, 6 (1), 21-40.

Wilterdink, N. & Form, W. (2017) https://www.britannica.com/topic/social-change

World Health Organization. (2009). *World Health Statistics 2009*. World Health Organization.



+90 536 663 97 66
+90 286 217 22 24
/paradigmaak
/divit_kitabevi
/paradigmaakademiyayinevi

paradigma akademi
Basın Yayın Dağıtım

9 786258 069822

www.paradigmaakademiyayinlari.com
www.divitkitabevi.com | paradigmaakademitasarim@gmail.com