

II. SOSYAL BİLİMLER LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

15-16 Mayıs / May 2025

Bildiri Kitabı



E-ISBN: TEST

Erzurum Teknik
Üniversitesi
Yayınları
2025



ÇEVİRİMİÇİ

&



YÜZ YÜZE



**ERZURUM TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSİTÜSÜ**

***ERZURUM TECHNICAL UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL
SCIENCES***

II. Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

II. Social Sciences Graduate Student Symposium

Bildiri Kitabı

**15-16
Mayıs / May 2025**

ERZURUM



Eser Adı
II. Sosyal Bilimler Lisansüstü
Öğrenci Sempozyumu
Bildiri Kitabı
Erzurum-2025

Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları

E-ISBN: TEST

Kapak Tasarım/Cover Design
Gemini (Görsel)
Ertuğrul YAŞAR

Dizgi/Typesetting
Ertuğrul YAŞAR
ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Kitapta yer alan çalışmaların içeriğine dair her türlü sorumluluk
çalışmanın yazarına/yazarlarına aittir.

Prof. Dr. Engin Öner	Doç. Dr. Şemsettin Çelik	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mutlu Akıncı
Prof. Dr. Fatih Yıldırım	Doç. Dr. Uğur Uzunkaya	Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Şamil Şık
Prof. Dr. Gürkan Çalmaşur	Doç. Dr. Zeynep Karaca Uzunkaya	Dr. Öğr. Üyesi Harun Can
Prof. Dr. Hüseyin Aydoğdu	Doç. Dr. Yılmaz Kaplan	Dr. Öğr. Üyesi Meryem Aysin
Prof. Dr. Hüseyin Daştan	Doç. Dr. Bahtinur Möngü	Dr. Öğr. Üyesi Rahman Aydın
Prof. Dr. Kemal Bakır	Doç. Dr. Murat Bahadır	Dr. Öğr. Üyesi Halil Peçe
Prof. Dr. Meheddin İspir	Doç. Dr. Kübranur Çebi Karaaslan	Dr. Öğr. Üyesi Sefa Özdemir
Prof. Dr. Muammer Yaylalı	Dr. Öğr. Üyesi Murat Kılıç	Dr. Öğr. Üyesi Sevcan Kılıç Akıncı
Prof. Dr. Murat Kacıroğlu	Dr. Öğr. Üyesi Adem Türkmen	Dr. Öğr. Üyesi Seda Ağgöl
Prof. Dr. Murat Küçükuşurlu	Dr. Öğr. Üyesi Burçak Sönmez	Dr. Öğr. Üyesi Eda Çakmakkaya
Prof. Dr. Mustafa Yıldırım	Dr. Öğr. Üyesi Caner Solak	Dr. Öğr. Üyesi Nesibe Ayşe Sağlam
Prof. Dr. Naim Ürkmez	Dr. Öğr. Üyesi Engin Bekar	Dr. Öğr. Üyesi Serhat Keskin
Prof. Dr. Oğuzhan Ekinci	Dr. Öğr. Üyesi Gökçen Sevim	Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Çırçır
Prof. Dr. Serap Bedir Kara	Dr. Öğr. Üyesi Harun Çoban	Dr. Öğr. Üyesi Emel Zorluoğlu Akbey
Prof. Dr. Şakir Dızman	Dr. Öğr. Üyesi Hülya Diğer	Dr. Öğr. Üyesi Vahit Yaşayan
Prof. Dr. Uğur Akbulut	Dr. Öğr. Üyesi Metin Aydar	Dr. Öğr. Üyesi Figen Özşahin
Prof. Dr. Yusuf Ziya Sümbüllü	Doç. Dr. Muhammet Emin Altınışik	Dr. Öğr. Üyesi Büşra Aslan Cevheroğlu
Doç. Dr. Ahmet İlker Akbaba	Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit Öztürk	Dr. Öğr. Üyesi Esmâ Gündoğan
Doç. Dr. Burak Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Musa Sezer	Dr. Öğr. Üyesi İlayda Türk Höl
Doç. Dr. Derya Coşkun	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Bingöl	Dr. Öğr. Üyesi Sami Çoksan
Doç. Dr. Emine Demet Ekinci Hamamcı	Dr. Öğr. Üyesi Serap Atasever Belli	Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Ulaş
Doç. Dr. Esra Sena Türko	Dr. Öğr. Üyesi Serkan Özer	Dr. Öğr. Üyesi Hasan Daşdemir
Doç. Dr. Halime Çavuşoğlu	Dr. Öğr. Üyesi Seyit Yavuz	Dr. Öğr. Üyesi Kaan Akar
Doç. Dr. İkrâm Yusuf Yarbaş	Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Alan	Dr. Öğr. Üyesi Nusret Burak Özsoy
Doç. Dr. Mehmed Gökhan Polatoğlu	Dr. Öğr. Üyesi Tanju Toka	Dr. Öğr. Üyesi Okan Açıl
Doç. Dr. Mehmet Akif Gözitok	Dr. Öğr. Üyesi Yahya Algöl	Dr. Öğr. Üyesi Şehri Karakaş
Doç. Dr. Mehmet Emirhan Kula	Dr. Öğr. Üyesi Zafer Sever	Dr. Öğr. Üyesi Rumevsa Meliha
Doç. Dr. Nurşen Aydın	Dr. Öğr. Üyesi Zişan Duygu Alioğulları	

Onursal Başkan
Prof. Dr. Bülent Çakmak
(Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü)

Sempozyum Başkanı
Prof. Dr. Serap BEDİR KARA

Düzenleme Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Gürkan ÇALMAŞUR
Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU
Prof. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ
Prof. Dr. Oğuzhan EKİNCİ
Doç. Dr. Zeynep KARACA UZUNKAYA
Doç. Dr. Dilek ÖZDEMİR
Doç. Dr. Eda BOZKURT
Doç. Dr. Özge BUZDAĞLI
Doç. Dr. M. Gökhan POLATOĞLU
Doç. Dr. İkrâm Yusuf YARBAŞI
Doç. Dr. Nurşen AYDIN
Doç. Dr. Seda KAYAPALI YILDIRIM
Doç. Dr. Savaş YEŞİLYURT
Dr. Öğr. Üyesi Arzu TURAL DİKMEN
Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ
Dr. Öğr. Üyesi Zişan Duygu ALİOĞULLARI
Dr. Öğr. Üyesi Serap ATASEVER BELLİ
Öğr. Gör. Yunus YÜCEL
Arş. Gör. Fatmanur ORAL
Arş. Gör. Deniz ERENEL
Arş. Gör. İlker ERTAŞ
Arş. Gör. M. Asım KANTAR
Arş. Gör. Ali PARLAK
Arş. Gör. Samet BAYTAR
Arş. Gör. Özkan YILDIZ

Editör Kurulu

Prof. Dr. Serap BEDİR KARA
Doç. Dr. Zeynep KARACA
Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ
(Akademisyen Temsilcisi)
Öğr. Gör. Yunus YÜCEL
Arş. Gör. Fatmanur ORAL
Arş. Gör. Deniz ERENEL
Arş. Gör. İlker ERTAŞ
Arş. Gör. M. Asım KANTAR
Arş. Gör. Ali PARLAK
Arş. Gör. Samet BAYTAR
Arş. Gör. Özkan YILDIZ
PhD Ertuğrul YAŞAR

Sempozyum Sekreteryası

Abubekir ATMACA
İkrâm KAÇAR
Ertuğrul YAŞAR
Revan GÜNEŞ
Serhat BİLİCİ

Takdim



Sosyal bilimler insan davranışlarını, kültürel yapıları ve toplumsal dinamikleri çözümleyerek, insanlığın geçmişten bugüne gelişimini anlamaya ve geleceğe yönelik öngörülerde bulunmaya yardımcı olan disiplinler arası bir yapıya sahiptir. Bu yapı yalnızca akademik araştırmalara yön vermekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal sorunlara çözümler üreterek bireylerin ve toplumların daha iyi bir geleceğe ulaşmasında kritik bir rol oynar. Bu doğrultuda 15-16 Mayıs 2025 tarihlerinde Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ev sahipliğinde gerçekleştirdiğimiz II. Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu, sosyal bilimler alanındaki kavramsal, yöntemsel ve ampirik sorunları ele alarak, bu alandaki bilgi paylaşımını derinleştirmiştir. Farklı bakış açılarıyla zenginleşen çalışmalara katkı sunmayı amaçlayan sempozyum farklı üniversitelerden lisansüstü öğrenciler, sosyal bilimler üzerine düşüncelerini paylaşmış ve yeni, yaratıcı fikirlerin ortaya çıkmasına olanak tanımıştır.

Türkiye'nin dört bir yanındaki 35 üniversiteden çok sayıda katılımcıyla gerçekleşen sempozyumda sunulan 81 bildiri, bu zenginliğin bir yansıması olmuştur. Erzurum Teknik Üniversitesi olarak, genç araştırmacıların akademik yolculuklarına destek vermekten büyük bir memnuniyet duymaktayız. Bu tür etkinlikler, yalnızca mevcut araştırmaların gelişmesine katkı sağlamakla kalmayıp, disiplinler arası etkileşimleri de teşvik ederek sosyal bilimlerin çok yönlü ve zengin yapısını da gözler önüne sermektedir.

Sempozyum süresince gerçekleştirilen yoğun akademik paylaşımlar, yalnızca üniversitemiz için değil, ülkemizin bilimsel birikimine de önemli katkılar sunmuştur. Bu anlamda, sempozyuma katılım gösteren tüm araştırmacılara, düzenleme kuruluna ve özellikle Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yönetimine teşekkür ederim.

İkincisini gerçekleştirdiğimiz bu sempozyumun, gelecekte düzenlenecek bilimsel etkinliklere de ilham vereceğine olan inancımla, katkı sağlayan herkese bir kez daha şükranlarımı sunar, başarılar dilerim.

Saygılarımla,

Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Bülent ÇAKMAK

İçindekiler

Ağu ve Şifa: Eski Türklerde Zehir ve Panzehir Kullanımı.....	3
Büşra ÇINAR.....	3
Ahmet Paşa Divanı'nda Çiçek Motifleri.....	11
Esra BİLGİÇ, Doç. Dr. Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU.....	11
Türkistan'daki Türk Cumhuriyetleri'nde İş Birliği ve Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları.....	23
Nevin İNAÇ.....	23
Yunus'un Gönül Seferberliği: Çöküş ve Diriliş Romanında İlâ-yı Kelimetullah Teması.....	32
Betül Sevgi GÜN, Prof. Dr. Turgut KOÇOĞLU.....	32
Beyond Translation: The Role of Localization in Enhancing Global Gaming Experiences .	38
Necla Nur TUNA.....	38
BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi İşletmelerinde Yeşil Yıkama Risklerinin Değerlendirilmesi: Kapsam 1 ve Kapsam 2 Emisyon Analizi.....	42
Samet ÇERİBAŞ, Prof. Dr. Ümmühan ASLAN.....	42
Dede Korkut Hikâyelerinde Kurgu Hataları Üzerine Bir İnceleme.....	54
Zeynep İrem ŞİMŞEK, Hiranur ADIGÜZEL.....	54
Eski Türkçe Kepez Üzerine.....	67
Selinay Işınsu KADIOĞLU.....	67
Mürettibi Bilinmeyen Bir Şiir Mecmuası Üzerine Notlar.....	74
Elif Banu AYHAN.....	74
MÖ III. Yüzyılda Parth-Seleukos İlişkileri ve Parthların Devletleşme Süreci.....	89
Enise YENER.....	89
Malazgirt'ten İznik'e Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki İlk Yirmi Yılı (1071-1091) Elif KOCAKAPLAN*.....	96
Kumuk Türklerinin Etnisite Meselesinin Rus Literatüründeki Yeri.....	104
Betül YILDIZ.....	104
21. Yüzyılda Azerbaycan Âşıklık Geleneğinin Medyada Dönüşümü: Aşıq Samirə ve Aşıq111 Ali'nin Atışmaları Üzerinden Bir Örnek İncelemesi.....	111
Ezgi YAMAN.....	111
Bulgar İmparatoru II. İvan Asen Döneminde Bulgar-Bizans İlişkileri.....	118

Furkan AYDIN	118
Risk Toplumunda Küçük Üreticilerin Kırılganlığı: İklim Değişikliği Bağlamında Kuramsal Bir Tartışma	128
İpek YÜKCÜ	128
Kazak Türklerinde İnanış ve Uygulamalarda Toprak.....	134
Merve DURMUŞ	134
Kırgız Kültüründe Pars Totemi.....	143
Altınay YAĞCI	143
Hazreti Süleyman ve Mistik Hastalıklar	150
Meryem ŞİMŞEK	150
Meşrutiyet Döneminde Karapınar (Sultaniye) Kazasının İdari Yapısı (1876 – 1918)	175
Mustafa İNCE	175
Tedbirler ve Tedavi: Selçuklularda Salgın Mücadelesi	188
Nurefşan KARA.....	188
Bir Okültizm Terimi Olarak “Da‘vet”	197
Saba ÖZDEMİR SEVİN	197
Yeni Medyanın Dilin Yozlaşması ve Aile İçi İletişim Üzerindeki Olumsuz Etkilerinin Değerlendirilmesi.....	209
Sema COŞKUN	209
Taşnaksutyun ve Hınçak Partisi Arasındaki Anlaşmazlıklar Kapsamında 1915 Ermeni Tehciri Anıl GÜCÜYENER.....	215
Antroposofi Felsefesi ve İlkeleri.....	223
Zekiye PALA	223
Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN.....	223

Ağu ve Şifa: Eski Türklerde Zehir ve Panzehir Kullanımı

Büşra ÇINAR¹

ÖZET

Amaç

Bu araştırmanın amacı, Eski Türk devlet ve topluluklarında zehirlerin üretimi, kullanım alanları ve bunlara bir tedavi yöntemi olan panzehirlerin üretimini ve kullanımını ortaya koymaktır. Ayrıca bu durum neticesinde eski Türk toplum ve devletlerinde, oluşan bilgeliğin ve bir nevi kurdukları iktidarın gücünü sosyo-kültürel, siyasal ve tıbbi uygulamalar çerçevesinde değerlendirmesi amaçlanmaktadır.

Gerek seyahatnameler gerek ana kaynaklar, gerekse araştırma eserler taranarak zehir, panzehir kullanımı ve üretimiyle ilgili veriler toplanacaktır. Ulaşabildiğimiz bu bilgiler ışığında Eski Türk devlet ve topluluklarında zehir ve panzehirlerin sosyo-kültürel, siyasal ve tıbbi uygulamalar çerçevesinde değerlendirmesi yapılacaktır.

Bu çalışmada eski Türk Türklerde kullanılan zehir ve panzehirlere dair bilgiler toplanarak bu konuda yapılmış olan az sayıdaki çalışmalara katkı sağlanacaktır. Zehirlerin sadece bitkilerden elde edilmediğini, bazen doğada kendiliğinden ortaya çıktığını örneklerle açıklanacaktır. Özellikle şaman kadınların ritüellerinde zehrin ve panzehirin yeri ortaya koyulacaktır.

Eski Türkler doğadan elde ettikleri ürünlerle zehirleri üreterek çeşitli amaçlarla kullanmışlar ve bunlara bir tedavi yöntemi olan panzehirleri de ortaya çıkarmışlardır. Türk toplulukları ürettikleri zehirleri bazen bir tehdit, saldırı amaçlı bazen ise şifa veya korunma için kullanmışlardır. Türk devlet ve toplulukları, yukarıda değindiğimiz üzere zehri sadece bir tehdit, ölüm aracı amacıyla kullanmamışlar, bitkilerin gücünü ve şifasını keşfetmiş, hayatlarının bir parçası haline getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: *Eski Türkler, Zehir, Panzehir, Ölüm, Şifa*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, E-mail: busra.cinar37@erzurum.edu.tr, ORCID: 0009-0001-3431-6383

Poison and Healing: The Use of Poisons and Antidotes among the Ancient Turks

Büşra ÇINAR¹

ABSTRACT

The purpose of this study is to reveal the production and usage areas of poisons in ancient Turkish states and communities, as well as the production and application of antidotes, which served as a treatment method. Additionally, it aims to evaluate the wisdom developed in ancient Turkish societies and states, along with the power of the authority they established, within the framework of socio-cultural, political, and medical practices.

Data on the use and production of poisons and antidotes will be collected through the examination of travelogues, primary sources, and research studies. Based on the information obtained, an evaluation of poisons and antidotes in ancient Turkish states and communities will be conducted within the framework of socio-cultural, political, and medical practices.

This study will gather information about poisons and antidotes used among ancient Turks, contributing to the limited research available on this topic. It will be demonstrated, with examples, that poisons were not only derived from plants but sometimes occurred naturally in the environment. The role of poisons and antidotes in the rituals of shamanic women will be particularly highlighted.

The ancient Turks produced poisons from natural products and used them for various purposes, also developing antidotes as a method of treatment. Turkish communities sometimes employed the poisons they produced as a threat or for attack, while at other times for healing or protection. As mentioned above, Turkish states and communities did not use poison solely as a means of threat or death; they discovered the power and healing properties of plants and made them an integral part of their lives.

Keywords: *Ancient Turks, Poison, Antidote, Death, Healing*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Erzurum Technical University, Graduate School of Social Sciences, Department of General Turkish History, E-mail: busra.cinar37@erzurum.edu.tr ORCID: 0009-0001-3431-6383

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca doğa, hem yaşamın hem de tehlikenin kaynağı olmuştur. Eski Türk devlet ve toplumlarında da doğayla iç içe yaşam sıklıkla karşılaştığımız bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğa ile özellikle zehirli maddelerin keşfi ve kullanımı zamanla gelişmiş, çeşitlilik ve farklılıklar da kazanarak tedaviyi ve de panzehirleri ortaya çıkararak Türk kültüründe bir nevi şifanın ve gücün simgesi olmuştur.

Zehir kelimesi Kaşkarlı Mahmut'un Divanı Lügati-Türk adlı eserinde "ağu" ifadesiyle geçmektedir. "agukmak/agulamak" ise zehirlenmek anlamında kullanılmaktadır. (Mahmud, 2021, s. 13) Bu da bizlere zehir kelimesinin Türk tarihinde ilk olarak bu eserde geçtiği bilgisini göstermektedir.

Çoğunlukla ölüm ve tehlike ile özdeşleşmiş olan zehir (ağu), aynı zamanda şifa, güç, bilgi ve iktidarın da bir aracı hâline gelerek toplumdaki yerini asırlarca farklı biçimlerde de olsa korumuştur.

Eski Türk topluluklarının doğa ve tabiatla kurmuş oldukları iç içe yaşam tarzı sayesinde yaşadıkları coğrafyada bulunan bitkilerden, hayvanlardan ve hatta doğa olaylarından elde ettikleri zehirli maddeleri yalnızca ölüm, tehlike veya korku salma amaçlı değil, aynı zamanda koruyucu, iyileştirici ve yönlendirici bir unsur olarak değerlendirmişlerdir.

Bu maddelerin bilgisine sahip olanlar özellikle şamanlar, halk hekimleri ve bazen de siyasi figürler toplum içerisinde saygın ve güçlü konumlara gelmiş, bilgi birikimleri ritüellerden tedavi yöntemlerine, savaş stratejilerinden siyasi suikastlara kadar geniş bir alanda etkili olmuştur. Gerek seyahatnamelerden gerekse eski tıp veya şifa eserlerinden okuduğumuz bilgiler ışığında ağü ve şifanın bu farklı kullanımlarını görmekteyiz.

Bu çalışma, Eski Türklerin zehir ve panzehire ilişkin bilgi ve uygulamalarını tarihi, kültürel ve sosyopolitik bağlamlarda ele almayı amaçlamaktadır. İbn Fadlan, İbn Battuta, Marco Polo ve Johannes Schiltberger gibi gezginlerin seyahatnamelerinde geçen anlatılar, yalnızca gözlem değil; aynı zamanda dönemin dünya algısını, doğa tasavvurunu ve insan-doğa ilişkisini de yansıtır. Zehrin hem silah olarak kullanıldığı hem de ölümlle yüzleşen bireyin başvurduğu bir kaçış yolu olarak karşımıza çıktığı bu anlatılar, aynı zamanda panzehirin ve koruyucu bilgeliliğin toplumlar için ne kadar kıymetli olduğunu da göstermektedir. Eski Türk tıp ve halk hekimliği kaynaklarında zehir ve panzehir kullanım ve uygulamaları hakkındaki bilgiler sınırlı da olsa toplanarak bu konudaki az sayıdaki çalışmalara katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

Şaman uygulamalarından saray halkı arasındaki iç çekişmelere, halk hekimliğinden savaş hilelerine kadar uzanan geniş bir alanda zehir ve panzehirin yani ağü ve şifanın rolü, bu araştırmanın başlıca inceleme alanını oluşturmaktadır. Böylece, zehir ve panzehirin sadece biyolojik değil, aynı zamanda tarihsel bağlamda kültürel ve siyasal bir olgu olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.1. Seyyahların Tanıklığında Eski Türklerde Zehir ve Panzehir Kullanımı

İbn Fadlan, İbn Battuta, Marco Polo ve Sultaniyeli Johannes gibi seyyahların Türk ülkelerinden geçerken tanık oldukları olay ve durumları kaleme almış oldukları seyahatnameler günümüze ulaşarak araştırmasını yaptığımız Ağü ve Şifa hakkında bizlere pek çok örnek ve bilgiler sunmaktadır.

İtil Bulgarlarına İslamiyeti yaymak üzere yanındaki heyetle birlikte yola çıkan İbn Fadlan, çeşitli Türk ülkelerinden geçmiş ve ilk olarak zehirli okların kullanıldığına dair tanıklıklarını aktarır. Cevşir Nehri yakınlarında bozkırda halk arasında anlatılan ilginç bir hayvan yaşar. Deveden küçük, öküzden büyük, başı deve başı, vücudu katır gibi, kuyruğu ve tırnakları öküz gibidir. Ortasında temren gibi sivri uzun bir boynuzu vardır. Bu hayvan yeşil yaprakları yer, süvari görünce saldırır. Atlıya yetişirse onu boynuzuyla havaya fırlatır ve tekrar boynuzuyla yakalayıp öldürür. Bu yarattığı avlamak isteyenler, bulunduğu ormanda yüksek ağaçlara tırmanıp zehirli oklarla hayvanı ortalarına gelinceye kadar ok yağdırarak öldürmeye çalışır. (Fadlan, 2018, s. 35) Gerek avlanma, gerek savunma, gerekse askeri alanda kullanılan oklar bozkır halklarında özellikle bozkırda yaşamış olan Eski Türk devlet ve

topluluklarında karşımıza çeşitli formatlarda çıktığı gibi zehirli biçimlerini de yukarıda bahsettiğimiz örnekteki gibi görmekteyiz. Bu zehrin, okun ucuna yerleştirilerek veya oku zehre batırarak kullanıldığını ve isabet eden doğadaki herhangi bir hayvan veya insanı öldürdüğünü veya etkisiz hale getirdiğini anlamaktayız (Thompson, 1923, s. 17).

Şifalanma aracı olarak kullanılan panzehirlere de rastladığını anlatan İbn Fadlan, Çiğiller yani Karahanlılara bağlı Türk boyundan geçerken onların ülkesinde badzehr³ taşı madeni bulunduğunu aktarır. Bu taş hakkında pek fazla not almayan İbn Fadlan'ın yazdıklarından bu taşın, zehirlenen kişilerin tedavisinde kullanıldığını anlamaktayız. Bunun haricinde başka bir panzehir taşına ise Kitaylar kabilesinde rastlayan İbn Fadlan, bu taşı yeşil damarlı ve mumlu olarak tasvir etmiştir. İbn Fadlan'ın mumlu ifadesi, mumla kaplanmış, yüzeyi mum gibi pürüzsüz ve parlak ya da mum görünümünde bir yapıya sahip anlamında kullanıldığı yorumunu yapabiliriz. (Fadlan, 2018, s. 64)

İslam dünyasının en ünlü seyahatnamelerinden birini yazmış, büyük bir seyyah ve gezgin olan İbn Battuta ise gezip gördüğü 14. yüzyıl İslam dünyası hakkında bizlere çok kıymetli bilgiler sunar. Seyhahi boyunca çeşitli Türk ülkelerinden de geçerek hem gözlem, hem de dönemin kültürel, dini, siyasi yapısını yansıtan bir eser yazmıştır. Eserinde Türk ülkelerinde karşılaştığı çeşitli zehirlenme ve panzehir kullanımı gibi olayları detaylıca anlatan İbn Battuta bizlere 14. Yüzyıl Türk ülkelerinde ağı ve şifanın yerini, kullanımlarını bazende çeşitlilikleri içeren bilgiler sunmaktadır.

Huncubal'da oturan ermiş bir adamla görüşmek üzere Ceravn'dan yola çıkan İbn Battuta, Türk ülkelerine giriş yapacağı esnada karşılaştığı zehirli bir rüzgârdan şu şekilde bahseder: "...Yolumuz dört gün süren geniş bir çöldü; etrafta çöl Arapları vardı. Anlatılanlara göre Temmuzla Haziran aylarında zehirli bir rüzgâr eserek insanları telef ediyormuş, Bu rüzgâr nedeniyle zehirlenen adam gömülmek üzere yıkanınca organları birbirinden ayrılmış! Hakikaten bu yüzden çölde ruhunu teslim etmiş kimselere ait pek çok mezar bulunuyordu, ötede beride!.." (Battuta, 2004, s.390.)

Battuta'nın seyahatnamesinde geçen bu zehirli rüzgâr ifadesi aslında günümüzde adlandırdığımız Semüm yelidir. Bir diğer ifadeyle Semfim yeli güneyden esen sıcak ve zehirli rüzgâr demektir; Panzehir. 3 Türkçede "sam yeline" tekabül eder. Semüm yeli günümüz araştırmacıları tarafından ise radyoaktif madde yüklü rüzgârlara benzetilmektedirler.

Halep'ten Dikmaşka'ya yaptığı yolculuk boyunca Tızın, Kınnasrin, Antakya, Buğras ve Sis gibi şehirleri gezen ve gittiği yerlerde mimari yapılar, doğa, halk ve yöneticilere dair gözlemler yapan Battuta, Memlük ülkesinde suikastlarıyla tanınan İsmailî (Fidaviye) topluluğuna değinir. Bu grubun, düşmanları ortadan kaldırmak için zehirli bıçaklar kullanarak suikast düzenlediklerinden ve karşılığında maaş aldıklarını anlatır. Bu suikastlar ölümcül ve etkili olmakla birlikte, her zaman başarıya ulaşmadığını da anlatan Battuta, bizzat karşılaştığı bir örneği de yazmıştır. Emir Kara Sunkur, Melik Nasır'a karşı mücadele eden önemli bir emirdir. Melik Nasır, kardeşi Melik Eşref'in öldürülmesinden sonra Kara Sunkur'a suikast düzenletir. Saldırıları başarısız olunca, Kara Sunkur'un başına ödül konur. En sonunda, Kara Sunkur, yüzüğünde sakladığı zehri içerek intihar eder. (Battuta, s.118.)

Bu olay, zehrin sadece suikastta değil, kişisel ve siyasi etkenler doğrultusunda intihar aracı olarak da kullanıldığını bizlere gösterir. Bu örnek ile zehrin her an hali hazırda bulundurulduğunu ve gündelik yaşamın aslında bir parçası olduğunu tahmin etmekteyiz ve zehirli yüzüğün ardından karşımıza bir de zehirli mendil ve zehirli kadeh çıkmaktadır. Yine Battuta'nın seyahatnamesinden edindiğimiz bilgilerle zehirli mendilin ve zehirli kadehin nasıl ve neden kullanıldığını anlamaktayız.

Zehirli kadeh örneği yukarıda bahsettiğimiz Memlük ülkesinde Melik Nasır ve Bektûmur arasında geçen çekişme neticesiyle kullanılmıştır. Melik Nasır, Bektûmur'a bir cariyeye hediye eder. Cariye hamile kalır ve doğan çocuğun Melik Nasır'dan olduğunu söyler. Çocuk Emir Ahmed adını alır, Bektûmur'un himayesinde büyür. Zamanla Emir Ahmed ve Bektûmur, Melik Nasır'ı öldürüp Emir Ahmed'i tahta çıkarmak için anlaşır. Ancak plan açığa çıkar. Emir Ahmed, Melik Nasır'ın huzurunda zehirli kadehten

içki içen ve yolda ölür. Ardından Bektümur da Melik Nasır'ın sunduğu içkiyi içip ölür. Üzerindeki hükümdarlık alametlerinden, Melik Nasır'ın onu bilinçli şekilde zehirlediği anlaşılır. (Battuta, s. 395-396.)

Zehirli mendil örneği ise Horasan ve Irakayn bölgesinde gerçekleşmiştir ve sarayda harem kadınları arası kıskançlık sonucu kullanılmıştır. Ebu Said Bahadır Han, Horasan ve Irakayn hükümdarıdır. Babası, Müslüman olan Tatar hanlarından Muhammed Hudabende'dir. Karısı Bağdat Hatun, Ebu Said'in sevdiği Dilşad Hatun'u kıskanarak, bir mendilin üzerine zehir sürer ve bu mendili Ebu Said'in ağzına bastırır ve onu zehirleyerek öldürür. (Battuta, s.326.)

Battuta'nın Türk ülkelerinde karşılaştığı bu zehirlenme olaylarının en sonuncusu ise kendi kafesinde yaşanmıştır. Onun anlatımına göre kafilede yılanlarla oynayan Tilimsanlı Hacı Zeyyan adlı bir tacir vardı. Uyarılara aldırmayarak elini yine bir deliğe sokarak yılan tarafından ısırılır. Parmağın dağlanan tacir, oradaki halkın tavsiyesi üzerine bir devenin işkembesine elini sokarak dinlendirir fakat ağrısı artar. Sonunda parmağı çürüyüp kesilmek zorunda kalır. Halkın söylediğine göre, zehirlenmeden önce su içmeseydi ölmüş. Bu örnekte deve işkembesinin aslında bir panzehir niyetiyle kullanıldığını ve halk arasında zehirlenmeden önce su içmenin zehirlenmenin etkisini azalttığına dair bir anlatı olduğunu anlamaktayız. (Battuta, s.398.)

Bizlere Türk ülkelerinde gördüğü veya duyduğu zehir ve panzehir ile ilgili bilgiler aktaran bir diğer seyyah ise Sultaniyeli Johannes'tir. Johannes, Niğbolu Savaşı'nda (1396) Yıldırım Bayezid'e esir düştükten bir müddet sonra önce Memlûk sultanına daha sonra da Timur'a esir olarak verilir. Seyahat ve anı kitabında Memlûkler ve Timurlular arasında geçen mücadelede ordu zehirlenmesini anlatmaktadır. (Johannes, 2020, s. 45)

Mehmet Kavak'ın "Ortaçağ Seyyah Ve Coğrafyacı Anlatılarında Zehir, Panzehir Ve Zehirle Suikast" adlı makalesinden alıntılan bilgilere göre Mısır Memlûk Sultanı Ferec'in, Timur ordusunun geçiş güzergâhındaki mera ve suları zehirlettiğini ifade eden Johannes, kendisini takip eden Timur askerlerine zayıf vermiştir. Onları zayıflattığını ve dolayısıyla Memlûk Devleti başkenti Kahire'ye yönelik harekâtının Şam üzerine olacak şekilde değiştiğini belirtmiştir. (Kavak, 2023, 648) Venedikli ünlü bir tüccar ve gezgin olan Marco Polo, Asya kültürünün Avrupa'da tanınmasını sağlamış bir seyyahdır. Yazdığı seyahatnamede Türkler gibi bozkır halklarından olan ve ortak kültüre sahip olan Moğollardan da bahsetmektedir. Moğol yönetimi altındaki bazı halklarından olan Karacan bölgesinde, özellikle suçlular yollarında zehir taşır ve yakalanınca işkence çekmemek için taşıdıkları bu zehri içerek intihar ettiklerini anı kitabına not almıştır. Ancak yöneticiler, bu kişilere köpek pisliği yedirerek kusturur ve böylece cezadan kaçmalarını engellerdi. Ayrıca, bu bölgede soylu bir misafir öldürülürse ruhunun o evde kalacağına inanılır, bu nedenle misafir bazen bilerek zehirlenirdi. Kubilay Han bu geleneği yasaklamış ve uygulayanlara ağır cezalar verildiğini bizlere aktarmaktadır. (Polo, 2019, s. 250-252)

Bu anlatı, bir yandan yerel halkların ağı ve şifa çerçevesinde ölüm, ruh ve adalet anlayışlarını, diğer yandan Moğol İmparatorluğu'nun yönetim stratejilerini ortaya koyar. Polo'nun aktardıkları abartılı gibi görünse de, dönemin inanç yapısı ve siyasi otoritenin işleyişinde zehrin ve panzehirin yani ağı ve şifanın yeri ve önemi hakkında bizlere değerli ipuçları vermektedir.

1.2. Eski Türk Tıbbında ve Halk Hekimliğinde Zehir ve Panzehir Uygulamaları

Eski Türk tıbbında zehir ve panzehir uygulamaları hakkında yaptığımız araştırmada "Ot" kelimesinin Eski Türkçede tıbbi bitki, ilaç, zehir ve kendiliğinden yetişen bitki anlamlarında kullanıldığını görmekteyiz. Bu çok çeşitli kullanım, aynı maddelerin hem şifa hem de ağı/zehir inancını yansıtmaktadır. Geleneksel halk hekimliğinde, sağaltıcılar olarak adlandırılan şifacılar ise her türlü hastalığı tedavi edebilen kişiler olarak görülmekteydi. Günümüzde ise bu kişilere halk hekimi denmektedir. (Tekel, 2020, s. 819-833)

Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" adlı eserinde de bu tür kişilere efsuncu/afsuncu veya otacı denilmektedir. Cin, peri gibi ruhsal varlıklarla ilişkili hastalıklara şifa buldukları belirtilmektedir. (Yusuf Has Hacib, 2008, s.750-752)

Eski Türk toplumlarında doğadaki zehirli böcek ve haşeratların ısırıklarıyla oluşan zehirlenmelere karşı hem fiziksel hem de manevi yöntemlerle tedaviler uygulanmaktaydı. Bu uygulamalar; halk hekimliği, şamanist inançlar, dini ritüeller ve tıbbi bitkilerin kullanımı gibi çeşitlilikler barındırmaktadır. Zehirli hayvanların sokmalarına karşı halk arasında "efsun/afsun ocağı" ya da "arbavcı" olarak adlandırılan şifacılar bulunmaktaydı. Bu kişilerin yalnızca tedavi edici, şifa dağıtıcı değil, aynı zamanda koruyucu niteliklere de sahip olduğuna inanılırdı. Zehirli hayvanların, insanların özel yaşam alanları olan ev veya bahçe gibi alanlara girmesini engelleyebildikleri ve hatta bu canlıları kendilerine çekebildiklerine inanılırdı. Başkurt Türklerine ait bir efsaneye göre, bir arbavcı yani şifacı ile bir yılan arasında "afsun yarışı" düzenlenmiş, arbavcı, yılanın "düğüm4 mısrağını5" çözerek hem yılanı etkisiz hale getirmiş hem de hastayı iyileştirmiştir. (Tekel, 2020, s. 819-833) Bu anlatı, kimyasal panzehirlerin yerine sözlü büyülerin ve ritüellerin kullanıldığını göstermektedir ve yılanın büyüleyici sözünün (afsununun) aslında mecazi anlamda zehrinin kilit dizeleri, şifreli mısraları, bir nevi panzehirli afsun ile dizeler ile çözüldüğü yorumunu yapmak isabetli olacaktır.

Yukarıda çeşitli ana kaynaklarda ve çeşitli şekillerde adlandırılmalarını sıraladığımız şifacılar, dua, tılsım ve okuma işlemleriyle hastalıklara müdahale ederdi. Bununla birlikte, "emci" ve "otacı" gibi hekimler daha çok fiziksel hastalıkların tedavisine yönelmiş, bitkiler, madeni taşlar ve hayvansal ürünlerden elde ettikleri ürünlerle ilaçlar, doğal karışımlar hazırlamışlardır. "Otacı" terimi doğrudan "ot"tan türetilmiş olup, bitkisel ilaç hazırlayan hekim anlamında kullanılmıştır. "Üfürükçü" ya da "okuyucu" adı verilen kişiler ise özellikle bilinmeyen ya da ruhsal hastalıklarda dua ve büyü sözlerle tedavi uygulamıştır. Bu figürler, İslamiyet öncesi dönemdeki "kam" ve "baksı"ların işlevlerini devam ettiren kişilerdi. (Tekel, 2020, s. 819-833)

Zehirle mücadele yöntemleri yalnızca sözlü ya da büyüsel yollarla sınırlı değildi. Eski Türk tıbbında, büyüsel ve fiziksel uygulamalar çoğunlukla iç içe geçmiş durumda olduğunu görmekteyiz. Örneğin, Ali Haydar Bayat'ın Tıp Tarihi adlı eserinden aktarılan bilgilere göre "Urumday" adı verilen taş, Kaşgarlı Mahmud'un Divânü Lugâti't-Türk'te zehir etkisini gideren taş, panzehir olarak tanımlanmıştır. Bu, panzehir kavramının ve maddi nesnelerin (taş, bitki, hayvansal madde) kullanımının eski dönemlerde de var olduğunu gösterir. (Bayat, 2016, s. 25) Zehirlenmelere karşı kullanılan bitkilerden biri olan "Kara ot"7, dış kaynaklı bir bitki olup Hindistan'dan getirildiği ve bilgi alışverişinin olduğuna işaret eder (Bayat, 2016, s. 25).

Bu tür bitkisel tedavilerin yanı sıra, dağlama gibi ampirik yöntemler de uygulanmaktaydı. İskitler, zehir kullanımında oldukça ileri bir kültür sergilemişlerdir. İnsan kanıyla karıştırılmış zehirli oklar, hem İskitler hem de Kafkasya'nın bazı kabileleri tarafından kullanılmıştır. Aristoteles ve Strabon, Keltlerin; Plinius ve Celsus ise Galyalıların silahlarını zehirle kapladığını belirtir. Zehirli okların Gotlar, Daçyalılar ve Dalmaçyalılar gibi çeşitli topluluklar arasında da yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, zehir kullanımının tarih öncesi dönemlerden beri sistematik olarak bilindiğini göstermektedir. (Thompson, s. 17)

Hint kültürüne ait kutsal metinlerden Atharvaveda, zehirli böcek sokmaları ve akrep-yılan ısırıklarına karşı uygulanacak dua ve tılsımlar hakkında bilgiler içermektedir. Budizmin Türkler arasında yayılmasıyla birlikte Hint kökenli Ayurveda tıbbı da Doğu Türkistan'a kadar ulaşmış, burada yerel şifa gelenekleriyle birleşmiştir. Uygurların da etkisiyle bu bilgiler zehirlenmelerin tedavisinde dini ritüellerle birleşmiş ve halk hekimliğinde kullanılmaya başlanmıştır. (Baykuzu, 2022, s. 44-47) Budist rahiplerin kullandığı khakkara (sapayi) adlı metal asalar, yürürken çıkardıkları sesle yılan gibi zararlı hayvanları uzaklaştırmak amacıyla kullanılmaktaydı. Aynı zamanda kötü ruhları kovucu işlev de görmekteydi. (Baykuzu, 2022, s. 44-47)

Bhaisajyaguru inancına göre kabul edilen ve insanı bekleyen dokuz korkunç ölümden biri, büyü veya zehirlenme yoluyla gerçekleşmesiydi. Bu tür ölümlerden korunmak isteyen bireylerin, şifacı Buddha Vaiduryaprabha Bhaisajyaguru adına ritüeller düzenlemesi ve kutsal metinleri yani sutra okuması önerilirdi. Bhaisajyaguru tasvirlerinde, elinde Kara Halile (*Terminalia chebula*) bulunan bir kâse görülür. Bu bitki, mide rahatsızlıklarından diyabete, hemoroidten yaşlanma karşıtı etkilere kadar pek çok fayda sağlamaktadır. Aynı zamanda anti-bakteriyel, anti-viral, anti-kanser gibi geniş etki alanlarına sahip olduğu hakkında bilgiler mevcuttur. Doğrudan panzehir olarak tanımlanmasa da, bu tür durumlarda destekleyici rol oynadığı söylenmektedir. (Baykuzu, 2022, s. 44-47)

İslamiyet sonrasında Türk tıbbında önemli bir yere sahip olan İbn Sînâ, tıp tarihinde büyük etki yaratmıştır. Özellikle “El-Urcûze fi’t-Tıp” adlı manzum eserinde bazı ilaçların cezbedici özelliklerine yer verilmiş ve “bezoar taşı”ndan bahsedilmiştir. Bezoar, zararlı maddeleri çektiği düşünülen bir panzehir olarak tanımlanmıştır. Kaynaklarda bu taş bodzahr, fodzahr, bozahr ve podzahr gibi farklı adlarla da anılmıştır. Bazı ilaçların doğrudan zararlı olabileceği, hatta öldürücü etkiye sahip olduğu ve dikkatli kullanılmadığında hastaya zarar verebileceği uyarısında bulunulmuştur. (İbn Sînâ, 2023, s. 45)

Bu doğrultuda, farklı kültürlerin tıbbi ve dini uygulamaları Eski Türk halk hekimliğiyle iç içe geçerek zehirlenmelere karşı hem maddi anlamda ilaç, bitki, taş vb. hem de manevi anlamda dua, ritüel, tılsım gibi çözümler geliştirilmiştir. Böylece, zehir ve panzehir kavramı sadece fiziksel, biyolojik açıdan değil, aynı zamanda bir tür ruhsal korunma aracı olarak da şekillenmiş ve toplumların yaşamlarının önemli birer parçası olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Sonuç

Eski Türk toplumlarında zehir ve panzehir, sadece biyolojik, fiziksel bir konu olmanın ötesinde, kültürel, dini ve siyasi çerçevelerde şekillenmiş çok çeşitli bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Doğa ile olan yakın bağlantının bir sonucu olarak, hem toksik, hem de iyileştirici, koruyucu maddelere dair bilgiler, Türk toplumlarının günlük yaşamında, inanç sistemlerinde ve iktidar yapılarında önemli bir rol oynamıştır. Şamanlardan halk hekimlerine, Budist rahiplerden saray hekimlerine kadar birçok kişi, bu bilgiyi hem koruyucu, şifacı hem de müdahale edici, toksik bir güç olarak kullanmıştır.

Seyyahların gezerken görüp işittiklerini yazmış oldukları seyahatnamelerde ve eski tıp metinlerinde bulunan anlatılar, zehrin yalnızca ölüm getiren bir madde olmadığını; bazen hastalıklardan korunma, güç elde etme ya da ritüellerde bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir. Benzer şekilde, panzehir de sadece bir tedavi değil, aynı zamanda kutsal bilgi simgesi haline gelerek bu alanda bilge kişileri ön plana çıkarmıştır. Bu nedenle, ağı ve şifa arasındaki çizgi çoğu zaman belirgin olmayıp, farklı şekillerde ve durumlarda çeşitlilikler göstermektedir.

Bu çalışma, kısıtlı kaynaklara sahip olmasına rağmen Eski Türk tıbbi ve halk inanışlarındaki zehir ve panzehir uygulamalarını inceleyerek, konunun tarihsel ve kültürel derinliğini açığa çıkarmayı amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, zehir ve panzehir bilgisinin sadece sağlık ile değil; aynı zamanda toplumsal düzen, siyasal otorite ilişkileri ve toplumların metafizik inançlarıyla da doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, zehir ve panzehir olgusu, Eski Türk dünyasında doğa ile olan ilişki, yaşam ve ölüm arasındaki denge ve güç ve bilginin birleştiği noktadır şeklindeki değerlendirme yerinde olacaktır.

Kaynaklar

- Battuta, İ. (2004). İbn Battuta Seyehatnamesi (A. Sait Aykut, Çev., I. Cilt). Yapı Kredi Yayınları.
- Battuta, İ. (2004). İbn Battuta Seyehatnamesi (A. Sait Aykut, Çev., II. Cilt). Yapı Kredi Yayınları.
- Bayat, A. H. (2016). Tıp tarihi (Genişletilmiş 3. bs.). Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği.
- Baykuzu, T. D. (2022). Şifacı Buddha Bhaisacyaguru "Otacı İliği Bodisatav". Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi, 7(1), 42-63.
- Fadlan, İ. (2018). İbn Fadlan Seyehatnamesi (R. Şeşen, Çev., 5. Baskı). Yeditepe.
- Johannes, S. (2020). Fransa'ya gönderdiği elçinin kaleminden Emir Timur'un hayatı, devleti ve halkı (A. D. Altunbaş, Çev., 2. bs.). Kronik Kitap. (Orijinal eser 15. yüzyılda yazılmıştır)
- Kavak, M. (2023). Ortaçağ seyyah ve coğrafyacı anlatılarında zehir, panzehir ve zehirle suikast. Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 15(2), 636-654.
- Mahmud, K. (2021). Divanü Lügati't-Türk (B. Atalay, Çev., IV. Cilt, Tıpkıbasım). Türk Dil Kurumu.
- Polo, M. (2019). Dünyanın hikâye edilişi (I. Ergüden & Z. Z. İlkelen, Çev., 3. bs.). Ötüken Neşriyat. (Orijinal eser 13. yüzyılda yazılmıştır)
- Sînâ, İ. (2023). El-Urcûze fit-Tıbb (Ö. Anlar & A. Bekraki, Haz.). Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları.
- Tekel, F. (2020). Halk hekimliğinde sağaltıcılar. 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum / Education and Society in the 21st Century, 9(27), 819-838.
- Thompson, C. J. S. (1923). Poison mysteries in history, romance and crime. The Scientific Press.
- Yusuf Has Hacib. (2008). Kutadgu Bilig (R. R. Arat, Haz., 2. bs.). Kabalcı Yayınevi. (Orijinal eser 11. yüzyılda yazılmıştır).

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Ahmet Paşa Divanı'nda Çiçek Motifleri

Esra BİLGİÇ*

Doç. Dr. Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU**

ÖZET

Klasik Türk şiirinin zengin konu çeşitliliği arasında çiçekler de oldukça fazla yer edinmektedir. Ahmet Paşa'nın Divan'ı üzerine birçok çalışma yapılmış olmakla beraber divanda geçen çiçekler üzerine müstakil bir çalışma görülmemiştir. Amacımız Ahmet Paşa'nın Divan'ında oldukça fazla zikredilen çiçeklerin estetik ve simgesel yansımalarını incelemektir.

Çalışmada fişleme yöntemi kullanılarak elde edilen beyitler örneğinde Ahmet Paşa'nın çiçekleri nasıl ele aldığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmamız, daha önce Ahmet Paşa Divanı üzerine yapılmış çalışmalar ışığında hazırlanmıştır. Ahmet Paşa'nın Divan'ı üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Özellikle Prof. Dr Harun Tolasa, " Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası" isimli divan tahlilinde divanda zikredilen çiçeklere de yer vermiştir. Bunun yanı sıra divanda yer alan çiçekler üzerinde müstakil bir çalışma bulunamamıştır.

Çalışmamız sonucunda elde edilen veriler, Ahmet Paşa'nın Divan'ında klasik Türk edebiyatı'nın genelinde olduğu gibi gül, lale, sümbül ve nergis çiçeklerinin daha çok işlendiğini göstermektedir. Çiçeklerin estetik ve simgesel işleniş hakkında örneklerle açıklama yapılmıştır. Diğer çalışmalarda yer verilmeyen ufak kullanımlara da bu çalışmada yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Paşa, Klasik Türk Edebiyatı, Çiçekler

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail:esrabilgic579@gmail.com, ORCID:0009-0001-8868-9839

**Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail:afarsakoglu@ksu.edu.tr, ORCID:

Flower Motifs in Ahmet Pasha's Divan

ABSTRACT

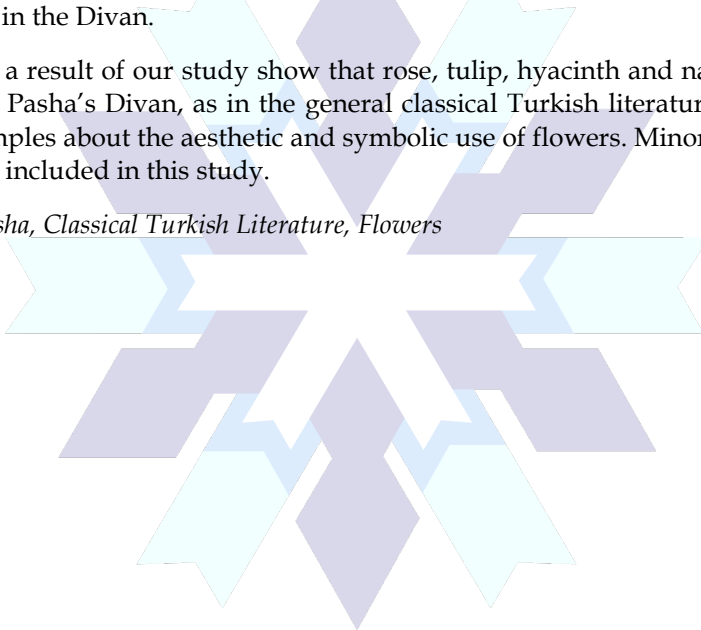
Flowers also have a large place among the rich variety of subjects in classical Turkish poetry. Although many studies have been done on Ahmet Pasha's Divan, there has been no independent study on the flowers mentioned in the Divan. Our aim is to examine the aesthetic and symbolic reflections of the flowers mentioned frequently in Ahmet Pasha's Divan.

In this study, it was tried to explain how Ahmet Pasha handled flowers with the example of couplets obtained by using the profiling method.

Our study was prepared in the light of previous studies on Ahmet Pasha's Divan. Many studies have been done on Ahmet Pasha's Divan. Especially Prof. Dr. Harun Tolosa included the flowers mentioned in his Divan analysis titled "Ahmet Paşa'nın şiir dünyası". In addition, no independent study could be found on the flowers in the Divan.

The data obtained as a result of our study show that rose, tulip, hyacinth and narcissus flowers were used more in Ahmet Pasha's Divan, as in the general classical Turkish literature. Explanations have been made with examples about the aesthetic and symbolic use of flowers. Minor uses not included in other studies are also included in this study.

Keywords: *Ahmet Pasha, Classical Turkish Literature, Flowers*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Ahmed Paşa'nın Hayatı ve Edebi Kişiliği

XV. asır şairlerinden Ahmet Paşa'nın, Hicri 830/ miladi 1426 yılında doğduğu düşünülmektedir. Babası sultan ikinci Murat'ın kazaskeri olan Mevlana Veliyüddin bin İlyas'dır. Tezkirecilere göre Osmanlı'nın yetiştirdiği ilk büyük şair sayılan "Ahmet Paşa, Latifi Tezkiresi'nde "Sultânü's-Şu'ara", Gelibolulu Âlî'nin Kühü'l- Ahbâr'ında "Akdemü's-Şu'arâ" ve "Melikü's-Şu'arâ", Âşık Çelebi Tezkiresi'nde "melik-i şu'arâ-yıvakt" unvanlarıyla anılmaktadır." (Aydın, 2017) Tezkirelere bakıldığında Ahmet Paşa'nın Bursalı olduğu düşünülse bile Edirneli olduğu da söylenmektedir.

İlk olarak Bursa Muradiye medresesinde müderrislik yapan Ahmet Paşa, Fatih Sultan Mehmet'in tahta geçmesinden sonra kazasker daha sonraları ise padişaha vezir oldu. Bu hızlı yükselişi bazı insanların kıskançlığını üzerine çekmiş ve hakkında yapılan dedikodular sebebiyle saraydan uzaklaştırılmıştır. Saraydan uzaklaştırılan Ahmet Paşa daha sonra günde otuz akçeye Orhan, Muradiye ve Emir Sultan vakfiyeleri yöneticiliğine getirilmiş daha sonraları ise sancak beyliğine getirilmiştir.

Ahmet Paşa Bursa'da sancak beyliği yaptığı sırada 602/1497 yılında vefat etmiştir.

Ahmet Paşa'nın edebi kişiliğine baktığımızda tezkirelerde ve diğer kaynaklarda onun edebi kişiliği hakkında anlatılan hususlardan biri Ali Şir Nevai ile olan münasebetidir. Ahmet Paşa Ali Şir Nevai'nin sultan II. Beyazıt'a gönderdiği otuz üç gazeline sultan emriyle nazire yazmıştır. Söz konusu bu gazellerden sonra Ahmet Paşa'nın şiirlerinin daha geliştiğini ve güzelleştiğini dile getirenler bulunmaktadır. Kınalızade Hasan Çelebi babası Ali Çelebi'nin Ahmet Paşa'nın Ali Şir Nevai'nin gönderdiği otuzüç gazelden sonra bu gazellerin yoluna gidince şiirinin güzelleştiğini ve herkes tarafından rağbet gördüğünü söylediğini nakleder. (Kınalızade Hasan Çelebi, 2017)

Ahmet Paşa'nın edebi kişiliği ile ilgili zikredilen bir diğer mesele ise Ahmet Paşa'nın İran şiirlerini ve şairlerini taklit ettiğini söyleyenlerin bulunmuş olmasıdır. Latifi tezkiresinde Ahmet paşa'nın kendine has şiirlerinin oldukça az olduğunu divanında mevcut olan manaların çoğunun ise kendinden önceki şairlerin derlenmiş eserlerinden ayrılıp seçilmiş olduğunu dile getirmektedir. (Latifi, 2018)

Bütün bunlar yanında Ahmet Paşa, tezkirelerin hemen hemen hepsinde ve bulunduğu yüzyıldan Tanzimat yıllarına kadar bütün kaynaklarda övülmüş bir şairdir.

Ahmet Paşa'nın edebi kişiliğine yine tezkireler açısından bakacak olursak Sehi Bey'in tezkiresinde şairi fesih ve belîğ bir şair olarak tanımladığını görüyoruz. Hatta Ahmet Paşa'nın şiir sahasında ve özellikle de kasidelerinde böylesine mahir ve kuvvetli bir şair olması nedeniyle Emir-i Nazm olarak lakaplandırıldığını söylemektedir. Şiirlerindeki akıcılık ve güzelliğin başka hiçbir şairin şiirinde bulunmadığını zikretmektedir. (Sehi Beg, 2017)

Meşâ'irü's Şuara da ise onun hakkında Anadolu şairlerinin evvelidir. Kendi zamanına dek olan şairlerden kıymet, fazilet ve itibarca üstün olduğu inkar edilemez. Şiirleri metin ve nazım kaidesi sağlam ve kuvvetlidir. Gazelleri üstadane ve kasideleri latif ve muntazamdır denilmiştir. (Âşık Çelebi, 2018)

Ahmet Paşa söz cevherlerini ipe dizmekte mahir bir üstadıdır. Nazmında kullandığı lafızlar mollayane, şiirinin üslubu ise büyük kimselere yakışır bir tarzıdır. (Latifi, 2018) Anadolu şairlerinin önde gelenlerinden Fesahat ve Belağatta mahir ve üstad bir şairdir. Şiirleri sağlam ve kusursuzdur. Üstünlüğü herkes tarafından kabul edilmiş hatta kendinden sonra gelen şairlerin kendisini taklit ettiği ve örnek aldığı bir şairdir. Türk şiirine cazibe ve inceliği ilk o vermiştir. (Kınalızade Hasan Çelebi, 2017)

Ahmet Paşa Divanı'nda Çiçek Motifleri

"Türk edebiyatında çiçeklerden ilk söz eden eser olarak Divânü Lügati't-Türk anılabilir. Söz konusu eserde çiçekler, ne klâsik Türk edebiyatının birer estetik unsur olarak beliren çiçekleri ne de "kültür" (insanlar tarafından yetiştirilmiş) çiçekleridir." (Açıl, 2015)

"[K]lasik Türk şiirinde isimleri bizzat zikredilmek suretiyle, geçen 28 çiçek şöyledir: gül (verd), nesrîn, nesteren; lâle, şakâyîku'n-nu'mân; sünbül; nergis, ('abher), zerrîn, zerrîn-kadeh; nevrûz; benefşe (menevşe); yâsemin (semen, yâsemen); sâsen; nilûfer (nilû-per, nilû-berg), çadır çiçeği; reyhân, fesleğen; karanfil (karanfûl); za'ferân; şebbü (şebbûy); zambak; buhûr-ı Meryem, bahûr-ı Meryem; leylâk; merzengûş (mercanköşk), sedâb, lisânü's-

sevr."(Bayram, 2007)

Klasik Türk edebiyatı'nda en çok zikredilen çiçekler gül ve laledir. Sümbül, nergis, yâsemin ve menekşe de klasik Türk şiirinde oldukça sık kullanılan çiçeklerdendir.(Bayram, 2007)

Ahmet Paşa divanında ismi geçen çiçekleri şöyle sıralayabiliriz: gül, gonca, lale, nergis, sümbül, menekşe, reyhan, süsen, yasemin, erguvan, zaferan/safran ve nilüfer.

Klasik Türk edebiyatı'nın genelinde olduğu gibi Ahmet Paşa Divanı'nda da diğer çiçeklere göre gül daha çok kullanılmıştır.

Gül

Gül, hemen hemen her toplum ve kültürde önemli yere sahip olmuş bir çiçektir. Güzel kokusu, rengi, yaprakları, dikenleri, gıda ve kozmetik alanda kullanılabilmesi gibi özellikleriyle hem gerçek anlamıyla hem de metafor olarak edebiyatımızda sıkça kullanılmıştır. Daha çok sevgilin sembolü olarak kullanılmaktadır. "Çiçeklerin Sultanı" olarak nitelendirilen gül, Türk İslam Edebiyatında ise daha çok Hz. Muhammed'i temsil etmektedir.

Klasik Türk edebiyatında gül daha çok "bülbul" ile birlikte anılmıştır. Gül bülbulle birlikte aşığı ve sevgiliyi temsil eder.(Kurnaz, 1996) Efsaneye göre başlangıçta rengi kırmızı olmayan gül bülbulle hiç yüz vermez. Gülün bu ilgisizliğine dayanamayan bülbul bir gün her şeye rağmen gidip gülün dalına konar. Dikenler bülbulün gövdesine batarak kanatırlar. Gülün dibine dökülen bu kanlar onun kökünden damarlarına doğru yayılır ve gül o günden sonra kan rengine bürünür.(Kurnaz, 1996) Bu yüzden ki divan şairleri de şiirlerinde en çok kırmızı renkli gülleri işlemişlerdir. Ahmet Paşa Divanı'nda Farsça gül-gün/gül renkli olarak kullanılan bu tabir ile çadır, gönüldeki küçük saray, kaftan, câm(kadeh), mey, gözyaşı; sevgili'nin dudağı, yanağı gibi unsurlar nitelendirilmiştir. Gül'ün ateş'e, چراغ'a, la'l'e benzetilmesi de yine renginden kaynaklıdır. Aynı zamanda gül'ün kasr-ı lal(yakut bir köşk olması), kadeh ve çadır teşbihi, yeşil kılıfı dolayısı ile taht-ı zeberced'e benzemesi ve taç oluşu şekli bir benzerliği ifade etmektedir.(Tolasa, 1973)

Aynı zamanda sevgili'nin yerine kullanılan gül, oldukça nazlıdır. Gülün aşığı bülbul'ün nağmeleri, medh ü senaları da gül için yani sevgili içindir. Bülbul, güle kavuşamamanın verdiği ızdırapla nale vü feryad eder, figan eyler, ah u zar eder.

Ahmet Paşa'nın gazel-han ve medh-han olarak nitelendirdiği aşktan gönlü harap olmuş bülbul için saba(rüzgar) ve har(diken) güle kavuşmanın önünde birer engeldir.

Klasik Türk şairlerinin genelinde olduğu gibi Ahmet Paşa Divanı'nda da ismi en çok anılan çiçeğin gül olduğunu görüyoruz. Ahmet Paşa Divanı'nda 470'den fazla beyitte gül ve gül ile ilgili terkiplerin kullanıldığını görmekteyiz. Çeşitli bağlam ve anlam ilişkileri kurularak nitelikleri çerçevesinde ele alınan gül, bazen gerçekçi bakış açısıyla hiçbir mecazi ifade kullanmadan ve benzetme amacı güdülmeden sadece güzel bir çiçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed'in zihninde gördü hüsnü evsâfın dedi

Yılda her gün gül verir bir bûstânım var imiş

Bazen de benzetmelerle ve mecazlarla yepyeni anlam formuna dönüştürülerek kullanılmıştır. Sevgilin teni, yanağı, yüzü, endamı, dudağı ve gözü güle benzetilmiş;

Gül yüzüne saçdı anber kâkül-i müşgin-i dost

Etti cân bezmin mu'attar kâkül-i müşgin-i dost

ve sevgilin bütün vasıfları gül üzerinden okuyucuya aksettirilmiştir.

Üçü de aynı anlama gelmekte olan ve "dîvân şiirinde kullanılan gülistân, gülşen, gülzâr kelimelerinin, içinde sadece güllerin yer aldığı bir bahçeyi ifade etmeyip diğer çiçeklerin ve ağaçların da yer aldığı bahçe anlamına geldiği görülmüştür."(Çukurlu, 2017)

N' için rakibe hidmet edersin dedi dedim

Ahû seg ile avlanır ey sero-i gül-'izâr

Sevgilinin yüzü ve yanağı gül bahçesi olmakla nitelendirilmiştir. Hatta sevgili baştan ayağa bir gül bahçesi gibi gülzar olarak da vasıflandırılmıştır.

“Bunun dışında koku, rüzgar, bulut, yağmur veya su (gül’ün su ile ilgili münasebetlerinden biri onun yaprağından gül suyu yapılmasıdır. Çiçekler(lale, sümbül, reyhan, menekşe, nergis, yasemen), ağaçlar (serv, çınar, şimşad, fidan, diken) kuşlar (en başta ve en çok olmak üzere bülbül, sonra tuti, yılan, karınca) ve onların daha ziyade elemli olmak üzere nağmeleri; bahar, bezm, cennet, şebnem, gölgelik, bahçevan gibi bütün unsurlar ile daima münasebet halindedirler” (Tolasa, 1973)

Bütün bunlara ek olarak dehr, cihan, felek, saadet, miskin, çin, berg, defter, divan; sevgilinin köyü, letafeti, güzelliği gibi kavramlar ile de birlikte kullanıldığı görülmektedir.

Divan’da gül bahçesi kelimelerinin kullanımı ile ilgili Hz. İbrahim(a.s.) kıssasına atıf yapıldığını görüyoruz. İçine atıldığı ateşin gül bahçesine dönüşmesi divanda tam üç yerde karşımıza çıkmaktadır.

San İsmâ’ildir çeşmin ki yatar hançer altında

Yâ İbrâhimdir zülfün ki olmuş gül-sitân âteş

Gülün ateş ile ilgili münasebetini Hz. Musa kıssası üzerinden de görmekteyiz. Gül, âteş-i Musa terkibi ile nitelendirilmiştir. *“Hz. Musa’nın Allah’ın kendisi ile konuştuğu anlamına gelen “Kelîmullâh” lakabı ve Sînâ da Allah ile görüşmesine gül-bülbül mazmunu çerçevesinde telmih sanatı yapılmıştır.”* (Çakın, 2020)

Gonca çün nikâb açtı ve keşf eyledi dîdâr

Bülbül çü Kelim oldu ve gül âteş-i Mûsâ

Ahmet Paşa’nın bir yerde gül-zar terkibi ile gül ve zar kelimeleri arasında cinas sanatı yaptığı dikkati çekmektedir.

Sen giricek gülşene gül zâr olur

Ey yanağı zînet-i gül-zâr hey

Güle verilen kıymet, bazı beyitlerde onun sultan veya güllerin şahı olarak nitelendirilmesinden anlaşılmaktadır. Bahar, gül mevsimidir. Gülün açılma vakti ise seher vaktidir. Gülün açılması başlı başına bir hadisedir. (Tolasa, 1973, s. 506) Bu açılma bir neşe ve sürur manasını da taşır. (Tolasa, 1973, s. 506) Ahmet Paşa’nın beyitlerinde bu durum bazen “çâk-ı giriban etmek veya gülmek” şeklinde de yorumlanır. Gül için handan sıfatının kullanılması bu esasa dayanır. Pencere(revzen) olması da açılma hususiyetine dayanmaktadır. (Tolasa, 1973, ss. 506-509) Aynı zamanda hürrem sıfatı ile de açılmış hali vasıflandırılmaktadır.

Anun bükâsı şöyle safâ verdi bâğa kim

Gül hürrem oldu bülbül-i mest eyledi nevâ

Oldukça hoş kokulu olan gül için hafif hafif esen saba rüzgarı kokusunu etrafa yayması bakımından lehine bir durumdur. Hazan rüzgarı ise onun yapraklarının solmasına ve kuruyup ölmesine neden olmaktadır.

Bir beyitte gül yaprağı ifadesi ile yadigarlık arasında bağlantı kurulduğu görülmektedir. *“Gül-i sadberg”* yani yüz yapraklı gül demekle yaprağının çokluğuna mübalağa yapılarak bir gül çeşidinden bahsedildiğini söyleyebiliriz. Genel olarak gül yaprağı, gül ağacı(gül-bün), gül fidanı(nihal) ve gül budağı ile sevgili’nin tazeliği, narinliği, boyu, yüzü ve bizzat kendisinin kastedildiği bir benzetim yapılmıştır. (Tolasa, 1973)

Bir yerde gül yaprağı sevgilinin ruhundan(yanağından) renk umar. Bununla birlikte defter, varak(evrek), tûmâr, kitap, divan gibi unsurlarında gül yaprağı ile münasebet halinde kullanıldığı görülmektedir. Bu defterden bülbül, letaif öğrenir ve şair de sevgilisinin yanağının medhini yapar. Saba ise yavaş yavaş yapraklarını çevirir. (Tolasa, 1973) Dâmen-i gül ifadesi ile gülün dibindeki çevre kastedilmektedir. Sümbül, süsen gibi çiçekler de onun eteklerinde biter.

Gül, klasik Türk edebiyatı'nda Hz. Muhammed'in sembolü olarak kullanılmakla birlikte diğer peygamberler için de bir teşbih unsuru olarak kullanıldığı da görülmektedir. Hz. Muhammed'den sonra Hz. Yusuf için de bir sembol olarak kullanılmaktadır. Ahmet Paşa'nın divan'ında Yusuf u gül şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ahmet Paşa'nın bu bağlamı iki farklı şekilde kullandığını görmekteyiz. İlki Yusuf ile Zeliha kıssasına dayanmaktadır. Zeliha'nın gül Yusuf'un hasretinden yaşlanması misalinde kullanılmaktadır.

Çok idi ki gül Yûsufuhecrindezamâne

Pir olmuş idi hasret ile hem- çü Züleyhâ

İkincisi ise Hz. Yusuf'un gömleği bahsidir. Yusuf'un kanlı gömleği gül rengine benzetilmektedir.

Nazik tenine zahmet ederken kabâ-yi gül

Girdi kara yere yatar ol dil-rübâ dirîğ

Hak-i siyehde Yûsuf-ı gül pirehen yatıp

Nesrin utanmadan giye gül-gûn kabâ dirîğ

Klasik Türk Edebiyatı'nın genelinde olduğu gibi Ahmet Paşa Divanı'nda da farklı gül çeşitlerinin isimlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu türler; Yüz yapraklı gül anlamına gelen, katmerli bir çeşit iri gül "gül-i sad-berg", yarısı sarı, yarısı kırmızı çok güzel gül anlamına gelen gül-i rana(Onay, 2023), Gül yağı çıkarılan Edirne gülü olan gül-i sûri(Onay, 2023, s. 168), güzel, parlak, süslü gül anlamına gelen gül-i ziba, bir çeşit yabani gül olan ağustos gülü, yaban gülü anlamına gelen nesrin-nesteren'dir.

Ahmet Paşa Divanı'nda bütün bunlar yanında güllerin toplanmasından, deste deste bir araya getirilmesinden, elden ele dolaşan gülün çabuk solduğundan, cennetin de en güzel çiçeği olduğundan bahsedilmiştir. Göz alıcı ve parlaklığı, süsü ve güzelliği dolayısıyla gelin'e (arus)benzetilmiştir. Ümidin gülü, mahabbet gülleri gibi farklı benzetim ve terkiplere de rastlanmaktadır.

Gonca

Gonca, gülün açılmamış haline denilmektedir. Bu nedenle beyitlerde gonca-i gül, gül goncası ve gonca gül gibi ifadelerle rastlanılmaktadır. Goncanın açılması olayına beyitlerde farklı farklı benzetimler aracılığı ile değinilmektedir. Bu benzetimler: Gülmesi(handan), can sırrını faş etmesi, çak olması, comesini çak eylemesi, çak-ı kefen eylemesi, yüzünden naz burkasını kaldırması, nikab açması ve didarı keşf etmesidir. Bunlarla birlikte bir beyitte goncanın açılmasına neden olanın saba rüzgarı olduğu anlaşılmaktadır.

Gonca dil-tengi olurdu devrânda

Gönlün açmasa dil-güşâ-yi sabâ

Dil-teng, gonca-i nazik-dil ifadeleri ile onun kapalı oluşu ifade edilmektedir. Dil-teng kelimesi üstte ifade edildiği gibi gönül açan saba yelinin etkisi ile goncanın gönül darlığından, iç sıkıntısından kurtulması ve açılması bağlamında kullanılmaktadır. Gonca-i nazik dil ifadesinin ise sevgili betimlemeleri yapılırken kullanıldığını görmekteyiz.

Hz. Yusuf-zindan hadisesine telmih yapılarak zindan halinin goncanın kapalı olması ile bağlantı kurulmuştur. Goncanın kapalı olması edeptendir. Bunun yanında beyitlerde goncanın içinde bulunan sarı polenler altına benzetilmiş dolayısıyla da gonca bir mücevher kutusu olarak tasvir edilmiştir. Bu durum onun kapalı olmasının bir ifadesidir. Genellikle ağız(dehan)'a benzetilen gonca'nın içinde bu sırrı tutması, saklaması sonunda ise sabah rüzgarının ılık dokunuşu ile içindeki sırrı faş etmesi yani açılması olayı meydana gelmektedir. Açılması ile de bağlar müşgin bir hal alır, etrafa gül kokusu saçır.

Yakut-ı dür-feşânına öykünmege müdâm

Gonca dehânı içre akîk-i Yemen tutar

Goncanın sevgilinin ağzı, dudağı; cam(kadeh), külah, düğme, tuti ve bebga başı ile şekil yönünden bir benzerliği kurulmuştur. Renk yönünden kan ve mey rengine benzetilmiş, yaprakları dolayısıyla da defter ile bağlantı kurulmuştur.

Lale

Güliden sonra klasik Türk şiirinde en sık rastlanan çiçek lâledir.(Bayram, 2007) XV. yüzyıldan sonra şiirde yaygın olarak kullanım alanı bulan lâleyi Şeyhî, Necâti, Ahmet Paşa gibi şairler çeşitli özellikleriyle ele almışlardır.(Baytop & Kurnaz, 2003) Lalenin görünüş özelliklerini bilmek beyitlerde işlenen ve yapılan benzetimlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Bu bağlamda öncelikle lalenin şekil özelliklerini vermeyi uygun bulmaktayız. Bilindiği gibi lale, “çiçekleri bir sap üzerinde bir tane olup çiçek örtüsü al parçalı, serbest, kırmızı, sarı veya beyaz renkli olabilir. Her parçanın dip kısmında genellikle esmer renkli bir leke görülür.” (Baytop & Kurnaz, 2003)

Farsça kökenli olan lâle kelimesi “lâ’l” kelimesinden türemiş bir kelimedir. Lâ’l, yakut cinsinden parlak kırmızı renkli bir cevherdir. Yakutun bir çeşidi olan Lâ’l açık kırmızı renginden bilinir.(Onay, 2023; Pala, 2003) Lâlenin beyitlerde ortaya çıkan en mühim yanı, kırmızı rengidir.(Tolasa, 1973, s. 511) Bu nedenle bazı beyitlerde lâle-i ahmer ve lâle-i hamra gibi isimlendirmeler kullanılmıştır. Yine renk itibarıyla kan, şarap, lâ’l, lâ’l-i kadeh, yakuttan leğen, al sancak, kanlı kefen, çerağ-ı lale, şem’, pür-hun ve lâle-gun ifadeleri kırmızılığına nispetle kullanılmaktadır.

Eydûr ki yer altındaki esrârı sorarsan

Var lâleye başındaki kanlı kefeni gör

Çoğunlukla sevgilinin yüzü, yanağı, çehresi için bir teşbih unsuru olarak kullanıldığını görmekteyiz. Ahmet Paşa sevgilinin yüzünü laleye benzetmekle birlikte ikisi arasında bir kıyaslama yapar ve sonunda sevgilinin yanağı bu kıyaslamadan galip çıkar.

Çemende reng veren lâleye yanağındır

Dilinde dâğ koyan âteş-i izârındır

Tıpkı gül bahçeleri olduğu gibi lale için de hususi mekanlar beyitlerde kullanılmıştır. Lâle-sitân, Lâle-zâr adı verilen bu hususi mekanlar öncelikle renk bakımından ele alınmıştır. Bu nedenle lale bahçeleri bir savaş meydanına benzetilmiştir. Tığ, kan, rezm-gah, kitâl gibi kelimelerle birlikte işlenmiştir.

Şol serv kim düşüp yata bir lâle-zârda

Sen kan içinde şöyle yatarsın sana dirîğ

Bunların yanı sıra aşığın kanlı göz yaşları için de bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Lalenin sap kısmına gelen orta yerindeki siyahlığı, sevgilinin yüzünü kıskanması sonucu oluşan bir yara olarak nitelendirmektedir. Bağrı dağlı ibaresi ile de bu kastedilmektedir. Sevgilinin gamından ve ayrılık ateşinden aşığın da bağrı, kalbi tıpkı lale gibi dağlanmaktadır. Ahmet Paşa bir yerde lalenin bağrını dağılayan rüzgar olduğunu söylemektedir.

Haddine öykündü deyu lâleye dâğ urdu bâd

Yazık ol miskine nâ-hak yere bühtân olmasın

Sevgilinin yüzüne benzetilen lalenin ortasında bulunan bu siyahlık sevgilinin yanağında bulunan bene teşbih unsuru olarak kullanılmıştır.

Beyitlerde dikkati çeken bir unsur da ‘lale-i numani’dir. Lale-i numani, esasen bir lale türü olarak bilinmektedir. Lâle-i numani şakayık da denilen gelinciktir. Yalınkat, katmerli, beyaz, sarı, pembe, kırmızı ve alaca çeşitleri vardır. Bu çiçeği Hîre’deki Lahmî hânedanının son hükümdarı Nu’mân b. Münzir çok sevdiği için ona bu ad verilmiştir. İran mitolojisine göre yıldırım yaprağın üzerindeki çiğ tanesine düşmüş, çiğ tanesi ve yaprak alev alarak yanınca lâle ortaya çıkmıştır.(Baytop & Kurnaz, 2003) Ahmet Paşa’nın bu türü iki yerde kullandığı görülmektedir.

Bâğ içinde tâ zümürrüd taht ura sultânı- gül

Al sancak kaldıran tâ lâle-i Nu'mânidir

Lalenin yabani bir çiçek olması, dağlarda yetişmesi, bağ kenarında hacil durması gibi ifadelerle onun miskin ve garip sıfatları ile nitelendirilmesi aynı bağlamda kullanılmıştır.

Lale şekil yönünden ise la'lden tas, kadeh(cam), yakuttan leğen ve kase-i mercana benzetilmiştir.

Nergis

Ahmet Paşa divanında sıklıkla ele alınan bir çiçek olan nergis çiçeğinin kullanımı, Klasik Türk edebiyatının genel hüviyetinde olduğu gibi Ahmet Paşa'nın beyitlerinde de aynı şekilde tazahür etmektedir. Nergis, şekil ve renk bakımından göze benzediği için daha çok sevgilinin gözüyle teşbih ilişkisi içinde kullanılır.(Açıl, 2015)

Çiçekleri beyaz ve sarı renkli olan ve farklı tür ve adlara sahip olan nergis çiçeği ile ilgili olarak yapılan teşbihlerin ve benzetmelerin daha iyi anlaşılması için öncelikle nergis çiçeğinin şekil özelliklerini ve mitolojik bağlantılarını vermeyi uygun görmekteyiz.

Nergis, küçük çanak biçiminde beyaz veya sarı renkli bir çiçektir. Yunan mitolojisinde anlatılan bir hikayesi vardır.

“Gûyâ Nergis Narsis adlı bir ırmakla bir perinin oğlu olup, son derece olan güzelliğine mağrur bir genç imiş. Ormanlar perîsi Ecko (Eko) bile Narsis'e âşık olmuş ve nihayet onun aşkı yüzünden ölmüş. Birgün Narsis bir su kenarında oturup suya bakarken orada aksini görmüş, kendine âşık olmuş. Hemen sudaki aksini kucaklamak için suya atlamış. Fakat boğulmuş. Rûhu bir çiçek olarak meydana gelmiş ve kendi adını alarak Narsis olmuş.”(Onay, 2023, s. 285)

“Şarkta bir efsaneye göre de Gül ile Nergis arasında bir aşk yaşanmış. Bu iki sevgiliden Nergis göz şeklinde bir çiçek haline sokulmuş ve kıyamete dek hicran ve intizâr çekmeğe mahkûm edilmiştir.”(Pala, 1989, s. 235)

Tüm bu çerçevede bakıldığında Ahmet Paşa'nın beyitlerinde de nergis-i şehla ibaresi ile gözdeki mest hali, uykusuz bakış, mahmurluk gibi haller tasvir edilmektedir. Şebnem ve rüzgar nergisin bu halinden kurtulması için yardımcı olur.

Nergis ile ilgili beyitlerde dikkat çeken bir diğer unsur ise sihirdir.

Suya sümbülden zırh giydirse ruhsârın nola

Her yana nergislerinden sihr ile peykân yağar

Nergis renk ve şekil bakımından çeşitli unsurlarla benzetilmiştir. Renk olarak zerrin/ zer ve sim ile birlikte ele alınmıştır. Şekil olarak ise başta göz olmak üzere kuleh, micmer, câm, kâse, tâc-ı zer, altından leğen, gibi unsurlara benzetilmiştir.

Sünbül

Sünbül klasik Türk edebiyatı'nın genelinde olduğu gibi sevgili'nin saçları ile teşbih unsuru olarak kullanılmıştır.

Sünbülün saç ve misk unsurları ile beraber ele alınması onun şekil ve kokusu bakımından ele alındığını göstermektedir. Sevgilinin saç sünbüle benzetildiği gibi sevgilinin saçlarının bizatihi sünbül olduğu da söylenmektedir.

Klasik Türk edebiyatında perişan çiçek olarak bilinen sünbül için Ahmet Paşa Divanı'nda perişan sıfatının yanı sıra miskin, ser-geş, ser-gerdan ve şeydâ sıfatlarının da kullanıldığını görmekteyiz.

Ahmet Paşa sünbülü sevgilinin saç dışında Cârûb (süpürge) ve sâyebâna(gölgelik)da benzetmiştir.

Ahmet Paşa bir yerde sünbül çiçeği ile musıkide kullanılan bir makam olan sünbüle makamı arasındaki ses benzerliğine dayanan bir iham sanatı yapmıştır.

Perde-i aşkında olmuştur muhayyer nite kim

Menekşe

Menekşe, kokusu ve siyaha çalan rengi ile, boynunun eğriliği ve şekliyle tasavvur ve tahayyüle girmektedir.(Tolasa, 1973, s. 512)

Menekşe “abid, mürid, abdal, âşık” gibi tiplerin göstergesi olduğu gibi, “divane, hırsız, sarhoş” gibi olumsuz tiplerin de göstergesi olmuştur.(Turun & Keklik, 2022)

Menekşe, lale, sünbül, reyhan gibi çiçeklerle de birlikte kullanılmakla beraber onun en çok gül ile ilgili teşbih ve mecazlarda kullanıldığını görmekteyiz. Sevgilinin yüzü anlamında kullanılan gülün yanında menekşe, sevgilinin yüzündeki bir bene ve ayva tüylerine münasebetle kullanıldığı görülmektedir.

Menekşe, zülf, saç, misk, atar, micmer, anber, nâfe-i tâtar gibi unsurlarla işlendiğinde kokusu dolayısıyla ele alındığını söyleyebiliriz.

Menekşenin mürekkebe ve yazı ile bunlar dolayısıyla hat-ı jengari, gülnari(nar çiçeği), came-i gülnari/şarap, laciverd tahrir gibi ifadelerle renk açısından bir münasebet kurulmuştur. Aynı zamanda kabeestârı, sancak-ı pirûze-i zer-kâr tamlamaları ile de renk yönünden bir teşbih yapılmıştır.

Dedim ey dil-ber bu hat yüzünde n'eyler dedi kim

Lâciverd ile benefşe bâğa tahrir eylemiş

Ahmet Paşa Divanı'nda benefşe redifli bir kaside bulunmaktadır. Özellikle bu kaside olmak üzere divanın genel çerçevesi içerisinde menekşe boyunun kısa oluşu, eğriliği/ boynunun büküklüğü, çabuk solması gibi hususlara nispetle kullanılmıştır. Bu bağlamda yüzü yere düşmek ve toprağa yüz sürmek gibi tamlamalarla ve perestâr/köle, günehgâr, kederli kelimeleriyle birlikte kullanıldığı görülür.

Menekşe şekil olarak hokkaya da benzetilmekle birlikte daha çok kulağa benzetilmektedir. Bu bağlamda menekşe gûş-ı benefşe tamlaması ile yerin kulağı olarak vasıflandırılmıştır.

Gûş-ı benefşeden sakın ey andelib-i mest

Gül hüsnü râzın açma ki yerin kulağı var

Reyhan

Reyhan, çiçekleri başak şeklinde beyaz veya pembe renkli olan hoş kokulu bir bitkidir. Klasik Türk edebiyatında sünbül gibi sevgilinin saç, zülfü, kakülü için bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Ahmet Paşa Divanı'nda da çoğunlukla sevgilinin saç, zülfü olarak kullanıldığı görülmektedir. Bunların yanı sıra reyhan, daha çok sünbülle birlikte ele alınmakla beraber gül ile birlikte kullanıldığı da görülmektedir. Böyle kullanıldığında reyhan sevgilinin gül yüzündeki ayva tüyleri için teşbih halindedir.

Billâhi ey bâd-ı sabâ bûyundan ol zülf ü ruhun

Tab ver gül ü reyhânlarâ yeter perişân et beni

Reyhan daha çok kokusu ve şekliyle ele alınır.(Tolasa, 1973, s. 514) Koku yönünden misk, anber, hoş revah tabirleri ile iç içe kullanılmıştır. Yine bu bağlamda reyhanın kokularını saçmasına yardımcı olan unsur olarak bad (rüzgar), seher yeli ve nesim(esinti) zikredilmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi şekil olarak ise sünbül gibi çiçeklerinin salkım halinde olmasından dolayı sevgilinin saç ve zülfü ile teşbih edilmiştir.

Akreb rakîbin şerrini uşşâkdandefetmege

Ey şûh gözlü şâh-ı gül ol hûşe-i reyhâm sun

Reyhan çiçeği ile şekli yönden bir benzerlik teşkil eden reyhani hat yazı çeşidi ile birlikte kullanılması da beyitlerde sıkça karşılaştığımız bir durumdur.

Dil hatt-ı gubârını görüp okudu reyhân

Rûşen bu k'ider nokta-i hâlin onu hânâ

Divanda dikkati çeken bir diğer unsur da reyhan kelimesinin sıkça hayran kelimesi ile birlikte kullanılmış olmasıdır. Ahmet Paşa iki kelimeyi bir beyitte birlikte kullanarak nakıs cinas yapmıştır.

Her gece sevdâ-yi zülfüyle perişân-hâl olup

Olduğum reyhânına hayrân bilir mi bilmezem

Diğerleri (yasemin,sûsen, nesrin, nilüfer, erguvan, za'ferân)

Yasemin/semen, “beyaz veya sarı renkli ve kokulu çiçekli” (Baytop, 2007, s. 281) bir bitkidir. Klasik Türk edebiyatının genelinde olduğu gibi Ahmet Paşa’nın divanı’nda da sevgili’nin saç, zülfü, siması ve hatt’ı için kullanıldığı görülmektedir.

Lutf ile reyhânları gülşende hayrân etmege

Yâsemine sâye salmış sünbülün vardır senin

Yasemin, yaprağı ile birlikte ele alındığında renk itibarıyla sevgilinin yüzü için kullanıldığı görülmektedir. Renk bağlamında bir diğer kullanımı semen-ber tabirinde görmekteyiz. Semen-ber “yasemin gibi beyaz göğüslü” anlamına gelmektedir. Ve sevgili için kullanılmaktadır.

Yasemin, şekil olarak külâh ile münasebet halinde kullanılmış, onun uzama şekline dikkat çekilerek de külâhını göğe deydirdiğinden bahsedilmiştir.

Tib-i hulkundan hikâyet eyledi gülşende bâd

Bu ferahdan göğe deydirdi külâhın yâsemin

Sûsen, daha çok dil mefhumu ile ele alınmaktadır. “sâdzebân, dil uzatmak, senâ okumak, dillerin depretmek” şekillerinde ele alınmıştır. Rakib ile ilgili ele alındığında tığ ve hançer tabirleriyle teşbih halinde kullanılmaktadır.

Sal sünbülün girihlerini cânâ kim rakib

Sûsen gibi dil ehline tığ-i zebân çeker

Sûsen, ayrıca renkli ve bol olan yaprakları ve bütün şekli ile de ele alınmaktadır. O, bu haliyle sevgilinin saç olarak tasavvur edilir ve bazı beyitlerde de bizzat kendisi “defter, micmerve kadeh”e teşbih edilir. (Tolasa, 1973, s. 516)

Kıldı rengîn varakların sûsen

Açtı gül gibi defterin sûsen

Nesrin, yaban gülü, ağustos gülü, Mısır gülü, Van gülü gibi isimler alan bir cins güldür. Beyitlerde “nesteren” olarak geçtiği de görülmektedir. Daha çok sevgilinin yüzü ve yanağına benzetilmektedir. Bir yerde ise yine yüz bağlamında kullanılarak döseğ(ebister) benzetilmektedir. Kokusu ve bilhassa rengi ile ele alınır. Ortasındaki sarı tozları, açılma hali, demet edilişi, yabani olması da söz konusudur. Aynı zamanda aşığın gözyaşları ile de benzerlik kurulmuştur.

Hâr-ı müjgânımda fi-l-hâl açılır nesrîn-i eşk

Bağ-ı çeşmimden çün ol gül yaprağı pinhân olur

Nilüfer, Ahmet Paşa Divanı’nda en az geçen çiçeklerden biridir. Sadece birkaç beyitte karşımıza çıkan nilüfer, su üzerinde görünüp kaybolması ile konu edilmiştir. Aynı zamanda renk bakımından aşığın yüzüne benzetilmektedir. “Nilüfer-i hazrâ, gülşen-i nilüfer” gibi tamlamalarla kullanıldığına ise gökyüzü ile münasebet kurulmaktadır.

Tâgölşen-i nilüferi zeyn eyleye encüm

Pür-katre-i şebnem ola bu sebze-i minâ

Erguvan, kırmızıya mâil bir çiçek. Eski tıbbı göre tabiatı soğuk ve kuru olduğundan şerbeti sarhoşu ayıltırmış, mahmûrluğu giderirmiş; şarabı ferahlık verirmiş.(Onay, 2023, s. 142) Ahmet Paşa'nın beyitlerinde de rengi münasebetiyle ele alındığı görülmektedir. Lâl ü yâkût, dudak (leb) ve mey ile birlikte kullanılmaktadır.

Gül mevsimi iriştı mey-i ergavân gerek

Meclisde nuklümüz leb-i şekker-feşân gerek

Za'ferân, rengi ve kendine has özellik ve hususiyetlerine göre ele alınmaktadır. Renk itibarıyla açık sarı olan za'ferân, aşkın yüzü ile teşbih halindedir.(Tolasa, 1973, s. 515) Kendine has özellikleri ise beyitlerde sevinç vermesi, ferahlatması şeklinde ele alınmıştır.

Bağrımı dâğ-ı gamınla lâle-veş hûn eyleme

Za'ferânın yüzümün yaşımınla gül-gûn eyleme

Sonuç

Klasik Türk edebiyatının genel hüviyeti içerisinde çeşit çeşit çiçekler, hem bahariyye adı verilen bahar konulu kasidelerde hem de kasideler ve gazeller içerisinde farklı benzetme vesileleriyle ele alınmıştır. Ahmet Paşa Divanı'nda da çiçekler ile ilgili teşbih ve mecazi ifadeler sıkça kullanılmıştır. Bu bildiri, yapılan kapsamlı çalışmalar ışığında Ahmet Paşa Divanı'nda yer alan çiçeklerin çeşitli benzetim yönlerini ve kullanım alanlarını incelemek amacıyla yapılmıştır.

Bu kapsamda klasik Türk edebiyatının genelinde kullanıldığı tespit edilen ve yukarıda isimleri zikredilen çiçeklerin çoğu Ahmet Paşa'nın Divanı'nda da ele alınmıştır. Genel çerçevede divanda tespit edilen çiçekler şunlardır: gül (verd), nesrîn/nesteren, gonca; lâle; sümbül; nergis; benefşe (menekşe); yâsemin (semen, yâsemen); süsen; nilüfer; reyhan; za'ferân ve erguvan.

Bu çiçeklerden divan edebiyatının hakim çiçeği olarak nitelendirilen gül, Ahmet Paşa Divanı'nda da en çok adı geçen çiçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Divanda geçen bu çiçeklerin kullanım özelliklerini kısaca şöyle özetlemek mümkündür.

Divan incelendiğinde gülün daha çok sevgilinin yüzü, yanağı, endamı için kullanıldığı görülmüştür. Hatta sevgili, bütünüyle bir gül olarak nitelendirilmiştir. Gül, bülbül ile olan münasebeti, nazlı oluşu, açılması, hoş kokulu olması, toplanması, deste deste bir araya getirilmesi, göz alıcı ve parlaklığı, süsü ve güzelliği renk ve şekil olarak kurulan çeşitli benzetme unsurları ile birlikte ele alınmaktadır. Gonca ise gülün açılmamış haline denilmektedir. Bu nedenle karşılaştığımız neredeyse bütün nitelendirmeler de onun kapalı haline nispet edilerek kullanılmıştır. Aynı bağlamda şeklen de benzetmeler yapıldığı görülmektedir.

Lale, divanda en çok kullanılan çiçeklerden biridir. Sevgilinin yüzüne ve bilhassa da yanağına teşbih edilmiştir. Lale, sap kısmına gelen orta yerindeki siyahlığa nispetle bağı dağlı olarak nitelendirilmiştir. Yabani bir çiçek oluşu, dağlarda yetişmesi gibi özellikleri ile kullanılmış bu nedenle miskin ve garip sıfatları ile nitelendirilmiştir. Renk olarak kırmızı oluşu vurgulandığından renk ve şekil olarak yapılan benzetmeleride bu özelliği ile ele alınmaktadır.

Nergis şekil olarak göze benzetilmektedir. Ahmet Paşa Divanı'nda şekil olarak göz dışında kuleh, micmer, câm, kâse, tâc-ı zer ve altından leğene de benzetildiği görülmüştür.

Sümbül, perişan, ser-geş, miskin sıfatları ile nitelendirilmekle beraber sevgilinin saçı için bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır. Menekşe ise divanda sultan Cem'e nispetle yazılan bir kasideye adını vermekle birlikte bu kaside dışında da birçok yerde ele alınmaktadır. Boyunun kısa oluşu, renk bakımından yapılan teşbihler, şekil olarak kulağa benzetilmesi sevgilinin yüzündeki bir bene ve ayva tüylerine münasebetle kullanılması menekşe ile ilgili dikkat çekici unsurlardır. Reyhan, koku ve şekil özellikleri bakımından ele alınmaktadır ve sevgilinin zülfü ve kahkülüne benzetilmektedir. Aynı zamanda reyhani hat ile bir münasebet kurulmaktadır.

Yasemin, süsen, nesrin, nilüfer, erguvan, za'ferân ve mugaylan ise divanda en az karşılaşılan çiçeklerdir. Bunlardan yasemin sevgilinin siması; nesrin, sevgilinin yüzü ve yanağı; nilüfer, aşkın

yüzü; erguvan, renk ve şarap; za'fer'ân renk ve tıbbi özellikleri; süsen ise dil mefhumu ile ele alınmaktadır. Ahmet Paşa Divanı'nda bu çiçeklerden başka divan edebiyatı içerisinde kullanılan ve yukarıda zikredilen diğer çiçeklerin kullanımlarına rastlanmamıştır.

Kaynaklar

Açıl, B. (2015). Klasik Türk Şiirinde Estetik Bir Unsur Olarak Çiçekler. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 0(5). <https://doi.org/10.16947/fsmiad.10637>

Ahmet Paşa. *Ahmet Paşa Divanı*. Haz., Ali Nihat Tarlan. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Aşık Çelebi. Meşâ'irü's-şu'arâ. Haz., Filiz Kılıç. Kültür Eserleri Dizisi 587. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>. (Erişim 25.01.2025).

Aydın, A. (2017) "Osmanlı Devleti'nin Unvan Sahibi Divan Şairleri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4(13), 534-565.

Bayram, Y. (2007). Klasik Türk Şiirinde Duyguların Dili: Çiçekler. *Turkish Studies*, 2(4), 209-219.

Baytop, T. (2007). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü* (3. bs). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Çakın, M. B. (2020). Hz. Mûsâ Kıssası'nın XVI. Yüzyıl Türk Şiiri'ne Yansıması. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 104-128. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.692896>

Çukurlu, T. (2017). Divân Şâirinin Gülistân/Gülzâr/Gülşen Mefhumu. *Littera Turca*, 3(2), 69-85.

İslam Ansiklopedisi. Cemal Kurnaz. 14. cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gul>

İslam Ansiklopedisi. Turhan Baytop ve Cemal Kurnaz. 27. cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lale>

Kınalızade Hasan Çelebi. Tezkiretü's - Şuara. Haz., Aysun Sungurhan. Kültür Eserleri Dizisi 546. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0>. (Erişim 25.01.2025).

Latîfî. Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ,. Haz., Rıdvan Canım. Kültür Eserleri Dizisi 604. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-vetabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>. (Erişim 25.01.2025).

Onay, A. T. (2023). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü* (Çevik Matbaacılık). Bilge Kültür Sanat.

Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sehî Beg. Heşt Bihişt. Haz., Haluk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, ve Turgut Karabey. Kültür Eserleri Dizisi 527. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56165,hestbihistpdf.pdf?0&_tag1=03EE5380B678F1063BF0A9ED54D2FA0DD771F0E5&crefer=309A1986B488987F942CAA85BEA759C92FDE174DF1AD1F3DEEE95F0D305C9139. (Erişim 25.01.2025).

Tolasa, H. (1973). *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası* (Sevinç Matbaası). Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Turun, A., & Keklik, M. (2022). Ahmet Paşa'nın Şiirlerinde "Menekşe" Göstergesi. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 180-205.

Türkistan'daki Türk Cumhuriyetleri'nde İş Birliği ve Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Nevin İNAÇ¹

Öz

Türkistan bölgesinde yer alan Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan cumhuriyetleri, ulusal kimliklerini yeniden tanımlama sürecine girmiş ve kamu politikalarında Türk kimliğini öne çıkarma yönünde çeşitli adımlar atmışlardır. Bölgedeki bu Türk cumhuriyetleri, bir yandan kendi ulusal yapılarını güçlendirmeye çalışırken, diğer yandan ortak tarih, dil ve kültür temelinde bölgesel iş birliğini geliştirmektedirler. Bu çerçevede eğitim sistemleri, dil tercihleri ve kimlik politikaları kamu yönetiminin temel araçları olarak öne çıkmaktadır. Özellikle liderler tarafından kamu yönetiminde ulusal kimliğin gelişmesi için politikalar üretirken diğer yandan da bölgesel örgütlerle Türk kültürünün değerleri ve abide isimleri üzerinden çeşitli etkinlikler düzenlemeye başladılar. Bu örgütlenmelerden olan TÜRKSOY, TÜRKPA, Uluslararası Türk Akademisi ve TDT gibi kuruluşlarla bölgesel entegrasyonu geliştirerek birbirleriyle daha koordineli çalışmaya başladılar. Ortak alfabe, ortak Türk tarih çalışmaları, ortak belgeseller ile ilişkilerini geliştirerek, ulusal ve bölgesel güvenliklerini de inşa etmeye çalışmaktadırlar. Türk cumhuriyetleri arasındaki sürdürülebilir bir iş birliğinin dil ve kimlik politikaları üzerinden inşa edilebileceği ve sınır güvenliği gibi yeni iş birliklerinin önünü açacağı gerçeği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bölgesel İş birliği, Eğitim ve Kimlik Politikaları, Türk Kültürü, Türkistan Türk Cumhuriyetleri.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹ Nevin İnaç, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, E-mail: nevinshinn@gmail.com, ORCID: 0009-0008-9119-2306

Cooperation and Public Administration in the Turkic Republics in Turkestan: Education and Identity Policies

Abstract

The Turkic republics of Kazakhstan, Kyrgyzstan, Uzbekistan, and Turkmenistan, located in the Turkic-Islamic region, have begun redefining their national identities and have taken steps to emphasize Turkic identity in public policies. While working to strengthen their national structures, they also aim to enhance regional cooperation based on shared history, language, and culture. In this context, education systems, language preferences, and identity policies have become key tools of public administration. National leaders implement policies to develop national identity, while also cooperating with regional organizations to promote Turkic values and historical figures. Institutions such as TÜRKSOY, TURKPA, the International Turkic Academy, and the Organization of Turkic States have started working more collaboratively. Projects like a common alphabet, joint historical studies, and shared documentaries aim to deepen cultural ties and contribute to national and regional security. It is increasingly clear that sustainable cooperation among the Turkic republics can be built through language and identity policies, opening the way for further coordination in areas such as border security.

Keywords: Regional Cooperation, Education and Identity Policies, Turkish Culture, Turkestan Turkish Republics.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Türkistan coğrafyasında yer alan Türk cumhuriyetleri, Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bağımsızlıklarını kazanmış ve kendi ulus devlet yapılarını inşa sürecine girmişlerdir. (Yaldız ve Yılmaz, 2018: 11). Bu süreçte ortak tarih, kültür ve kimlik unsurları bölge devletleri arasında iş birliği olanaklarını artırırken ulusal kimlik inşası çabaları, kamu yönetimi uygulamalarında ve dil politikalarında farklı yönelimlerin ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu durum hem kamu yönetiminin yerel düzeydeki yapılanmalarını hem de ulus ötesi düzeydeki iş birliği mekanizmalarını anlamaya gerekli kılmaktadır. Bu çalışmanın temel hipotezi, Türkistan'daki Türk devletleri olan; Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan ve Özbekistan cumhuriyetlerinin kamu yönetimi anlayışları, eğitim ve kimlik politikalarında bazı farklılıkları bulunmakla birlikte, bu farklılıkların ortak tarihsel bağlar çerçevesinde geliştirilebilecek bölgesel iş birliğine engel teşkil etmediği ve hatta çok boyutlu ve kurumsallaşmış bir iş birliği modeli için zemin hazırladığı yönündedir. Bu bağlamda TÜRKSOY, Türk Devletler Teşkilatı, Türk Parlamenter Asamblesi ve Türk Akademisi gibi bölgesel örgütler iş birliği rolü kapsamını oluştururken, kamu yönetimi başlığı altında gerçekleştirilen eğitim ve kimlik politikalarının bölgesel sonuçları da çalışma kapsamında analiz edilmektedir.

Çalışmanın amacı, Türk cumhuriyetlerinde kamu yönetimi yapılanmalarını eğitim ve kimlik politikalarını analiz etmek, bu politikaların bölgesel iş birliği üzerindeki etkilerini değerlendirmek ve ortak kültürel kurumsal çerçevesinde geliştirilebilecek stratejik iş birliği imkanlarını ortaya koymaktır. Kimlik kavramı, dil ile benzer anlamlar oluşturduğu için dil politikaları kimlik politikaları ile birlikte verilecektir.

Çalışma, belgesel tarama yöntemine dayalı nitel bir araştırmadır. Çalışmada ilgili ülkelerin resmi belgeleri, yasa metinleri, strateji belgeleri, uluslararası kuruluşların raporları ve akademik literatür taranarak karşılaştırmalı bir analiz yapılacaktır. Bu sayede hem ulusal kamu yönetimi pratikleri hem de dil ve kimlik politikalarının bölgesel düzeydeki iş birliği çabalarına etkisi çok yönlü olarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Türkistan'daki Türk Cumhuriyetlerinde İş Birliği: Kültürel Bağlamda Örgütlenmeler

Bölge ülkelerinin iş birliği süreci genel olarak bağımsızlıklarını kazandıktan sonra kurulan örgütlenmeler çerçevesince gelişmiştir. Bu nedenle bölge ülkelerinin iş birliği süreçleri özellikle kurulan teşkilatlanmalar üzerinden açıklanmalıdır. Bu örgütler, TÜRKSOY, Türk Devletler Teşkilatı, Türk Devletleri Parlamenter Asamblesi ve Türk Akademisi'dir. 1993 yılında, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan cumhuriyetleri ve Türkiye Cumhuriyeti kültür bakanları tarafından imzalanan anlaşmayla kurulan ve Türk dünyasında kurulan ilk iş birliği teşkilatı olan Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı TÜRKSOY'dur. Bölge ülkelerindeki iş birliği adına en önemli katkısını ortak kültür atfı ile gerçekleştirilen etkinlikler ve karşılıklı diplomatik sürecin temsilcisi olmasıdır. TÜRKSOY kapsamında geleneksel olarak; Nevruz kutlamaları, Türk kültür başkentleri seçimi, fotoğrafçılar buluşması, ressamlar buluşması, heykeltıraş buluşmaları gerçekleştirilmektedir. Bunun yanında belirlenen zirve buluşmaları ve ortak kültür çalışmaları ile bölge ülkeleri arasında daimi iş birliğine önemli katkıları bulunmaktadır. (TÜRKSOY, 2022).

Türk Devletler Teşkilatı, Türk Devletleri arasında iş birliğinin ortak tarihi bağlar, dil ve kültürel uyum temelinde daha da geliştirilmesinin önemini vurgulayarak, 2009 yılında Türkmenistan'ın gözlemci statüsü ile katıldığı bir teşkilattır. Bünyesinde ortak alfabe çalışmaları geliştiren ve akademik Türk tarihini araştırmak için kurulan Türk Akademisi'ni ve konsey olarak iş birliğini güçlendiren Aksakallılar Konseyi'ni barındırmaktadır. Teşkilat, siyasi, aile, ticaret, göç, Müslüman dini kurumlar ve uzay gibi birçok alanda ortak politikalar üreterek kimlik ve kültür alanında önemli iş birlikleri gerçekleştirmektedir. Ortak eğitim politikaları, Türk Dünyası 2040 Vizyonu, Ortak alfabe ve güvenlik politikaları gibi ülkelerin kamu yönetimini de doğrudan etkisi görülmektedir. (Türk Devletler Teşkilatı, 2024). Türk Akademisi, Türk ülkeleri ve toplulukları arasında bilimsel ve eğitimsel iş birliğini koordine eden ve teşvik eden, Türk Devletleri Teşkilatı çatısı altında kurulmuş eşsiz bir uluslararası kuruluştur. Türk Akademisi, yasal görevleri çerçevesinde tarih, arkeoloji, etnoloji, antropoloji, edebiyat, dil bilimi, terminoloji, sanat ve sosyoekonomik konular dahil olmak üzere, Türklük bilimi (Türkiyat) çalışmalarının farklı yönlerinde iş birliğini sağlamaktadır. Türkmenistan'ın üye olmadığı Özbekistan'ın ise gözlemci statü ile dahil olduğu teşkilat 2010 yılında Kazakistan'da açılmıştır. Türkiyat araştırmaları ile Türk tarihine ışık tutan akademi, geliştirdikleri projeler ile Türk iş birliğine

önemli katkıları bulunmaktadır. (Türk Akademisi). TÜRKPA ise bölgede sadece Kırgızistan ve Kazakistan'ın üyeliği vardır. TÜRKPA, parlamento diplomasisinin geliştirilmesi suretiyle, üye ülkeler arasındaki mevcut bağları her alanda güçlendirmeye katkı sunar. Bölgede Kırgızistan'ın Kazakistan'ı takip etmesi hasebiyle özellikle iki ülke arasındaki ilişkilere diplomatik sınırdan destek sağlamaktadır. (TÜRKPA, 2025). Bölgesel anlamda bu örgütlerin oluşması, ortak kültür ve kimlik üzerinden sürdürülebilir bir dış politikanın güçlenmesi ve yeni devlet inşası adına geliştirilen kamu yönetimi yönelimi açısından oldukça değerlidir. Bölge ülkeleri özellikle ekonomi açısından farklı GSMH olması, radikalizm tehdidi, sınır ve göç sorunları ve demokratik uygulamalarda yaşanan eleştirel raporlara rağmen kurumsallaşan bu örgütlenmelerle, gelecek için sürdürülebilir hedefleri adına ortak karar alma ile daha kalıcı ve işlevsel ilerlemeler gerçekleşmektedir.

Bölge Ülkelerinde Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan ve Kırgızistan cumhuriyetlerinde hayata geçirilen eğitim ve kimlik politikaları, kamu yönetiminde son yıllarda artan Türk kimliği vurgusunun ve yeni devlet inşanın önemli göstergeleridir. Bu nedenle bölge ülkelerinin gerçekleştirdiği eğitim ve kimlik politikaları farklılık gösterse de genel olarak Rus hakimiyetinden kurtarmaya ve milli bilinç uyandırmaya yönelik dil, eğitim ve kimlik politikaları bağımsızlık sonrası başlamış ve hala devam etmektedir.

Kazakistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Kazakistan Cumhuriyeti, 16 Aralık 1991 yılında bağımsız olduktan sonra siyasi haritalarda beliren ülke, Türkistan'ın kuzeyinde ve Avrasya'nın merkezindedir. Ural Dağları ve Ural nehri sınır alındığından hem Avrupa'da hem de Asya'da toprakları olan tek Türkistan ülkesidir. (Yaldız ve Yılmaz, 2018: 119).

Kazakistan'daki milli bilince yönelik eğitim politikaları ve kimlik politikaları arasında su geçirmez bölmeler olamadığı hatta birbirlerini destekleyen kavramlar olması hasebiyle eğitim ve kimlik politikaları bir bütün olarak ele alınacaktır. Kazakistan'da milli kimlik inşası, geniş kapsamda Kazakistanlılık kavramı ile bütünleşirken, minimal kapsamda ise milliyetçiliği destekleyen Kazaklık anlayışıyla şekillendi. Milli bilinç üzerine şekillenen kamu yönetiminde Kazakistan Cumhuriyeti'nde yapılan yasa ve reformlarla milli kimlik inşasına yönelik politikalar üretildi. (Demirci, 2019: 6). Kazak kimliğinin önemli bir yapıtaşı olan milli kültür, Kazakların belleğinde "Geleneklerini korumayan Kazak; Kazak değildir" sözüyle ifade edilir. (Demirci, 2013: 284). Özellikle bağımsız Kazakistan'ın ilk cumhurbaşkanı olan Nazarbayev, (Yaldız ve Yılmaz, 2018: 119), ülkede milli kimlik anlayışı açısından karizmatik lider konumundadır. Bu nedenle lider düzeyinde gerçekleşen kamu yönetimi milli kimlik inşasına yönelik olduğu görülmektedir. Bu yönelim ilk olarak dil sorunu üzerinden gerçekleşti.

Kazakistan'da Kazak Türkçesi'nin dönüm noktası 1986'dır. Ana dilin kullanım alanını sınırlandırılarak ve ülkede yalnızca aile arasında kullanılan dil haline getiren Sovyet rejimine de bir başkaldırıydı. "Cumhuriyet genelinde Kazak Dilini Öğretmek ve Geliştirmek" kararını taşıyan yasa, 1 Temmuz 1990'da yürürlüğe girdi. 1993 yılında anayasasında Kazakçayı tek resmi dil statüsü verilmiş ancak Rusları rahatsız etmesi hasebiyle yapılan referandumla 1995 Eylül'ünde bazı değişikliklere gidilerek Rusçaya da resmi bir statü verilmiştir. (Yaldız ve Yılmaz, 2018: 143-144). Daha sonra dil sorununa yönelik çalışmalar devam ederken Nazarbayev, 7 Şubat 2001 tarihinde, 2001-2010 yılları arasında "Dillerin Kullanışı ve Geliştirilmesine İlişkin Devlet Projesini" hayata geçirdi. (Urakova, 2014: 101).

Kazakistan ulus inşa sürecinde dil politikaları ile ilgili atılan en büyük adımın Cumhurbaşkanı Nazarbayev'in 2017 yılında alfabe değişikliği için Latin harflerinin kullanıldığı yeni Kazak alfabesini onaylamasıdır. 2006 yılında yaptığı ilk açıklamada Latin alfabeye geçme konusunun gündemlerinde olduğunu ve eğitim bakanlığının konu üzerinde çalıştığını, 2025'e kadar kademeli olarak geçişin sağlanacağını duyurdu. (Yaldız ve Yılmaz, 2018: 143-144). Kademeli olarak oluşturulan Kazak alfabesinin yanında Kazakistan, Türk Akademisi tarafından Türk devletleri arasında geliştirilme çalışmaları devam eden 'Ortak Alfabe' ile de milli kimlik kodlarını geliştirme çabası içindedir. Kazakistan, aynı zamanda üniversite düzeyinde öğrenci ve akademisyen değişimi, ortak projeler ve kültür programları yürütmektedir. Türk dünyası uluslararası enstitüsü kurmuştur. Ülkede kurulan Ahmet Yesevi, uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Türk dünyasının ilk ortak üniversitesi olması hasebiyle müfredatında da hem Kazak hem de genel Türk tarihi ve kültürü yer almaktadır.

Çocuk yuvalarında, ilk ve orta okulda, lisede, yüksek öğretimde daha önce Rus dilinde eğitim alanlara Kazak Türkçesinde dersler verilmeye başlanarak, öğretmenler tarafından alanla alakalı projeler ve araç gereçler hazırlandı. Lise düzeyinde okullardan mezun olanların da Kazak Türkçesi sınavına tabi tutulmalarına karar verildi. Bağımsızlık öncesi ve sonrasında Rusça eğitim uzmanları yetiştiren yüksek öğretim kurumlarında Kazak Türkçesi sınıfları açıldı. (Boranbayeva 2004: 31). Milli tarih yazımına da yönelen Kazakistan, tarih olarak ülke sınırlarında gelmiş geçmiş medeniyetlere sahip çıkarak, Türk kökenli medeniyetleri kabullenmiştir. Tarih anlayışı olarak Gültekin'den, Atilla'ya, Hunlardan Memluk Sultani Baybars'a kadar tarihlerinin bir parçası olarak görmektedirler. Çünkü Baybars Kazakistan'ın batısında hala varlığını sürdüren Beriş kabilesine mensuptur. Bu nedenle Kazakistan Şam'daki Sultan Baybars Türbesi'nin restorasyonunu yapmış ve Mısır'daki Baybars Camiinin restorasyonu için 5.5 milyon dolar vermiştir. Milli tarih ve kültür vurgulu eğitim reformlarından da 'Manevi Uyanış' programı çerçevesinde gençlere milli kimlik, kültür ve tarih bilinci kazandırılmaktadır. Okullarda Kazak tarihi, Türk mitolojisi ve Türk dünyası tarihi gibi konularda daha fazla yer verilmektedir. (Sinan, 2021).

Türkmenistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Türkistan'da Türk kimliği adına eğitim ve kimlik politikaları oldukça sınırlı bir çerçevede gelişmiştir. Devlet Türkmen kimliğini öncelikli olarak kullanmış; Türk kimliği ise ya Sovyet mirası ile uyumlu şekilde bastırılmış ya da modern dönemde sadece dış ilişkilerde kullanılmıştır. Eğitim politikaları ve kimlik politikaları Türk dünyası ile bağ kurmaktan çok bağımsız Türkmen ulus kimliği inşa etmeye odaklanmıştır.

Türkmenistan, BM'nin de onayı ile bölgedeki tek sürekli tarafsız ülke konumundadır. (Türkmenistan Başkonsolosluğu, 2025). Bu nedenle alacağı politik kararlarda bu statüsünü bozacak kararlar almamaya özen göstermektedir. Bu nedenle bölge ve uluslararası politikalarda etkin bir rol oynamamaktadır. Ancak tüm bunların yanında ülke bazı örgütlere TÜRSOY gibi katılımlı olarak bulunmakta ya da gözlemci statüsünde yer almaktadır. Bunların yanında bazı kültürel anlamda etkinlikler ve iç politikada kimlik üzerinden sınırlı reformlar gerçekleştirilmektedir.

Türkmenistan'ın başında ilk cumhurbaşkanı olan Saparmurad Atayevî Niyazov, Türk dili açısından ciddi mücadele vermiştir. Bağımsızlık öncesi dönemde (1989) aldığı bir kararla Türkmenistan'ın resmi dili olarak Rusçanın yanına Türkmenceyi de eklemiştir. (Saray, 2012: 604). Türkmenistan bağımsızlığının ilk yıllarında milli kimlik inşası adına milli sembollerine yer vermiştir. Türkmenlerin milli sembolleri hilal ve beş yıldız, Türkmen halı motifleri, Ahal-Teke atı, buğday ve pamuk kozasıdır. Bayraktaki sembollerle milli kimlik inşasına verilen önem ortaya konmuştur. (Akıncı, 2023: 198). 12 Nisan 1993'te Türkmenistan Meclisi'nin aldığı bir kararla, 1 Ocak 1996'dan itibaren Kiril alfabesinden, Latin alfabesine kademeli geçişin sağlanması kararını aldı. (Tatlılıoğlu, 1999: 211). Latin harfe geçiş sağlansa da ortak bir Türk dili kullanımı şu süreçte zor görülmektedir.

Türkmenistan milli kimlik inşası adına özellikle tarih, dil, coğrafya, folklor ve edebiyattan yararlanarak milli motifler kullanılmaya özen gösterilmiştir. Türk kimliğinden çok Türkmen kimliği üzerinden yapılan ulusal milliyetçilikte Dede Korkut kitabı önemli işlev görmektedir. Dede Korkut kitabı hem akademik araştırmaların konusunu hem de tiyatro ve sanatsal faaliyetlerde yer almıştır. Söz konusu kitapta Dede Korkut Türkmen uluları arasında sayılmaktadır. Ruhname kitabı ise Niyazov'un kitabıdır. Bu kitap ile Türkmen kimliği ön plana çıkarılmıştır. (Duymaz, 2015: 19) Kitap, ülkede özellikle Türkmen vatandaşlara okutulması zorunlu kılınmış ve Türk kimliği haricinde Türkmen kimliğine atıp yapılarak, liderin sarsılmaz otoritesi üzerinden yazılmış bir kitaptır. Milli kimlik inşası için tarih yazıcılığından da faydalanılmıştır.

Türkmenistan'da eğitim ve kimlik politikaları tarih yazımı ve bunun için bilimler araştırmalara da sınırlı da olsa yer verilmektedir. Tarih kitapları geçmişte yaşananları gün yüzüne çıkarmanın ötesinde toplumun kimlik ve gelecek inşasına katkı sunmaktadır. 1993 yılında onaylanan Eğitim Kanunu'na göre Türkmenistan'da temel eğitim politikasının prensipleri Ulusal tarih, kültür ve gelenekler ile uyumlu bir eğitim sistemi oluşturulma kararı alındı. (Meredova, 2013: 274). Türkmenistan kimlik politikalarında arkeoloji ile birlikte tarih yazımı da arkeolojik çalışmalarıyla birlikte kullanılmıştır. Nitekim Oğuz Han ile başlattıkları tarihte Türkmenler, beş bin yıldır yerleşik bir millet olarak kabul edilmektedir. Selçuklu İmparatorluğu'nun, Osmanlı İmparatorluğu ve Safevi hanedanlığının kurucuları olarak kendilerini gören Türkmenler, günümüz coğrafyasında kadim tarihten beri yaşarlar

ve hatta bölgede ilk yaşayan grup burada Türkmenlerdir anlatımı oluşturulmaktadır. Bundan dolayı bölge tarihinde her şey kolaylıkla Türkmenleştirilebilir. (Meurs, 2011: 7). Bunun yanında Türk tarihi için önemli bayram olan Nevruz bayramı, Alabay bayramı ve ulusal Ahal Teke bayramlarının yanı sıra TÜRSOY'UN katkısı ile Türk Kültür Başkenti olarak da Türk kimliği ile ilgili etkinlikler düzenlenerek bölgesel Türk kültür entegrasyonuna belirli ölçülerde dahil olmaktadır.

Türkmenistan'da eğitim ve kimlik politikaları, bağımsızlık sonrası süreçte Türkmen kimliğini ön plana çıkarma amacıyla şekillenmiştir. Her ne kadar Türkmen halkı etnik ve kültürel olarak Türk dünyasının bir parçası olsa da, devlet politikaları çerçevesinde bu bağlar zaman zaman vurgulansa da bu bağlar genellikle sınırlı ve ikinci planda tutulmaktadır. Yine de Türk entegrasyonu açısından oluşturulan örgütlere belirli statüler ile katılarak kimlik üzerinde belirli siyaset üretmektedir.

Özbekistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Özbekistan Cumhuriyeti, diğer bölge ülkeleri gibi Sovyet etkisi ile dil, eğitim ve tarih alanında Türk kimliği açısından oldukça zarar görmüştür. Bunun yanında ortak kültür ve kimlikten göreceli olarak kopmamaya çalışan Özbekistan özellikle radikal adımları bağımsızlıkları sonrasında gerçekleştirmişlerdir. Yine milli kimlik inşasında ilk olarak dil politikaları karşımıza çıkmaktadır.

Özbek kimliği, 1897 yılında ilk kez Rusya Çarlığı'nda yapılan nüfus sayımında milli kimliği ortaya çıkaran temel kilometre taşı olarak anadilin kullanılmak istenmesiyle gündeme gelmiştir. (Gürbüz, 2019: 282). Özbekistan'da ulus-devlet süreci, büyük ölçüde Sovyet öncesi Özbek geleneklerine dayandırılmıştır. Ancak bu gelenekler, esasen Orta Asya ya da Batı Türkistan'ın yerleşik halklarının kültürel yapısını yansıtmaktadır. Bu bağlamda tarih ve dil politikaları belirleyici unsurlar olarak öne çıkarken, aynı zamanda bir tür geleneklerin yeniden üretimi süreci de yaşanmıştır. Ulus-devlet inşasında geliştirilen "Özbek modeli", kimlik üretiminde stratejik özcülüğe benzer bir yaklaşımı yansıtır. Bu modelde, ortak bir geçmiş, ortak bir dil ve ortak hedefler etrafında şekillenen bir ulusal kimlik oluşturulmuş ve bu kimlik "Özbek gelenekleri" ekseninde yapılandırılmıştır. 1989 yılında Özbekçenin resmi dil olarak kabul edilmesi ve 1993'te Kiril alfabesinden Latin alfabesine geçiş kararı alınması bu sürecin önemli aşamaları arasında yer almaktadır. Bugün, özellikle bağımsızlık sonrası dönemde ilkökula başlayan gençlerin büyük çoğunluğunun Özbekçe konuştuğu gözlemlenebilmektedir. Tarihsel açıdan bakıldığında ise Özbek kimliği, güçlü bir ulus-devlet temsili oluşturamamıştır. Zira Sovyetler öncesine dayanan Özbeklik, Sovyet milletler politikası kapsamında kültürel, edebi ve sanatsal araçlarla inşa edilmiş; ancak siyasi ya da ekonomik anlamda bir temsiliyet kazanmamıştır. Öte yandan, Özbekistan günümüzde bölgesel iş birliklerine ağırlık vermektedir. Kazakistan ile ortak bölgesel projeleri yapılmakta, Kırgızistan ile Türkoloji alanında akademik iş birlikleri sürdürülmektedir. Ayrıca, Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan ile birlikte UNESCO aracılığıyla İpek Yolu gibi ortak kültürel mirasların tescili konusunda çalışmalar yürütmektedir. (Yaldız, 2018: 303-310).

Kırgızistan Cumhuriyeti'nde Kamu Yönetimi: Eğitim ve Kimlik Politikaları

Kırgızistan Cumhuriyeti'nin eğitim ve kimlik politikaları, ülkenin Sovyet Birliği'nden 1991'de bağımsızlığını kazanmasından bu yana hem ulusal kimlik inşası hem de çok etnili yapının yönetimi bağlamında önemli değişimler geçirmiştir. Bunların başında eğitim ve kimlik politikaları adına millileşme süreci, dil politikaları üzerinden gerçekleşmektedir.

Bağımsızlığın ardından Kırgız dilinin yasal statüsünü güçlendirmek ve kamu yönetiminde kullanımını yaygınlaştırmak amacıyla, 20 Ocak 2001 tarihinde Kırgızistan Cumhurbaşkanı tarafından "2000-2010 Dönemi İçin Kırgız Cumhuriyeti Devlet Dilinin Geliştirilmesi Programı" onaylanmıştır. Bu program, devlet dilinin yönetim, evrak işleri ve kamusal alanda aşamalı biçimde benimsenmesini hedeflemiştir. Aynı zamanda, 29 Mayıs 2000 tarihli "Kırgız Cumhuriyeti'nin Resmi Dili Hakkında" yasayla Rusçaya da resmi dil statüsü verilmiştir. Ülkede dil kullanımı bölgelere göre değişiklik göstermektedir; başkent Bişkek ve kuzey illerinde Rusça ya da Kırgız-Rus iki dilliliği yaygınken, Narın ve Talas gibi bölgelerde Kırgızca baskındır. Isık-Göl'de Kırgız-Rus, güney bölgelerde ise Kırgız-Özbek iki dilliliği görülmektedir. (Derbisheva, 2009: 51).

Dil politikaları yalnızca toplumsal alanla sınırlı kalmayıp seçim mevzuatına da yansımıştır. "Kırgız Cumhuriyeti Jogorku Kenesi Milletvekilleri ve Kırgız Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Seçimleri Hakkında" Anayasa Kanunu bu bağlamda önemli bir düzenleme olarak öne çıkmaktadır.

Cumhurbaşkanı adaylarının devlet diline hâkim olması şartı getirilmiş, bu yeterliliğin tespiti ise dil komisyonu başkanının oyuyla belirlenmiştir (Madde 51, Fıkra 4). Ayrıca cumhurbaşkanının yeminini devlet dili olan Kırgızca ile etmesi anayasal statüsünü pekiştiren bir unsur olarak öne çıkmaktadır (Madde 58, Fıkra 1). Devlet dilinin kamusal alanda daha etkin kullanılmasını sağlamak amacıyla, anayasal hükümler doğrultusunda “2014–2020 Dönemi İçin Kırgız Cumhuriyeti’nde Devlet Dilinin Gelişimi ve Dil Politikasının İyileştirilmesi Ulusal Programı” hazırlanmıştır. Bu program kapsamında, dil politikalarının güçlendirilmesi, Kırgızcanın tüm kamu alanlarında kullanımı ve toplum genelinde dil bilincinin artırılması hedeflenmiştir. Ayrıca uluslararası dil yeterlilik ölçütlerine dayanan “Kırgıztest” adlı değerlendirme sistemi uygulamaya konmuştur. Bu test, bireylerin devlet dili konusundaki yeterliliğini ölçmeyi amaçlamakta ve kamu personeli alımı ile resmi işlemlerde belirleyici bir rol üstlenmektedir. İkinci aşama olan 2017–2018 dönemi, temel hazırlık süreci olarak tanımlanmıştır. Bu dönemde, devlet memurları, yerel yönetim çalışanları ve genel kamu personelinin Kırgız dili yeterliliğinin belgelendirilmesi öncelikli hedefler arasında yer almıştır. Ayrıca çok dilli eğitim sisteminin güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılması da bu aşamada hayata geçirilmesi planlanan başlıca faaliyetlerdendir. Üçüncü aşama ise 2019–2020 yıllarını kapsayan ve düzeltici uygulamaların öne çıktığı bir dönemdir. Bu süreçte, devlet dilinin uluslararası iletişimde etkin bir araç haline gelmesi, toplumsal yaşamın önemli alanlarında daha fazla yer bulması ve çok dilli eğitimin sürdürülebilirliğinin sağlanması gibi konular ön planda tutulmuştur. (Toktogulov&Karamatov, 2018: 222).

Bağımsızlık sonrası dönemde, Kırgızistan’da millî tarih yazımında önemli bir canlanma yaşanmıştır. Uzun yıllar boyunca ideolojik baskılar nedeniyle arşivlerde saklı kalan ve yayımlanmasına izin verilmeyen birçok çalışma bu dönemde gün yüzüne çıkmıştır. Kırgız tarihine dair eserlerin hızla yayımlanması, bu sürecin en belirgin özelliklerinden biridir. Bu alanda öne çıkan çalışmalar arasında Belek Soltonoyev’in iki ciltlik *Kızıl Kırgız Tarihi* adlı eseri ile ilk olarak beş cilt, 2011’de ise 14 cilt hâlinde yayımlanan *Kırgızdar (Kırgızlar)* isimli ansiklopedik eser dikkat çekmektedir. Bağımsızlığın ilk yıllarında yayımlanan Kırgız tarihi kitaplarının yüksek baskı oranları, millî kimliğin ve birlik duygusunun inşasına hizmet etmiştir. Bu doğrultuda, tarih biliminin devlet açısından stratejik bir öneme sahip olduğu anlaşılmış ve millî tarih perspektifini yansıtan projeler geliştirilmeye başlanmıştır. Tarihin toplumsal ilgi gören bir alana dönüşmesiyle birlikte yalnızca tarihçiler değil, farklı meslek gruplarından bireyler de Kırgız tarihini kaleme almaya yönelmiştir (Buyar, 2014: 5).

Sovyet döneminde eğitim sistemi, merkeziyetçi ve Rusça baskın dil olarak verilmekteydi. Eğitimin amacı, Sovyet ideolojisini bölgeye yaymaktı. Bu nedenle Kırgız dili ve kültürü arka planda kalmıştı. Bağımsızlık sonrası reformlarla Kırgızca devlet dili olarak eğitimin merkezine alınmaya çalışıldı. Ancak Rusça konuşan azınlıklar için bu durum pek bir denge unsuru oluşturmadı. Devlet, Kırgız kimliğini merkezi bir ulusal kimlik olarak tanımlamaya çalıştı. Tarih kitaplarında manas destanı gibi efsaneler öne çıkarıldı. Devletin Kırgız milliyetçilerine daha fazla ağırlık verdiği ve Özbek azınlığın dışlandığı yönünde de eleştiriler yaşandı. Eğitim sistemi kimlik politikalarının bir aracı olarak kullanıldığı Kırgız dili ve tarihi öne çıkarıldı ancak çok etnili yapı nedeniyle bu politikalar zaman zaman toplumsal gerilimi arttırdı. Günümüzde Kırgız millî kimlik ile çok kültürlülük arasında hassas bir denge arayışı içindedir. Yine de TÜRKSOY ile birlikte Türk kimliği adına gerçekleştirilen nevrüz gibi bayramlarla bölge ülkeleri ile ilişkilerini Türk kimliği adına geliştirmeye devam etmektedir.

Sonuç

Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından bağımsızlıklarını kazanan Türkistan’daki Türk Cumhuriyetleri; Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan için en büyük önceliklerden biri ulusal kimliğin yeniden inşası olmuştur. Bu süreçte eğitim politikaları, tarih ve dil gibi kimliğin temel bileşenleri, devlet politikalarının merkezine yerleştirilmiştir. Her bir cumhuriyet, kendi tarihsel tecrübeleri ve toplumsal yapıları çerçevesinde farklı yaklaşımlar benimsemiş olsa da, ortak Türk kültürü ve kimliği vurgusu, bu devletleri birbirine yakınlaştıran temel unsurlardan biri olmuştur.

Sovyet döneminde baskılanan ana dillerin yeniden kamusal alanda hâkimiyet kazanması, bu ülkelerin kültürel egemenliğini pekiştirme ve yeni bir toplumsal bilinç inşa etme çabalarının merkezinde yer almıştır. Devlet dili olarak Türkî dillerin anayasal güvence altına alınması, eğitim sistemine entegrasyonu, medya ve kamu yönetiminde kullanımının yaygınlaştırılması bu sürecin temel adımları arasında yer almıştır. Her ülke kendi sosyo-politik ve demografik yapısına göre farklı dil politikaları benimsemiştir. Kazakistan, Kazakçayı güçlendirirken çok dilli eğitimi benimseyerek Rusçanın rolünü

tamamen dışlamamış; buna karşın Kırgızistan'da Kırgızca devlet dili ilan edilmiş, ancak Rusçaya da resmi dil statüsü verilerek iki dillilik korunmuştur. Türkmenistan daha merkeziyetçi bir dil politikası izleyerek Türkmencenin mutlak hâkimiyetini sağlamaya çalışmış, Özbekistan ise Özbekçeyi millî bilinç oluşturma aracı olarak kullanmış ancak diğer etnik grupların dillerine daha sınırlı alanlar tanımıştır.

Ortak kültürel mirasın yeniden canlandırılması ve Türk dünyası arasında iş birliğinin kurumsallaşması açısından TÜRKSOY (Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı) gibi kuruluşlar kritik bir rol oynamaktadır. TÜRKSOY'un yürüttüğü faaliyetler aracılığıyla Nevruz gibi geleneksel bayramlar, sadece birer folklorik öğe değil, aynı zamanda toplumsal aidiyet ve tarihsel hafızanın taşıyıcısı olarak işlev kazanmıştır. Bu bayramlar, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan gibi ülkelerde ortak törenlerle kutlanmakta; böylece hem halklar arası kültürel bağlar güçlenmekte hem de Türk dünyasının ortak değerleri ön plana çıkarılmaktadır.

Özellikle eğitim politikalarında yerli dillerin ve tarih anlatılarının güçlendirilmesi, Sovyet sonrası dönemin bir tür kültürel restorasyon süreci olarak değerlendirilebilir. Bu süreçte, sadece geçmişin yeniden yazımı değil, aynı zamanda geleceğe dönük bir kimlik inşası hedeflenmektedir. Kırgızistan'da Kırgızca'nın devlet dili olarak teşvik edilmesi, Kazakistan'da Latin alfabesine geçiş süreci, Türkmenistan'da Türkmen tarihine ve kökenine yapılan vurgu, Özbekistan'da millî tarih yazımının güçlendirilmesi gibi örnekler, her bir devletin benimsediği kimlik politikalarının yönünü göstermektedir.

Sonuç olarak, Türkistan'daki Türk Cumhuriyetleri, kimliklerini yeniden tanımlama sürecinde hem ulusal hem de bölgesel düzeyde bütünleşme arayışındadır. Eğitim sistemleri ve kültürel politikalar bu sürecin temel taşıyıcılarıdır. TÜRKSOY gibi teşkilatların sağladığı çatı altında gerçekleştirilen ortak etkinlikler, bu devletler arasında hem kültürel hem de siyasal anlamda bir yakınlaşma ve ortaklık zemini oluşturmaktadır. Türk dünyasında dayanışma, ortak tarih bilinci ve kültürel birliktelik anlayışının kurumsallaşarak sürdürülebilmesi, bu iş birliklerinin istikrarlı ve kalıcı hale gelmesine bağlıdır. Eğitim ve kültür politikalarının eşgüdüm içinde yürütülmesi, bölgesel kimlik inşasında belirleyici rol oynayacak en önemli unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Kaynaklar

Akıncı, A. (2023). Türkmenistan'da Siyaset ve Türkmen Milli Kimliğinin İnşası https://www.researchgate.net/publication/370629611_Turkmenistan'da_Siyaset_ve_Turkmen_Milli_Kimliginin_Insasi 08.06.2025

Boranbayeva, G. S. (2004). SSCB Dönemi ve Bağımsızlık Sonrası Kazakistan Cumhuriyeti'nde Kazak Dilinin Genel Durum, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, Cilt 1, Sayı 1(Kasım 2004), s. 20-41.

Buyar, Cengiz (2014). "Kırgızlarda Tarih Yazımı". I. Uluslararası Türklerde Tarih Bilinci ve Tarih Yazıcılığı Sempozyumu, Zonguldak, Türkiye: 1-6.

Derbisheva, Zamira (2009). "Yazykovaya Politika i Yazykovaya Situatsiya v Kyrgyzstane". Russian Language Journal 59: 49-58.

Demirci, H. (2013). Sosyokültürel Değişim Sürecinde Kazak Ailesi ve Çocuk Terbiyesi (Sözlü Tarih Araştırması), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı, Kayseri.

Demirci, H. (2020). İlk Dönem Kazakistan Cumhuriyeti'nde Milliyetçilik ve Millî Kimlik (1991-2019). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17(1), 321-342. <https://doi.org/10.33437/ksusbd.668301>

Duymaz, Ali (2015), "Türkmenistan'da Kültürel Kimliğin Kaynağı Olarak Dede Korkut Geleneği", Millî folklor, 27(107), 19-33

Gürbüz, Y. E. (2019). Özbekistan'da tarih yazıcılığı ve millî kimlik: Özbeklerin göçü ve Timur örneğinde. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 2(19), 277-301. DOI: 10.32449/egetid.625377 Hunter, S.T. (Haziran 2002).

Meredova, Maral (2013). "Turkmenistan: Reforming the Education System", Education in West Central Asia, ed. By Mah-E-Rukh Ahmed, Bloomsbury, London, pp. 273-288

Meurs, Hendrik (2011). "Nation-Creation in Turkmenistan", ISPA-ECPR Joint Conference "Whatever happened to North-South?" Sao Paulo, Brazil February, 16 -19 2011

Yaldız, Ç. (2018). *Bağımsızlıklarının Yirmi Yedinci Yılında Türk Devletleri. (Özbekistan)*. Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi.

Yaldız, Ç. A., & Yılmaz, M. (2018). *Bağımsızlıklarının Yirmi Yedinci Yılında Türk Devletleri. (Kazakistan)*. Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi.

Tatlılıoğlu, Durmuş (1999). "Türkmenistan'da Sosyo-Ekonomik Yapı ve Dinî Hayat", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (3), 205-228

Toktogulov, B., Karamatov, O. (2018). *Bağımsızlıklarının Yirmi Yedinci Yılında Türk Devletleri. Kırgızistan*. Ankara, Ahmet Yesevi Üniversitesi.

TÜRKSOY. (2022). <https://www.turksoy.org/tarihce>, 25.05.2025.

Türk Devletler Teşkilatı. (2024). <https://www.turkicstates.org/tr> 29.05.2025.

Türk Akademisi. (2025). <https://turkicacademy.org/tu> 29.05.2025

Urakova, Lazzat. 2014. "Geçmişten Günümüze Kazakistan'daki Dille İlgili Yasa Koyuculuğa Genel Bir Bakış". Türkbilig, sy 28: 97-104. <https://docplayer.biz.tr/13680238-Gecmisten-gunumuze-kazakistan-daki-dille-ilgili-yasa-koyuculuga-genel-bir-bakis.html>.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Yunus'un Gönül Seferberliği: Çöküş ve Diriliş Romanında İlâ-yı Kelimetullah Teması¹

Betül Sevgi GÜN²

Prof. Dr. Turgut KOÇOĞLU³

Özet

Bu çalışma, Yılmaz Gürbüz'ün Çöküş ve Diriliş adlı romanında ana tema olarak öne çıkan "İlâ-yı Kelimetullah" ülküsünü odak noktası yaparak hazırlanmıştır. Roman, Selçuklu Devleti'nin Moğol istilasından sonra içine düştüğü siyasi ve manevi çöküş ortamında, Yunus Emre'nin bireysel dönüşümünü ve bu dönüşümün toplum üzerindeki etkilerini konu edinir. Çalışmada amaç, Yunus'un kişisel arayış süreciyle birlikte Anadolu'da yeniden tesis edilen manevi dirilişin, edebî metin içinde nasıl yapılandırıldığını ortaya koymaktır. Metin merkezli yapılan çözümlemede tematik olarak temsil zinciri, gönül seferberliği, şiir ve dil bilinci gibi başlıklar ön plana çıkarılmıştır. Yunus'un bir gönül eri olarak Anadolu'yu köy köy, oba oba dolaşması; yalnızca bir inanç aktarımı değil, aynı zamanda bir toplumsal inşa faaliyetidir. Bu yönüyle roman, İlâ-yı Kelimetullah'ın bireysel ve kolektif düzeyde somutlaştığı güçlü bir kurgu sunar. Yunus Emre'nin şiirle yoğrulmuş tebliğ anlayışı, kalıcı bir manevi dirilişin kapısını aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yılmaz Gürbüz, Yunus Emre, İlâ-yı Kelimetullah, Tasavvuf, Diriliş

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Bu çalışma ikinci yazarın danışmanlığında "Yılmaz Gürbüz'ün Romanlarının Tematik Açından İncelenmesi" başlığıyla birinci yazar tarafından Yüksek Lisans tezinden hazırlanarak üretilmiştir.

²Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: betul.gunn@icloud.com/ ORCID ID: 0000-0002-6615-9343

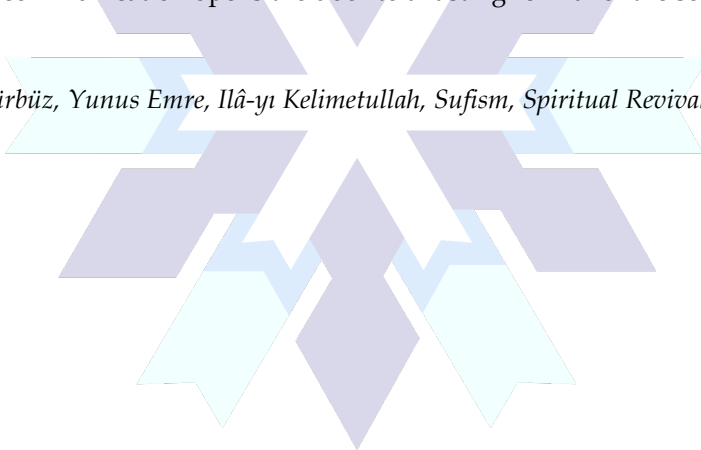
³Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, e-mail: kocogluturgut@gmail.com/ ORCID ID: 0000-0001-2345-6789

The Concept of İlâ-yı Kelimetullah in Yılmaz Gürbüz's *Collapse and Resurrection*: A Thematic Analysis through Yunus Emre's Spiritual Mission

Abstract

This study focuses on the ideal of *İlâ-yı Kelimetullah* (Exaltation of the Word of God), which stands out as the central theme in Yılmaz Gürbüz's novel *Çöküş ve Diriliş* (Collapse and Resurrection). Set in the aftermath of the Mongol invasion of the Seljuk State, the novel explores the political and spiritual collapse of the era through the personal transformation of Yunus Emre and its broader societal effects. The aim of this study is to examine how the spiritual revival, reestablished in Anatolia alongside Yunus's inner journey, is structured within the literary narrative. In a text-based analysis, thematic elements such as the chain of representation, spiritual mobilization, and the consciousness of poetry and language are emphasized. Yunus's travels across Anatolia—from village to village and from one nomadic community to another—as a devoted spiritual messenger represent not only the transmission of faith but also a form of social reconstruction. In this respect, the novel presents a compelling narrative in which *İlâ-yı Kelimetullah* is embodied on both individual and collective levels. Yunus Emre's poetic approach to spiritual communication opens the door to a lasting revival of the soul.

Keywords: Yılmaz Gürbüz, Yunus Emre, İlâ-yı Kelimetullah, Sufism, Spiritual Revival



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Yılmaz Gürbüz'ün Çöküş ve Diriliş adlı romanı, Yunus Emre'nin hayatını ve misyonunu merkez alarak, Anadolu'nun manevi dirilişini anlatan edebî bir metindir. 1991 yılında Eskişehir Valiliği tarafından düzenlenen Yunus Emre temalı roman yarışmasında birincilik ödülü kazanan eser, Selçuklu Devleti'nin çöküş sürecinde yaşanan manevi buhranı, tasavvufi bir bakış açısıyla ele almaktadır. Roman, Moğol istilaları ve yönetim krizlerinin yaşandığı dönemde, Anadolu'nun yeniden toparlanmasının yalnızca siyasi ya da askeri yöntemlerle değil, ilahi mesajı merkeze alan gönül seferberliği ile mümkün olacağını savunur. Bu gönül seferberliğinin öncüsü ise, Ahmet Yesevî'nin rüyasında işaret edilen, manevi dirilişin taşıyıcısı olan Yunus Emre'dir. Bu çalışmada, Çöküş ve Diriliş romanındaki ana tema olan 'Îlâ-yı Kelimetullah' ülküsü merkeze alınarak, Yunus Emre'nin bu temadaki temsil düzeyi, tasavvufi yönü ve toplumsal dönüştürücülüğü ele alınacaktır. Ayrıca romanda bu temanın nasıl yapılandırıldığı, hangi simgeler, olaylar ve karakterler aracılığıyla aktarıldığı incelenecektir.

Rüya ile Başlayan Manevî Diriliş: Tema Kurulumu

Çöküş ve Diriliş romanı, doğrudan bir rüya anlatımı ile başlar. Hoca Ahmet Yesevî'nin gördüğü bu rüya yalnızca bireysel bir tecrübe değil, bir milletin istikbaline dair ilahi bir mesajdır. Rüyanın Süleyman Ata ve Oğuz Ali tarafından 'Îlâ-yı Kelimetullah'a' tâbir edilmesi, eserin ana temasının ilk sayfalarda açıkça ortaya konulduğunu gösterir. Selçuklu Devleti'nin maddi olarak genişlemiş ancak manevi olarak zayıflamış hâli, bu rüya ile bir dönüşüm sürecine girer. Ahmet Yesevî, dervişlerini Anadolu'ya gönderirken sadece insan yetiştirmek değil, kalpleri fethetmek için bir misyon biçer. Bu misyonun hedefi, fethedilen topraklarda Allah'ın kelâmını hâkim kılmak, yani gönüllerde İslâm'ı yerleştirmektir.

Ahmet Sevik'in Yunus'a söylediği şu sözler Îlâ-yı Kelimetullah ülküsünün bireysel bir vazifeye dönüştüğünü gösterir: "Bizim Moğol'a kılıçla yapamadığımızı sen aşkla, sevgiyle, gönül seferberliğiyle yapacaksın Yunus!.." (Gürbüz, 2016, s. 157)

Yunus'un omuzlarındaki manevi yük Şih Turhasan tarafından şöyle dile getirilir: "Bu istikbali Yunus'un omuzlarında gördüğünü, Allah için mülk edinip kendini ve daha sonra da Allah'ı bilmesini, iyi insanlar yetiştirip her gönle girmesini." (Gürbüz, 2016, s. 204)

Yunus'un dünyayı ilahi aşk ile dönüştürme amacı şu cümleyle özetlenir: "İnsanlar birbirine Allah bağı ile bağlanınca bir millet, bir tarık olur, böylece yetmiş iki millet Hak olur, Hak'ta birleşir ve dünyaya sulh, sükun gelir" (Gürbüz, 2016, s. 379).

Ahmet Yesevî'nin rüyasını dinleyen Oğuz Ali, "Türk'ün bahtı bu pirim! Bir yükselip bir batacak, tut ki güneş... Ama her zaman bulut, dağ ardında kalmaz güneş..." (Gürbüz, 2016, s. 9) diyerek, Selçuklu'nun yeniden dirileceğini müjdel.

Süleyman Ata ise bu rüyanın İslâm'ın yüceltilmesiyle ilgili olduğunu açıkça ifade eder: "Çağrı beyimizin, Alp Arslan'ımızın, Kutalmış'ımızın fethettiği diyar-ı Rum'u ebedî İslam yurdu yapacaklar..." (Gürbüz, 2016, s. 10).

Ahmet Yesevî'nin halifelerine hitaben söylediği "Haydi şimdi diyar-ı Rum'a revan olun, Türk eline turnalar gibi uçun, güvercinler gibi konun..." sözleri, manevi fetih hareketinin başladığını ilan eder. (Gürbüz, 2016, s. 13).

Îlâ-yı Kelimetullah Ülküsü: Tasavvufî ve Sosyo-Tarihi Derinlik

"Türklerin Orta Asya'daki cihan hâkimiyeti ideali, İslâmiyetle birleşince Îlâ-yı Kelimetullah ilkesiyle bütünleşmiş, bir medeniyet kurucu güce dönüşmüştür." (Öz, 2011, s. 23) Îlâ-yı Kelimetullah, sadece bir dinî ifade değil; Anadolu'nun çöküşten dirilişe geçmesini sağlayan temel dinamik olarak romanda ana eksen oluşturur. Selçuklu Devleti'nin Moğol istilasıyla birlikte yaşadığı sarsıntı, yönetsel zafiyetler ve halkın manevi boşluğa sürüklenmesi, bu ilahi ülkünün gerekliliğini pekiştirir. Romanda bu tema

yalnızca siyasi değil, aynı zamanda bireysel dönüşümün de öznesidir. Yunus Emre, halkı yeniden bir araya getirecek, onlara sevgi, sabır ve iman yoluyla ilahi mesajı ulaştıracaktır. Yılmaz Gürbüz, bu dönüşüm sürecini yalnızca dini bir anlatıya yaslamaz; aynı zamanda tarihsel gerçekliği de arka plan olarak kurgular. Anadolu'nun dirilişi, gönüllerin fethiyle mümkün olur.

'Türk'ün bahtı bu pirim! Bir yükselip bir batacak, tut ki güneş... Ama her zaman bulut, dağ ardında kalmaz güneş... Türk güneşi son defasında ebediyen parlayacak...' (Gülbüz, 2016, s.9)

"Türkleri İslam dünyasında ayrıcalıklı kılan en önemli noktalardan biri, İla-yı Kelimetullah'ı bir yaşam tarzı hâline getirmeleridir." (Erdem, 2020, s. 98) Romanda, Yunus'un ila-yı kelimetullah'ı sadece bir görev olarak görmediğini aslında onun yaşam biçiminin bir dava uğruna gönüllere yerleşmek olduğu görülmektedir. Ahmet Yesevî'nin "Rum'a revan olun" çağrısıyla başlayan bu misyon, Tapduk Emre aracılığıyla Yunus'a ulaşır. Yunus'un yolculuğu boyunca aldığı öğütler, geçtiği menziller, çile ve sabırla imtihan oluşu, İla-yı Kelimetullah ülküsünün bir dervişin iç dünyasındaki yansımasıdır. "Bizim Moğol'a kılıçla yapamadığımızı sen aşkla, sevgiyle yapacaksın" diyen Ahmet Sevik'in sözleri, maddi savaşın yerini manevi fetihlerin alacağını gösterir. Bu yönüyle roman, İslâm'ın yalnızca kurallarla değil, bir gönül hareketiyle yayılabileceğini ortaya koyar. Yunus'un bu misyonu, aşk, hoşgörü ve sabırla bezenmiş tasavvufî bir seferberliğe dönüşür.

Moğol istilaları sonrası Anadolu'da toplumsal çözülmenin karşısında tasavvuf ehli, yeniden inşa sürecini başlatmıştır. Yunus'un yolculuğu, yalnızca bireysel değil, halkı bir arada tutan manevi bir tutkal niteliği taşır. (Turan, 1999)

Yunus'un Gönül Seferberliği: Tebliğ, Aşk ve Merhamet

Yunus Emre'nin Anadolu'daki rolü, sadece bir mutasavvıf veya şair olmanın çok ötesindedir. O, çöküşün eşiğindeki bir coğrafyada kelimeleri ile umut aşılayan, gönülleri tebliğ yoluyla fetheden bir hak eri olarak sunulur.) "İla-yı Kelimetullah, Allah'ın dininin yüceltilmesi ve yaygınlaştırılması yönünde gösterilen tüm gayretleri kapsar. Bu, yalnızca savaş değil, tebliğ ve eğitim dahil her türlü mücadeleyi içerir." (Yurdağür, TDV DİA, 1993) "İslam tarihinde İla-yı kelimetullah, bir tebliğ faaliyeti olarak peygamberi bir görev tanımı içerisinde ifade edilmiştir... Bütün Müslümanlar kendilerini bundan doğrudan sorumlu saymışlardır." (Erdem, 2020, s. 97) Gülbüz'ün romanında Yunus, yalnızca ilmiyle değil; merhameti, sabrı ve sevgisiyle insanlara ulaşan bir elçidir. Onun amacı, insanları korkutarak dine yönlendirmek değil; gönüllere hitap ederek kalplerdeki karanlığı dağıtmaktır. Bu yönüyle romanda Yunus, savaşla değil, sözle; öfkeyle değil, hoşgörüyle hareket eden bir gönül neferi hâline gelir. Moğol zulümüyle yıkıma uğramış köylerde çocukların gözlerine umut eken, şehir şehir gezerek yanlış biçimde aktarılan dini bilgileri düzeltmeye çalışan Yunus'un bu yolculuğu, romanda bir tür **halkı bilinçlendirme ve irşat süreci** olarak resmedilmektedir. Yazar, Yunus'un her durağını İla-yı Kelimetullah ülküsünün bir adımı şeklinde kurgular. Romanda geçen bir sahnede, Cenevizli bir tüccarın dine yeni girmesiyle ilgili yapılan ayrımcılığa karşı Yunus'un şiirler söyleyerek hoşgörü ve birliğe vurgu yaptığı görülür. Bu yaklaşımıyla Yunus, "gönül kıran değil, gönül yapan" bir mutasavvıf olarak çizilir. Onun insan sevgisini Allah sevgisinin bir yansıması olarak gördüğü ve "gönül" kavramını merkeze aldığı anlayış, "Çalab'ın tahtı gönüldür" şeklindeki söylemlerle desteklenir. Böylece romanda Yunus'un kişiliğiyle birlikte Anadolu'nun manevi haritası da yeniden şekillenir. Bu dönüşüm yalnızca bireyler düzeyinde değil, toplumsal yapının bütününde hissedilir. Yunus'un Anadolu'yu köy köy, oba oba dolaşması sadece İslam'ı anlatma amacı taşımaz; aynı zamanda merhamet, hoşgörü, sevgi ve birliğin taşınmasını da içerir. Roman bağlamında İla-yı Kelimetullah ülküsü, yalnızca tebliğ edilen bir kelam değil; yaşanan ve yaşatılan bir değerler bütünü olarak sunulur. Bu yönüyle Yunus, yalnızca geçmişin değil; aynı zamanda geleceğin inşasında da etkin bir figür olarak konumlandırılır.

Tasavvufun gönül merkezli yapısı, tebliğin zorlama değil, sevgiyle yapılan bir çağrı olmasını sağlamıştır. Yunus'un yaklaşımı, Mevlânâ ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi isimlerin çizdiği gönül haritasıyla paralellik gösterir. (Kara, 2012)

'Niyet, istek yetmez, sözümüzle kavlimizle adım atmamız gerekir.' (Gülbüz, 2016, s.451)

‘Duruş, kazan ye yedir, bir gönül ele getir/ Bin kâbeden yeğrekdir, bir gönül ziyaret.’ (Gülbüz, 2016, s.243)

“İnsanlar birbirine Allah bağı ile bağlanınca bir millet, bir tarık olur, böylece yetmiş iki millet Hak olur, Hak’ta birleşir ve dünyaya sulh, sükun gelir” (Gülbüz, 2016, s. 379)

‘Türkiye’yi maddi kuvvet değil, kılıç değil, manevi güç yani bilgi ve sevi’ (Gülbüz, 2016, s.30) ile kurtaracak olan Yunus Emre’dir. Dostu Ahmet Bilik ile savaş için yola çıkan Ahmet Sevik, ilim alması için Konya’nın Karatay medresesinde yetişmesini sağladığı Yunus’a “Bizim Moğol’a kılıçla yapamadığımızı sen aşkla, sevgiyle, gönül seferberliğiyle yapacaksın Yunus!..” (Gülbüz, 2016, s. 157) diyerek bu manevi sorumluluğu Yunus’a vermiştir. Sevik amcası ve Hacı Bektaş’tan öğütler alan Yunus, asıl yükünü Şih Turhasan’ın yanına gidince öğrenir. Şih turhasan Yunus’a ‘yarım imani yarım akıl, yarım güçle bu topraklara yerleşmenin kıymetinin olmadığını, Yunus’un yayacağı Hak inancının yerleştikleri topraklardan daha sağlam gönüllere yerleşeceğini, Yunus’un omuzlarında gördüğünü, Allah için mülk edinip kendini ve daha sonra da Allah’ı bilmesini, iyi insanlar yetiştirip her gönle girmesini’ söyler. (Gülbüz, 2016, s.204)

Gönüllere girmenin yolunun Hak yoluna girmekten geçtiğini bilen Yunus, ‘İnsanlar birbirine Allah bağı ile bağlanınca bir millet, bir tarık olur, böylece yetmiş iki millet Hak olur, Hak’ta birleşir ve dünyaya sulh, sükun gelir’ diye düşünür. Yunus, tüm Türk illerini dolaşıp şiirleriyle gönüllere ‘İslam’ın girmesini sağlar. Hak aşkını bütün türk illerine götürmenin mutluluğuyla Tapduk Emre’nin yanına giden Yunus, ‘Akdeniz’den Azerbaycan’a, Karadeniz’den, Dicle’ye kadar’ (Gülbüz, 2016, s.349) ila-yı kelimetullah yolunda çaba sarfetmiştir.

Şiir ve Dil Yoluyla Dirilişin Taşınması

İlâ-yı Kelimetullah ülküsü, yalnızca kılıçla değil, sözle de yayılır. Yunus’un gönülleri fethetmesi, klasik gaza anlayışına alternatif bir cihat biçimi sunar. Bu anlayış, Anadolu’daki gazavatnâme geleneğinden farklıdır. (Ocak, 2005) Yunus Emre’nin en güçlü yönlerinden biri, sözle inşa ettiği dünyadır. Roman boyunca Yunus’un şiirleri yalnızca bireysel duyguların ifadesi olarak değil, toplumsal bir misyonun taşıyıcısı olarak sunulur. Onun şiirleri; halkın anlayacağı dilden, sade, etkili ve içten bir söylemle yazılmıştır. Bu özellik, İlâ-yı Kelimetullah ülküsünün gönüllere ulaşmasında belirleyici olur. Yunus’un sözleri, her yaş ve sosyal gruptan insanın anlayabileceği bir sadelikle yazılmıştır. Bu yönüyle o, yalnızca bir mutasavvıf değil; aynı zamanda dilin kudretini çok iyi bilen bir halk bilgesidir.

Romanda dil bilinci sık sık vurgulanır. Yunus’un Türkçe yazma ısrarı, sadece estetik bir tercih değil; ideolojik bir duruştur. Mevlânâ’nın Farsça yazmasına karşılık Yunus’un Türkçe söylemesi, onun halkla doğrudan bağ kurma arzusunun sonucudur. ‘Dilsiz millet olmaz’ düşüncesi, yalnızca kültürel bir kaygı değil; İlâ-yı Kelimetullah’ın halk nezdinde anlaşılabilir kılınması için atılan stratejik bir adımdır.

Bu şiirler, yalnızca derviş meclislerinde değil; hanlarda, pazarlarda ve obalarda da yankılanır. Yunus’un sözleri, göçebe Türkmenlerin gönlünde yer bulduğu gibi şehirli halkın zihnine de nüfuz eder. Onun şiiri, dinî bilgiyle halkın gündelik dili arasında bir köprü kurar. Bu yönüyle Yunus Emre, yalnızca bir mutasavvıf değil; aynı zamanda halkla dinî-teolojik mesajı buluşturan bir dil mimarı olarak öne çıkar. Romanda bu şiirsel üslup sayesinde İlâ-yı Kelimetullah ülküsü, söz aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırılır ve kalıcı bir etki yaratır. Yunus’un şiirleri, halkın gönlünde sevgi ve iman tohumları ekerek, yalnızca öğretici değil; dönüştürücü bir işlev de üstlenir.

Yunus’un şiirleri, halkın gönlünde sevgi ve iman tohumları eker: “Ben gelmedim davi için, benim işim sevi için, Dostun evi gönüllerdir, gönüller yapmaya geldim!..” (Gülbüz,2016,s.279).

Yunus’un dil tercihi ideolojik bir duruştur: “Türkçe güzeldi, munisti, ahenkliydi, duruydu.” (Gülbüz, 2016,s.224).

Ve nihayetinde bu dil mücadelesi başarıya ulaşır: “Bundan böyle divanda dergâhta, barigâhta, mecliste, meydanda Türkçeden başka dil kullanılmayacak!..” (Gülbüz, 2016, s. 434).

Sonuç

Çöküş ve Diriliş romanında Yılmaz Gürbüz, Yunus Emre'yi yalnızca tarihsel bir figür olarak değil; manevi dirilişin mimarı olarak kurgular. Romanın ana omurgasını oluşturan İlä-yı Kelimetullah ülküsü, bu dirilişin hem bireysel hem toplumsal boyutta nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Ahmet Yesevî'den başlayan temsil zinciri, Tapduk Emre aracılığıyla Yunus'a ulaşmakta ve Yunus'un gönülleri fetheden yolculuğunda ete kemiğe bürünmektedir. Bu süreçte şiir, dil, sevgi, sabır ve ilim gibi değerler, yalnızca bireysel kemâl için değil; milletin yeniden uyanışı için araç hâline gelir.

Bu makalede romandaki ana tema olan İlä-yı Kelimetullah'ın nasıl yapılandırıldığı, hangi anlatım öğeleriyle desteklendiği metin merkezli bir yaklaşımla ortaya konulmuştur. Yunus'un karakterinde vücut bulan bu ülkü; sevgiyle, sözle ve sadakatle inşa edilen bir diriliş hareketi olarak okunmuştur. Sonuç olarak, roman yalnızca geçmişe değil, bugüne de ışık tutan bir mesaj sunar: Kalıcı olan, gönüllere işlenen sözdür.

Kaynakça

- Erdem, M. (2020). Türklerde İlä-yı Kleimetullah anlayışı. *Düşünce Dünyasında Türkiz, Siyaset ve Kültür Dergisi*, s. 95-99.
- Gürbüz, Y. (2016). *Çöküş ve Diriliş*. Ankara: Elips Yayınları.
- Kara, M. (2012). Tasavvufun Gönül Dili. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- Ocak, A. Y. (2005). *Gaziler ve Dervişler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öz, Ş. (2011). Kutadgu Bilig'de Türk Cihan Hâkimiyeti Düşüncesi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11(1), s. 19-35.
- Turan, O. (1999). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yurdagör, M. (1993). İlä-yı Kelimetullah. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Beyond Translation: The Role of Localization in Enhancing Global Gaming Experiences

Necla Nur TUNA¹

ABSTRACT

Localization of the video game has become an important area within the field of translation due to the rapid growth of gaming industry. Translators must balance accuracy with creativity while addressing those technical considerations such as character limits in dialogue boxes or voiceover synchronization. The study will also mention about the linguistic challenges faced by the translators and provide sample games with both successful and unsuccessful localization processes.

Keywords: *Video game localization, Cultural adaptation, Technical considerations*

Localization of the video game has become an important element in field of translation due to the growing gaming industry. The demand for games to connect with players from diverse linguistic and cultural background has surged as digital entertainment has become a central part of modern culture across all generations and regions. Localization in video games has a vital role for gamers to enhance their satisfaction and experience in playing. Beyond simple and word-for-word translation, localization includes cultural adaptation, linguistic nuance, technical considerations, and even adjustments to the game mechanics to make sure the game connects with diverse audiences (O'Hagan, 2013). Translators must balance accuracy with creativity while facing those technical considerations such as character limits in dialogue boxes or voiceover synchronization. These difficulties require cultural awareness, coordination between translators, developers, and localization teams along with a high level of linguistic competence. Highlighting the role of the localization in boosting the gaming experience, this paper explores the complex nature of localization by aligning content with regional values, sense of humor, idiomatic expressions, and social norms.

Successful examples such as Final Fantasy VII and The Legend of Zelda: Breath of the Wild demonstrate how localization process can contribute to global acclaim. On the other hand, relatively unsuccessful ones, such as Metal Gear Solid 2 and The Witcher 3 highlight the risks of cultural missteps. The study also discusses the linguistic challenges, such as idiomatic expressions, humor, and regional slang, that demand creative thinking and cultural awareness from translators. Finally, it argues that effective localization supports commercial success and provides meaningful and immersive gameplay within global markets (Crespo, 2015).

Video game localization involves far more than simple translation. It represents a complex negotiation of cultural, technical, and economic interests. Carlson and Corliss (2010) argue that localization process is not only about content for different linguistic markets but also about filtering and reshaping media narratives, thereby influencing how audiences imagine other cultures and themselves. In localization various decision-making conditions that need to be considered, such as altering character designs or gameplay mechanics. These decisions often stem from assumptions about national preferences, but still these are frequently based on stereotypes rather than empirical evidence. For example, in some countries such as Japan, gamers are often assumed to dislike violence, yet the popularity of gory horror games like Biohazard, contradicts this claim (Carlson & Corliss, 2010, p. 68).

Carlson and Corliss (2010) also point out how localized content contributes to the construction of mediated subjectivities. Drawing on theories by Appadurai (1996), they explain that imagination has become a central force in modern identity formation with mostly due to the global media. Sophie, a college student who is imagining herself becoming Japanese after years of consuming Japanese dramas and anime, shows how media consumption can deeply shape one's self-perception (Carlson & Corliss, 2010, p. 62). Even though Sophie was aware of the fictional nature of these narratives, but this does not diminish their power to influence her desire to identify with a culture she has only experienced through a screen.

¹ Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of English Language and Literature, Email: neclanurtuna3@gmail.com, ORCID: 0009-0007-9260- 1979

Furthermore, the localization process itself shows the tension between globalization and cultural specificity. Carlson and Corliss (2010) discuss the concept of “mukokuseki,” or “statelessness,” in character design, particularly in Japanese media. Character design with ambiguous ethnic markers is intended to appeal to global audiences. Localization, however, requires needs these same characters to be re-contextualized to align with the cultural expectations for different markets (Carlson & Corliss, 2010, p. 74). This dual pressure of both reflects broader global-local dilemma that media must be flexible enough to cross borders but also remain specific enough to resonate locally.

Finally, Carlson and Corliss (2010) emphasize the power of localization agents as cultural gatekeepers. The gatekeepers and institutions make decision on what images and narratives are circulated and shape how people perceive other cultures. Gatekeeping means that localization is embedded in ideologies, power dynamics, and market strategies; it is not a neutral or purely technical process. Localization focuses on the circulation of stories and images as it influences the very frameworks through which people construct their social imaginations (Carlson & Corliss, 2010, p. 78).

The Role of Culturalization in Video Game Localization

For the players around the world with diverse cultural contexts, culturalization is a crucial element of video game localization (Pyae, 2018). Culturalization involves deeper adjustments to a game’s content, aesthetics, and narrative to align with the values, norms, and traditions of target audiences unlike localization (Chandler, 2014). For example, Pokémon GO localized landmarks and language but also adjusted gameplay to respect religious sites in certain regions, avoiding cultural offense (Pyae, 2018). Pyae (2018) notes that in Singapore, games like The Darkness were banned because of excessive violence, while Rapelay faced prohibitions in Indonesia due to culturally insensitive content. These examples underline the necessity of combining cultural research and with localization to avoid legal issues and reputational risks.

Cultural Attributes and Their Impact on Game Design

Cultural attributes such as such as language, norms, religion, and aesthetics influence game localization strategies (Pyae, 2018). Language adaptation goes beyond mere translation to include dialects and idioms. For example, despite the original Japanese version lacked such nuances, the use of Cockney accents in Final Fantasy for character O’aka in English versions illustrates this form of adaptation (Mangiron & O’Hagan, 2006). As similar, norms and values dictate content suitability; for instance, how violence in games like The Legend of Zelda: Ocarina of Time was modified to comply with religious sensitivities in certain markets was underlined by Pyae (2018). Visual and auditory elements, such as music and fashion, also require localization. As an example, to appeal to Indian and Korean audiences, Just Dance works together with Bollywood and K-pop themes (Pyae, 2018). These examples show that successful localization addresses both overt and subtle cultural reminders to ensure global appeal.

Challenges and Best Practices in Game Culturalization

Culturalization has unique challenges, especially within balancing creative freedom with cultural sensitivity (Edwards, 2011). Pyae (2018) identifies geopolitical tensions, historical accuracy, and religious beliefs as “the big four” considerations for localization (p. 110). For example, to reflect regional ski resorts, Shaun White Snowboarding adapted its mountain landscapes by avoiding controversial geographical representations. In addition to that, partial culturalization—such as adapting hand gestures in Rock-Paper-Scissors among different cultures— shows how gameplay mechanics can be altered without overhauling core design (Pyae, 2018, p. 111). Pyae (2018) suggests collaborating with local cultural experts and iterative testing with target audiences (p. 110). As seen in Ubisoft’s Assassin’s Creed series, which consults historians to ensure culturally authentic settings, this approach works with the industry best (Fung, 2012). Finally, culturalization is a strategic requirement for worldwide market success, rather than an afterthought.

The Hybrid Nature of Video Game Localization

Localization of the video games represents a unique intersection of audiovisual translation and software adaptation, requiring translators to navigate fragmented, non-linear texts while adhering to technical constraints such as character limits in user interfaces (Mangiron & O’Hagan, 2006, p. 16). In contrast to traditional translation, game localization often involves working without full context and

developers may limit access to unfinished builds to protect intellectual property (Bernal-Merino, 2007). This "blind" approach strengthens the reliance on translation memory tools (TMTs) like Trados, though the absence of game-specific computer-assisted translation (CAT) tools remains a significant hurdle (Chandler, 2005). The process demands creativity, technical skill, and cultural adaptability to maintain the player experience across languages.

Cultural Adaptation and Creative Freedom

Game localization places emphasis on cultural adaptation, especially for titles embedded in region-specific narratives (e.g., *Final Fantasy*'s use of Japanese folklore). Mangiron and O'Hagan (2006) highlight the transcreation approach, where translators have incredible freedom to change or fabricate information such as converting Japanese puns into culturally resonant humor for Western audiences (p. 20). For example, the weapon name 風林 火山 (*fūrinkazan*, "wind, forest, fire, mountain") was recreated as "Conqueror" in English to adapt the linguistic constraints and evoke equivalent power (Mangiron & O'Hagan, 2006, p. 17).

This flexibility contrasts with traditional translation norms, as fidelity shifts from textual accuracy to gameplay equivalence (Bernal-Merino, 2007). Nevertheless, such freedom is counterbalanced by firm technical restrictions, particularly in UI elements like menus and subtitles, where pixel-perfect precision is critical (Mangiron & O'Hagan, 2006). Video game localization is a complex, multi-layered process which goes beyond the literal translation of words. It involves adapting a game's content to ensure it resonates with players in different regions and meets the technical and legal requirements of each target market, including language, visuals, audio, and cultural references (Onar & Çatak, 2022, p. 94). In current landscape of global gaming landscape, the market is projected to reach \$282 billion in 2024 and continue expanding swiftly. Especially in regions like China, the United States, and Japan this process is incredibly vital. As a result, localization has become essential for developers who aim to maximize their reach and deliver immersive, engaging experiences to the global audiences.

The field of game localization has wide range of elements. Textual materials like conversations, tutorials, menus, and system notifications have to must be translated in order to provide clear understanding and immersion. Dialogue and narration require detailed adaptation to maintain character personalities and plot intricacies, especially in narrative-driven genres such as RPGs and adventure games. User interface (UI) and user experience (UX) elements such as button labels and inventory menus also need to be localized to ensure navigation and usability for players unaccustomed with the original language. Since they improve accessibility and contribute to the overall authenticity of the gaming experience, subtitles, captions, and voice-overs are also significant components. Moreover, cultural elements such as jokes, idioms, and in-game holidays often need to be reimaged to avoid alienating players and to maintain relevance in the target culture (Onar & Çatak, 2022, p. 97).

The process of localization is not limited to language alone. Visual properties, such as in-game signs or billboards, may contain integrated text or symbols that need to be modified for cultural appropriateness. In-game items, quest descriptions, tutorials, and system messages all have contributions to the player's understanding and engagement and therefore must be localized with attention to detail. Even legal and compliance texts, marketing materials, and leaderboard displays need to be adapted to meet regional standards and expectations for understanding of regional audience. This comprehensive approach makes sure that the game feels natural and engaging to the target audience in every aspect (Onar & Çatak, 2022, p. 100).

Effective localization often depends on a collaborative work among various stakeholders, including game developers, project managers, translators, localization quality assurance (LQA) specialists, editors, sound professionals, UX experts, and marketing managers. Each of them plays a distinct role in ensuring that the localized version preserves the integrity of the original while meeting the needs of new players. The integration of localization into the development process is also critical because leading game studios now plan for localization from the earliest stages of production. This includes locking down the language scripts, organizing audio delivery, and scheduling linguistic testing cycles to streamline the workflow and avoid costly revisions afterwards (Onar & Çatak, 2022, p. 92). This approach was especially successful in the *Uncharted* series. In this series, localization was considered from the outset that results in high-quality translations and voiceovers that contributed to a more genuine gaming experience.

Onar and Çatak's (2022) research underlines the importance and complexity of localization strategies. Their research conducted a comparative analysis of the English and Turkish versions of *Uncharted 4* by examining 67 dialogue lines to evaluate how effective different methods of translation approaches were. They described key strategies such as domestication and foreignization, transcreation, literal translation, and the recreation of meaning and humor. Contextual awareness of the coders, the Turkish market's preferences and the game informed their choices. As a result, it was ensured that the localized version remained faithful to the original and appealed to Turkish players. The researchers emphasized the need for consensus among translators and the use of back translation to verify the quality and appropriateness of localized content.

As much it has benefits, localization also presents important hardships. Cultural differences may require the replacement or adaptation of symbols and references that may be offensive or perplexing in the target market. Text length and formatting as the expansion of German text in UI elements must be addressed through flexible design. Linguistic nuances such as humor and puns often need creative solutions to keep their impact in translation. There are also technical restrictions that necessitate specialized tools and expertise such as the handling of non-Latin scripts or right-to-left languages. In addition to that, voiceover and audio localization must be carefully handled to ensure synchronization and authenticity (Onar & Çatak, 2022).

In conclusion, localization is a comprehensive and collaborative process that is essential for the global success of modern video games. Localization allows developers to deliver engaging, accessible, and culturally relevant experiences to players around the world by addressing linguistic, cultural, technical, and legal challenges. The process of combining localization into the development pipeline and the adoption of best practices and creative translation techniques are all crucial to achieve high-quality results. As it shown by the industry successes and academic research, effective localization expands a game's reach and enhances its name, commercial performance in an increasingly interconnected world (Onar & Çatak, 2022, p. 94).

Bibliography

Bernal-Merino, M. Á. (2007). Challenges in the translation of video games (No. 5). Roehampton University.

Carlson, R., & Corliss, J. (2011). Cultural difference. *Games and Culture*, 6(1), 61– 80. <https://doi.org/10.1177/1555412010377322>

Chojnowski, R. (2016). The practical aspects of video game localization. *Styles of Communication*, 8(1), 70-97.

Fernández Costales, A. (2012). Exploring translation strategies in video game localisation. *MonTI*, 4, 385-408.

Koby, G. (2016). Lost in translation: The challenges of video game localization. *Localization Focus*, 18(4), 22-30.

Liao, M. (2018). Cultural issues in video game localization: An analysis of translation and adaptation techniques. *International Journal of Translation & Interpretation*, 10(1), 85– 104.

O'Hagan, M. (2013). The role of translation in video game localization. *The Translator*, 19(2), 177-194.

Onar, B. C., & Çatak, G. (2022). Translation and localization of video games: An analysis of *Uncharted 4* in Turkish. *Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences*, 62, 91-122. <https://doi.org/10.26650/CONNECTIST2022-997543>

Pyae, A. (2018). Understanding the role of culture and cultural attributes in digital game localization. *Entertainment Computing*, 26, 105-116.

Touiserkani, F. (2024). Adaptation strategies in video game localization: A case study of *Civilization*. *Translation and Interpreting Research*, 1(3), 41-52. <https://doi.org/10.22054/tir.2024.77419.1017>

BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi İşletmelerinde Yeşil Yıkama Risklerinin Değerlendirilmesi:

Kapsam 1 ve Kapsam 2 Emisyon Analizi

Samet ÇERİBAŞ¹, Prof. Dr. Ümmühan ASLAN²

Bu çalışmada, BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan İşletmelerin Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyon performansı ile bu işletmelerin belirledikleri emisyon hedeflerinin karşılaştırılması yapılmıştır. Elde edilen sonuçlar, yeşil yıkama riski bakımından analiz edilmiştir.

İklim krizi işletmelerin, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkeleri çerçevesinde sürdürülebilirlik raporlamasını gündeme getirmiştir. İşletmelerin sürdürülebilirlik raporlarında açıkladıkları emisyon hedefleri ile gerçekleşen emisyon miktarları arasında meydana gelen sapmalar yeşil yıkama endişesini artırmaktadır. Bu bağlamda, 2019-2023 yılları arasında 25 işletmenin emisyon verileri, yıllık bazda incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar işletmelerin sera gazı emisyon hedefleriyle karşılaştırılarak hedeflerdeki sapmanın yeşil yıkama riski taşıyıp taşımadığı analiz edilmiştir.

Sera gazı emisyonlarındaki artış, iklim krizi ve çevresel sorunlara neden olan unsurların başında yer almaktadır. İlgili otoriteler tarafından belirlenmiş şartları yerine getiren işletmelerin, üretmiş oldukları sera gazları ve gelecekteki sera gazı üretme hedeflerini sürdürülebilirlik raporlarında açıklamaları zorunlu hale gelmiştir. Bu çalışmada, sera gazı emisyon verileri ve hedefleri karşılaştırılarak yeşil yıkama riskinin analiz edilmesi, çalışmanın özgün değerini ve önemini ortaya koymaktadır.

BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksinde yer alan işletmelerin sürdürülebilirlik raporlarında açıkladıkları sera gazı emisyon miktarlarının yeşil yıkama riski taşıyıp taşımadığı;

- Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyonlarının 2019-2023 dönemindeki değişimi,
- İşletmelerin sera gazı emisyon hedefleri ile gerçekleşen sera gazı emisyon miktarları arasındaki sapma ve,
- Sera gazı emisyon verilerinin güvence denetimine tabi olmaları bakımından incelenmiş ve elde edilen bulgulara göre araştırma kapsamındaki işletmelerde yeşil yıkama riski olasılığının olup olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İklim Krizi, Yeşil Yıkama, Sürdürülebilirlik Raporları, Bağımsız Güvence Raporu

¹Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Muhasebe ve Denetim Anabilim Dalı, E-mail: Ceribasbo6716@gmail.com

² Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi/Uygulamalı Bilimler Fakültesi/Muhasebe ve Finans Yönetimi Anabilim Dalı, ummuhan.aslan@bilecik.edu.tr, Orcid:0000-0002-7926-6244

Evaluation of Green Washing Risks in BIST 25 Sustainability Index Companies: Scope 1 and Scope 2 Emission Analysis

This study compares the Scope 1 and Scope 2 emission performance of the companies listed in the BIST 25 Sustainability Index with the emission reduction targets they have set. The findings are analyzed in the context of potential greenwashing risks.

The climate crisis has placed sustainability reporting on the agenda, particularly within the framework of transparency and accountability principles. Discrepancies between the emission reduction targets disclosed in sustainability reports and the actual emission levels raise concerns about potential greenwashing. In this context, the annual emission data of 25 companies were analyzed for the period between 2019 and 2023. The findings were compared with the greenhouse gas emission targets set by the companies to assess whether the observed deviations indicate a risk of greenwashing.

The increase in greenhouse gas emissions is one of the primary drivers of the climate crisis and associated environmental problems. For companies that meet the regulatory requirements, it has become mandatory to disclose both their current greenhouse gas emissions and their future emission reduction targets in sustainability reports. In this study, the assessment of greenwashing risk through a comparison of actual emission data and stated targets highlights the originality and significance of the research.

Whether the greenhouse gas emission figures disclosed in the sustainability reports of the companies listed in the BIST 25 Sustainability Index carry a risk of greenwashing was evaluated based on three criteria;

- changes in Scope 1 and Scope 2 emissions between 2019 and 2023,
- the deviation between the companies' greenhouse gas emission targets and their actual emission levels, and,
- Greenhouse gas emission data were examined in terms of whether they were subject to assurance audits, and based on the findings, the potential presence of greenwashing risk among the companies included in the study was assessed.

Keywords: *Climate Crisis, Greenwashing, Sustainability Reports, Independent Assurance Report*

1. Giriş

İklim krizi, işletmelerden sürdürülebilirlik uygulamalarını sadece beyan düzeyinde değil, şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkeleri doğrultusunda gerçekleştirmelerini zorunlu hale getirmektedir. Ancak raporlanan taahhütler ile gerçek emisyon performansı arasındaki uyumsuzluklar, yeşil yıkama risklerini artırmaktadır (Delmas & Burbano, 2011).

İşletmelerin, faaliyetlerinden kaynaklanan sera gazı emisyonlarını azaltmaları ve bu süreci şeffaf biçimde raporlamaları, yatırımcılar ve paydaşlar açısından önemli bir beklenti hâline gelmiştir (Yurdakul, 2024). Türkiye'de Borsa İstanbul (BIST) bünyesinde oluşturulan BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi, çevresel, sosyal ve yönetim (ESG) performansı yüksek işletmelerin sürdürülebilirlik kapsamında ki görünürlüğü artırmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, BIST 25 Sürdürülebilirlik endeksinde yer alan işletmelerin sürdürülebilirlik raporlarında iklim değişikliği ile ilgili açıklamalarının ölçülebilir şekilde analiz edilmesi, ulusal düzeyde yeşil yıkama risklerinin anlaşılması yönüyle önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, sürdürülebilirlik raporlarında belirtilen sera gazı emisyon miktarlarının belirlenen hedeflere uyumunu değerlendirmek ve hedeflerde meydana gelen sapmaları tespit ederek yeşil yıkama riski olup olmadığını analiz etmektir. Bu bağlamda, 2019-2023 yılları arasında yayımlanan ve BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan işletmelere ait sürdürülebilirlik raporları incelenmiştir. Bu işletmelerin kapsam 1 ve kapsam 2 sera gazı emisyon verileri ve hedefleri değerlendirilmiştir.

Elde edilen sonuçlara göre, incelemeye konu olan işletmelerin Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyon miktarlarında azalma olduğu görülmüştür. Bu azalmaların sebepleri arasında, işletmelerin yenilenebilir enerji kullanımındaki artışın yanı sıra, özellikle bazı işletmelerde emisyon hesaplamalarına dahil edilen organizasyonel sınır değişiklikleri de yer almaktadır. Örneğin, bazı kaynakların Kapsam 1'den çıkarılarak Kapsam 3'e taşınması, Kapsam 1'de yapay bir azalma yaratabilmektedir.

Ayrıca, metodolojik revizyonlar da önemli bir rol oynamaktadır. Operasyonel kontrol yaklaşımı ile daha önce kullanılan emisyon faktörlerinin revize edilmesi ya da daha hassas ölçümler ile geriye dönük emisyon verilerinde azalma sağlanması gibi uygulamalar, emisyon miktarlarını etkilemektedir. Bunun yanı sıra, daha önce beyan edilmeyen alt iştiraklerin kapsama alınması durumunda, önceki yıllarda kapsam dışı olan birimlerin sonradan dâhil edilmesi, önceki yıllar emisyonlarının daha yüksek gösterilmesine ve dolayısıyla kıyaslama olarak azalma izlenimi vermesine yol açabilmektedir.

Bu durum, doğru bir şekilde yönetilmediğinde yeşil yıkama riskini artıran önemli bir faktördür.

Çalışma Tasarımı ve Metodoloji

Bu çalışmada, BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan işletmelere ait 2019-2023 dönemine ait emisyon verileri, kamuya açık sürdürülebilirlik ve entegre faaliyet raporları aracılığıyla toplanmıştır. Hedeflenen sera gazı emisyon miktarları ile gerçekleşen sera gazı emisyon miktarları karşılaştırılmış, meydana gelen sapmalar raporlarda yapılan açıklamalarla analiz edilmiştir¹.

Raporlarda sera gazı emisyonları ile ilgili yapılan açıklamalardaki tutarsızlıklar içerik analizi yöntemi ile tespit edilmeye çalışılmıştır.

¹Bu çalışmada kullanılan emisyon verileri, BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan işletmelerin 2019-2023 yıllarına ait kamuya açık sürdürülebilirlik ve entegre faaliyet raporlarından elde edilmiştir. Söz konusu raporlara, ilgili işletmelerin kurumsal internet siteleri üzerinden 2024 yılı içerisinde erişim sağlanmıştır.

Araştırmaya sadece Kapsam 1 ve Kapsam 2 sera gazı emisyonları dahil edilmiştir. Kapsam 3 emisyonları, tutarsızlık nedeniyle analiz dışında bırakılmıştır. Araştırmanın evrenine BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksinde yer alan 25 işletme dahil edilmiştir.

Araştırmaya dahil edilen 25 işletme ve sadece 2019- 2023 yıllarını kapsamayı, araştırmanın kısıtını oluşturmaktadır.

2. Bulgular

Sera gazı emisyonlarındaki yeşil yıkama riski aşağıda verilen üç kıstas bağlamında sektörel bazda değerlendirilmiştir. Bu kıstaslar aşağıdaki başlıklardan oluşmuştur;

- Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyonlarının 2019-2023 dönemindeki değişimi,
- İşletmelerin sürdürülebilirlik açıklamaları ile emisyon azaltım hedefleri arasındaki uyum,
- Çevresel verilerin bağımsız güvence denetimi kapsamında raporlanma düzeyi.

2.1. Çimento Sektörü: C1- C2 İşletmeleri

Tablo 2. 1. Çimento Sektörü Değerlendirmesi Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
C1 İşletmesi	(%10,44 ↓)	(2030/%20) Uyumlu	Var	Yok
C2 İşletmesi	(%10,76 ↓)	(2033/%42,1) Uyumlu	Var	Yok

C1 İşletmesi, 2023 yılı itibarıyla Kapsam 2 emisyonlarını, Uluslararası Yenilenebilir Enerji Sertifikası ve Yenilenebilir Enerji Kaynak Garanti sertifikaları aracılığıyla gerçekleştirdiği enerji satın alımları yoluyla sıfırladığını beyan etmiştir.

Bu yaklaşım, işletmenin çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşma çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Ancak, sertifikalara dayalı azaltım stratejileri, fiziksel emisyon azaltımında bir eksiklik olduğunu düşündürmesi bakımından eleştiri noktası olarak öne çıkmaktadır (Bjørn vd., 2022).

C2 İşletmesi ise, Kapsam 2 emisyonlarında, Uluslararası Yenilenebilir Enerji Sertifikası ve Yenilenebilir Enerji Kaynak Garanti sertifikaları aracılığıyla gerçekleştirdiği enerji satın alımları yoluyla azaltım sağladığını beyan etmiştir.

Özellikle Kapsam 2 emisyonlarında meydana gelen bu düşüş, işletmelerin emisyon trendinin düşmesine katkıda bulunmaktadır.

2.2 Cam Sektörü: G1 İşletmesi

Tablo 2. 2. G1 İşletmesi Değerlendirmesi Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
G1 İşletmesi	(%27,23 ↑)	(Ara hedef yok, 2050 Karbon Nötr) Sapma	Var	Var

G1 İşletmesi, çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşma yolunda ara hedefler belirlememiştir. Bu durum, yeşil yıkama riski olasılığını artırmaktadır. Delmas ve Burbano (2011) tarafından yapılan araştırmalar, işletmelerin sürdürülebilirlik taahhütlerini destekleyen somut hedefler belirlemediğinde, bu durumun çevresel performanslarını sorgulanabilir hale getirdiğini göstermektedir.

Ayrıca, işletmeye ait sera gazı emisyon trendinin yüksek oranda artış göstermesi ve hedef ile uyumsuzluğu, yeşil yıkama riskini olasılığını artıran bir başka önemli faktördür. Bu bağlamda, sera gazı emisyonlarının izlenmesi ve raporlanması, çevresel sürdürülebilirlik açısından önemlidir. Zira, hedeflerin belirlenmesi, yalnızca işletmenin çevresel performansını iyileştirmekle kalmayıp, aynı zamanda paydaşların güvenini kazanmak için de gereklidir.

2.3 Petrokimya Sektörü: P1 İşletmesi

Tablo 2. 3. P1 İşletmesi Değerlendirmesi Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
P1 İşletmesi	(%6,22 ↑)	(2035/ %40, 2050 Karbon Nötr) Sapma	Var	Var

P1 İşletmesi'nin sahip olduğu rüzgâr enerji santralinden elde edilen ve I-REC sertifikası ile belgelendirilen yenilenebilir enerji kullanımı, Kapsam 2 emisyonlarında belirgin bir düşüş eğilimi sağlamıştır. Bu durum, işletmenin dış kaynaklı sertifika alımı yerine doğrudan üretim yoluyla emisyon azaltımı gerçekleştirmesi bakımından sürdürülebilirlik açısından önemli bir uygulama olarak değerlendirilmektedir.

Bununla birlikte, işletmenin emisyon azaltım hedeflerine ulaşabilmesi için yenilenebilir enerjiye ilişkin taahhütlerini kararlılıkla sürdürmesi büyük önem taşımaktadır. Ancak, işletmenin emisyon trendindeki artış oranı, belirlenen sera gazı emisyon azaltım hedefi ile uyumsuzluk göstermekte ve bu durum analitik değerlendirmelerde sapmalara neden olmaktadır. Bu uyumsuzluk, yeşil yıkama riski olasılığını artıran önemli bir etken olarak kabul edilmektedir.

Sonuç olarak, P1 İşletmesi'nin yenilenebilir enerji kullanımı, emisyon azaltımı açısından olumlu bir etki sağlasa da emisyon trendindeki artış ve hedeflerle olan uyumsuzluk, sürdürülebilirlik taahhütlerinin güvenilirliğini sorgulatmaktadır.

2.4 Otomotiv Sektörü: O1 - O2 İşletmeleri

Tablo 2. 4. O1-O2 İşletmesi Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
O1 İşletmesi	(%25,37 ↓)	(2030/ %50) Uyumlu	Yok	Var
O2 İşletmesi	(%18,91 ↓)	(2030/ %20-%50) Uyumlu	Var	Var

O1 İşletmesi, yalnızca sera gazı emisyon verilerine sınırlı doğrulama sağlamış; diğer önemli çevresel göstergeler bağımsız güvence kapsamına alınmamıştır. Bu durum, veri güvenilirliği ve raporlama şeffaflığı açısından önemli bir sınırlılık oluşturmakta ve yeşil yıkama riski olasılığını artıran bir etken olarak değerlendirilmektedir.

Öte yandan, O2 İşletmesi'nin 2019 ve 2020 yıllarına ait emisyon verileri, yayımlanan sürdürülebilirlik raporlarında yer almamaktadır. Bu eksiklik, şeffaflık ve analiz açısından önemli bir kısıt oluşturmakta ve emisyon yönetimi performansının yalnızca 2021 yılı ve sonrasına ait verilerle

değerlendirilebilmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla, geçmiş yıllardaki performansın bütüncül bir şekilde analiz edilmesi kısıtlanmakta ve yapılacak olan değerlendirmelerin başlangıç noktası 2021 yılına sabitlenmektedir. Bu durum, verilere dayalı olarak gerçekleştirilen değerlendirmelerin daha dar bir zaman aralığına odaklanmasına neden olmakta ve uzun vadeli eğilimlere dair çıkarımların sınırlı kalmasına yol açmaktadır.

Sonuç olarak, O1 ve O2 işletmelerinin raporlama uygulamaları, çevresel sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşma yolunda önemli sınırlılıklar içermekte ve bu durum hem veri güvenilirliğini hem de raporlama şeffaflığını olumsuz yönde etkilemektedir.

2.5 Tekstil Sektörü: T1 İşletmesi

Tablo 2. 5. T1 İşletmesi Değerlendirmesi

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
T1 İşletmesi	(%70,63 ↓)	(2030/ %70) Sapma	Yok	Var

Sürdürülebilirlik raporlamasına 2020 yılı itibarıyla başlayan işletmeler için değerlendirme kapsamı, bu yıl ile sınırlı olarak başlatılmıştır.

T1 İşletmesi'nin 2023 yılı sürdürülebilirlik raporunda, sera gazı emisyonlarının hesaplanmasında "operasyonel kontrol" yaklaşımına dayalı metodolojik bir revizyon yapıldığı belirtilmiştir.

Bu kapsamda, önceki yıllarda Kapsam 3 emisyonları altında sınıflandırılan bazı emisyon kalemleri Kapsam 2 emisyonlarına aktarılmış; doğrudan kontrol sağlanamayan bazı kaynaklar ise Kapsam 3 emisyonlarına dahil edilmiştir. Bu değişiklik, 2023 yılında Kapsam 2 emisyonlarında %74,61 oranında görülen artışın yalnızca operasyonel faaliyet artışlarından değil, aynı zamanda kapsam değişikliğine bağlı metodolojik etkilerden kaynaklandığını göstermektedir.

Dolayısıyla, 2020–2023 döneminde elde edilen toplam emisyonlardaki yaklaşık %70,63'lük bir emisyon azaltım oranı, bu metodolojik dönüşüm nedeniyle yanıltıcı bir görünüm arz etmektedir. Metodolojik sapmalar nedeniyle performans değerlendirmesi sınırlı kalmakta ve bu durum, karşılaştırmalarda tutarsızlıklara yol açmaktadır.

T1 İşletmesi'nin sürdürülebilirlik raporlamasında yaşanan metodolojik değişiklikler, emisyon verilerinin güvenilirliğini olumsuz yönde etkilemekte ve bu durum, geçmiş verilerle karşılaştırma yapılmasını güçleştirmektedir. Bu nedenle, işletmenin sürdürülebilirlik performansının daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için metodolojik tutarlılığın sağlanması önem arz etmektedir.

2.6 Finans Sektörü: F1,F2,F3,F4 ve F5 İşletmeleri

Tablo 2. 6. Finans Sektörü İşletmeleri Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
F1 İşletmesi	(%82,18 ↓)	(2030/ %90) Uyumlu	Var	Yok
F2 İşletmesi	(%54,92 ↓)	(2027/ %43) Uyumlu	Yok	Var
F3 İşletmesi	(%79,44 ↓)	(2025/ %38, 2030/ %65) Uyumlu	Var	Yok

F4 İşletmesi	(%5,24↓)	(2035/ %63) Sapma	Var	Var
F5 İşletmesi	(%10,29↑)	(2032/ %50) Sapma	Var	Var

F2 İşletmesi, sürdürülebilirlik raporlarında sera gazı emisyonları, elektrik tüketimi, su kullanımı ve atık yönetimi gibi çevresel göstergelere ilişkin bağımsız güvence denetimi bulundurmamaktadır. Bu veriler yalnızca metodolojik doğrulama beyanlarıyla sunulmuştur. Literatürde, bu tür beyanların güvenilirliği, bağımsız bir üçüncü taraf denetimiyle desteklenmediği sürece sınırlı kabul edilmekte; bu durum, şeffaflık ve hesap verebilirlik açısından yeşil yıkama riskini artıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Free vd., 2024).

F4 ve F5 işletmeleri ile ilgili ise, gerçekleşen sera gazı emisyon trendi ile hedeflenen emisyon azaltımı analizlerinde sapmalar yaşanmıştır. Özellikle, F5 işletmesine ait sera gazı emisyon oranlarında bir artış gözlemlenmiştir. Bu durum, yeşil yıkama riski olasılığını artıran bir etken olarak değerlendirilmiştir.

2.7 Konglomera Sektörü: K1, K2 ve K3 İşletmeleri

Tablo 2. 7. Konglomera İşletmeleri Değerlendirmesi

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
K1 İşletmesi	(%20,20 ↓)	(2030/ %42) Uyumlu	Var	Yok
K2 İşletmesi	(%12,55 ↓)	(2030/ %27, 2040/ %49) Sapma	Yok	Var
K3 İşletmesi	(%19,52 ↑)	(2030/ Karbon Nötr) Sapma	Var	Var

K2 İşletmesi, 2018–2020 dönemine ait emisyon verilerini raporlamamıştır. Bu yıllara ilişkin tahmini hesaplamalar, 2017 ve 2021 yıllarına ait iştirak verileri temel alınarak Ekonomik Girdi-Çıktı (EEIO) faktörleri aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. 2022 yılı itibarıyla gerçek ölçüm verilerine geçildiği beyan edilmiştir. Ancak, işletmeye ait çevresel göstergelere ilişkin beyanlar Bağımsız Güvence Görüşü ile sunulmuş olmasına rağmen, bu döneme ait kapsamlı bir Bağımsız Güvence Denetim Raporu yayımlanmamıştır. Ayrıca, sera gazı emisyon analizlerinde meydana gelen sapmalar göz önüne alındığında, bu durum yeşil yıkama riski olasılığı olarak değerlendirilmiştir.

K3 İşletmesine ait sera gazı emisyon analizlerinde sapmalar tespit edilmiş ve emisyon oranlarında önemli düzeyde artışlar gözlemlenmiştir. Bu durum, yeşil yıkama riski taşıma olasılığını güçlendiren bir gösterge niteliğindedir.

İşletme, 2021 yılını referans olarak 2030 yılı için karbon nötr olma hedefini beyan etmiştir. Ancak bu hedefe ilişkin olarak, Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyonları için ayrı ayrı ve mutlak azaltım oranlarını içeren spesifik hedefler açıklanmamıştır. Oysa bilim temelli emisyon azaltım stratejileri çerçevesinde, Kapsam 1 ve 2 emisyonları için yüzde bazlı mutlak azaltım hedeflerinin ayrı ayrı belirlenmesi beklenmektedir. Bu eksiklik, söz konusu karbon nötr hedefinin şeffaflık ve hesap verebilirlik düzeyini zayıflatmakta ve sürdürülebilirlik iddialarının güvenilirliğini sınırlamaktadır (SBTi, 2023).

2.8 Perakende Sektörü: P-P1, P- P2 İşletmeleri

Tablo 2. 8. Perakende İşletmeleri Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
P1 İşletmesi	(%20,02 ↑)	(2030/ Karbon Nötr) Sapma	Yok	Var
P2 İşletmesi	(%15,48 ↓)	(2030/ %42) Uyumlu	Yok	Var

P-P1 İşletmesi, 2023 ve 2024 Entegre Faaliyet Raporlarında yalnızca yoğunluk temelli bir hedef belirlemiş ve 2019 yılına kıyasla 2026 yılına kadar sera gazı yoğunluğunu %20 oranında azaltmayı taahhüt etmiştir. Ancak bu hedef, Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyonlarına ilişkin herhangi bir spesifik yıl ve yüzde içeren mutlak azaltım hedefi içermemektedir.

Uluslararası standartlara ve bilim temelli hedef belirleme ilkelerine göre, yoğunluk bazlı hedefler tek başına yeterli kabul edilmemekte; net sıfır hedeflerine ulaşılması için zamana bağlı, ölçülebilir ve doğrudan emisyon miktarlarını kapsayan mutlak azaltım taahhütlerinin açıklanması beklenmektedir. Bu bağlamda, P-P1 İşletmesi'nin stratejik şeffaflığı ve iklim sorumluluğu açısından daha kapsamlı ve açık hedefler belirlemesi gerekmektedir.

P-P2 İşletmesinin 2019-2023 dönemine ait Sürdürülebilirlik Raporlarında Bağımsız Güvence Denetimi, yalnızca sosyal sürdürülebilirlik göstergeleriyle sınırlı kalmıştır.

Sürdürülebilirlik açısından önemli olan elektrik tüketimi, su kullanımı, atık yönetimi ve karbon emisyonları gibi diğer çevresel verilerin güvence denetimi kapsamı dışında bırakılması, işletmenin çevresel performans verilerinin şeffaflığını ve doğruluğunu zayıflatarak yeşil yıkama riskini güçlendiren önemli bir yapısal eksiklik olarak değerlendirilmektedir.

2.9 Enerji Sektörü: E1- E2 İşletmeleri

Tablo 2. 9. Enerji Sektörü Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
E1 İşletmesi	(%3,58 ↓)	(2030/ %30) Sapma	Var	Var
E2 İşletmesi	(%36,64 ↓)	(2030/ %73,71) Uyumlu	Var	Yok

EA-E1 İşletmesi'nin 2019-2023 dönemine ait sürdürülebilirlik raporlarına yönelik gerçekleştirilen bağımsız güvence denetimleri, yalnızca sera gazı emisyon beyanlarını kapsamaktadır. Bu durum, işletmenin çevresel sürdürülebilirlik performansının bütüncül biçimde değerlendirilmesini engellemekte; özellikle elektrik tüketimi, su kullanımı ve atık yönetimi gibi temel çevresel göstergelerin denetim dışında bırakılması nedeniyle şeffaflık ve hesap verebilirlik açısından sınırlılıklar doğurmaktadır.

Diğer yandan, işletmenin Kapsam 2 emisyonları, incelenen beş yıllık dönemde sürekli bir artış eğilimi sergilemiştir. Bu artışın temel nedeni, önceki yıllarda raporlamaya dahil edilmeyen bazı alt işletmelere ait emisyon verilerinin sonraki raporlarda ilk kez dikkate alınmasıdır. Raporlama kapsamındaki bu genişleme, toplam emisyon verilerinin daha gerçekçi bir şekilde yansıtılmasını sağlamakla birlikte, emisyon analizinde gözlemlenen artışı da daha belirgin hâle getirmiştir. Ancak bu durum, Kapsam 2

emisyondarındaki artışın yalnızca kapsam değışikliğıyle sınırlı olmadığını; aynı zamanda işletmenin emisyon azaltım stratejilerinin etkililiğı konusunda da soru işaretleri doğurduğunu göstermektedir.

Tüm bu unsurlar birlikte değerdendirildiğinde, EA-E1 İşletmesi için hem denetim kapsamındaki sınırlılıklar hem de emisyon verilerinde gözlemlenen artış eğilimi, yeşil yıkama riski taşıma olasılığını güçlendiren faktörler arasında yer almaktadır.

2.10 İnşaat & Endüstri Sektörü: İE 1 - İE 2 İşletmeleri

Tablo 2. 10. İnşaat & Endüstri Sektörü Değerdendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
İE 1 İşletmesi	(%50,9 ↓)	(2030/ %27) Sapma	Var	Var
İE 2 İşletmesi	(%18,94 ↓)	(2030/Karbon Nötr) Sapma	Var	Var

İE1 İşletmesine ait Kapsam 1 sera gazı emisyonlarında, incelenen dönemde dikkat çekici düzeyde artış ve azalışlar kaydedilmiştir. Bu dalgalanmaların temel nedeni olarak, ilgili yılda işletmeye ait doğal gaz santrallerinin yeniden tam kapasiteyle faaliyete geçmesi ve sürdürülebilirlik raporlaması kapsamının genişletilerek daha fazla iştirak ve faaliyetin emisyon envanterine dahil edilmesi gösterilmektedir.

Bu gelişmeler, metodolojik açıdan değerdendirilerek “yapısal bir kırılma yılı” olarak tanımlanabilecek bir durum yaratmakta ve yıllık ortalama emisyon değışim oranlarının hesaplanmasında istatistiksel dengesizliklere yol açmaktadır. Dolayısıyla, dönemsel azaltım oranları, işletmenin gerçek emisyon azaltım performansını yansıtmayabilir.

Ayrıca, emisyon analizlerinde belirlenen sapmalar, işletmelerin sera gazı performansına ilişkin değerdendirmelerde belirsizlik oluşturmakta; bu belirsizlik ise söz konusu dönemin sürdürülebilirlik performansının olduğundan daha olumlu algılanmasına neden olabilmektedir. Bu durum, yeşil yıkama riski taşıma olasılığını artıran bir unsur olarak değerdendirilmektedir.

2.11 Endüstriyel Makineler Sektörü: EM 1 İşletmesi

Tablo 2. 11 Endüstriyel Makineler Değerdendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
EM 1 İşletmesi	(%0,24 ↓)	(2030/%40) Sapma	Var	Var

İncelenen dönemde, işletmenin Kapsam 1 emisyonları genel olarak artış eğilimi gösterirken, Kapsam 2 emisyonlarında yüksek oranda bir düşüş kaydedilmiştir. Bu düşüşün temel nedeni, işletmenin satın aldığı elektriğin tamamının Yenilenebilir Enerji Sertifikası (I-REC) ile belgelendirilmiş olması şeklinde açıklanmıştır. Bu uygulama, raporlanan Kapsam 2 emisyonlarının sıfıra yakın düzeylere inmesine olanak tanımıştır. İşletmenin Kapsam 1 ve Kapsam 2 emisyon verileri, 2022 yılından itibaren bağımsız güvence denetimi kapsamında değerdendirilmiş olmakla birlikte; elektrik tüketimi, su kullanımı ve atık yönetimi gibi diğer çevresel göstergeler bu denetimin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu durum, sürdürülebilirlik performansının yalnızca sınırlı bir alan üzerinden doğrulanabildiğini göstermekte ve veri güvenilirliği ile şeffaflık açısından önemli kısıtlar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, raporlanan performansın bütüncül çevresel sürdürülebilirliği yansıtmaktan uzak olduğu ve bu bağlamda yeşil yıkama riski taşıma ihtimalini artırdığı değerdendirilmektedir.

2.12 Ulaşım Sektörü: U 1 İşletmesi

Tablo 2. 12. Ulaşım Sektörü Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
U1 İşletmesi	(%183,06 ↑)	(Birim Yolcu km (RPK) başına 2030/%20) ¹ Sapma	Yok	Var

U1 İşletmesine ait Kapsam 1 sera gazı emisyonlarında, 2019–2023 dönemi boyunca belirgin bir artış eğilimi gözlemlenmiştir. Bu artış, işletmenin sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşma kapasitesine yönelik soru işaretleri doğurmakta ve yeşil yıkama riski taşıma olasılığını artırmaktadır.

Özellikle 2023 yılına ait emisyon verilerinin, ISO 14064-3 standardı doğrultusunda ve %100 kapsamlı, “makul güvence” düzeyinde bağımsız bir kuruluş tarafından denetlendiği beyan edilmiştir. Bu durum, ilgili yıl için veri güvenilirliği açısından olumlu bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Ancak 2019–2022 dönemine ait raporlarda, emisyon verileri CORSIA, CDP ve GHG Protokolü gibi metodolojik çerçevelere uygun olarak sunulmuş olmasına rağmen, bu yıllara ilişkin herhangi bir bağımsız doğrulama veya güvence beyanına yer verilmemiştir. Bu eksiklik, işletmenin sürdürülebilirlik performansına ilişkin geçmiş dönem verilerinin doğrulanabilirliğini sınırlamakta ve şeffaflık ilkesi ile uyumlamamaktadır. Dolayısıyla, geçmiş dönem verilerinin dış denetimden yoksun olması, işletmenin sürdürülebilirlik iddialarının tutarlılığına yönelik kuşklar doğurmakta ve yeşil yıkama riskini olasılığını güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

2.13 İletişim Sektörü: İH- İ1 İşletmesi

Tablo 2. 13. İletişim Sektörü Değerlendirme Tablosu

İşletme	Emisyon Trendi	Emisyon Azaltım Hedefi	Güvence Denetimi	Yeşil Yıkama Riski
İH 1 İşletmesi	(%97,24 ↓)	(2030/%50,47) Uyumlu	Yok	Yok

İH-İ1 İşletmesi, Kapsam 2 sera gazı emisyonlarını, tamamı yenilenebilir enerji kaynaklarından sağlanan elektrik tüketimi ile Yeşil Enerji Sertifikaları (YEK-G, I-REC) aracılığıyla denkleştirerek sınırlamıştır.

İşletmenin çevresel performans verileri, ISO 14064 gibi çevresel yönetim sistemleri çerçevesinde izlenmiş ve bu sistemlerin uygulanabilirliği bağımsız dış denetimlerle kontrol edildiği biçiminde raporlanmıştır.

Ancak, 2023 yılına ait sera gazı emisyonlarının doğrulama süreci henüz tamamlanmamıştır. İlgili veriler bağımsız doğrulama sürecine tabi tutulmuş olmakla birlikte, rapor içerisinde bu sürecin sonuçlarına ilişkin kesinleşmiş bir beyan sunulmamıştır. Bu durum, ilgili yıla ait emisyon verilerinin

¹ İşletmenin sera gazı azaltım hedefi, mutlak emisyonlara değil, emisyon yoğunluğuna (gram CO₂/RPK) dayalı olarak belirlenmiştir. Literatürde, yoğunluk bazlı hedeflerin mutlak emisyonlara etkisini değerlendirebilmek amacıyla, genellikle RPK (Revenue Passenger Kilometre) düzeyinin sabit kaldığı varsayımı temel alınmaktadır (Transition Pathway Initiative, 2024; ICCT, 2020). Bu çalışmada da benzer bir yaklaşım benimsenmiş ve 2030 yılına yönelik %20 oranındaki yoğunluk azaltım hedefi, RPK'nın 2023 seviyesinde sabit kaldığı varsayımı altında değerlendirilmiştir. Böylelikle yoğunluk bazlı hedefin mutlak emisyonlar açısından da yaklaşık %20'lik bir azaltıma karşılık geldiği kabul edilmiştir. Bu yöntem, Transition Pathway Initiative (2024) ve ICCT (2020) tarafından yayımlanan metodolojik çerçevelerde de önerilen bir uygulamadır.

doğrulanabilirliğini sınırlamakta ve şeffaflık açısından değerlendirme yapılmasını güçleştirmektedir. Bu bağlamda, denetim sürecinin tamamlanmamış olması, raporun güvenilirliği üzerinde olası belirsizlikler yaratmakta ve yeşil yıkama riski olasılığı açısından dikkate alınması gereken bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Özgün Değer ve Önem

Çalışma, BIST 25 **Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan İşletmelerin** emisyon taahhütleri ile gerçek performansı arasındaki uyumsuzlukları ortaya koyarak;

Emisyon verilerini ve hedefleri işletme bazında analiz edip, yeşil yıkama riskine yol açabilecek uyumsuzlukları nesnel metriklerle ortaya koymaktadır.

Her İşletme için güvence denetiminin olup olmadığı yalnızca beyan düzeyinde değil, belge desteği ve kapsam açıklığı açısından analiz edilerek bu alanda metodolojik özgünlük sağlanmıştır.

Türkiye özelinde BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi İşletmeleri üzerinden gerçekleştirilen bu vaka analizi, emisyon yönetimi ve raporlama uygulamalarının akademik ve literatür değerlendirmesine bölgesel özgünlük kazandırmaktadır.

Sonuçlar ve Öneriler

Bu çalışma, BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi'nde yer alan yedi işletmenin, Kapsam 2 sera gazı emisyonlarında yenilenebilir enerji sertifikaları (I-REC, YEK-G) aracılığıyla önemli düşüşler sağladığını ortaya koymaktadır. Ancak, aynı işletmelerin karşılık Kapsam 1 emisyonlarının azaltılmasında sınırlı bir performans sergiledikleri gözlemlenmiştir.

Yapılan analizler sonucunda, farklı sektörlerden on sekiz işletmede yeşil yıkama riski olma olasılığı tespit edilmiştir. Bu işletmelerden 10 tanesinde, sera gazı emisyon azaltımı açıklamaları ile belirlenen hedefler arasında ki uyumsuzluklar dikkat çekmiş ve bu durum, kurumsal sürdürülebilirlik söylemleri ile fiili performans arasındaki tutarsızlığı ortaya koymuştur.

Ayrıca, altı işletmenin sera gazı emisyon verilerinin yanı sıra elektrik tüketimi, su kullanımı ve atık yönetimi gibi temel çevresel göstergelere ilişkin verilerin dış denetim ile (Bağımsız Güvence Raporu) doğrulanmadığı belirlenmiştir. Bu durum, bağımsız bir üçüncü taraf denetimiyle desteklenmediği sürece sınırlı kabul edilmekte; şeffaflık ve hesap verebilirlik açısından yeşil yıkama riskini artıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, sera gazı verilerinin doğrulanmasında kullanılan bağımsız güvence denetimlerinin kapsamı, AA1000 Assurance Standard gibi uluslararası ilkeler doğrultusunda değerlendirildiğinde, yalnızca emisyonlara sınırlı kalması sürdürülebilirlik performansının bütüncül yorumlanmasını engellemektedir (AA1000 Assurance Standard, 2020).

Diğer yandan, iki işletmede yalnızca sera gazı emisyon verilerinde sapmalar ve denetim eksiklikleri değil, aynı zamanda ara dönem emisyon azaltım hedeflerinin eksikliği ile geçmiş yıllara ait veri şeffaflığının yetersizliği dikkat çekmiş, bu da yeşil yıkama riski olasılıklarını artırmıştır.

Çalışma kapsamında elde bulgular, iklim taahhütlerinin çoğu zaman sembolik düzeyde kaldığını, bu durumun ise yatırımcı güvenini zedeleyerek, sürdürülebilirlik raporlamalarının güvenilirliğini sorgulanır hale getirmektedir.

Bu nedenle, özellikle **Kapsam 1 sera gazı emisyonlarına odaklanan fiziksel azaltım stratejilerinin; yakıt tüketimindeki geçişler, proses optimizasyonu, enerji verimliliği yatırımları gibi somut uygulamalarla desteklenmesi gerekmektedir. Ayrıca, bilim temelli ve orta vadeli hedefler belirlenerek şeffaflık artırılmalıdır.**

Sera gazı performanslarının doğru bir şekilde analiz edilebilmesi için, raporlarda sıklıkla kullanılan ancak yoruma açık olan “sera gazı yoğunluğu” gibi muğlak metrikler yerine, ölçülebilir ve mutlak metriklerin kullanımı teşvik edilmelidir.

Son olarak, sürdürülebilirlik raporlamalarının güvenilirliğini sağlamak amacıyla, sera gazı emisyon verileri ile birlikte kapasite, üretim ve tüketim verileri de bağımsız doğrulama ve güvence denetimine tabi tutulmalıdır. Bu şekilde, işletmeler yalnızca hedef belirlemekle kalmayıp, bu hedefleri güvence altına alacak operasyonel dönüşümlerini gerçekleştirmeleri bir tercih değil, önemli bir zorunluluk haline gelecektir.

Kaynakça

AA1000 Assurance Standard. (2020). *AA1000 Assurance Standard*. AccountAbility [Erişim Tarihi: 18.06.2025. <https://accountability.org/standards/aa1000-assurance-standard>]

BIST 25 SR. (2024). Sürdürülebilirlik raporları (2019–2023), BIST 25 Sürdürülebilirlik Endeksi işletmeleri. [İlgili işletmelerin kurumsal web sitelerinden erişilmiştir.]

Bjørn, A., Lloyd, S. M., Brander, M., & Matthews, H. D. (2022). Renewable energy certificates threaten the integrity of corporate science-based targets. *Nature Climate Change*, 12(6), 539-546. <https://doi.org/10.1038/s41558-022-01379-5>

Delmas, M. A., & Burbano, V. C. (2011). The Drivers of Greenwashing. *California Management Review*, 54(1), 64-87. <https://doi.org/10.1525/cmr.2011.54.1.64>

Free, C., Jones, S., & Tremblay, M.-S. (2024). Greenwashing and sustainability assurance: A review and call for future research. *Journal of Accounting Literature*. <https://doi.org/10.1108/JAL-11-2023-0201>

Greenhouse Gas Protocol. (2015). Scope 2 guidance. <https://ghgprotocol.org/scope-2-guidance>

ICCT (International Council on Clean Transportation). (2020). *CO₂ Emissions from Commercial Aviation, 2018* (ss. 1-36). International Council on Clean Transportation. [Erişim Tarihi: 08.05.2025. <https://theicct.org/wp-content/uploads/2021/06/CO2-commercial-aviation-oct2020.pdf>]

IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). (2023). AR6 synthesis report: Climate change 2023. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>

SBTi. (2023). *Science Based Targets initiative*. [Erişim Tarihi: 01.05.2025. <https://sciencebasedtargets.org/resources/files/SBTi-Corporate-Manual.pdf>]

Transition Pathway Initiative,. (2024). *Carbon Performance assessment of airlines: Note on methodology*. (ss. 1-23). Transition Pathway Initiative,. [Erişim Tarihi: 08.05.2025. <https://www.transitionpathwayinitiative.org/publications/uploads/2024-carbon-performance-assessment-of-airlines-note-on-methodology.pdf>]

Yurdakul, M. (2024). Şirketlerde Sürdürülebilirliği Stratejik Olarak Gündeme Getiren Dinamikler. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 22(52), 282-307. <https://doi.org/10.35408/comuybd.1351915>

Dede Korkut Hikâyelerinde Kurgu Hataları Üzerine Bir İnceleme

Zeynep İrem ŞİMŞEK¹

Hiranur ADIGÜZEL²

Özet

Bu çalışma, Türk kültürünün temel taşlarından biri olan *Dede Korkut Hikâyelerini* kurgu açısından eleştirel bir yaklaşımla incelemektedir. Anlatıya dayalı metinlerde kurgu, eserin bütünlüğünü, inandırıcılığını ve estetik yapısını doğrudan etkileyen temel bir bileşendir. Bu bağlamda çalışmada, hikâyelerin iç tutarlılığını zedeleyen mantık hataları, olay örgüsündeki çelişkiler, zaman ve mekân uyumsuzlukları ile karakter davranışlarındaki tutarsızlıklar detaylı biçimde değerlendirilmiştir. Dresden nüshasında yer alan on iki hikâye üzerinde yapılan analizlerde, on hikâyede toplam on yedi farklı kurgu hatası tespit edilmiştir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han'dan İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü hikâyeye kadar uzanan örneklerde, karakterlerin gelenek dışı davranışları, adlandırma yanlışları, olayların sıralanmasındaki aksamalar ve kültürel bağlamla uyuşmayan unsurlar metin bazında ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu hataların, sözlü gelenekten yazılı kültüre geçiş sürecinde ortaya çıkan müdahalelerden, metni kaleme alan müellifin bireysel tercihlerinden veya dönemin sosyal, kültürel bağlamının göz ardı edilmesinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Ancak bütün bu kusurlar, *Dede Korkut Hikâyelerinin* edebi, kültürel ve anlatı değeri üzerinde olumsuz bir etki yaratmamakta; aksine eserin sözlü geleneğe dayalı kökenini, anlatı evrimini ve çok katmanlı yapısını daha görünür hâle getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Halk Edebiyatı, Dede Korkut Hikâyeleri, Kurgu, Kurgu Hatası

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail: zeynep.simsek52@erzurum.edu.tr, ORCID: 0009-0009-5031-9064

²Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail: adiguzelhiranur211@gmail.com, ORCID: 0009-0000-6550-8567

A Study on Fiction Errors in Dede Korkut Stories

Zeynep İrem ŞİMŞEK¹

Hiranur ADIGÜZEL²

Abstract

This study presents a critical analysis of *The Book of Dede Korkut*, one of the cornerstones of Turkish culture, through the lens of narrative structure and plot integrity. In narrative-based literary texts, plot is a fundamental element that directly influences coherence, credibility, and aesthetic form. Accordingly, this research examines logical inconsistencies, contradictions in plot development, temporal and spatial mismatches, and inconsistencies in character behavior that undermine the internal unity of the text. Based on an in-depth review of the twelve stories in the Dresden manuscript, twenty-three distinct plot errors were identified across ten of them. Examples range from “Dirse Khan and His Son Boğaç Khan” to “The Rebellion of the Outer Oghuz and the Death of Beyrek,” revealing traditional inconsistencies in character actions, inaccurate naming practices, disrupted chronological order, and elements misaligned with the cultural context. These narrative flaws are argued to stem from interventions during the oral-to-written transmission process, the subjective choices of the scribes, or a detachment from the socio-cultural context of the time. Nonetheless, such structural imperfections do not diminish the literary, cultural, or narrative value of *The Book of Dede Korkut*. On the contrary, they help illuminate the text’s oral tradition roots, its natural process of evolution, and its multi-layered narrative structure, offering deeper insight into the dynamics of epic storytelling within Turkish folk literature.

Keywords: *Turkish Folk Literature, Dede Korkut Stories, Fiction, Fiction Error*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail: zeynep.simsek52@erzurum.edu.tr, ORCID: 0009-0009-5031-9064

²Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail: adiguzelhiranur211@gmail.com, ORCID: 0009-0000-6550-8567

Giriş

Anlatıya dayalı edebi türlerin en önemli vasıflarından birisi kurgu temelli olmasıdır. Kurgu bu bakımdan metni oluşturanın yetenekleri, bakış açısıyla çok yakından alakalıdır ki Türkçe sözlükte kurgu, iki anlamda verilmiştir: “1. Parçaları belli bir plana göre düzenlemek, konuları sıraya sokmak. 2. Bir filmin değişik yerlerde çekilen bölümlerini bir bütün oluşturmak için birleştirmek, montajlamak” (Kurumu, 2019). Bu tanım kurgunun oluşturunun niteliğine göre ya kusursuz ya kusurlu ya da daha az kusurlu gibi muhataplar tarafından algılanmasına neden olabilir. Yani bir diğer ifadeyle anlatıya dayalı metinlerin tamamında kurgunun kusursuz bir tasarım ile karşımıza çıktığını söylemek güçtür. Kurgu, bir eserin bütünsel yapısını oluşturmakta ve eserin belirli bir düzende ilerlemesini sağlamaktadır. Kurgu, anlatılan olayları ve karakterleri inandırıcı kılarken aynı zamanda okuyucuyu etkilemektedir. Kurgu, her parçası ve bütünü ile farklı bir gerçekliktir, bir yapıttır. Bu inorganik durum kurguya her anlamda ve her şekilde siner. Gerçeklik kurgusallaşır ve kurgusal bir gerçekliğe dönüşür (Ören, 2015).

Kurgu hatası ise bir eserde bütünlüğün bozulmasına sebep olan mantık hataları, olayların kronolojik sıralarındaki çelişkiler, kahramanların kişiliklerine aykırı davranışları, olayların birbirleriyle olan uyumsuzlukları kurgu hatası olarak nitelendirilmektedir. Kurgu hataları olayların gelişimlerini bozduğu gibi eserin anlaşılabilirliğini zorlaştırarak okuyucu tarafından inandırıcılığını da zedelemektedir. Bu yaklaşımdan hareketle Türk kültürü ve edebiyatının önemli yapı taşlarından olan Dede Korkut hikâyeleri ele alınmıştır. Bu hikâyelerde tespiti gerçekleştirilen kısmi kurgu hataları ilgili metinler üzerinden ele alınmış ve birtakım değerlendirilmelerle çalışma şekillendirilmiştir.

Dede Korkut hikayelerinin Dresden nüshası Muharrem Ergin’in Dede Korkut Kitabı 1-2 çalışması üzerinden şekillenen çalışmamız toplam on iki hikâye metni üzerinde kurgusal hataları tespiti dönüktür. Yapmış olduğumuz tespitlere göre Dede Korkut hikayelerinin 12 hikâyesinin 11 hikâyesinde toplam 17 çeşit kurgu hatası bulunmuştur. İçerisinde kurgu hatası tespiti yapılan hikayeler şunlardır:

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesi, Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı hikâye, Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek hikayesi, Kazan Bey Oğlu Uruz Bey Tutsak Olduğu hikâye, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul hikayesi, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Hikayesi, Basat’ın Tepe Göz’ü Öldürdüğü hikâye, Begil Oğlu Emrenün hikayesi, Uşun Koca Oğlu Segrek Hikayesi, Salur Kazan’ın Tutsak Olup Oğlu Uruz’un Çıkardığı hikâye İç Oğuza Taş Oğuz Asi Olup Beyrek’in Öldüğü hikâyesidir.

Dede Korkut hikayelerinde tespitini yapmış olduğumuz kurgu hataları sırasıyla şöyle ele alınmıştır:

Kurgu Hatası: Dirse Han’ın Çocuğunun Olmadığını Bayındır Han’ın Düzenlediği Toya Kadar Bilmiyormuş Gibi Davranması

Çalışmamızda kurgu bakımından tespitini yaptığımız ilk kurgu hatası Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesindedir. Bu hikâyede karşımıza çıkan kurgu hatası Dirse Han’ın çocuğu olmadığının bilincine Bayındır Han’ın yılda bir kez düzenlediği toy sırasında fark etmesidir ki ilgili hususun metinde karşımıza çıkan şekli şöyledir:

“Bayındır Hanuñ yigitleri Dirse Hanı karşıladılar. Getürüp kara otağa kondurdılar. Kara kiçe altına döşediler. Kara koyun yahnısından önüne getürdiler. Bayındır Handan buyruk böyledür hanum didiler. Dirse Han aydur: Bayındır Han benüm ne eksikligüm gördi, kılıcumdan-mı gördi şufрамdan-mı gördi benden alçak kişileri ağ otağa kızıl otağa kondurdu didi. Ayıtdılar: Hanum bugün Bayındır Handan buyruk şöyledür kim oğlı kıızı olmayanı Tañrı Ta’ala karğayupdur biz dahı karğaruz dimişdür didiler. Dirse Han yirinden örü turdı, aydur: Qalkubanı yigitlerüm yirüñüzden örü turun, bu qarayıb baña ya bendendür ya hatundandır didi” (Ergin, 2021).

Yukarıdaki metinde kurgu hatası, ifade edildiği gibi Dirse Han’ın çocuğunun toy dönemine kadar olmamasından habersizmiş gibi duruşudur. Dirse Han bir han olmakla, ilgili toplumda çocuğunun

olmamasının Allah tarafından verilmiş bir ceza olarak kabul edilmesi bilgisinden uzak olması ihtimalinin olmadığı açıktır.

Hikâyede geçen bu ifadelerden Oğuzlarda ve Türk kültüründe çocuğun önemini ve çocuksuzluğun ciddi bir kusur olarak algılandığını anlıyoruz. Türk kültüründe çocuk insanların oldukça önemsedığı konular arasında yer almıştır. Yaşanılan toplum göçebe ve savaşçı olduğu için en temel ihtiyaç insandır dolayısıyla neslin devamı için çocuğun gerekliliği bu önemsemenin temel sebebidir. Türk destanlarında çocuksuzluk, çok yaygın bir motiftir. “Manas” destanında Manas’ın babası Cakıp uzun yıllar boyunca çocuksuzluk acısı çeker. Aynı motif, Altayların ve Karakalpakların “Alpamış” destanında Baybörü ve Baysarı adında iki beyin çocuksuzluğunda görülür. “Kambar” destanında Han Alimbay’ın, çocuğu olması için herkesi davet ederek ziyafet düzenlediğini ve ancak bundan sonra bir çocuğu olduğunu görürüz. Kurban keserek, dinî törenler yaparak ziyafet düzenlemesinden sonra anne babanın çocuk sahibi olması en eski motiflerindendir” (Turgunbayer, 2007).

“Destanlarda çocuksuzlukla ilgili karşımıza çıkan bir inanış da çocuğun olmayışında kadının kusurlu sayılmasıdır” (Sayar, 2015). Dirse Han’ın önce çocuğunun olmayışının sebebinin “senden midir benden midir” diye sorması kusuru sadece eşinde değil kendisinden de kaynaklanabileceği düşüncesine rağmen ardından eşine kullandığı şiddet içerikli sözler eşini suçladığını gösterir. İnsanların çocuk sahibi olmaları istemelerinin en temel sebeplerinden biri de toplumda üstün görülmek istenmesidir. Çünkü çocuksuzluk toplumda ayıp ve kusur olarak karşılanır. Padişahların veya beylerin kendilerinden sonra tahtlarını ve mallarını bırakacak kimselerinin olmayışı çocuğun yalnız anne babanın problemi değil içinde yaşanılan toplumun da problemidir. İlgili hikâyede çocuğu olmayanlara karşı devletin uyguladığı yatırım karşısında çocuğu olanların ödüllendirilmesi de böylece çocuk yapmanın da toplumda özendirilmesidir.

Kurgu Hatası: Dirse Han’ın Kırk Yiğidinin Sözüne İnanarak Oğlu ile Konuşmadan Oğlunun Canına Kast Etmesi

Türk halk kültüründe geçmişten bugüne kadar baba-oğul mücadeleleri tarihin çeşitli dönemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Destanlarda yaşanan baba-oğul mücadelelerinin muhtelif sebepleri olsa da ön plana çıkan çatışma ögesi kişilerin uzağında üçüncü kişilerle alakalı unsurlardan kaynaklıdır. Çalışmamızda tespitini gerçekleştirdiğimiz ikinci kurgu hatası, bir bey olmak vasfıyla kırk yiğide sahip olan Dirse Han’ın yiğitlerinin kıskançlığı vesilesiyle kendine getirdikleri yalan yanlış haberlerden hareketle oğlunun canına kastetmesidir. İlgili hususun metindeki karşılığı şöyledir:

“Oğlan tahta çıktı, babasının kırk yiğidin anmaz oldu. Ol kırk yigit hased eylediler, birbirine söylediler: Gelün oğlanı babasına kovlayalım, ola kim öldüre, gine bizüm ‘izzetümüz hörmetümüz anun babası yanında hoş ola artuk ola didiler” (Ergin, 2021).

“Vardı bu kırk yigidün yigirmisi bir yana yigirmisi dahı bir yana oldu. Evvel yigirmisi vardı, Dirse Hana bu haberi getürdi, aydur: Görür-misin Dirse Han neler oldu, yarımasun yarçımasun, senün oğlun kür kopdı erçel kopdı, kırk yigidin boyna aldı, kalın Oğuzun üstine yoriyış itdi, ne yirde gözel kopdı-y-ise çeküp aldı, ağ sakallu kocanın ağzın sögdi, ağ pürçeklü karının südin tartdı, akan turı\ sular dan haber kiçe, arkuru yatan Ala Tağdan teber aşı, hanlar hanı Bayındıra haber vara, Dirse Hanun oğlu böyle bid’at işlemiş diyeler, gezdüğünden öldüğün yig ola, Bayındır Han seni çağıra, sana katı kazab eyleye, böyle oğul senün nene gerek, böyle oğul olmakdan olmamak yigdür, öldürsene didiler. Dirse Han varun getirün öldüreyim didi...” (Ergin, 2021).

Baba-oğul mücadele motifine Mete ve Teoman, Oğuz Kağan ve Kara Han da örnektir. “Destanlarda rastlanan bu motif psikanalist kuramcılar tarafından oldukça geniş bir şekilde tartışılarak bilinçaltı ile ilişkilendirilmiştir. Ancak, farklı olarak Dean A. Miller, baba-oğul anlaşmazlığını iki şekilde yorumlar. Baba otoriteyi temsil eder. Ancak destan kahramanının otorite altına girmesi mümkün değildir. Bu durum, baba ile oğul arasında çatışma doğmasına neden olur. Miller ‘in diğer yorumu da ilk yorum

ile ilintili olarak babanın, oğlunun kendi otoritesini sarsabilecek güce sahip olduğunu anladığında onu uzaklaştırmak istemesi ile çatışmanın doğması şeklinde izah edilmiştir" (Düzgün, t.y). Dolayısıyla Türk destanlarında kahramanların başka milletlerle ve çeşitli mitolojik varlıklarla olan mücadelelerinin yanında babasıyla olan mücadelesi kötü baba figürünü ortaya çıkarmaktadır ki bunun sebebi de kanaatimizce kahramanın babası bile olsa hiç kimsenin otoriteri altına girmeyeceğini göstermektedir.

Kurgu Hatası: Dirse Han'ı Kırk Yiğitlerinin Kaçırdıkları Esnada Onlara Hâlâ Yoldaşım Olarak Hitap Etmesi

Kırk namerdin Dirse Han'ı kaçırmalarının ardından Boğaç Han'ın babasını kurtarmaya geldiği esnada Dirse Han'ın yiğitlerine hâlâ "yoldaşım" sıfatını kullanması dikkate değerdir. Buna göre bu olay kurgu hatası açısından incelendiğinde kurgu hatası olarak alınabileceği gibi kahramanın kırk yiğidine karşı olan düşkünlüğünün göstergesi olarak da kabul edilebilir. Hikâyede geçen ilgili bölüm şöyledir:

"Gelün varalum şol yigidi tutup getürelüm, ikisini bir yirde kafire yetürelüm didiler. Dirse Han aydur: Kırk yoldaşım aman, tanrının birliğine yokdur güman, menüm elümi şişün kolçakopuzum elüme virün, ol yigidi döndüreyim gerek beni öldürün gerek dirgürün, koyu virün didi." (Ergin, 2021).

Kırk yiğit motifi destanlarda ve halk hikayelerinde sıkça görülen motiftir. Kırk yiğit kahramanın vazgeçilmez en önemli yardımcılarıdır. "Alplerin yanında bulunan "Kırk Yiğit", sıradan kişiler değil, bey soyundan gelen, asil, cesur, Alplerine bağlı, dürüst kişilerdir. Aynı özellikler hatunların yanında bulunan kırk kız için de geçerlidir" (Güvenç, 2009). Bu kırk yiğit, kahramanın başına gelen her türlü işte canları pahasına kahramanın yanında bulunurlar. Aralarındaki bağı somut biçimde evlilik örneği ile görmek mümkündür. Öyle ki kahraman evlendiğinde kendiyile birlikte kırk yiğidi de kırk kız ile evlenir.

Bu yiğitlere kırk yiğit denmesinin iki sebebi olabileceğini düşünüyoruz. Birinci olarak kırk sayısının formelistik bir sayı olması bakımından kullanılmış olması ihtimalidir. İkinci olarak ise hikayelerde kırk yiğidin kalabalık olması açısından Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Hikâyesinde şu ifade yer alır:

"Derin olsa baturur kalabalık korhudur, at işler er öginür, yayan erün umudı olmaz." (Ergin, 2021).

Destanlarda ve hikâyelerde kırk yiğit motifinin cesur, sadık, güvenilir şekilde rastlanıldığı kadar ihanet ettiklerine de rastlanmaktadır. Bu konu da en belirgin örnek kurgusal hata olarak ele aldığımız Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikayesidir. İhanetin sebebi Boğaç Han'ın tahta çıkmasıyla kendi itibarlarını yitirme korkusudur.

Kurgu Hatası: Dirse Han'ın Evini, Yurdunu Götürmemelerine Rağmen Onun Evinin Yurdununda Gittiğini Söylemesi ve Baba-Oğlun Birbirini Tanımaması

Dede Korkut hikâyelerinden Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde tespit etmiş olduğumuz bir diğer kurgu hatası Dirse Han'ı kırk yiğidi kaçırdıktan sonra oğlu Boğaç Han ile karşı karşıya geldiği zaman Dirse Han oğlunu Boğaç Han ise babasını tanımaz ve kopuzuyla atlarının, develerinin evinin ve daha birçok şeyinin gittiğini söyler fakat kırk yiğit sadece Dirse Han'ı kaçırmıştır geri kalan hiçbir mal varlığına ya da evine zarar vermemiştir. Dolayısıyla babanın ve oğlun birbirlerini tanımamaları ve Dirse Han'ın olmayan bir şeyleri söylemesi kurgusal olarak hatadır. Metin geçen ifadeler şöyledir:

"Elini şişdiler, kolça kopuzın eline virdiler. Dirse Han oğlançuğı idügin bilmedi, karşı geldi. Soylar, görelüm hanum ne soylar aydur:

Boynı uzun bidevi atlar gider-ise menüm gider

Senün-de içinde binidün var-ise yigit digil mana..." (Ergin, 2021) .

Kurgu Hatası: Burla Hatun ve Oğlu Uruz'u Tutsak Götürülmelerinin Ardından Burla Hatunun Rahatça Uruz'un Yanına Gelerek Kafirlerin Planını Haber Vermesi

Türk destanlarında ve halk hikâyelerinde kahramanların mücadelelerini anlatırken tutsak olma motifi oldukça yaygın kullanılmaktadır. Tutsaklık sözlükte “Tutsak olma durumu, esirlik, esaret” (Kurumu, 2019) anlamlarına gelmektedir. Çalışmamızda tespitini gerçekleştirdiğimiz bir diğer kurgu hatası Dede Korkut hikayelerinin ikinci hikayesi olan Salur Kazan’ın Evinin Yağmalandığı Hikâyede Burla Hatun ve Uruz’un tutsaklık esnasında Salur Kazan’ın eşinin kim olduğunu bulmak için oğlu Uruz’u çengele asıp etinden yahni yapıp yedirmek istemelerinin ardından Burla Hatunun Uruz’un yanına gelerek rahatça kafirin planını ona anlatmasıdır. İlgili bölüm hikâyede şöyle geçmektedir:

“Kafir aydur: Mere varun Kazanun oğlu Uruzı tartun çengele asun, kıyma kıyma ağ etinden çekün, kara kavurma pişürüp kırk big kızına iletün her kim yidi ol degül, her kim yimedi oldur, alun gelün sağrak sürsün didi. Boyu uzun Burla Hatun oğlunun yamacına geldi, çağırıp oğluna soylar, görelüm hanum ne soylar: ...” (Ergin, 2021).

Hikâyede tutsak edilen insanlar kadınlar ve erkekler olarak ayrılıp farklı farklı yerlerde tutulduğunu “Boyu uzun Burla Hatun oğlunun yamacına geldi” ifadesinden anlıyoruz. “Destanlarda mahkûmun yakınlarıyla haberleşmesi olağan ve olağanüstü yardımcılar vasıtasıyla gerçekleşir” (Köktürk, 2006). Fakat bu hikâyede yardımlaşmanın olağanüstü güç ile olduğuyla ilgili hiçbir detay verilmemiştir. Dolayısıyla Burla Hatunun tutsak olduğu halde rahatça oğlunun yanına gitmesi kurgusal olarak bakıldığında dikkate değerdir.

Kurgu Hatası: Deli Karçar’ın Dede Korkut’u Tanımaması

Dede Korkut Kitabı’nda anlatıcı, “Dede Korkut”, “Dedem Korkut” ve “Korkut Ata” gibi farklı adlarla anılmakta, bu da onun çok yönlü karakterini yansıtmaktadır. Korkut Ata; anlatıcı olmanın ötesinde, Oğuz toplumunun hafızası, manevî önderi ve bilge kişisi olarak konumlanır. Boy beylerinin doğumundan itibaren önemli anlarında yer alır, ad koyar, dualar eder, öğütler verir. Hakanlar onun önünde saygıyla eğilir, o ise gerektiğinde onları tahttan indirecek güce sahiptir. Bu nitelikleriyle Korkut Ata, siyasi ve kültürel meşruiyetin taşıyıcısıdır (Ergin, 2021).

Görüldüğü üzere Dede Korkut, o toplum ile tamamen bütünleşmiş ve onların her şeyiyle yakından ilgilenmiştir. Bu nedenle herhangi bir anlatıda Dede Korkut’un tanınmaması ya da otoritesinin sorgulanması, tutarsızlık bakımından bir kurgusal bozukluk olarak değerlendirileceğini çok net bir şekilde ifade edebiliriz.

Deli Karçar’ın Dede Korkut’u tanımaması, yalnızca bir bilgi eksikliği yahut bir gaflet olarak değerlendirilemez. Bu durum, karakterin zihinsel yapısıyla, daha doğru bir ifadeyle onun “deli” olarak nitelendirilen uç davranış kalıplarıyla doğrudan ilişkilidir. Deli Karçar, aidiyet hissi zayıf, toplumsal hiyerarşileri önemsemeyen, kendi kudretini merkeze alan bir karakter profili çizer. Bu yönüyle, Dede Korkut gibi toplumun hafızasını ve otoritesini temsil eden bir figürü tanımaması, cehaletten ziyade bir tavır ve duruştur. Burada sorulması gereken soru, Deli Karçar’ın Dede Korkut’u gerçekten tanımıyor mu, yoksa tanımamazlıktan mı geliyor? Zira onu tanımamak, Oğuz geleneğini, kolektif bilinci ve hatta kutsal belleği tanımamayı da beraberinde getirir. Bu noktada, Deli Karçar’ın davranışının bilinçli bir karşı çıkış mı, yoksa kişiliğinin yıkıcı doğasının bir tezahürü mü olduğu tartışmaya açıktır. Bu detaylandırmayı bireyin kendi yorumuna bırakarak tekrar hikâyeye dönecek olursak Dede Korkut, Banu Çiçek’i istemek üzere teşrif buyurur; ancak Banu Çiçek’in kardeşi olan Deli Karçar, Dede Korkut’u tanımaz ve onu dövmeye kalkışır. İlgili hikâyenin metinde karşılığı şöyledir:

“Dedem Korkut öteden berü geldi. Baş indürdi, bağır basdı, ağız dilden görklü selam virdi. Delü Karçar ağzın köpüklendürdi, Dede Korkudun yüzine bakdı, aydur: ‘Aleyke’s-selam ay ameli azmış fi’li dönmiş kadir Allah ağ alnına kada yazmış, ayaklular buraya geldüğü yok, ağızlular bu suyumdan içdüğü yok, sana noldı ‘amelün-mi azdı, fi’lün-mi döndi, ecelün-mi geldi, bu aralarda neylersin didi” (Ergin, 2021).

Kurgu Hatası: Bamsı Beyrek Evlenirken Kendisine Kırmızı Kaftan Gelince Yoldaşlarının Üzülmesi

Aktarmaya çalışacağımız bir diğer kurgusal bozukluk, kahramanımız Bamsı Beyrek'in Banu Çiçek ile evlenmesi sırasında kendisine getirilen kırmızı kaftanın yoldaşları tarafından kiskanılmasıdır.

Evlilik törenleri, bireyin özel hayatında ve sosyal statüsünde meydana gelen değişiklikleri kutlayan bir ritüeldir. Evlenen kişiye özel olarak giydirilen giysiler de bu geleneksel törenin bir parçasıdır. Bu giysiler yalnızca töreni estetik kılmakla kalmaz, aynı zamanda toplumun aidiyet duygusunu da temsil eder.

Hikâye bağlamında değerlendirecek olursak, düğünün Bamsı Beyrek'e ait olduğu açıktır. Kaftanın yalnızca evlenecek olan kişiye verilmesi de toplum nazarında doğal ve yerinde bir harekettir. Düğünün Bamsı Beyrek'e ait olduğu ve onun onuruna yapılacak bir tören olduğu düşünüldüğünde, yoldaşlarının bu duruma üzülmeleri mantık bakımından bir kurgusal bozukluk olarak değerlendirilmektedir.

"Adaklusından ergenlik bir kırmızı kaftan geldi, Beyrek geydi. Yoldaşlarına bu iş hoş gelmedi saht oldılar. Beyrek aydur: Niye saht oldunuz didi. Ayıtdılar: Niçe saht olmayalım, sen kızıl kaftan geyersin biz ağ kaftan geyerüz didiler" (Ergin, 2021).

Kurgu Hatası: Duha Koca Oğlu Delü Dumrul Hikâyesinde Annesinin Deli Dumrul'a Canını Vermemesi

Türk halk anlatılarında geçmişten bugüne kadının daima şeref, ahlak, kahramanlık, fedakarlık, cesaretin sembolü olarak tasvir edildiği bilinmektedir. "Kadının destanlardaki yeri, Türklerde sosyal alanlardaki üstün ve saygıdeğer yerinden farksızdır" (Başar, 2009) Kurgusal açıdan incelemiş olduğumuz Dede Korkut hikâyelerinin beşinci hikâyesi olan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul hikâyesinde Deli Dumrul'un Azrail ile olan mücadelesinin ardından annesinden can istemesinin üzerine annesinin canını vermemesi Türk kültürünün annelik müessesesine ve diğer Dede Korkut hikâyelerindeki annelik sıfatına aykırı bir durumdur. Olay hikâyede şöyle anlatılmaktadır:

"Ana bilür-misin neler oldı

...

Senden can dilerem ana

Canun mana virür-misin

Yohsa oğul Delü Dumrul diyü ağlar-mısın...

Anası burada soylamış, görelüm hanum ne soylamış: Anası aydur:

Oğul oğul ay oğul

...

Dünya şirin can 'aziz

Canumı kıya bilmen bellü bilgil

didi, anası dahı canın virmedi." (Ergin, 2021)

Türklerde annelik hem kadının toplumdaki yerine hem de ailenin ve toplumun yapısında güçlü bir simge olarak öne çıkmaktadır. Annelik, fedakârlık ve koruyuculuk gibi ahlaki değerlerle bağdaştırılır. Annenin fedakarlığı toplumda takdir edilen ve örnek alınan bir özellik olarak kabul edilmektedir.

"Edebi eserlerde eşlerin birbiriyle olan ilişkileri aşk, sadakat, fedakârlık gibi temalar etrafında işlenmektedir. Kahramanlar, karısının veya hemşiresinin sadakat ve gayreti sayesinde ölümden, felaketten kurtulmaktadır" (Donuk, 1982). Bu hikâyede de canını veren Deli Dumrul'un eşi de fedakâr ve sadık eşin örneklerinden biridir.

Hikâyenin anlatılışında Deli Dumrul can istemek için önce eşinin yanına gitmiş olsaydı kurgusal bir hata olmazdı çünkü annesinin canını vermeyeceğini bilemezdik. Yukarıda belirttiğimiz gibi annesinin ve babasının Deli Dumrul'a can vermeyi reddetmeleri Türk aile yapısına aykırıdır.

Kurgu Hatası: Kan Turalı'yı Evlendirmek İçin Babası Kanlı Koca'nın Kız Aramaya Çıkması

Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikâyesi, Kan Turalı'ya kız bulma ve evlendirme amacıyla başlamaktadır. Kan Turalı bir arayış içine girer ve İç Oğuzlardan kendisine münasip olacak bir kız arar, ancak bulamaz. Bunun üzerine babası Kanlı Koca, oğluna kız aramaya başlar. Bu noktada hikâyede babanın oğluna kız aramaya gitmesi, Anadolu'daki evlilik geleneklerine aykırı olması hasebiyle bir kurgusal bozukluk olarak değerlendirilmelidir. İlgili bölüm metinde şöyle geçmektedir:

“Oğul, sen mala becid ol yığ, men sana kız arayı gideyim didi” (Ergin, 2021).

Hikâyedeki bu uygulama, Anadolu'da evlenme çeşitlerinden görücü usulü evlilik olarak değerlendirilir. Görücü usulü evlilik; evlenecek bireylerin geri planda tutulduğu, daha çok aile büyüklerinin aktif rol oynadığı bir evlenme modelidir. Türk kültüründe, genellikle evlenmek üzere olan erkeklere kız bakmaya kadınlar gider. Evlenme işi, “görücü” denilen ve erkek ailesi tarafından seçilen kadınlar grubunun kız evini ziyareti ile başlatılır.

“Görücü ekibinin içinde erkeğin annesi, kız kardeşi, birkaç akrabası ve güvenilir komşu hanımlar bulunur. Erkeğin ısrarla üzerinde durduğu bir aday yoksa, kız beğenme yetkisi tamamen bu gruba verilir” (Sezen, 2005) .

Görüldüğü üzere, metinde karşımıza çıkan görücü usulü evlilik, geleneksel Türk evlilik sistemine zıt bir tutum sergilemektedir. Bu tutum, görücü olarak oğlanın annesinin devreye girmesi yerine babasının bu işi kendine görev bilmesidir.

Kurgu Hatası: Kanlı Koca'nın Kan Turalı'ya Haber Vermesinin Üzerine Hikâyede “Gördüler ki Namus İçin Beklenmez” İfadesinin Geçmesi

Ahlaki değer yargılarında doğru olanın bilinmesi ve uygulanması yetisi anlamına gelen namus sözlükte “bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet” (Kurumu, 2019) olarak tanımlanmıştır.

Namus, Türk toplum yapısı içerisinde tarihsel ve kültürel anlamlar barındıran, oldukça kapsamlı ve güçlü bir değerdir. Toplumsal bellekte namus, yalnızca bireysel bir erdem değil; aileyi, toplumu ve geleneksel yaşam tarzını şekillendiren ahlaki ölçüt olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda namus uğruna yaşanabileceği gibi, gerektiğinde uğruna ölmeyi de meşru kılan bir inanç sistemi söz konusudur. “Gelinlikle girilen evden ancak kefenle çıkılır” anlayışı, bu kültürel değer ne derece içselleştirildiğini ve yaşam pratiklerine nasıl yansıdığını gösteren güçlü bir ifadedir.

Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikayesinde karşımıza çıkan namus kavramı ise amacı dışında kullanılmıştır. Trabzon Tekfurunun kızını almak üzere yola çıkan Kan Turalı henüz onunla evlenmemiş olmasına rağmen çevresi tarafından namus kavramı kullanılmıştır. Bu kavram hikâyenin iç tutarlılığı ile çelişmektedir. Çünkü, henüz nikahını alınmamış bir kadın hakkında “namus” kavramının bu kadar sahiplenici yapıda kullanılması hem dönemin sosyal şartlarına hem de zaman algısına zıt bir tutumdur. İlgili hikâye metin de şu şekilde geçmektedir:

“Gördüler ki namus için beklenmez. Ayıtdılar: ...” (Ergin, 2021).

Kurgu Hatası: Salur Kazan'ın Oğlu Uruz'a ve Basat'a Kahramanlık Göstermeden İsimlerinin Verilmiş Olması

Türklerde ad verme geleneği toplumsal kimlik, aile, kültür ve dini inançlara bağlı olan bir olgudur. Türk halk edebiyatında bilhassa destanlarda ve hikâyelerde çocuklar adlarını cesaretleri ve güçlü yönleriyle alırlar. “Dede Korkut hikâyelerine göre “ol zamanda bir oğlan baş kesmese, kan dökme-

ad komazlardı” (İnan, 1966-1969). Bu alıntıya istinaden Dede Korkut hikâyelerinden Kazan Big Oğlu Uruz Bigün Tutsak Olduğu hikâyede ve Basat Depe Gözi Öldürdüğü hikâyede Salur Kazan’ın oğlu Uruz’a ve Basat’a hiçbir kahramanlıktan bahsedilmeden hikâye içinde isimlerinin geçtiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda geleneğe aykırı bir durum söz konusudur ki bu da kurgu hatasına yol açmıştır. İlgili anlatılar metinde şöyledir:

Kazan Big Oğlu Uruz Bigün Tutsak Olduğu Hikâye

“Kazan aydur:

...

Karşum ala bakduğumda seni gördüm

On altı yaş yaşladun

Bir gün ola düşem ölem sen kalasın

Yay çekmedün oh atmadun baş kesmedün kan dökmedün

Kanlı Oğuz içinde çuldi almadun yarınki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalıçak tacum tahtum sana virmeyenler diyü sonumı andum ağladum oğul didi. Uruz burada soylamış, ...” (Ergin, 2021).

Basat Depe Gözi Öldürdüğü Hikâye

“Dedem Korkut geldi aydur: Oğlanum sen insansın, hayvan-ile musahib olmagıl, gel yahşı at bin, yahşı yigitler-ile eş yort didi. Ulu kardaşun adı Kıyan Selçükdür, senün adun Basat olsun, adunı men virdüm yaşunı Allah virsün didi” (Ergin, 2021).

Türklerde verilen adlar çok derin anlamlar taşır. Adlar genellikle ailelerin tarihini, içinde yaşanan doğanın ve toplumun özelliklerini taşır. Destanlarda çocuğa adını genellikle yaşlı ve saygın kişi verir. Dede Korkut hikâyelerinde de adları Dede Korkut verir.

“Çocuğun kahramanlık göstermesinin ardından bütün herkes toplanır, merasim düzenlenir. Gelenler yedirilir, içirilir ve Dede Korkut dua ederek çocuğa ismini verir. Çocuğa törenle ad verilmesi, çocuğun topluma kabul ettirilmesi, çocuğa kişilik kazandırılmasıdır. Çocuk, törenle kendisine verilen adla birlikte, yeni bir dünyaya geçmekte, bulunduğu toplumda yeni bir statü kazanmaktadır” (Alkaya, 2001).

Kurgu Hatası: Begil’in Avda Boğa ile Mücadelesinin Ardından Attan Düşüp Ayağının İncinmesinin Acısını Beş Gün Sonra Fark Edip Feryat Etmesi

Çalışmamızda tespiti gerçekleştirilen bir diğer kurgu hatası Dede Korkut hikâyelerinden Begil Oğlu Emrenün hikayesindedir. Begil Oğlu Emren’in Boyu’nda Bayındır Han, bir toy verir, İç Oğuz, Dış Oğuz beyleri toplanır. Dokuz Tümen Gürcistan’ın bir at, bir kılıç, bir çomaktan oluşan haracı gelir, ancak Bayındır Han, gelen haracın az olmasına üzülür. Dede Korkut gelir, neşeli havalar çalar, üzüntüsünün nedenini sorar, ardından bunun üçünü de bir yigide verip Oğuz iline karakol olsun der. Bayındır Han, bunun kime verileceğini sorar, en sonunda Begil göreve razı olur. Dede Korkut, Begil’in kılıcını beline bağlar, çomağı omzuna koyar, yayı koluna geçirir. Begil, Oğuz’dan göç eder, Berde’ye Gence’ye varıp yurt tutar, Dokuz Tümen Gürcistan ağzına konar yılda bir kere Bayındır Han’ın divanına varır. Begil, Bayındır Han’ın misafiri olur, ava çıkarlar, kimi atını, kimi kılıcını, kimi ok atmasını över, Salur Kazan ise ne atını ne kendisini över, Begil’in hünerini söyler, daha sonra Kazan, at işlemese er övünmez diyerek hünerin atın olduğunu söyleyince, bu söz Begil’e hoş gelmez. Begil, Bayındır Han’ın bahşisini önüne döker, hana küser, isyan eder. Begil, hanımının önerisi üzerine gönül açmak için ava çıkar, avda ayağını kırar, yurduna gelir (Eyüboğlu, 2022). Avdan geldikten sonra Begil beş gün boyunca divana çıkmamış ve ayağının kırıldığını hiç kimseye söylememiştir. Evde çok fazla inleyince eşi nedenini sorgular ve attan düştüğünü söyler.

Bu hikâyede Begil'in beş gün boyunca ayağının acısını fark etmemiş olması ve hiç kimseye bir şey söylemeyip beş günün sonunda ayağının acısını anlayıp hikâyedeki tabirle katı katı inlemesi kurgusal olarak hatadır. İlk olarak ayağı kırılan bir kişinin acısını beş gün boyunca hissetmemesi biyolojik olarak mümkün değildir. Ayrıca bir diğer husus ise Begil bir Oğuz beyidir dolayısıyla bir ayak kırığına inlemek onun beyliğine yakışmaz. Çünkü Oğuz beyleri kalabalık düşmandan korkmayan, tuttuğunu koparan tiplerdir ki hikâyenin başında Begil için yazar “*Yad, kafir gelse başın Oğuza armağan gönderür-idi*” (Ergin, 2021).İlfadesini kullanmıştır. Bu bağlamda Begil'in ayağının acısını beş gün sonra anlaması ve inlemesi kurgu hatası olarak alınmalıdır. İlgili bölüm hikâyede şöyle anlatılır:

Begil biş gün oldu divana çıkmadı. Ayağının sındığını kimseye dimedi. Bir gice döşeginde katı katı inledi, ah itdi. Hatunı ayıtdı: Big yigidüm, kalabalık yağı gelse kayıtmaz idün, butuna ala oh tohnsa inlemez idün, kişi koynında yatan halalına sırrın dimez-mi olur, nedür halun didi. Begil aydur: Görklüm atdan düşdüm, ayağum sındı didi. (Ergin, 2021).

Kurgu Hatası: Segrek'in Düşmanın Geldiğini Bilmesine Rağmen Uyumaya Devam Etmesi ve Salur Kazan'ın Yiğitleri Savaşırken Uyanmaması Ayrıca Tutsak Olduğunda Gülüp 'Arabayı Beşiğim Sizi Dadılarım Sandım' Demesi

“İslam Ansiklopedisinde uykunun bilinci gideren, aklın ve iradenin kullanılmasını engelleyen bir durum olduğundan ve ayrıca uyku halinin insanın en savunmasız hali olduğu, dış uyarıcılara karşı pasif halde olduğu bir durum olduğundan söz edilmektedir” (Şahin, Çanakpınar, 2015). Oğuzlar uykuyu küçük ölüm olarak nitelendirmişlerdir. Çünkü onların uykusu çok derin ve uzundur. Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı hikâyede Oğuz beylerinin yedi gün uyudukları söylenmektedir. Bu bağlamda tespit ettiğimiz diğer kurgu hataları Uşun Koca Oğlu Segrek hikayesinde, Segrek kardeşi Egrek'i kurtarmaya gittiği zaman uykusuna yenik düşerek uyumaya devam etmesi ve Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı hikâyede Salur Kazan'ın yiğitleri savaşırken uyanmaması ayrıca tutsak olduğunda gülüp ‘arabayı beşiğim sizi dadılarım sandım’ demesidir.

Segrek'in karşısında düşman vardır ve oraya bir gayesi olduğu için gitmiştir. Uykusu gelmiş olabilir fakat bir kısım kafiri kılıçladıktan sonra dönüp tekrar uyumaya devam etmesi diğer taraftan Salur Kazan beyler beyidir dolayısıyla yanında yiğitler savaşırken uyanmamasının garip olduğu gibi uyandıktan sonra sergilediği tavır kurgusal anlamda oldukça büyük hatadır.

Oğuz beyleri için bilhassa Salur Kazan'ın beyler beyi olmak vasfıyla sergiledikleri bu davranışlar normal karşılanabilecek bir durum değildir. İlgili bölümler hikâyede şöyle anlatılmıştır:

Uşun Koca Oğlu Segrek Hikayesi

“Oğlan gördi kim bir alay atlı gelür, sıçradı. Adı görklü Muhammede salavat getürdi. Atına bindi, kara tonlu kafire kılıç urdı, basdı kal'aya koydı. Yine uyhusın yenimeyüp yirine varup yatdı uyudı” (Ergin, 2021).

“Bu kerre yüz kafir oğlanun üzerine geldiler. Aygır yine oğlanı oyardı. Gördi kafirler alay bağlamış gelürler. Oğlan turdı, atına bindi. Adı görklü Muhammede salavat getürdi, kafire kılıç koydı, basdı kal'aya tıkdı. Atını döndürdi, gine menziline geldi. Uyhusın yenimedi, girü yatdı uyudı” (Ergin, 2021).

Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Hikâye

“Kazan aydur: Birez dahı ilerü varalum didi. Bakdı bir kal'a gördi. Aydur: Bigler gelün yatalum didi. Kazanı küçücük ölüm tutdı, uyudı. Meger hanum Oğuz bigleri yidi gün uyur-idi. Anun-içün küçücük ölüm dirler-idi.

Kazanun bigleri akdılar gördiler kim yağı gelür. Ayıtdılar: Kazanı birağur gider-isevüz ivinde bizi kovarlar, yigregi budur ki bunda kırılavuz didiler. Kafiri karşıladılar, cenk itdiler. Kazanun üzerine

düşdiler, uyuduğu yerde tuttılar, elin ayağın berk bağladılar, bir arabaya yüklettiler, arabaya möhkem urgan-ile sardılar. Arabayı çekdiler, yorıyu virdiler.

Gider-iken araba kıcırdısından Kazan oyandı. Gerindi, bu elindeki urganları hep kopardı, arabanun üzerine oturdu. Elin eline çaldı, kas kas güldi. Kafirler aydurlar: Ne gülersin? Kazan aydur: Mere kafirler bu arabayı bişigüm sandum, sizi yamrı yumrı tadım dayam sandum didi” (Ergin, 2021).

Dede Korkut hikayelerinden olan Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı hikâyesinde Oğuzların uykusu ile ilgili şu ifade yer alır: “Ol zamanda Oğuz yigitlerine ne kaza gelse uyhudan gelür-idi” (Ergin, 2021). Yukarıda bahsedildiği ve bu ifadeden anlaşıldığı üzere Oğuzların uykuya zaafı vardır. Fakat uyku motifine bir başka bakış açısı ile bakacak olursak “Oğuz uykusu bir bakıma batırlık, bahadırlık uykusudur. Kahramanın uykuya dalması boşuna değildir” (Kaya, 2015). Uykudan uyanmanın yeniden doğuşu yansıttığı da düşünülebilir. İnsan doğası gereği yorulduğu zaman uyuma ihtiyacı duyar ve yeni uyandığında zihinsel ve fiziksel olarak çok daha güçlü olur. Kahramanlar zorlu ve uzun yolculuklar, düşmanlarla savaşırken uykuya dalıp uyandığında güçlü oldukları düşünülebilir.

Kurgu Hatası: Salur Kazan’ı Kurtarmak İçin Hiç Kimsenin Harekete Geçmemesi ve Oğlu Uruz’un Bayındır Han’ı Babası Sanması:

Salur Kazan Tutsak Olup Uruz Çıkardığı hikâyede Salur Kazan tutsak olduğu zaman oğlu Uruz çok küçüktür. Büyüdükten sonra annesi oğlunu koruma düşüncesiyle babasının tutsak olduğu söylememiştir. Hikâyelerde ve destanlarda tutsaklık motifini yukarıda verdiğimiz başka bir kurgu hatasında detaylı vermiştik. Uruz kendi babasını Bayındır Han sanmaktadır fakat bilindiği üzere Bayındır Han annesi Burla Hatun’un babasıdır. Burada tespit ettiğimiz kurgu hatası hikâyede Salur Kazan’ı kurtarmak için kardeşinin ya da diğer Oğuz beylerinin hiçbir harekette bulunmamaları ve Uruz’un Bayındır Han’ı babası sanmasıdır. Salur Kazan’ın beyler beyi ve Bayındır Han’ın damadı olmak vasfıyla neden kurtarmak için hiçbir şey yapılmadı sorusunu kaçınılmaz hale getirmektedir. Ayrıca Bayındır Han’ın Uruz’un annesi Burla Hatun’un babası olduğunu bilmemesi de oldukça garip bir durumdur. Olay hikâyede şöyle anlatılmaktadır:

“Meger hanum Kazanun bir oğlançuğı var-idi. Böyüdi, yigitçük oldu. Bir gün ata binüp divana gelür-iken bir kişi aydur: Meger sen Han Kazanun oğlu degülsin didi. Uruz kakıdı, aydur: mere kavat menüm babam Bayındır Han degül-midür? Ayıtdı: Yok ol ananın babasıdur, senün dedendür. Uruz mere ya benüm babam ölü-midür diri-midür didi. Ayıtdı: diridür, Tomanın Kal’asında tutsakdur didi. Böyle diğec oğlan ağladı, melul oldu. Atını kayıtdı, girü döndi. Anasına geldi. Burada anasına soylamış, görelüm hanum ne soylamış:

Mere ana men Han oğlu degül-imişem

Han Kazan oğlu imişem...” (Ergin, 2021).

Kurgu Hatası: Taş Oğuz’un Salur Kazan’ın Evini Yağmalamaya Gelmemesi ve Salur Kazan’ın Töreye Aykırı Davranması

Yağma geleneği, “Devlet yöneticilerinin halkın temel ihtiyaçlarını karşılama düşüncelerinden kaynaklı olarak yağma kültürü oluşmuştur. Yağma toyunda Oğuz töresine göre hanın yılda bir kez halkına malını yağmalatması söz konusudur” (Bakırcı, 2019). Bu gelenek aynı zamanda güç gösteresidir. İç Oğuz’a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü hikâyede yılda bir kere düzenlenen yağma geleneği gerçekleştirilir. Taş Oğuz yağmaya gelmez bunun sebebi olarak Salur Kazan’ın kendilerine haber vermediğini gösterirler. Kurgu hataları açısından incelediğimiz bu çalışmamızda tespitini gerçekleştirdiğimiz bir diğer kurgu hatası Taş Oğuz’un yağmaya gelmek için davet beklemesidir. Çünkü bu olay yılda bir kere düzenlenen gelenektir her yıl İç Oğuz Taş Oğuz bu geleneği birlikte yaptıklarını hikâyeden anlıyoruz. Dolayısıyla şimdi davet beklemeleri mantıksızdır. Bir diğer olay ise Taş Oğuz beylerinden Aruz Bey tepki gösterip ittifak toplantılarına da gelmemeleri üzerine Salur

Kazan'ın hiçbir şey olmamış gibi davranarak Aruz'un üstüne gitmesi ve töreye aykırı davranması Salur Kazan'ın kişiliğinin açısından kurgu hatası oluşturmuştur. Olay hikâyede şöyle anlatılır:

“Üç Ok Boz Ok yığnak olsa Kazan ivin yağmaladur-idi. Kazan girü ivin yağmalatdı. Amma Taş Oğuz bile bulunmadı. Hemin İç Oğuz yağmaladı. Kaçan Kazan ivin yağmalatsa halalının elin alur taşra çıkar-idi, andan yağma iderler-idi. Taş Oğuz biglerinden Aruz Emen ve kalan bigler bunu işitdiler, ayıtdılar ki bak bak şimdiye degin Kazanun ivin bile yağma ider-idük, şimdi niçün bile olmayavuz didiler. İttifaki cemi Taş Oğuz bigleri Kazana gelmediler, adavet eylediler.

Kılbaş dirler bir kişi var-idi. Kazan aydur: Mere Kılbaş bu Taş Oğuz bigleri dayim bile gelürler-idi, şimdi niçün gelmediler didi. Kılbaş aydur: bilmez misin niçün gelmediler, ivün yağmalatduğun dem Taş Oğuz bile bulunmadı, sebep oldur didi. Kazan aydur: Adavet bağladılar he-mi didi” (Ergin, 2021).

Yağma geleneğine potlaç adı da verilmiştir. Kelime anlamı olarak zafer, kutlama, savaşta elde edilen mal ve ganimeti paylaşma anlamlarına gelmektedir. “Kaşgarlı Mahmud'un “kençliyü” kelimesinin açıklanmasında verdiği bilgi dikkate değer. Kaşgarlı bu kelimeyi şöyle açıklıyor: “Kençliyü-bayramlarda ve hakanların düğünlerinde, yağma edilmek üzere, otuz arşın yüksekliğinde minare gibi yapılmış bir sofradır” (İnan, 1966-1969).

Bu hikâyede kurgusal hata ilk olarak yağmanın Bayındır Han'ın değil Salur Kazan'ın yaptırıyor olmasıdır. Yağma geleneği diğer adıyla potlaç ya da kençliyü, yukarıda belirttiğimiz gibi han düzenlemektedir. Sonrasında Taş Oğuz'un gelmemesi üzerine Salur Kazan'ın bu denli rahat davranması töreye aykırı bir durumdur. Çünkü savaştan elde edilen ganimetlerin tüm beylere adaletli şekilde dağıtılması gerekir. Salur Kazan'ın, Bayındır Han'ın damadı ve beyler beyi olma sıfatıyla töreye aykırı davranması kurgusal olarak hata kabul edilmelidir.

Sonuç

Türk Halk Edebiyatında devasa öneme sahip olan Dede Korkut hikâyelerinin Dresden nüshasının 12 hikayesi tarafımızca incelenmiş bu hikâyelerden kurgusal açıdan kusurlu görülen unsurlar toplam 17 adet tespit edilmiştir. Hikâyenin orijinalinde bulunan ve yazıya geçirilme sürecinde değiştirilmiş unsurlardan bahsi geçen kurgu hatalarının önemli olduğu kanaatindeyiz.

Dede Korkut gibi devasa bir eserin içinde ve destansı hikâyelerde bu tür kurgu hataları aslında olağan bir durumdur çünkü sözlü kültüre ait olan bu ürünlerin yazıya geçirilme sürecinde ister istemez eseri yazıya geçiren müellif bağlamdan uzak olduğu için ihtimaldir ki kurguya dönük bazı farklı tasarruflara yönelmiş olabilir ayrıca eseri yazıya geçiren müellifin bireysel hataları veya edebi yeteneği ile de ilişkilerilendirilebilir. Aynı zamanda eserin orijinalinin yazıya geçirilirken uğradığı muhtelif değişikliklerin etkisi olduğu da düşünülebilir. Fakat her ne surette olur ise olsun ister müelliften kaynaklanan hatalar olsun ister yazıya aktarılırken muhtelif değişiklikler ile alakalı olsun bu tür hatalar Dede Korkut hikâyelerinin iskeletine, çerçevesine ve ifade ettiği hikâyelerle topluma vermek istediği mesajlara hiçbir zarar vermediği gibi bu eksiklikler Dede Korkut hikâyelerinin kurgusal anlamında temel yapısını bozmamıştır.

Kaynakça

- Alkaya, E. (2001). Türklerde Ad Verme Geleneği ve Kişi Adları. *Türk Kültürü*, XXXIX, 442-448.
- Bakırcı, N. (2019). Dede Korkut Kitabı Bağlamında Oğuzlarda Toy Geleneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(20), 130-142.
- Başar, H. (2009). *Eski Türklerde Aile* (Yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi).
- Donuk, A. (2011). Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türkler'de Âile. *Tarih Dergisi*, (33), 147-168.
- Ergin, M. (2021). *Dede Korkut kitabı I-II* (3. bs.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eyüboğlu, D. C. (2022). Dede Korkut'taki Begil. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 21-38.

Güvenç, A. Ö. (2009). Bazı Halk Anlatılarında Kırk Yiğitin İhaneti Üzerine Bir Değerlendirme. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 16(40), 179-190.

İnan, A. (1966-1969). Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler. *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, III-IV-V-VI, 145-157.

Karakaş, R. (2013). Dede Korkut Hikâyelerinde “Tutsaklıktan Kurtarma Motifi” ve “Bey Oğulları” arasındaki ilişki. *Türkçe veya Türk Dilleri Edebiyatı ve Tarihi Uluslararası Dergisi*, 8(1), 1867-1879.

Kara Düzgün, Ü. (t.y.). Türk Destanlarında Düşman Olgusu. 21. *Uluslararası Bildiri Sempozyumu*, Giresun Üniversitesi.

Kaya, D. (2015). Dede Korkut'ta Türk Destanları ve Halk Hikayelerinde Oğuz Uykusu. III. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası Sempozyumu* (ss. 1-8).

Ören, A. (2015). Edebiyatta Kurgusal Gerçeklik. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 156-162.

Sayar, S. (2015). Destanlardan Günümüze Çocuksuzluğun Dini, Toplumsal ve Bireysel Boyutları [Religious, social and individual dimension of childlessness from epics to present]. *Studies of the Ottoman Domain*, 5(9), 68-87.

Sezen, L. (2005). Türkiye'de Evlenme Biçimleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (27), 185-195.

Şahin, Y., & Çanakpınar, B. (2022). Dede Korkut Hikayelerinden Kanglı Koca Oğlu Kan Turalı Hikâyesindeki Mitolojik Ögelerin Göstergebilimsel Analizi. *Hayat ve Sanat*, 1-16.

Türk Dil Kurumu. (2019). *Türkçe sözlük* (11. basımın tıpkıbasımı). Türk Dil Kurumu Yayınları.

Turgunbayer, C. (2007). Türk Dünyası Destanlarında Ortak Motifler Üzerine. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (24), 93-102.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Eski Türkçe Kepez Üzerine

Selinay Işınsu KADIOĞLU¹

Özet

Eski Uygur Türkçesi dinî ve din dışı konulu birçok kaynağı barındırır. Dinî metinleri Budizm, Manihaizm ve Nasturi Hristiyanlık gibi çevreler temsil ederken din dışı metinleri astronomi, tıp, hukuk, tarım vd. alanlara ilişkin metinler temsil eder. Tarihsel bağlamda Uygur Türkleri

VIII. yüzyıldan itibaren yaşanan siyasi değişimler neticesinde güneye ve güneybatıya göç etmişler ve Turfan bölgesinde yerleşik bir hayata geçmişlerdir. Yerleşik hayata geçmeleri ile birlikte yaşanan kültürel etkileşimlerle beraber başta tarım olmak üzere kentsel mimari ve ticaret üzerinde durmaya başlamışlardır. Yerleşik hayata geçmeleri dolayısıyla da Uygur Türkçesinde birtakım dilsel değişimler yaşanmış ve tarım ile ilgili kavramlar da bu dönem içerisinde varlık bulmuştur. İlk defa Eski Uygur Türkçesi metinlerinde kullanımı tanıklanmış olan kepez kavramı “pamuk, pamuk bitkisi ve yün” anlamlarına gelmektedir. Eski Uygur Türkçesi dönemine ait olan metinler tarandığında birtakım metinlerde kepez kavramı tarlaya ekimi yapılan “pamuk bitkisi” anlamıyla kullanmakla beraber birtakım metinlerde de vergi terimi olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada Eski Türkçe metinlerde tanıklanan kepez kavramının kökeni, kullanımı ve bağlamı üzerinde durulacaktır. Bu yolla Uygur Türkçesi dönemi sözlükleri ve yine aynı alan için gerekli ihtisas sözlükleri taranarak sözcüğün bağlamı örneklerle izah edilecektir.

Anahtar kelimeler: Eski Uygur Türkçesi, yün, pamuk bitkisi, pamuk, kepez

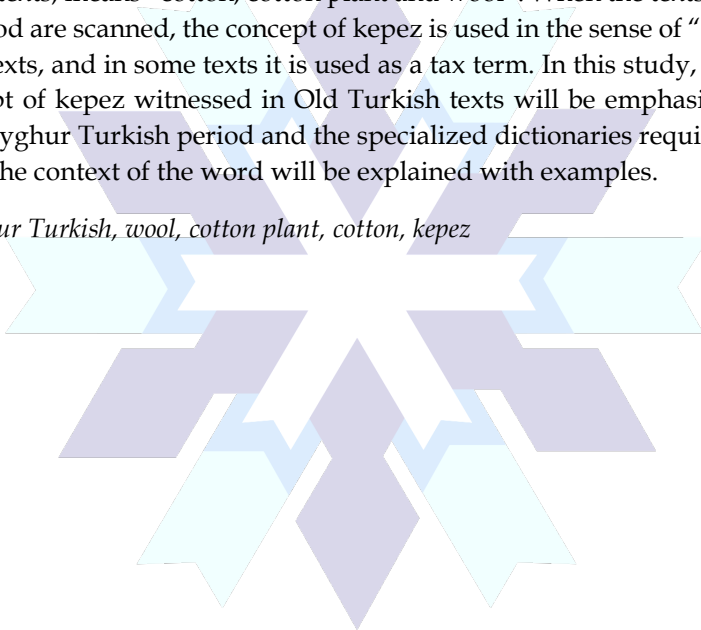
ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹ Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, E-mail: selinay.kadioglu57@erzurum.edu.tr ORCID: 0009-0001-0534-1379

Abstract

Old Uyghur Turkish contains many religious and non-religious sources. While religious texts are represented by circles such as Buddhism, Manichaeism and Nestorian Christianity, non-religious texts are represented by texts on astronomy, medicine, law, agriculture etc. In the historical context, Uyghur Turks migrated to the south and southwest as a result of the political changes that took place from the 8th century onwards and settled in the Turfan region. With the cultural interactions that took place after they settled down, they began to focus on agriculture, urban architecture and trade. Due to their sedentary lifestyle, some linguistic changes occurred in Uyghur Turkish and concepts related to agriculture also came into existence during this period. The concept of kepez, which was first used in Old Uyghur Turkish texts, means "cotton, cotton plant and wool". When the texts belonging to the Old Uyghur Turkish period are scanned, the concept of kepez is used in the sense of "cotton plant" planted in the field in some texts, and in some texts it is used as a tax term. In this study, the origin, usage and context of the concept of kepez witnessed in Old Turkish texts will be emphasized. In this way, the dictionaries of the Uyghur Turkish period and the specialized dictionaries required for the same field will be scanned and the context of the word will be explained with examples.

Keywords: *Old Uyghur Turkish, wool, cotton plant, cotton, kepez*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

1.Giriş

Uygurlar, 762 yılı dolaylarında Maniheizm inancını benimsemişler bununla birlikte yerleşik hayata geçmeye başlamışlardır. Özellikle Ordu Balık gibi şehirlerde yaşamaya başlayarak, hayvansal ürün tüketmeyi yasaklayan bu dine mensup olarak daha çok tarım faaliyetlerine yönelmişlerdir. Bu da Uygur Türkçesinin bünyesine tarım ile ilgili kavramların girmesine sebep olmuştur (Ercilasun, 2023, s. 220). Yaşanan bu din değişikliğiyle birlikte yerleşik hayata geçen Uygurların söz varlığı da genişlemiş kentle, ticaretle ve tarımla ilgili kavramlar dillerine yerleşmeye başlamıştır (Akar, 2012, s. 106).

Uygur Kağanlığının 840 dolaylarında Kırgızlar tarafından yıkılması sonucu Uygurlar çeşitli boylarla beraber muhtelif yerlere dağılmışlardır. Bunun neticesinde bozkır yaşamı süren Uygur Türkleri tarım ve hayvancılıkla da uğraşır olmuşlardır.

Üzerinde duracağımız kâpâz kavramı üzerine yapılan açıklamalar sözlüklerde şu şekildedir:

Kâpâz kavramı Clauson'un EDPT adlı çalışmasında ele aldığı üzere kullanıma ilk olarak Eski Uygur Türkçesi metinlerinde rastlanılmıştır. Burada kepez kavramı "cotton seed || pamuk tohumu" olarak ifade olunmuştur (Clauson, 1972, s. 692 | b). Drevnetyursky Slovar adlı Rusça-Türkçe sözlükte, kâpâz kavramı "pamuk, pamuk bitkisi" olarak ifade edilmektedir (DTS, 1968 ,s. 300 | a). Divân-ı Lügâti't-Türk'te Kaşgarlı Mahmud, kâpâz sözcüğünü "pamuk" anlamıyla ele almış ve metinlerde geçen yerleri ele alarak açıklamıştır (Kaçalın ve Ölmez, 2023, s. 667). Emir Necipoviç Necip, Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğünde kâpâz/kävâz sözcüğünü "pamuk, ham pamuk" anlamında ifade etmiştir (Necip, 1995,199 | a).

Cem Dilçin, Yeni Tarama Sözlüğünde, kâpâz kavramını "kuşların başında perçem gibi olan tüy" olarak ifade etmektedir (Dilçin, 2023, s. 146). Günümüz Türkiye Türkçesinde ise kâpâz Türk Dil Kurumu sözlüğünde, "1. Yüksek tepe, dağ. 2. Dağların oyuk, kuytu yerleri. 3. Gelin başlığı. 4. Tavuk ve kuşların ibiği veya başındaki uzun tüyler." şeklinde çeşitli anlamalarla karşımıza çıkmakla beraber Eski Uygur Türkçesindeki anlamını tamamen yitirerek YTS ve TDK sözlüklerinde yeni bir anlama bürünmüştür (Türkçe Sözlük, 11. baskı, s. 1392).

Pamuk anlamına gelen kâpâz kavramı P. Zieme tarafından farklı anlamlara ele alınarak açıklanmıştır. Zieme'nin görüşleri şu şekildedir: Kâpâz kavramı, kira sözleşmelerinde, vergiye tabii bir ürün olarak metinlerdeki kullanımına, posta atlarının teminine ilişkin belgelerden birinde kullanılmış olduğunu belirtmektedir (Zieme, 1980, s. 202). Melek Özyetgin hocamız, Eski Türkçede Vergi Terimleri adlı çalışmasında kâpâz kavramını bu bağlamda yani vergi terimi olarak tarla alım-satım belegelerinde kira bedeli olarak bunun yanında borç ve ödünç alma belegerinde kullanımı üzerine çalışmıştır. Burada ele almış olduğu Uygur sivil belgelerinde "USp" kâpâz temel anlamıyla geçmektedir (Özyetgin, 2004, s. 147).

2.Türk Dilinde kâpâz: Köken, Anlam ve Bağlam

2.1. Köken

Eski Uygur Türkçesinde bu sözcük, Toharcanın A diyalektinde *kapp- "?" (Poucha, 1955, s. 51) biçiminde geçer ancak Poucha sözcüğün anlamına değinmez. Diğer yandan Carling ve Pinault'un Toharcanın A diyalektini konu alan sözlüğünde ise bu sözcük kappān ~ kappas biçiminde tespit edilmiş olup "cotton plants || pamuk bitkileri" olarak anlamlandırılmıştır (2023: 93b). Wilkens'in verdiği bilgiye göre, sözcük Soğdcada kp's ve Orta Hintçede sözcük kappāsa şeklinde tanıklanmıştır (Wilkens, 2021, s. 357). Bununla birlikte sözcük esasen Skt. karpāsa'ya "the cotton tree, cotton, Gossypium Herbaceum || pamuk ağacı, pamuk, Gossypium Herbaceum" (Monier-Williams, 1899, s. 258a) dayanmaktadır.

2.2. Anlam ve Bağlam

Tanıklar:

Käpaz sözcüğü Eski Uygur Türkçesine ait muhtelif eserlerde “pamuk, pamuk bitkisi, pamuk tohumları ve yün” gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. käpaz kavramının bu anlamlarda kullanıldığı eserler şu şekildedir:

“pamuk”

BT 13: “anta ötrü ol braman elig bāg ätözintäki salnu turur tançu t[anç]u ätinä atmış käpaz yörgäp üzäsintä küñcit yağı kudup süksük otuñ yığ[ıp] ooot tamturgalı ugradı” (Zieme, 1985, s. 58).

Türkiye Türkçesi: “Ondan sonra o Brahman (Skt. brähmaṇa) hükümdar2 vücut(undan) aşağı düşer. Parça p[arç]a derisine fırlatmış. Pamuğ(u) sarıp, üzerine susam yağı döküp (ve) ılgın otunu topla[yıp] ateş(te) tutuşturmayı planladı.”

Burada käpaz, sözlük anlamının dışına çıkmamaktadır.

“pamuk tohumları”

BT 9: k’p’z baumwollsamēn | | “pamuk tohumları” 56 | b

BT 9: 120,6: kayu käpazgä – yaraşı säkiz

Türkiye Türkçesi: Hangi pamuk tohumlarına ... uygun sekiz.

BT 9: 120,11: k(a)p(a)z tarıyur m(a)n.

Türkiye Türkçesi: Pamuk işlerim.

BT 9: 120, 17: bu käpaz üzäki mü bözük (oku: bözäk) ayur

Türkiye Türkçesi: Bu pamuk tohumundan oluşan bez(den) mi bahsediyorsunuz ?

BT 9: 120, 19: tep tedi ... özi tarımış käpaz üzä (Tekin, 1980, s. 64).

Türkiye Türkçesi: Şöyle söyledi: Kendisi ekmiş pamuk.

BT 9: 121,2: .../-käpaz tarıp tut

Türkiye Türkçesi: .../- pamuk tohumları işleyip değersiz.

BT 9’da kullanılan käpaz kavramı tarlaya ekimi yapılan bir tohum olarak ve bunun yanında da pamuklu giysiyi ifade etmek için kullanılmıştır.

“pamuk”

BT 37 DKPAM I: 04927 14 (22) tançu t[anç]u ätinä atmış

04928 15 (23) käpaz yörgäp üzäsintä küñcit

04929 16 (24) yağı kudup süksük otuñ yığ[ıp]

04930 17 (25) oo{o}t tamturgalı ugradı: elig (Wilkens, 2016, s. 474)

Türkiye Türkçesi:

04927 14 (22) parça p[arç]a derisine fırlatmış

04928 15 (23) pamuğ(u) sarıp üzerine susam

04929 16 (24) yağı döküp (ve) ılgın otunu topla[yıp]

04930 17 (25) ateş(te) tutuşturmayı planladı: Hükümdar...

BT13 ve BT37 (DKPAM)'deki kullanımlar birbirleriyle paralellik göstermektedir.

“pamuk bitkisi”

BT 23: D077 35 bodis(a)v(a)tınñ körkdäşin yürüngil sarıg önlüg bätiz(ä)miş kārāk:

D078 36 inçä kaltı kâpâz huası tæg adruk adruk [etig]

D079 37 [yar]atıg üzä'ät'özin uz etmiş yaratmış kārāk: biligtä' (Zieme, 2005a ,s.73)

Türkiye Türkçesi:

D077 35 Bodhisattvanın portresini beyazımsı, sarı renkli (bir şekilde) resmetmek gerek

D078 36 Örneğin pamuk bitkisi çiçeği gibi farklı [süs2]

D079 37 ile vücudunu uygun bir şekilde hazırlamak2 gerek: Bilgide ...

Kâpâz kavramı BT23'de sanat faaliyetlerindeki kullanımıyla karşımıza çıkmaktadır.

“pamuk”

Steur: A41 kuanposı (oku: kanpo) küñçit kâpâz bor çopra başlap ert bert almadın ... (Zieme, 1981 ,s. 245)

Türkiye Türkçesi: keten kumaş, susam, ham pamuk, şarap (ve) çiğde ile başlayıp borç2 almadan ...

Kâpâz kavramı burada doğrudan pamuk kavramı olarak sözlük anlamının dışına çıkmamıştır.

“pamuk,yün”

SUK: RH04 TM232, D176 U 5272 Usp 2 SBPK: Sf. 72

Satır 2: maña bay t(ä)mürkä kâpâz tarıgu yer kârgäk bolup

Türkiye Türkçesi: Bana, Bay Tämür'e, pamuk tahıl yetiştirmek için toprağa ihtiyaç olduğunda

Kâpâz burada pamuk tahılını ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Satır 5: on t(ä)ng kâpâz yakaka tuğtum.

Türkiye Türkçesi: On denk (karşılığında) pamuk bedeli (olarak) kiraladım (Yamada,1993, s.72).

SUK: RH12 TM73 U 5279 SBPK Sf. 80

Satır 1: t(a)ñ kâpâzi

Türkiye Türkçesi: denk (karşılığı) pamuğu (Yamada,1993, s. 80).

SUK: RH04 TM232, D176 U 5272 Usp 2 SBPK: Sf. 72

Satır 6: bo on t(a)ñ kâpâzni küz yañıda başı taşı birlä'berürm(a)n

Türkiye Türkçesi: Bu on denk (karşılığındaki) pamuğu sonbahar başında bütünüyle veririm

(Yamada,1993, s. 72).

SUK'ta satır 1, 5 ve 6 da doğrudan pamuk, pamuk bitkisi anlamlarındaki kullanımları ile karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

İlk olarak Eski Uygur Türkçesinde tanıklanmış olduğunu zikrettiğimiz kâpâz kavramı Uygur Türklerinin Manihaizm dinini kabul etmeleriyle birlikte Turfan bölgesinde yerleşik hayata geçmişler bunun neticesinde de tarımla uğraşır olmuşlardır. Bunun etkisiyle metinlerde tarım kavramlarından birisi olan kâpâz kavramı kullanılagelmiştir. Kâpâz kavramı Uygur Türkçesi metinlerinden biri olan Sivil metinlerde, USp (Uigurischer Sprachdenkmäler) vergi terimi olarak kullanımıyla, tarla alım-satım belgelerinde ve kira bedeli olarak kullanımıyla karşımıza çıkmaktadır. Bizim yaptığımız bu çalışmada ise kâpâz kavramı taramış olduğumuz Uygur Türkçesi metinlerinden olan Berliner Turfan-Texte dizisinin 9., 13., 23. ve 37. kitaplarında, SUK'ta, Steur'da "pamuk, pamuk bitkisi ve yün" manalarıyla kullanımı tespit edilmiştir. Taradığımız eserlerde kâpâz kavramı, daha çok ham pamuk, pamuk bitkisi olarak ele alınmakla beraber pamuklu kumaşı ve giysiyi ifade etmek için de kullanılagelmiştir.

KISALTMALAR:

BT 9: Berliner Turfan Texte 9

BT 13: Berliner Turfan Texte 13

BT 23: Berliner Turfan Texte 23

BT 37 DKPAM: Berliner Turfan Texte 37 Daśakarmapathāvadānamālā Steur: Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für Buddhistische Klöster SUK: Sammlung Uigurischer Kontrakte

KAYNAKÇA:

Akar, A. (2012). Türk Dili Tarihi, Ötüken Yayınları, İstanbul.

BT 9: Tekin, Ş. (1980). Maitrisimit Nom Bitig Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vibhāṣika-Schule (Cilt I-II). Berlin (Berliner Turfan-Texte IX).

BT 13: Zieme, P. (1985). Buddhistische Stabreimdishtungen der Uiguren. Berlin, (Berliner Turfan-Texte XIII).

BT 23: Zieme, P. (2005). Magische Texte des uigurischen Buddhismus. Berlin, (Berliner Turfan-Texte XXIII).

BT 37: Wilkens, J. (2016). Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā (Cilt I-II-III). Berlin (Berliner Turfan-Texte XXXVII).

Carling, G. & Pinault, G. J. (2023). Dictionary and Thesaurus of Tocharian A, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Clauson, Sir G. (1972). An Etymological Dictionaru of Pre-thirteenth-Century Turkish, Oxford.

Dilçin, C. (2023). Yeni Tarama Sözlüğü. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara.

DTS: Nadelyaev, V.M., D. M. Nasilov, E.R. Tenişev, A.M. Şçerbak, (1969). 'Drevnetyurkskiy Slovar' Leningrad.

Ercilasun, A. B. (2023). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara.

Kaşgarlı, M. (2023). Dîvânu Lugâtî't-Türk : Türk Dilinin İlk Sözlüğü, (Kaçalın, M. S., Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları. Monier-Williams, M. (1899). A Sanskrit-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press.

Necip, E. N. (1995). Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü, (İ. Kurban, Çev.). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 615 Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları: 2, Ankara.

Özyetgin, A. M. (2004). Eski Türk Vergi Terimleri, Ankara, Köksav.

Poucha, P. (1955). Institutiones Linguae Tocharicae. Pars I: Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A. Praha: Státní Pedagogické Nakladatelství.

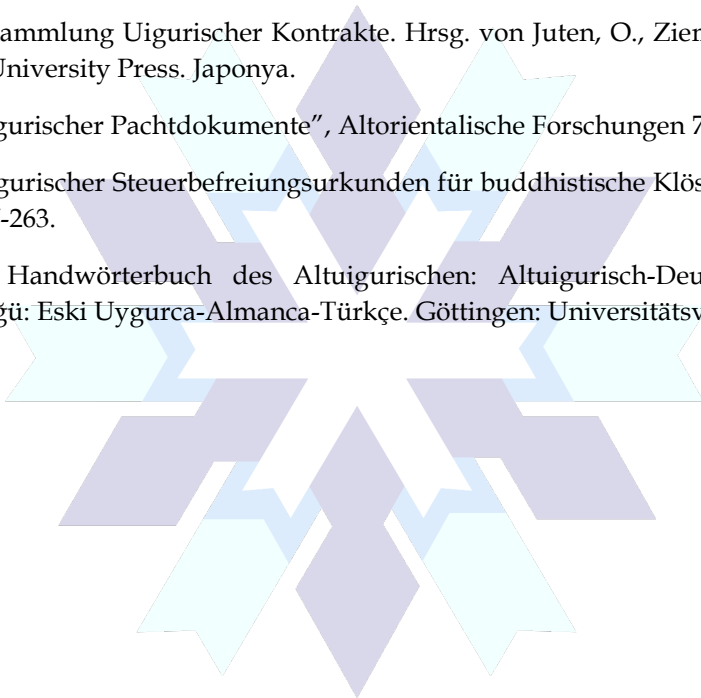
Türk Dil Kurumu. (2019). Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu Yayınları. Kepez maddesi s.1392.

Yamada, N. (1993). Sammlung Uigurischer Kontrakte. Hrsg. von Juten, O., Zieme, P., Umemura, H., Moriyasu, T. Osaka University Press. Japonya.

Zieme, P. (1980). "Uigurischer Pachtdokumente", Altorientalische Forschungen 7, s. 202.

Zieme, P. (1981). "Uigurischer Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster", Altorientalische Forschungen 8, s. 237-263.

Wilkens, J. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch-Deutsch-Türkisch/ Eski Uygurcanın El Sözlüğü: Eski Uygurca-Almanca-Türkçe. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Mürettibi Bilinmeyen Bir Şiir Mecmuası Üzerine Notlar

Elif Banu AYHAN *

ÖZET

Mecmua, sözlükde “cem etmek, toplamak, bir araya getirmek” anlamlarına gelir. Mecmualar, aynı türdeki birden fazla eserin veya farklı türlerdeki eserlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulur. Henüz keşfedilmemiş eserlerin ortaya çıkarılması açısından önemli bir yere sahiptir.

19. yüzyıla ait olduğu düşünülen mecmua, Klasik Türk edebiyatının vazgeçilmez kaynaklarından olan sözlükler ve literatür taraması bağlamında incelenmiştir. Çalışmada karşılaştırma ve çözümleme yöntemi kullanılarak şiirlerin Latin alfabesine aktarımı sağlanmıştır.

Bu çalışma, içeriğinde hem halk edebiyatı hem de divan edebiyatı nazım türlerine yer verilmesi hasebiyle dikkate değer bir mecmuadır. Mecmualar yazıldıkları dönem hakkında bize aydınlatıcı bilgiler sunar. Hangi şairlerin daha çok öne çıktığını, henüz bilinmeyen ya da biyografik eserlere girmemiş şairlere ve şiirlere ait bilgileri ya da halk arasında bilinen ve hayatı kolaylaştıran tıbbî reçeteleri mecmualar vasıtasıyla öğrenebiliriz. İncelediğimiz mecmuada da henüz ortaya çıkarılmamış olduğu düşünülen şiirler literatüre önemli katkılar sunacaktır.

Sonuç olarak; mecmuadaki bazı imlâ özelliklerinden hareketle eğitim almadığı düşünülen bir kimse veya kimseler tarafından oluşturulan bir şiir mecmuası üzerine bazı tespit ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mecmua, Eski Türk Edebiyatı, Yazma Eser, Şiir

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
E-mail: elifbanuayhan@gmail.com, ORCID: 0009-0007-9740-195X.

Notes on a Poetry Magazine with an Unknown Typewriter

ABSTRACT

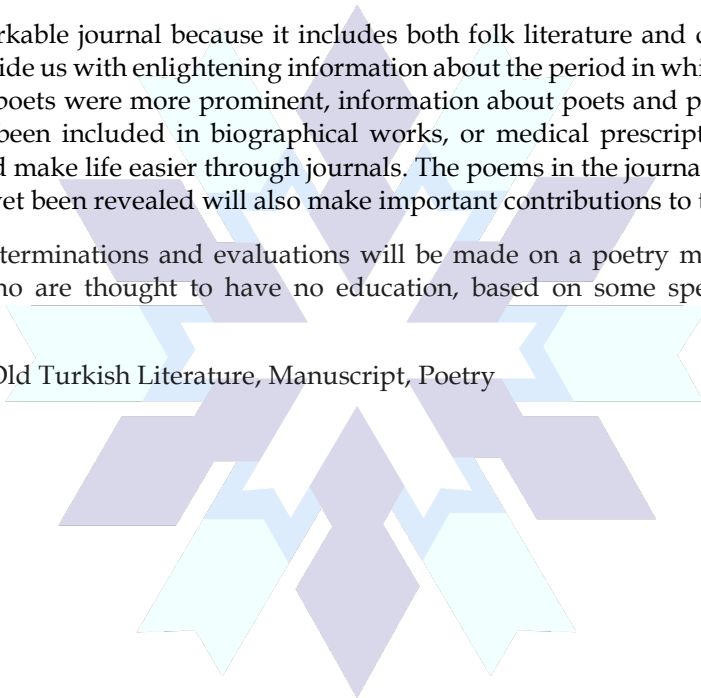
In dictionaries, the word "mecmua" means "to collect, gather, bring together". Mecmuas are created by bringing together more than one work of the same genre or works of different genres. It has an important place in terms of revealing works that have not yet been discovered.

The journal, thought to date back to the 19th century, was examined in the context of dictionaries and literature reviews, which are indispensable sources of Classical Turkish literature. In the study, the poems were transferred to the Latin alphabet using the comparison and analysis method.

This study is a remarkable journal because it includes both folk literature and divan literature verse genres. Journals provide us with enlightening information about the period in which they were written. We can learn which poets were more prominent, information about poets and poems that are not yet known or have not been included in biographical works, or medical prescriptions that are known among the public and make life easier through journals. The poems in the journal we examine that are thought to have not yet been revealed will also make important contributions to the literature.

As a result, some determinations and evaluations will be made on a poetry magazine created by a person or people who are thought to have no education, based on some spelling features in the magazine.

Keywords: Journal, Old Turkish Literature, Manuscript, Poetry



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Mecmualar, Türk edebiyatının önemli türlerinden biridir. İçerisinde birçok farklı türde esere yer verebileceği gibi tek bir türde eserlere de yer verebilir. Bu eserler kendine has isimler de alırlar. Mesela şiir mecmuası için “mecmu’a-i eş’ar” ya da tarih mecmuaları için “mecmu’a-i tevarih” gibi isimlendirmeler yapılır. Bu isimlendirmeler muhtevaya göre yapılır.

“Agâh Sırrı Levend mecmuaları dört bölüme ayırmıştır. Bunlar;

- a) Nazire mecmuaları,
- b) Meraklılarca toplanmış, birer antoloji niteliğinde seçme şiirler mecmuaları,
- c) Türlü konulardaki risalelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen mecmualar,
- d) Tanınmış kişilerce hazırlanmış, birçok yararlı bilgileri, fıkraları ve özel mektupları kapsayan mecmualar (Levend 1988: 166).¹

İnceleyeceğimiz eser bir şiir mecmuasıdır. Şiir mecmuaları içerisinde hem halk edebiyatı nazım biçimlerine hem de klasik edebiyat nazım biçimlerine yer verebilen geniş kapsama alanına sahip oluşuyla mürettibine özgürce bir yazı alanı sunar. Bazı mecmualarda şiir dışında fevaid kayıtları da bulunabilmektedir. Bu kayıtlar okuyanın faydası gözetilerek yazılmış her türlü bilgiyi içeren notlar niteliğindedir. Mecmualar çoğunlukla mürettibi bilinmeyen eserlerdir. Bununla birlikte mürettibin kendini tanıttığı “temmet kaydı” ya da “ferağ kaydı” dediğimiz bölümlere sahip mecmualarda vardır. Bu gibi kayıtlar mecmuanın bilinmeyenlerine dair çok önemli bilgiler sunar. Bu bilgiler etrafında mürettibin yazdığı döneme, geleneğe, halk inanışlarına ve şairlere yönelik kayda değer bilgiler bulunabilir. Diğer önemli yanlarından biri ise tezkirelerden daha fazla bilgiye sahip olabileceğidir. Bununla ilgili olarak “Ali Cânib, mecmuaların araştırmacıları acele, şahsî hükümler vermekten menettiğini, mecmualarda bir eserin en eski metnine ulaşılabilirdiği için bu eserlerin önemli olduğunu belirtir. Ayrıca, tezkirelerde yer alan bir şair hakkındaki abartılı övgülerin bizi yanıltacağını, o şair hakkında doğru fikir edinebilmek için onun devrinde kaleme alınmış mecmuaların incelenmesi gerektiğini söyler (Ali Cânib, 1927: 363–364).² Bu tespit sonucunda mecmuaların önemi bir kez daha anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada mürettibi tesbit edilemeyen bir şiir mecmuası üzerine incelemeler kaleme alınacaktır.

1- Mecmuanın Tavsifi

Milli Kütüphane’de Yazmalar bölümünde 06 Mil Yz A1879 numaraya sahip “Mecmu’a-i Eş’ar” isimli mecmuanın mürettibi tam olarak kesinleşmemiş olsa da şiirlerin birkaçında “Ali” mahlasının kullanıldığı göze çarpar, istinsah tarihi 19. yüzyıl, yaprak sayısı 58y. boyutlar 223x140mm dili Türkçe- yer yer şerh yapılan Farsça şiirlerde vardır- Arap alfabesi ile yazılmış genel olarak nesih yazı türünün yanında bazı yerlerde talik yazı türünün kullanıldığı söylenebilir, genelinde siyah mürekkep hakim, başlıklarda sürh ve yeşil mürekkep kullanılmış, arma filigranlı, şirazesı dağınık, çerçevesi, zencirekli, kahverengi bez kaplı mukavva bir cilde sahip yaprakları rutubet lekeli ve samani renklidir.

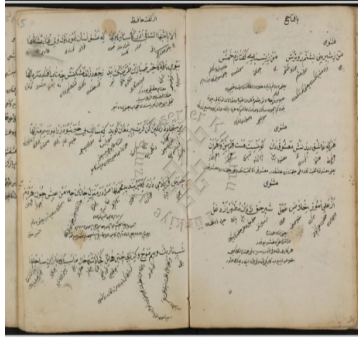
¹ Serpil Mutlu, Milli Kütüphane 06 HK 578, 06 HK 951 Numaralarında Kayıtlı Mecmuaların ‘Mecmuaların Sistematiği Tasnifi Projesi’ne (MESTAP) Göre Tasnifi”, Ahi Evran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir, 2014.

² Kamil Ali GIYNAŞ, “Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası”, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, S. 25, s. 245-260, Konya, 2011.

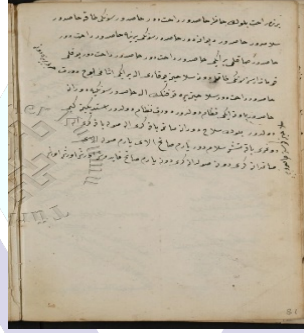
2-Mecmuanın Tanıtımı

Mecmuada muhteva özelliklerine baktığımızda içerisinde Nabi, Baki, Nedim, Fehim, Cenani gibi Klasik edebiyat şairlerinin gazellerinin yanında Kuloğlu, Aşık Ömer, Dertli gibi Halk edebiyatı şairlerinin şiirlerine de yer verilmiştir. Ayrıca Farsça satır altı tercüme niteliğinde birkaç metne de yer verilmiştir. Birkaç yerde fevaid kaydı ve mahlassız türkü ve şarkılara yer erilmiştir. Mecmuada mürettibe veya mürettiblere yönelik bilgi içerebilecek herhangi bir ferağ kaydına rastlanmamıştır.

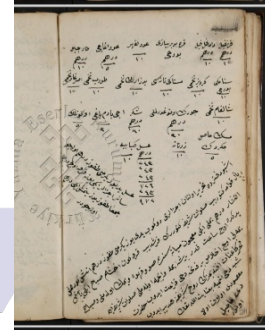
19. yüzyılda düzenlendiği düşünülen mecmuanın 1b bölümünde satan kişinin isminin İsmail Eren olduğu 15 Haziran 1973 tarihinde İstanbul’ da satıldığı ile ilgili sonradan eklenmiş bir not olduğu görülür. Mecmuaya dair verilen bazı bilgilerin mecmuadaki görünüşleri şöyledir:



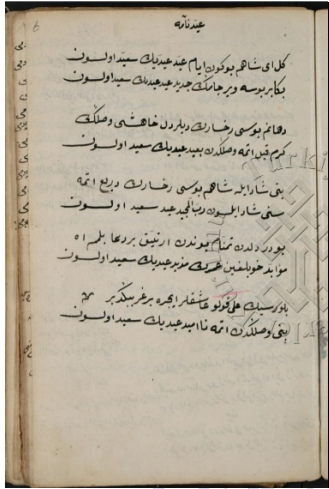
Farsça Satır Altı Tercüme Kısmı



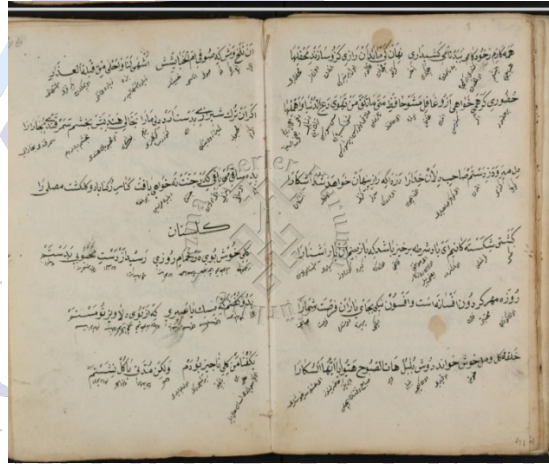
Askerî Terimlerin Geçtiği Bölüm



Fevâid Kaydı



Iyidname



Farsça Gülistan Çevirisi

Mecmuada dikkate değer bir diğer husus ise Iyidname’ de ve birkaç yerde karşımıza çıkan “Ali” mahlasıdır. Literatür taramaları sonucu çalışılmadığı düşünülen bu şiirlerin hangi Ali tarafından kaleme alındığı henüz belirlenememiştir.

3- Mecmuadan Transkribe Edilmiş Bazı Şiirler

[8b]Şarûi

(11'li hece)

Sevdâ-yı  aş ınla d   im yanarım
Mecn ni  aş ım  a lar me  nım
Ya maladı y r-i  abr    ar rım
Ey an

B -perde oldum  avt-ı nev da
Ol m  h mesken  utmu  hev da
Ne y rde g  l m ne hod hev da
Ey an

Vu lat umarken ol g l-bedenen
D r oldum   ir semt-i va andan
       a ar mı beyt 'l-hazenden
Ey an

     ol n n k r  fig ndır
B   neden hem sırr  nih ndır
Ra meyle    im  aylı zam ndır

[9b] azel

(Mef l  Mef  l  Mef  l  Fe  l n)

Cevr eylemedin bende  mehp re sebep ne
Dil m lkini s z eylemedin n ra sebep ne

 ayd itmi  idin defter-i  u      na n mem
 ar  itmege ey  amzesi mekk re sebep ne

Sevd ya  alub ba ım alub g    mi c n 
Meyl eylemedin g z g re a y ra sebep ne

Dil m rg n alub yere  alub  al m   iken d r
 ayd-ı dile sa y itmege tekr ra sebep ne

Terk itdin ise     yi sen     ol efendim
Terk itdi seni ol da i ink ra sebep ne

[10a] ar i

(Mef l  Mef  l  Mef  l  Fe  l n)

P r- te im a dırma benim   z m  zinh r
   im beni s yletme der numda neler var
Yetmez etdiklerin eyleme yemin ink r
[   im beni s yletme der numda neler var]

     la y rek p relen r i ler onulmaz
Meyd n- mu abbetde bu hicr n unutulmaz
     sa na  ou ise ba na dilber mi bulunmaz
[   im beni s yletme der numda neler var]

Bed-çehre raûlbi èaceb adam mı āanursın
Etdiklerine pişmĀn olub utanursın
Bir gün olur ey şÿò daòı andan uāanursın
[ÔĀlim beni söyletme derÿnumda neler var]

Her cevrine ben āabr iderem şuo-ı cihĀnım
Leylā'ya cefĀ èĀdetin olsun yine cĀnım
TeèĀir ider saña elbet bu Āh u efĀĀnım
[ÔĀlim beni söyletme derÿnumda neler var]

[13b]

(Mefâilün Mefâilün Mefâilün Mefâilün)

Heme kĀrim zi òod-gĀmì be-bed-nĀmì keşidĀri
(Hep cümle işim olmaúdan kendi adımımca olmaúdan bed-nĀmlıaa çekdi Āoir.)

NihĀn key mĀnedĀn rĀzì k'ez ÿ sĀzend-i mĀófilhĀ
(Gizlũ úaçan úalur ol bir şirke andan düzeler maófilleri)

Óuzÿri ger hemì ò'ahì ez ÿ àĀfil meşev ÓĀfiò
(Bir óuzur eger istersen andan àĀfil olma ey ÓĀfiò!)

MetĀ mĀ telúa men tehvĀ daèi'd-dünyĀ ve ehmilhĀ
(Ne zamĀn mülĀúì olursan irişürsün şol kimseye ki sen seversen terk eyle dünyĀyı daòı ihmĀl ile yaèeni salver.)

[25b] BĀúi

(Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün)

Var iken kÿyuñ ki seyr-i bĀā-ı èukbĀ bundadır
Cennet evĀĀfin ider vĀèiz temĀşĀ bundadır

Óÿr u Kevāerden mey ü maóbyb ise maúāÿd eger
èAş u nÿş esbĀbı hep óĀôir müheyĀ bundadır

Mürdeye cĀnlar verir bımĀra āiúóat lebleri
Óikmet-i LoumĀn u iècĀz-ı MesihĀ bundadır

Zülfüñ el bir eyleyüp ùurrañla pinhĀn itdiler
ÔĀtem-i dil óĀāılı ya anda veya bundadır

İctinĀb it āoóbet-i ehl-i riyĀdan BĀúiyĀ
Kim rıĀĀ-yı Óaoret-i BĀri TeèĀĀ bundadır

[25b] NĀbi

(Feilâtün Feilâtün Feilâtün Feilün)

Ŗevú-i āam dilde midir daada mı tende midir
Neşve bũlbũlde midir gülde mi gül-şende midir

Oldu ser-mĀye-i òayret baña bım ü ümmid
Bilemem eyleyecek girye midir òande midir

Oldu bĀziçe-i èaşúñda nihĀn òĀtem-i dil
Çin-i zũlfũñde midir sende midir bende midir

Gül hem açıldı hem ÂrÂyiş-i destÂr oldu
Bülbül-i bî-òaber ÂyÂ daði şivende midir

Ô`Âh ü nÂ-h`Âh olur Âvize-i gÿş-i aóbÂb
NÂbiyÂ her âazeliñ böyle òoş-Âyende midir

[37b] Dertli

(Satrañ-Müfteilün Müfteilün Müfteilün Müfteilün)

Medóine meddaó olalım òüsrev-i òubÂn güzele
VÂâfina sözler bulÂlım diñleye yÂrÂn güzele
Beñzeyemez hÿri melek óizmetine çektim emek
Dişleri dürdÂne gerek zülfî perişÂn güzele

Serv-i sehi úÂmetime úÂmeti úiyÂmetime
Gelse güzel daèvetime kesmeli úurbÂn güzele
Úayanamam nÂzlarına úuti gibi sözlerine
Çekmek içün gözlerine kuhl-i âıfahÂn güzele

Söyleme efsÂne gibi baúması bigÂne gibi
Şemèine pervÂne gibi yan güzele yan güzele
Söylese diller dolÂşır baúmaàa gözler úamaşır
âirmalı úaftÂn yaraşur serv-i òirÂmÂn güzele

CÂm ile mey süzdürelim bezme şeker ezdirelim
Seyriderek gezdirelim baà ile bostÂn güzele
Burnuna òer òızmaylan cebhe zeheb düzme ile
Başta bez oya yazma ile yaraşur elvan güzele

Ruòları gül àonca femi kendi èaşıret Hatem'i
Gezseler Rum ü èAcem'i bulunmaz aúran güzele
Cevrine àayret edelim emrine úÂèat idelim
Óaneyi òalvet idelim bir gece mihmÂn güzele

Dertli-i efkenderiz vaâfını gÿyendeleriz
CÂn-baş ile bendeleriz şimdi èÂlişan güzele

...

[51a] Óab-ı ÓÂl

Şunda bir âaçı leylÂya düşdi göñlüm neyleyem
Çouú aaúındım bu sevdÂdan başa geldi neyleyem
Sen dururken Âh efendim àayrı yÂri neyleyem
Görmedim gösterme MevlÂm baña yÂr óasretlign

YÂ ilÂhi ben úuluñ yÂrim eller âarmasın
Merhem gönder gel gözlerim yÂrelerim aómasın
Ólürsem ben öleyim Óaú seni baışlasın
Görmedim gösterme MevlÂm baña yÂr óasretlign

Gel mübÂrek elin ile mezaristÂnımı úaz
Etdigin türlü cefÂéı úabrimiñ úaşına yaz
Úó desinler mübtelÂsın öldürdi bir serfirÂz
Görmedim gösterme MevlÂm baña yÂr óasretlign

YÂ İlÂhi   l   n yet ge miyor y re dilek
Ben sa a insan dedim ya   risin ya melek
  rem ayr lmam derdim t  r z-ı   y mete dek
G rmedim g sterme Mevl m y r  asretlil in
[17a]

(F  l t n F  l t n F  l t n F  l n)

Ol ne ma    -ı   c be ba ı bir     g  i var
Vel  on on bir on iki g ne an   i i var

S ylemez dilsiz de il g   eylemez a am de il
C n  var disem rev  r da   ekl   n  ı var

Derv   A med kim bil rse bu mu amm  sırr n ı
Bir ze  met hem bi  altun hem bir at ba     var

(Feil t n Mef  l n Feil n)

Nedir ol iki dilber-i m mt  z
Eyler       a her biri i  r  z

Birisi ger i  te in    dur
Birisi da   bir i im    dur

Birini    r  z  olur ra    n
Birini   b-ı r  y   b-ı rev  n

Birini  z  f-i  a ı s mb    r
R  y-ı z b  s  birini  g    r

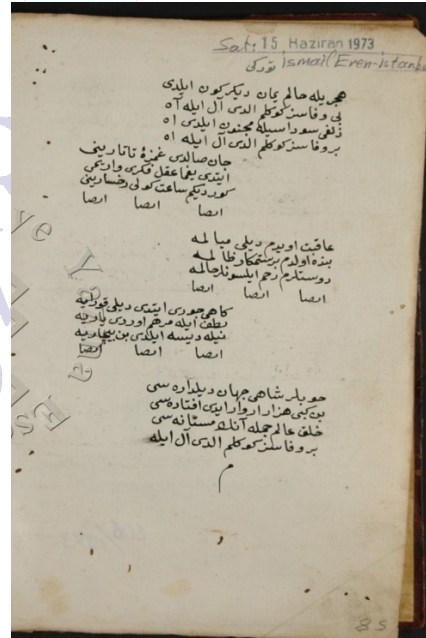
N  z la eylese birisi   r  m
Ol da   der     b ider i    m

Bu l    z   hriy  m        r
Bunu  erb  b  heb m        r

Sonuc

Milli K t  phane'de bulunan bu mecmua hen  z ortaya  ıkar lmam        rler i ermektedir. Bu  alı mada incelenen mecmua  zerine yapılan ara tırmalar neticesinde elde edilen bilgiler aktarılmaya  alı ılm    r. Mecmuanın m  rettibi veya m  rettibleri belirlenememi   olsa da ba lardaki   irler i in yapılan imla ve vezin hatalar yla halktan biri tarafından d  zenlendi i d    ncesi a ır basmaktadır. I erisindeki yaz     itleri ve zikredilen   airler dolay s yla 19. y zy lda d  zenlenmi   oldu u d    n  len mecmuada farklı yaz  stillerine rastlanması mecmuanın farklı ellerden ge ti ini d          r. Bunun sonucunda miras misali babadan evlada ge en bir defter oldu u varsay lırsa edebi de erinin yanında manevi de erinin de oldu u s  ylenebilir. Mecmuaların bir di er de eri de farklı ellerden ge mesi o mecmuada daha fazla ara tırmaya konu olacak bilgi ve belge i erebilece indendir. Yapılan  alı ma literat re yeni   irler kazandırması ve yeni ara tırmalara kap  aralaması hasebiyle  nem arz eder.

EKLER



[Zahriye]

[1b]

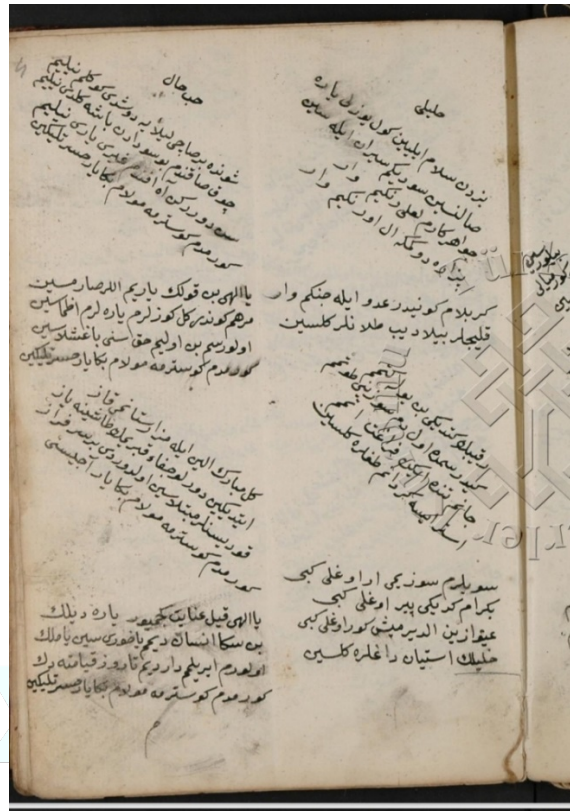
همه گاه ز خود کای بد نام کشیداری نهان و صاندان زاری کو سازند محفلها
 حضوری که خواهی از غافل مستوحافیه منی مانقی من نهوی دج الدنبا و اهلها
 دل مهر و دزدستم صاحب دلاش خدارا در داکه زار نهان خواهد شد اشکارا
 گشتی شکسته کانم ای باد شریطه برخیز باشد که بازینم از بار اشکارا
 روزه مهر کرد و ن افسانه است و افسون یکی بجای یاران و صفت شمارا
 خلقه کل و مل خوش خوانند دوش بلیل هات الصبح هتوا یا ایها السکارا

[13b]

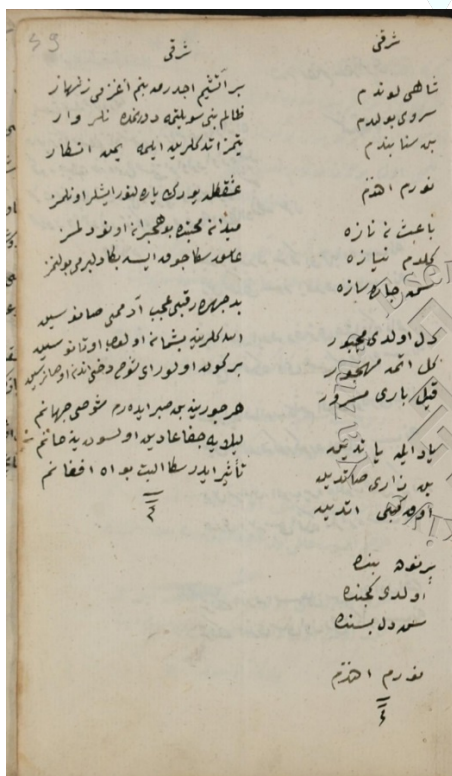
شرقی
 سوادای عشقه دانهم بنا رم
 مجنونی عشقم طالع مغانم
 یغمالدی یار صبر قزارم
 بی پرد اولدم صوت نفاذ
 اولماه مکه طومش هواج
 نه یارده کو کلمه مهر و هواج
 وصلت او مار کلمه اول کو بدیند
 دو بر او کدم آخر سمت و کهند
 عیش تجاری بیت الحزیند
 عکس او دانه کار ی قنادند
 بیطام دانه هم سری شهادند
 رزم ایله ظالم ضلی ز ملاکند

شرقی
 سنک هر تکه ای شوخ ملکه تاب
 تحمل ایده مدیم طوغریسی بن
 نه حاله کرد و یک کل سنده کورسن
 تحمل ایده مدیم طوغریسی بن
 کوکل طاقت کتور مز فرقیکه
 حوضه در دو دانه محبسه
 هله بر کون وکل بر ساعت
 سلی و بر سه لر یو افتراقه
 فصل صبر اولنور بو اشتیاق
 بوردیه یا محفه سوز فراقه
 مصفا
 ۵

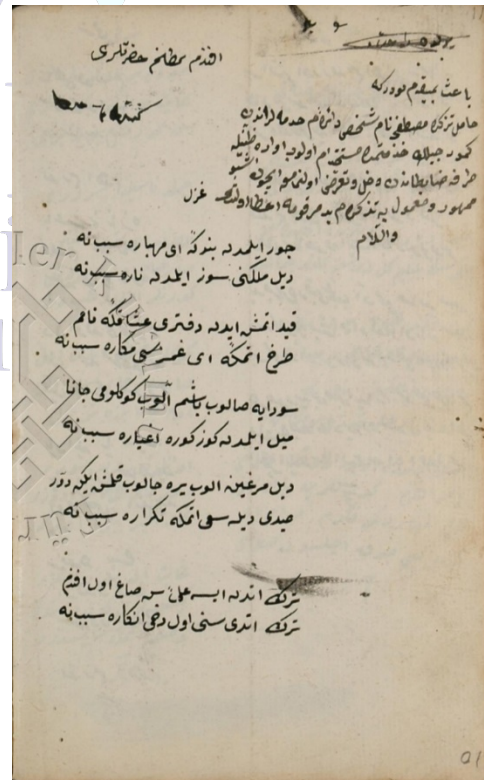
[8b]



[51a]



[10a]



[9b]

باقی

وارکن گویند که سیر باغ عقبا بودند و بر
جنت اوصافن ایدروا عطف عاشا بودند و بر
حوری کوشدن و محبوب ایسه مقصود اگر
عیش و نوش اسبابی هب حاضر مهیا بودند و بر

مرد و پیر جانلر و بر پیاده صحت لب لبک
حکمت لغزان و انجاز مسیحا بودند و بر

زلفک ال پیر ایلدوب طرکه پنهان اندیلر
خاتم دبل حاصلی یا آنه و یا بودند و بر

اجتناب این صحبت اهل ریاده باقی
سیم رضای حضرت باری تعالی بودند و بر

حدی

مهری فخر ایلدوخ چه چراغ اولدخه
طعنه زندر اگر دل الله ایغ اولدخه
چکمیز منتی محسب دورا نل
خون دل ندرش ایده و زباده یساغ اولدخه
رند ساغر بکف ایلر می کلستانه نگاه
کنج میخانه کبی جای فراغ اولدخه

ناز ایدر هرومه روز شب غمان
سرو سیمده ینار بر ایکی داغ اولدخه
چرخ شیرین حرکتد اکانسبت سوکیم
بخت لوم ایدریم تلخ دماغ اولدخه
استم سلطنتی پیر مفانک حدی
خاکبای بکا کافیدیر اوصاغ اولدخه

فہم

بر حیات ایچون قضا بلم ناز ایلر بکا
بن شهید غمزہ ہم عیسی نیا ز ایلر بکا
بی تکلف محرم خلوت سرای غمزہ ہم
چشم شمع دلبران افشای راز ایلر بکا

استغفر کالای حسنی اوله نازک نگاه
پرده چشمین انکچون نیم باز ایلر بکا

سندھ معیار جنونم بنک صراف خرد
فیض تمیز مله عرض اقیاز ایلر بکا

شاه استغنا سپاهم بن فہما چرخ دوت
خوف ایلہ بیلک در لو وضع دلتور ایلر

ناب بکا

ذوق غم دلده میدور اغمزہ می تند میدر
نشوہ بلبہ میدر کلک می کلثانہ میدر

اولد سروایہ خیرت بکا بیم امید
بلہ ہم ایلہ جلہ کیریم میدر خندہ میدر

اولد باز بچہ عشقکے نہان خاتم دل
چین زلفکے میدر سنے میدر بندہ میدر

کل ہم آچلد ہم ادیش ستار اولد
بلبل بیخبر یارخی شیوندہ میدر

خواہ ناخواہ اولور آویزہ کوشه احباب
نا بیا هر غزلک بویله خوش آیندہ میدر

م

م

در ناله

مدرینه شتاد اوله بیم خسر وی خوابانه کوزه له

واصفه سوز لر بولالیم دیکلمه یارانه کوزه له

بکزه بیمت خوری مدد حزن منینه چکدم امد
دبیری در دانه کرج زلفی پر و شاله کوزه له

سروی کسای فاضی مده فاضی فیاضی مده

کلمه کوزل دعوه نیجه کسای فریاده کوزه له

طایرینا غم نازلرینه خوری کبی سوز لر بینر

چکله ایچون کوز لر پنه کولقی صفر پنه کوزه له

سویجه افسانه بی نیجه پاکانه کبی

شعنه پروانه پاکانه کوزه له کوزه له

سویجه دینله کولالشی بقعه کوز لر فغانو

صبه می قفصانه بر شور سلوی خرا حاله کوزه له

جامه می سوز دریم لم بزم کولالدریم لم

سدا بزم ریم کوز دریم لم باغلم یوشانه کوزه له

بور نینه ذرفه نزم بلاله جبهه هب کوز م بلاله

بشع بی ادم باز میده بر شور اولور له کوزه له

رو خدی کول غنجه نمی کندی عیشنه هیه

کزه نورکی غنجه بوننی آفراله کوزه له

جو رینه عیشنه ابع لم امرینه طاعنه ابع لم

حانه خلوه ابع لم بر کیم صحرانه کوزه له

در نانی او فکله لورن واصفنی کونیه لرین

جانه پیشه نیک لرین عادی شاله کوزه له

۱۱ عیشنه عمه کوزه

اوده علقون بچیه باشتی برشن کوشی وار وداون اوده راوند کون انک اوده
 سوکر دلسن دکن کوش این اصم دکن جلی ودریم وداون اوده اوده
 دروش احمد کیم بیلورسه بونما سترنی برعاسته هم بلع النون هم بران جیشنی وار

دو اول ایچی دلبر ممداز	ایله عشاق هر یک اغراض
برسی کرم آنتین خودد	برسی دخی بر الجیم صودد
برینک عاصی اولور دشان	برینک آب دوی آب دوا
برینک زلفی صاحبی سئلدر	دوی ذیباسی برینک کلد
ناییم ایه برسی حرام	اولدخی در عقب ایر اقدام
بولور شصه یا مسلمد	بونک ادبای هب مکرید

ند اول اوج دخی نمائده دورت اولور دیکم یا بانه
 ایکسی دن بونک بی فاعل بدین حلیمه جهان فاعل
 کله رفاده بر جایید و نلی ادرک اوده غلیظ

دونه دلو
 عنا یارو
 عنا یارو
 در دونه غنابه
 علقون سنی الهم

[16a]

افندم
 بعضی وقت سیه ایدوب کز در بر عشقادی
 بعضی وقت بو کوب عبدل اید عشقادی
 بعضی وقت باغ بوستان اید عشقادی
 بعضی وقت دلره درستان اید عشقادی
 بعضی وقت صحرای سواد بر عشقادی
 بعضی وقت قاتیل باش دوکدر عشقادی
 بعضی وقت شاز باغچله اید عشقادی
 بعضی وقت دانیلیر ویرانه اید عشقادی
 بعضی وقت کله لاله کولت اید عشقادی
 بعضی وقت خاک کله کیم اید عشقادی
 بعضی وقت دلیرن عاشق اید عشقادی
 بعضی وقت دنیا و آله اید عشقادی

افندم
 انصاف این یکا بو نارحسرت
 نیجه بر یقار سن ایرلیم
 افندم
 وجودم طوطوشی ایدار کلد
 نیجه بر یقار سن ایرلیم
 افندم
 اول سلطان ایکی شکر قول اولد
 کلن لجان ستم بول اولد
 افندم
 بوجوم اقرار ایلر کول اولد
 نیجه بر یقار سن ایرلیم
 افندم
 درک عاشق بونچاره یکنه
 بر وازنر نار
 افندم
 عرصه عالم بازم یاره
 نیجه بر یقار سن ایرلیم
 افندم

کیمجه روضه کدریم اما هر نفر قار کدریم
 ال بنم یا نغمه اما سمه بنم جهانم سمه
 بر نوز بد صاف زدم چشم کدر یا نغمه
 شمدی غیر پر صاف کدریم و کیم بنم ستمی

[6a]

غزل
 بنم کیم کیم بای قوزی جاع
 کیم اولور هوای دغه قیوندن قوزی جاع
 آنتلن اید رسکا بوسیندغ دغم
 سی بوله صوف برده چیرن ایلر او کسون
 بالار دوز کیم و حله بابان کدرسون
 دخی کیم جان سی بالار یا نغمه او کسون
 نعلتدی ششایروسان طرندی بر ران
 قلمی سیمالک کیم جان تاب و نواف
 قلمی سیمالک کیم جان تاب و نواف
 سولادی ندیا جوق کیم تبار
 اتمیه صعبه اغیار ایه عوم جمنار
 قوروم اغیار قیاری سنی زنه ار
 نغمه
 بنم کیم کیم بای قوزی جاع
 کیم اولور هوای دغه قیوندن قوزی جاع
 آنتلن اید رسکا بوسیندغ دغم
 سی بوله صوف برده چیرن ایلر او کسون
 بالار دوز کیم و حله بابان کدرسون
 دخی کیم جان سی بالار یا نغمه او کسون
 نعلتدی ششایروسان طرندی بر ران
 قلمی سیمالک کیم جان تاب و نواف
 قلمی سیمالک کیم جان تاب و نواف
 سولادی ندیا جوق کیم تبار
 اتمیه صعبه اغیار ایه عوم جمنار
 قوروم اغیار قیاری سنی زنه ار
 نغمه

[16b]

Kaynakça

Ece, S. (2015). "Klasik Türk Edebiyatı Araştırma Yöntemleri 1-2 ".Eser Basım Yayınları.

Gıynaş, K. A. (2011). "Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası" (Selçuk Üniversitesi). Edebiyat Fakültesi Dergisi.

İpekten, H. (2010). "Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz". Dergâh Yayınları.

Mutlu, S. (2014). "Milli Kütüphane 06 HK 578, 06 HK 951 Numaralarında Kayıtlı Mecmuaların 'Mecmuaların Sistemik Tasnifi Projesi'ne (MESTAP) Göre Tasnifi" (Yüksek Lisans Tezi). Ahi Evran Üniversitesi.

Sami, Ş. (2015). "Kamus-ı Türki" . Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full#>.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

MÖ III. Yüzyılda Parth-Seleukos İlişkileri ve Parthların Devletleşme Süreci

Enise YENER *

ÖZET

İran, Maverâünnehir ve Hazar'ın doğusuna uzanan bozkır bölgelerinde yaşayan Daai Konfederasyonu'nun bir üyesi olan Parnoi/ Aparnoi kabilesinin lideri I. Arsakes, MÖ 247'de Seleukos Krallığı'nın zayıflığından yararlanarak bağımsızlığını ilan eden satrap Andragoras'ı yenerek Parthia'yı ele geçirir. O ve ardılı II. Arsakes, MÖ III. yüzyılda Seleukoslara karşı bağımsızlık mücadelesi verir. Bu çalışmada, MÖ III. yüzyılda Parnoi kabilesinin Parthia'ya gelişi ve devlet kurma süreci detaylı bir biçimde açıklanmak istenmektedir.

Bu çalışmada Parthların Seleukos Krallığı ile ilişkileri ve devletleşme süreci Strabon, Appianos, Iustinos ve Polybios gibi antik yazarların eserlerinden faydalanılarak incelenecektir.

[Modern literatür incelendiğinde MÖ III. yüzyılda Parthların siyasi tarihine dair yapılan çalışmaların yoğun biçimde onların kökenine odaklandığı görülür. Bu çalışmada I. Arsakes ve II. Arsakes dönemindeki siyasi gelişmeler, Seleukos Krallığı'ndaki taht mücadelesi ve batıda girdiği savaşlar ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Ayrıca Parthların bölgesel bir güç olan Baktria Krallığı ile kurduğu ittifak ilişkisinin onların devlet kurma sürecinde, Seleukos Krallığı'na karşı bağımsızlık mücadelesindeki etkisi incelenerek literatüre katkı sağlanacaktır.

Bu çalışmayla, Seleukos Krallığı'nın Parthlara karşı yaptığı ilk sefere, I. Arsakes'in Baktria Krallığı ile yaptığı ittifaka ve II. Seleukos'a karşı başarısına, II. Arsakes'in III. Antiokhos'a karşı yürüttüğü geleneksel Parth savaş stratejisine ve savaşın sonunda yaptığı bağımlı müttefik krallık anlaşmasına açıklık getirilerek Parthların devletleşme sürecine derinlik kazandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Arsakes, Seleukos, Diodotos, Parnoi, Parth*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, E-mail: enise.yener3@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3913-7234

Parthian-Seleucid Relations and the State Formation Process of the Parthians in the Third Century BCE

ABSTRACT

Objective

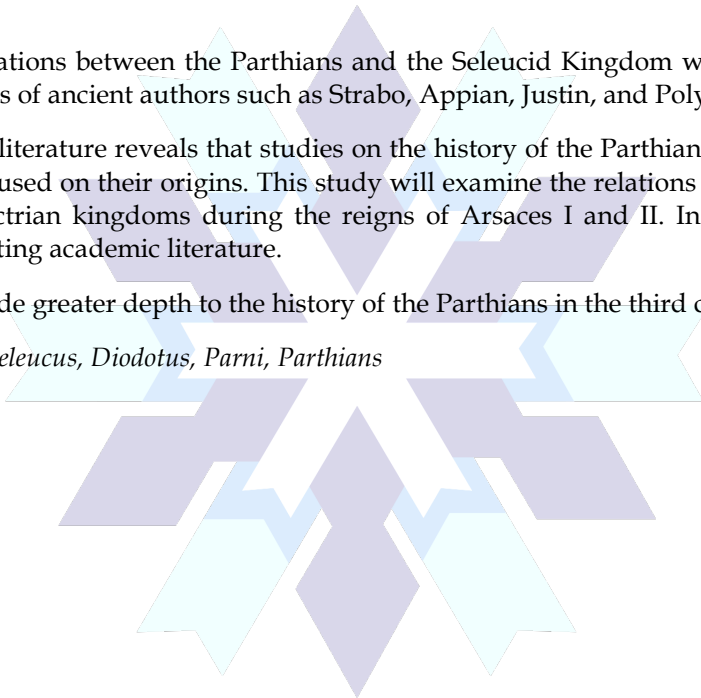
In 247 BCE, Arsaces I—the leader of the Parnoi/Aparni tribe and a member of the Dahae Confederation, which inhabited the steppe regions stretching across Iran, Transoxiana, and the eastern shores of the Caspian Sea—defeated the satrap Andragoras and took control of Parthia. He and his successor, Arsaces II, fought for independence from the Seleucids throughout the third century BCE. This study aims to explain the arrival of the Parnoi tribe in Parthia during the third century BCE and their process of state formation.

In this study, the relations between the Parthians and the Seleucid Kingdom will be examined with reference to the works of ancient authors such as Strabo, Appian, Justin, and Polybius.

A review of modern literature reveals that studies on the history of the Parthians in the third century BCE have largely focused on their origins. This study will examine the relations of the Parthians with the Seleucid and Bactrian kingdoms during the reigns of Arsaces I and II. In doing so, it aims to contribute to the existing academic literature.

This study will provide greater depth to the history of the Parthians in the third century BCE.

Keywords: *Arsaces, Seleucus, Diodotus, Parni, Parthians*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Antik Parthia coğrafyasının çekirdek bölgesini, batıda Hyrkania (Dahistan) bölgesi, doğuda Aria (Herat çevresi) ve Margiana (Merv-Türkmenistan), kuzeyde Kopet Dağları ile bozkır kuşağı ve güneyde İran platosunun iç kısımları biçiminde tanımlamak mümkündür. İran, Maverâünnehir ve Hazar'ın doğusuna uzanan bozkır bölgelerinde yaşayan Daai Konfederasyonu'nun bir üyesi olan Aparnoi/Parnoi kabilesinin lideri I. Arsakes'in İskit kökenli olduğu düşünülür (Strab. XI.7.1; XI.8.2; XI.9.2-3; Iust. XLI.1, XLI.4.3-9. Krş. Amm. Marc. XXIII.6. Detaylı bilgi için bkz. Demir, 2022: 490-512).

I. Arsakes'in liderliği öncesinde Parnoi kabilesinin Seleukos Krallığı ile ilk teması MÖ 308 ve 305 yıllarında yaşanmıştır (Holt, 1999: 26-7; Lerner, 2016). Bu yıllarda Baktria'ya (Afganistan) sefer düzenleyen I. Seleukos, MÖ 290-280'lerin ortalarında oğlu I. Antiokhos'u yeni sınır üzerindeki denetim için bu bölgenin genel valisi yapar. Bu yılda kuzey Parthia'da (Batı Türkmenistan) bulunan Parnoi kabilesi, kendi sınırındaki müreffeh bir bölge olan Margiana'yı (Doğu Türkmenistan) ele geçirmek için saldırır (Lerner, 1999: 13-14). Seleukoslar bu saldırıya karşılık vermesi için bölgedeki generalleri Demodamas'ı görevlendirir (Plin. nat. VI.18; Lerner, 1999: 29). Demodamas, Parnoi saldırısını geri püskürttüktan sonra seferini, muhtemelen Seleukoslar için Orta Asya bozkır kabilelerinin egemenliğinin stratejik bir hedef olmaması sebebiyle, ani bir biçimde durdurur (Overtoom, 2020: 80). Bu olaydan sonra Parthlar ile Seleukosların ilişkileri Margiana'nın ve Parthia'nın ele geçirilmesi ve egemenlik altında tutulmasıyla bağlantılı olarak sürmüştür. Parthlar, I. Diodotos'un bağımsız bir krallık kurması ve sınır paydaşlığı sebebiyle Baktria Krallığı ile Seleukoslara karşı ittifak kurmuştur. Bu çalışmada antik kaynaklar ışığında MÖ III. yüzyılda Parthların Seleukoslara karşı bağımsızlık mücadelesi ve bu süreçte Baktria Krallığı ile kurduğu ittifak incelenecektir.

I. Arsakes Dönemi'nde Parth-Seleukos İlişkileri

I. Arsakes, MÖ 248/247'de Parnoi kabilesinin liderliğini almış ve kabilesinin daha önce ele geçirmeye çalıştığı Margiana'ya saldırmıştır. MÖ 246/245'te gerçekleşen bu saldırıya dönemin Seleukos Baktria bölgesi satrapı I. Diodotos karşılık vermiştir. Muhtemelen bu dönemde Sogdiana, Margiana ve Aria'yı içine alan büyük bir satraplığın yöneticisi olan I. Diodotos, Parnoi saldırısını geri püskürtüp onların Margiana'ya girişini önlese de I. Arsakes'i takip etmemiştir (Overtoom, 2020: 80). I. Diodotos'un I. Arsakes'i takip etmemesinin sebebi, Seleukoslara karşı bağımsızlığını ilan etmeyi planladığından kaynaklarını kendi isyanı için kullanmayı düşünmesi olabilir. Ayrıca kendi yönetim bölgesine girişlerini engellemiştir; dolayısıyla Parnoi artık Parthia satrapı Andragoras'ın sorunu haline gelmiştir. Seleukos merkezi yönetimi ise MÖ 246'da III. Ptolemaios'un kendilerine savaş ilan etmesi ve II. Seleukos'un kardeşi Antiokhos Hierax'ın isyan etmesi sebebiyle bölgeye ordu gönderememiştir (Iust. XLI.4.4.). Seleukos Krallığı'nın hem Ptolemaios Krallığı ile savaşı hem de taht kavgası nedeniyle zayıflaması, Baktria ve Parthia satraplarının isyanına fırsat tanımıştır.

Baktria satrapı I. Diodotos ile Parthia ile Hyrkania satrapı Andragoras, MÖ 245 yılında Seleukosların iç ve dış tehdit altında olmasını fırsat bilerek isyan etmiştir. Bu iki satrapın isyanına dair Justinos'un kaydında olayın tarihi yanlış verilmiştir (Iust. XLI.4. 4-5); Appianos ise *Syrica*'da VIII.48'de [...Daha önce Seleukosların yönetimine karşı ayaklanan Parthlar, bu hanedana tabi olan Mezopotamya'yı ele geçirdiler...] ve XI.65'te [...Parthlar şimdi Seleukosların sarayındaki karışıklıktan yararlanarak ayaklanmaya başladılar.] diyerek "Parth halkının isyanından" bahsetmiştir (App. Syr. VIII.48; XI.65). Antik metinlerdeki bu bilgi karışıklığı ise Sampson'un "I. Arsakes ve Parnoi kabilesinin Seleukos satrapı Andragoras'a karşı isyan ettiği" fikrini ortaya koymasına sebep olmuştur (Sampson, 2015: 38-41). Ancak MÖ 245'te Parthia'da Andragoras'ın, II. Seleukos'a karşı isyan ettiği düşünülebilir; zira I. Arsakes, II. Seleukos'un MÖ 240/239'da Ankyra'da yenilgiye uğramasının ardından Seleukosların zayıfladığını düşünerek MÖ 239/238 yılında Andragoras'ı öldürerek Parthia'yı ele geçirmiştir (Iust. XLI.4.5-7. Overtoom, Justinos'un belirttiği konsülleri dikkate alarak onun yanlış bir biçimde MÖ 250 yılını işaret ettiğini söyler. Overtoom, 2020: 82). Bunun ardından II. Seleukos'un MÖ 235'teki doğu seferine kadar Hyrkania'yı ve Elbruz Dağları'nın güneyindeki Hekatompylos'u ve çevresini hakimiyet altına almıştır (Iust. XLI.4.8; Polyb. X.28. Sherwin-White ve Kuhrt, Parthların Elbruz Dağları'nın güneyine yerleşmediklerini ve Parth gücünün ikinci yüzyıla kadar Türkmenistan merkezli kaldığını öne sürer. Sherwin-White ve Kuhrt, 1993: 88-89, 197). MÖ 245'te Seleukoslara karşı isyan eden Baktria satrapı I. Diodotos ise MÖ 238'de kendini kral ilan etmiş, bu durum Parthlar ile Baktrialıları hem düşman hem de müttefik haline getirmiştir (Iust. XLI.4.5).

I. Arsakes'in Hyrkania'yı ele geçirmesinin ardından Parthlar, Baktria Kralı I. Diodotos için bir tehdit unsuru haline gelmiştir (Iust. XLI.4.8). Bununla birlikte I. Diodotos'un elindeki toprakların çok geniş olması ayrıca Parthia'nın hem Baktria Krallığı hem de Seleukos Krallığı'nın saldırısına açık olması, bununla birlikte Parthların süvari gücü yüksek olsa da henüz kent savunmalarının kurulmamış olması I. Arsakes'i Baktria Krallığı ile ittifaka zorlamıştır. I. Diodotos'un ani ölümünün ardından yerine geçen oğlu II. Diodotos ile MÖ 236/235 yılında kurulan bu ittifak, Baktria Krallığı açısından da önem arz etmiştir (Iust. XLI.4.9). Sözgelimi II. Diodotos babası gibi halk desteğini almış ve askeri başarılarıyla prestij sağlamış bir yönetici olmadığından siyasi konumunu pekiştirmek için zamana ihtiyacı duymuştur. Bununla birlikte bu ittifak Parthlar için iki cepheli savaş endişesini ortadan kaldırdığı gibi Baktria için de Parthlarla savaş tehlikesini ortadan kaldırmıştır (Overtoom, 2020: 95-96). Ayrıca Parthlar, Seleukoslar ile Orta İran platosu boyunca uzun bir sınırı paylaştığından Seleukoslara karşı daha savunmasız olsalar da Parthların yenilmesi durumunda Seleukosların sonraki hedefi bölgede başka bir müttefiki bulunmayan Baktria Krallığı olacaktı. Neticede Seleukos misillemesine karşı I. Arsakes ile II. Diodotos arasında Parth-Baktria ittifakı kurulmuştur ve II. Seleukos'un MÖ 235'te doğuya sefere çıkması bu ittifakın yerinde bir karar olduğunu ortaya koymuştur.

Kardeşi Antiokhos Hierax ile MÖ 236'da ateşkes yapan II. Seleukos, MÖ 235 yılında doğuya bir sefer düzenlemiştir. Bu sefer sırasında öncelikle Babil ve Media'daki askeri karışıklıkları çözen II. Seleukos, ardından Parthia üzerine yürümüştür (Iust. XLI.4.9). Detaylarına çok fazla hâkim olamadığımız bu sefer sırasında I. Arsakes'in, II. Seleukos karşısında stratejik olarak Orta Asya'ya çekildiği ve ardından Seleukos ordusunu yenilgiye uğrattığı anlaşılr (Iust. XLI.4.9-10; Overtoom, 2020: 97-98. Krş. Strab. XI.8.8). Bu savaş Seleukoslar açısından değerlendirildiğinde, Antiokhos Hierax'ın II. Seleukos'un uzun süren yokluğunu fırsat bilerek Suriye ve Mezopotamya'yı işgal etmek istemesiyle II. Seleukos'un, devletin merkezinin batı olması ve iki cepheli bir savaş istememesi sebebiyle MÖ 229/228'de muhtemelen Parthların ve Baktrialıların resmen tanınmasını kabul ederek batıya döndüğü söylenebilir. Savaşın Parthlar açısından sonucunda ise Seleukos tehlikesinin geçmesiyle I. Arsakes, güney Parthia'yı tekrar egemenlik altına almış ve güvenlik politikalarını geliştirmek için fırsat bulmuştur. Bu bağlamda I. Arsakes idari mekanizmayı kurmuş, asker toplamış, kaleler inşa etmiş ve şehirleri güçlendirmiştir (Iust. XLI.5.1). Örneğin Zapaortenon Dağı (İran/Dargaz) civarındaki Dara kenti bu dönemde kurulmuştur (Iust. XLI.5.2).

II. Seleukos'un gidişinin ardından Parthlar ve Baktrialılar için acil ittifak yapmalarına neden olan tehdit ortadan kalktığından yaklaşık MÖ 220'de Parth-Baktria ittifakı bozulmuştur. Bu durumun bir diğer sebebi, I. Arsakes'in II. Seleukos'u yenmesi ve ardından büyük bir bölgesel güç haline gelmesiyle Baktria için ciddi bir rakibe dönüşmesidir. Bununla birlikte Parthlara karşı barışçıl bir politika güden II. Diodotos'un öldürülmesi ve tahta gaspçı lider I. Euthydemos'un geçmesi, Baktria Krallığı'nı güvenilir bir müttefik olmaktan uzaklaştırmıştır. Tüm bu sebeplerle Parth-Baktria ittifakının sağlanamaması, II. Arsakes döneminde vuku bulacak III. Antiokhos'un doğu seferinde Seleukoslara büyük bir avantaj sağlayacaktır. Öyle ki bu iki krallığın bağımlı müttefik statüsüne inmesini sağlayacak; bu durum uzun vadede Parth Devleti'nin güçlü bir siyasi yapı olarak tarih sahnesine çıkmasını bir nesil geciktirecektir.

II. Arsakes Dönemi'nde Parth-Seleukos İlişkileri

MÖ 226/225 yılında II. Seleukos'un ani ölümüyle tahta III. Seleukos geçmiş fakat o da MÖ 223/222'de askerler tarafından öldürülünce yerine kardeşi III. Antiokhos geçmiştir. Seleukos tahtının intikal sürecinde yaşanan bu sorunlar, devletin prestijine ve gücüne dair algının kötüleşmesine sebep olmuştur. III. Antiokhos hem bu algıyı yıkmak hem de Parth ve Baktria krallıklarını cezalandırarak babasının intikamını almak için bir doğu seferi düzenlemiştir. Ancak III. Antiokhos'un büyük Parthia seferinden önce Media'daki satrap isyanı başta olmak üzere doğudaki sorunları çözmesi gerekmiştir.

Parthia ve Baktria'ya doğrudan erişim sağlayan Zagros Dağı geçitlerini barındıran ve Mezopotamya vadisinin savunması için oldukça önemli olan Media bölgesinin satrapı, Seleukosların bölgedeki diğer satraplıklarının valisi konumundadır. Bu stratejik öneme sahip bölgenin satrapı Molon, MÖ 222'de isyan ederek III. Antiokhos'un Persepolis'teki satrap isyanıyla meşgul olmasını da fırsat bilerek Seleukos generallerine karşı başarılı olmuştur. Ancak MÖ 220 yılına gelindiğinde III. Antiokhos, Molon'un isyanını bastırdığı gibi Babil, Elymais ve Persepolis'i isyancı satraplardan geri almıştır. Ardından kuzeybatı İran'daki Media Atropatene bölgesini işgal etmiş ve MÖ 212'de Armenia'yı bağlı müttefik krallık haline getirmiştir. III. Antiokhos'un Parthia ve Baktria seferlerine hazırlık yapmak için

Babil'e çekildiği MÖ 211 yılında I. Arsakes'in ölümüyle tahta oğlu II. Arsakes çıkmıştır (Iust. XLI.5.5-7). III. Antiokhos ise MÖ 210'da Media'ya girip Ekbatana'daki Aene Tapınağı'nı yağmalayıp dört bin talanton değerinde altın ve gümüş tedarik etmiş ve MÖ 209'da küçük oğlu Antiokhos'u ortak imparator ilan ederek II. Arsakes üzerine Parth seferine çıkmıştır.

MÖ 209'da başlayan Seleukosların Parth seferinin başında II. Arsakes, III. Antiokhos'un Khoarene ve Komisene bölgelerine bitişik çölü geçemeyeceğini, geçse dahi çöl şartlarında ordusunun yıpranacağını düşünerek düşmanını batı Parthia'da karşılamayı planlamıştır (Polyb. X.28). Ancak III. Antiokhos beklenmedik bir şekilde çölü geçmeye başlamış; bunu fark eden II. Arsakes ise su kuyularını doldurması ve diğer temiz su kaynaklarını tahrip etmesi için süvari birliklerini göndermiştir. III. Antiokhos da II. Arsakes'in bu hamlesine karşılık olarak süvari birlikleri eşliğinde komutanı Nikomedes'i Parthların üzerine göndermiştir (Polyb. X.28). Nikomedes su kaynaklarını tahrip etmek için gönderilen Parth birliklerine karşı başarılı olarak III. Antiokhos'un yanına dönmüştür (Polyb. X.28). Parthlar ise yeni başkentleri Hekatompylos'tan Hyrkania'da dağlık araziye çekilmiştir. Savaşın bu ilk çarpışmasında Parthların birinci stratejisinin Seleukos ordusunun çöl koşullarında su kaynaklarına erişimini engelleyerek bitkin düşmesini sağlamak olduğu söylenebilir. İkinci stratejilerinin ise Nikomedes'i önce su kuyularında fakat bu strateji çökünce Hyrkania'ya çekilip kendilerini takip ettirerek bu dağlık arazide yenilgiye uğratmak ve böylece Seleukos ordusunu parçalamak olduğu düşünülebilir. Ancak II. Arsakes'in su kuyularına az sayıda süvari göndermesi ve ana ordusunu ihtiyaç halinde onlara destek veremeyecek kadar uzağa konuşlandırmış olması, Nikomedes'in de tuzağa düşmemesiyle savaşın başında bir adım geriye düşmesine sebep olmuştur. Savaşın ikinci safhası ise her iki tarafın da kendi geleneksel savaş anlayışına uygun şekillenmiştir. Bu bağlamda III. Antiokhos, kurak arazide bir aydan fazla sürede 560 kilometrelik bir yürüyüşün ardından ordusunu tekrar birleştirmiş, bir meydan savaşı niyetiyle Hekatompylos'a girmiştir (Polyb. X.28). Ağır yüklü Seleukos ordusunun Elbruz Dağları'ndan geçişinin oldukça zor olacağını düşünen II. Arsakes, geleneksel savaş anlayışına uygun biçimde düşmanı dağlık araziye çekip vur-kaç taktiği ile tüketmeyi planladığından Hekatompylos'tan Hyrkania'ya çekilmiştir. III. Antiokhos, bir meydan savaşı beklentisinde olduğundan II. Arsakes'in iyi tahkim edilmiş Hekatompylos kentinden neden çekildiğini kavrayamasa da onu takip etmiştir (Polyb. X.29).

Hyrkania'ya doğru II. Arsakes'i takip eden III. Antiokhos, Elbruz Dağı geçitlerinin temizlenmesi için ordusundaki işçileri ve piyadeleri birlikler halinde dağ geçitlerinde görevlendirmiş, süvarileri ise ana ordu olarak kendi yanında tutmuştur. Polybios, Historia'i'de III. Antiokhos'un orduyu parçalayarak görevlendirmesini şöyle tasvir eder:

"[...Ancak Tagae'ye vardığında, yerlilerden, Hyrkania'ya doğru eğimli Labus Dağı'nın sırtlarına ulaşana kadar geçmesi gereken ülkenin son derece engebeli ve zorlu olduğunu ve en dar noktalarda çok sayıda barbarın konuşlandığını öğrendi. Bu nedenle, hafif silahlı birliklerini bölüklere ayırmaya ve subaylarını bu bölüklere dağıtmaya karar verdi ve onlara ayrı ayrı izleyecekleri rotalarla ilgili talimatlar verdi. Aynı şeyi, hafif silahlı birliklerin işgal ettiği mevzilere falanks ve yük hayvanlarının yaklaşmasını mümkün kılmakla görevli öncü birlikler için de yaptı. Bu düzenlemeleri yaptıktan sonra, ilk bölümü Diogenes'e emanet etti ve onu okçular, sapancılar ve cirit ve taş atmada usta dağcılarla güçlendirdi. Bu askerler, düzenli bir düzen tutmadan, her an ve her yönde çatışmaya hazırıldılar ve dar geçitlerde en etkili yardımı sağladılar. Bunların yanında, Rhodoslu Polyksenidas'ın komutası altında, kalkanlarla donanmış yaklaşık iki bin kişilik bir Giritli birliğine ilerlemesini emretti. Arka tarafta, göğüs zırhı ve kalkanlarla donanmış, Koslu Nikomedes ve Aetolialı Nikolaos'un komutası altındaki birlikler yer alacaktı.]" (Polyb. X.29)

Böylece III. Antiokhos, dağ geçitlerinin ucunda Seleukos ordusuna pusu kuran II. Arsakes'e karşı başarılı olmuştur. III. Antiokhos'un bu başarısında onun hızlı bir şekilde karar alıp yeni strateji geliştirme yeteneğinin etkili olduğu söylenebilir; zira o, dağ geçitlerinin ucunda arazinin süvari savaşına uygun olmadığını fark ettiğinde süvarilerini attan indirerek piyade olarak savaştırmıştır (Polyb. X.30). Böylece süvarilerden oluşan Parth ordusunun araziye uyum sağlayamamasıyla Seleukos ordusunun bölünmüş olması fırsatını değerlendiremeyen II. Arsakes, ordusunu Labus Dağı geçidinin zirvesine toplayarak geri çekilmiş, III. Antiokhos ise Hyrkania'yı ele geçirmiştir (Polyb. X.30)

Labus Dağı geçidinin zirvesinde vuku bulan savaşı Polybios şöyle anlatır:

"[...Barbarlar orada toplanmışlardı ve onun geçişine engel olmaya kararlıydılar, bu nedenle şiddetli bir çatışma çıktı ve sonunda barbarlar şu taktikle geri püskürtüldü: Falanks ile yüz yüze çarpıştıkları sürece, iyi bir şekilde bir arada kaldılar ve çaresizce savaştılar; ancak şafak sökmeden önce, hafif silahlı birlikler geniş bir çember

oluşturarak düşmanın arkasındaki yüksek bir mevkiyi ele geçirdiler ve barbarlar bunu fark eder etmez panik içinde kaçtılar. Kral Antiokhos, onların takip edilmesini önlemek için aktif bir şekilde çaba sarf etti ve geri çekilme emri verdi, çünkü adamlarının dağınık halde değil, sıkı bir düzen içinde Hyrkania'ya inmesini istiyordu.]" (Polyb. X.31.)

Polybios, bu anlatımında Parthların uzun süre savaştıktan sonra kaçtığını bildirir. Ancak Parth ordusunun kitlesel bir savaşa uygun olmadığı ve onların savaşın başından itibaren uyguladıkları strateji göz önüne alındığında, Seleukos ordusunun kanatlarını ayırarak merkezdeki falanksı bozmaya çalıştıkları düşünülebilir. Parthların vur-kaç yaparak ordunun kanatlarını ayırmaya çalıştığını fark eden III. Antiokhos'un ise ordusunu geri çağırdığı ve Parthları takip ederken dağılmalarına engel olduğu söylenebilir. Böylece III. Antiokhos, Parth birliklerinin geri çekilmesini sağlamış ve ardından içinde kraliyet sarayının bulunduğu Tambraks (Gorgan/İran) kentini ele geçirip burada kamp kurmuştur (Polyb. X.31).

II. Arsakes, Labus Dağı'ndaki çarpışmanın ardından daha fazla geri çekilse dahi güvenebileceği bir müttefikinin olmamasını göz önünde bulundurmuş, III. Antiokhos'un kuşatma sırasında kısı geçiremeyeceğini ve nihayetinde gücünün kırılacağını varsayarak, ordusunun bir bölümünü üç hendegî, altı ahşap duvarı ve güçlü bir kalesi olan Sirynks'te bırakmıştır. III. Antiokhos ise Sirynks'i kuşatmış, tüneller kazdırmış, şehrin hendeklerini doldurtmuş ve ön cepheden saldırı düzenlemiştir (Polyb. X.31). Parthlar ise kuşatmaya sonuna kadar direnip yarma harekâtı düzenleseler de iç duvarın düşmesiyle teslim olmuştur (Polyb. X.31). Bu kuşatma sırasında II. Arsakes'in Sirynks'te olup olmadığı tam olarak tespit edilememekle birlikte kuşatmanın sonrasında Nisa'da olduğu anlaşılmaktadır. Polybios'un anlatımını aniden kesmesi sebebiyle bu kuşatmanın nasıl son bulduğu hususunda net bir bilgi bulunmakla birlikte hem onun hem de Justinos'un kayıtlarından yola çıkarak bu kuşatmanın ardından Parthları bağımlı müttefik krallık statüsüne getiren bir anlaşmanın yapıldığı düşünülebilir (Iust. XLI.5.7; Polyb. X.31).

Sirynks kuşatmasının ardından MÖ 208'de III. Antiokhos ile II. Arsakes arasında yapılan anlaşmanın içeriği ile ilgili sonraki tarihi gelişmeler göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılabilir. Bu bağlamda III. Antiokhos'un doğu seferinin başındaki "bağımlı müttefik krallık statüsüne getirme politikasını" Parthlara da uyguladığı düşünülürse, II. Arsakes'in sikke darp etmesinin yasaklandığı söylenebilir. Ayrıca MÖ 200 yılında Seleukosların Ptolemaioslara karşı yaptığı Panium Savaşı'nda Parth tarzı zırhlı süvarilerin kullanılmasından yola çıkarak Parthların bu yeni statüsü gereği Seleukos ordusuna katafrakt sağlamayı kabul ettiği düşünülebilir. Bu anlaşma neticesinde III. Antiokhos Parthia ile Hyrkania'yı geri almış ve II. Arsakes'i tamamen yok etmek için onu Nisa'da kuşatmak yerine kendisine bağımlı kılmayı tercih etmiş; seferi daha fazla uzatmadan Baktria'ya ilerlemek istemiştir. Parthlar ise bu anlaşmayla I. Mithridates'in (MÖ 165-132) tahta geçişine kadar bölgede marjinal bir güç olarak kalmıştır.

Sonuç

I. Arsakes'in mensubu olduğu Parnoi kabilesinin Seleukos Krallığı ile ilk teması, I. Seleukos'un oğlu I. Antiokhos'u Baktria valisi olarak atadığı MÖ 290-280'lerin ortalarında olmuştur. Bu yıllarda kuzey Parthia'daki Parnoi kabilesi, Margiana'ya başarısız bir sefer düzenlemiştir. I. Arsakes'in kabilesinin liderliğini aldığı MÖ 248/247 yılında Parthlar, Margiana'ya tekrar sefer düzenlese de dönemin Baktria satrapı I. Diodotos tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Ancak Seleukos Krallığı'nın Ptolemaios Krallığı ile savaşı ve Antiokhos Hierax'ın tahta hak iddia etmesi sonucunda Seleukoslar buhrana girince Baktria satrapı I. Diodotos ile Hyrkania ile Parthia satrapı Andragoras isyan ederek bağımsızlıklarını ilan etmiştir. Böylece I. Arsakes de bu siyasi konjonktürden faydalanarak MÖ 239/238'de Andragoras'ı öldürerek Parthia'yı ele geçirmiştir. Seleukos tehlikesine karşı Baktria Krallığı ile ittifak kuran I. Arsakes, otoritesini pekiştirmek ve savaş hazırlığı yapmak için fırsat kazanmıştır. Nihayetinde MÖ 235'te II. Seleukos'a karşı başarılı olmuş ve Parthların bağımsız bir devlet olmasını sağlamıştır.

MÖ 211 yılında babasının ölümünün ardından tahta çıkan II. Arsakes, doğuda isyan eden satrapları cezalandırarak bölgede Seleukos otoritesini tekrar sağlamak için büyük bir hazırlıkla sefere çıkan III. Antiokhos'a, geleneksel Parth savaş stratejisiyle -yıpratma, vur-kaç ve sahte geri çekilme- karşılık vermiştir. MÖ 209'da başlayan savaşta II. Arsakes, III. Antiokhos'u çöl arazisinden geçerken zorlanacağı batı Parthia'da karşılamak istemiştir. Ancak Seleukos generali Nikomedes'e karşı başarısız olunca Hekatampylos'tan Hyrkania'ya doğru dağlık araziye çekilmiştir. II. Arsakes ağır yüklü Seleukos ordusunun Elbruz Dağı geçitlerinden geçerken zorlanacağını düşünerek Hyrkania'ya

çekilmiştir. Bir meydan savaşı niyetiyle Hekatampylos'a gelip bu fırsatı bulamayınca kenti ele geçirerek onu takip eden III. Antiokhos ise ordusundaki işçileri ve piyadeleri geçitlerde görevlendirerek Parthlara karşı başarılı olmuştur. Bunun ardından II. Arsakes çekildiği Labus Dağı zirvesinde de III. Antiokhos'a karşı yenilgi almış; bunun üzerine bilinçli bir kuşatma için kuvvetlerinin bir kısmını Syrinks'te bırakmıştır. Hyrkania'nın ardından kraliyet sarayının bulunduğu Tambraks'ı ele geçiren III. Antiokhos ise Syrinks'i kuşatmış, Parthlar yarma harekâtı düzenlese de nihayetinde teslim olmuştur. Böylece III. Antiokhos ile II. Arsakes arasında Parthları bağımlı müttefik krallık statüsüne getiren bir anlaşma yapılmıştır.

Sonuçta MÖ III. yüzyılda I. Arsakes liderliğinde Parthlar, Seleukoslara karşı bağımsızlığını kazanmıştır. Bölgesel bir güç olan Baktria Krallığı ile ittifak yaparak II. Seleukos'a karşı başarılı olup bağımsızlığını sürdürmüştür. Ancak Parthlar, II. Arsakes'in Baktria ile ittifak kuramaması ve III. Antiokhos'un büyük bir orduyla çıktığı seferde savaş stratejisini iyi kurgulaması sebebiyle Seleukosların vasal krallığı statüsüne gelmiştir. MÖ III. yüzyılda yaklaşık kırk yıl bağımsız bir devlet olan Parthlar'ın tarih sahnesinde güçlü bir şekilde tekrar ortaya çıkması ise I. Mithridates'in MÖ 165'te tahta çıkmasıyla olmuştur.

Kaynakça

Antik Kaynaklar

Amm. Marc. (= Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum Libri*), *Ammianus Marcellinus*. (2000). Rolfe, J. C. (Trans.). (Vols. I-III). Harvard University Press.

App. Syr. (= Appianus, *Syriake*), *Appian's Roman History*. (1912-1913). White, H. (Trans.). (Vols. I-IV). Harvard University Press.

Iust. (= Marcus Iulianus Iustinus, *M. Iuliani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi*), *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*. (1994). Yardley, J. C. (Trans.). Oxford University Press.

Plin. nat. (= G. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*), *Pliny the Elder: The Natural History*. (1855). Bostock, J. (Trans.). Henry G. Bohn Press.

Polyb. (= Polybios, *Historiai*), *The Histories*. (1922-1927). Paton, W. R. (Trans.). (Vols. I-VI). Harvard University Press.

Strab. (= Strabon, *Geographika*), *The Geography of Strabo*. (1924). Jones, H. L. (Trans.). (Vols. I-VIII). Harvard University Press.

Modern Kaynaklar

Demir, M. (2022). Parth (Arsakid) Devleti'nin Kurucusu I. Arsakes'in İskit Kökeni Hakkında Değerlendirmeler. *OANNES*, 4(2), 487-518.

Holt, F. (1999). *Thundering Zeus: The Making of Hellenistic Bactria*. University of California Press.

Lerner, J. (1999). *The Impact of Seleucid Decline on the Eastern Iranian Plateau: The Foundations of Arsacid Parthia and Graeco-Bactria*. Franz Steiner Verlag.

Lerner, J. (2016). The Emergence of Wakhan Fortresses in the Hellenistic Period. *Anabasis*, 7, 107-130.

Overtom, N. L. (2020). *Reign of Arrows: The Rise of the Parthian Empire in the Hellenistic Middle East*. Oxford University Press.

Sampson, G. (2015). *The Defeat of Rome: Crassus, Carrhae and the Invasion of the East*. Pen&Sword Books.

Sherwin-White, S., & Kuhrt, A. (1993). *From Samarkhand to Sardis: A New Approach to the Seleucid Empire*. Duckworth.

Malazgirt'ten İznik'e Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki İlk Yirmi Yılı (1071-1091)

Elif KOCAKAPLAN*

Çalışma Alanı: Ortaçağ İslam Tarihi: Siyasi ve Sosyo-Kültürel Tarih

ÖZET

1071 Malazgirt Zaferi, Anadolu'nun Türk Yurdu haline gelmesinde dönüm noktası olmuştur. Bu çalışma zaferin ardından geçen ilk yirmi yılda (1071-1091) Büyük Selçuklu Devletinin Anadolu politikalarını, fetih stratejilerini ve siyasi örgütlenmesini incelemektedir. Sultan Alparslan'la birlikte ve onun ölümüyle Sultan Melikşah döneminde, Anadolu'nun sistematik fethi Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Artuk Bey ve Danişmend Gazi gibi komutanlar eliyle gerçekleşmiştir. 1075'te İznik'in fethedilerek başkent yapılması, Türkiye Selçuklu Devletinin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Bizans'ın zayıflığı, Türkmen beyliklerinin batıya ilerlemesini kolaylaştırmış ancak 1090'lardan itibaren Haçlı tehdidi belirlemiştir. Bu çalışma, Büyük Selçukluların merkeziyetçi politikaları ile uç beylerinin yerel yönetimleri arasındaki dinamikleri analiz ederek Anadolu'nun Türk-İslam kimliği kazanmasındaki kritik evreleri vurgulamaktadır. 1071 yılında gerçekleşen Malazgirt Savaşı, yalnızca Bizans ile Selçuklular arasında bir askeri çarpışma değil aynı zamanda Anadolu'nun siyasi, toplumsal ve kültürel yapısını kökten değiştiren bir dönüm noktasıdır. Birincil kaynaklar ve modern literatür ışığında hazırlanan bu çalışma, Malazgirt sonrası dönemin siyasi ve askeri tarihine yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu makale, Malazgirt Zaferi'nden (1071) sonraki yirmi yıllık süreçte (1071-1091) Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki fetih politikalarını, siyasi örgütlenmesini ve İznik merkezli bir Türk devletinin kuruluş sürecini analiz etmeyi hedeflemektedir. Çalışma, Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin erken evrelerini inceleyerek, bu dönemin tarihsel önemini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Makale, tarihsel analiz yöntemi ve kronolojik sistem kullanılarak hazırlanmıştır. Ana kaynaklar ile modern tarihçilerin yorumlarının yer aldığı inceleme eserlerin bilgilerine yer verilerek kaynaklar ışığında analiz edilmeye çalışılmıştır. Siyasi tarih, askeri stratejiler ve yerleşim dinamikleri bağlamında olaylar kronolojik bir perspektifle ele alınmıştır.

Bu çalışma, Malazgirt sonrası Anadolu'daki "ilk yirmi yılın" (1091'e kadar) bütüncül bir değerlendirmesini sunarak; Büyük Selçuklu-Bizans mücadelesinin, Anadolu'daki yerel güçlerle etkileşimini ve İznik'in başkent olmasının Anadolu siyasi tarihindeki stratejik önemi hakkında yeni ve farklı bir bakış açısı sunacak ve 1071-1091 arasındaki yapılanmayı sistematik bir şekilde ele alarak literatürdeki bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Malazgirt Zaferi, Anadolu, Beylikler, Türk Yerleşimi, Selçuklular.*

From Malazgirt to Iznik: The First Twenty Years of the Great Seljuk Empire in Anatolia

ABSTRACT

The 1071 Malazgirt Victory was a turning point in the transformation of Anatolia into a Turkish homeland. This study examines the Great Seljuk State's Anatolian policies, conquest strategies and political organization in the first two decades after the victory (1071-1091). Under Sultan Alparslan and, after his death, under Sultan Malik Shah, the systematic conquest of Anatolia was carried out by commanders such as Kutalmışoğlu Süleyman Şah, Artuk Bey and Danişmend Gazi. The conquest of Nicaea in 1075 and making it the capital prepared the ground for the establishment of the Seljuk State of Turkey. In this process, the weakness of Byzantium facilitated the Turkmen principalities to advance westward, but the Crusader threat emerged from the 1090s onwards. This study analyzes the dynamics between the centralist policies of the Great Seljuks and the local governance of the end beys, highlighting the critical phases in Anatolia's acquisition of a Turkish-Islamic identity. The 1071 Battle of Malazgirt was not only a military clash between Byzantium and the Seljuks, but also a turning point that radically changed the political, social and cultural structure of Anatolia. Drawing on primary sources and modern literature, this study aims to offer a new perspective on the political and military history of the post-Malazgirt period.

Objective

This article aims to analyze the Great Seljuk State's conquest policies in Anatolia, its political organization, and the establishment of a Turkish state centered on Nicaea in the two decades (1071-1091) following the Victory of Malazgirt (1071). The study aims to reveal the historical significance of this period by examining the early stages of the Turkification and Islamization of Anatolia.

Study Design / Methodology

The article was prepared using the historical analysis method and chronological system. An attempt has been made to analyze in the light of the sources by including the information of the main sources and the review works containing the interpretations of modern historians. In the context of political history, military strategies and settlement dynamics, events are discussed in a chronological perspective.

Original Value / Significance

This study aims to fill a gap in the literature by presenting a holistic assessment of the “first two decades” (until 1091) in post-Malazgirt Anatolia, providing a new and different perspective on the Great Seljuk-Byzantine struggle, its interaction with local powers in Anatolia, and the strategic importance of the capital of Nicaea in Anatolian political history, and systematically addressing the structuring between 1071-1091.

Keywords: *Malazgirt Victory, Anatolia, Principalities, Turkish Settlement, Seljuks.*

Giriş

11. yüzyılın başlarından itibaren Selçuklular, Horasan'dan başlayarak batıya doğru ilerlemiş; İran-Irak ve Azerbaycan'ı kontrol altına almışlardır. Tuğrul ve Çağrı Bey döneminde Selçukluların bulundukları topraklar, yanlarındaki Türkmen grupları için yetersiz gelmeye başlayınca yeni yurt arayışına girildi. Samani-Karahanlı-Gazneli mücadelesi içinde yer alan Selçukluların tek amacı kalabalık Türkmen gruplarına yeni yer bulmaktır. 1035 Nesa ve 1038 Serahs savaşlarıyla Büyük Selçuklu Devletinin bölgedeki kaderi büyük ölçüde etkilenmişti. Elde ettikleri zaferler sonucunda bölgede söz sahibi olmuşlar ve devletin temelleri atılmıştı. Gazneliler ile Selçuklular arasında gerçekleşen 1040 Dandanakan Savaşı ise Selçuklulara hem rahat bir nefes aldırılmış hem de devletin resmi kuruluşunu tamamlamıştı (Haldon, 2011, s. 129; Hatalmış, 2020, s. 111).

Selçuklular, Tuğrul Bey zamanında yeni topraklar fethetmiş ve Azerbaycan, Arran gibi emirlikleri kendilerine tabi kılmışlardır. 1054'te Bizans topraklarına girerek Malazgirt kalesini kuşatmışlardır; fakat kışın yaklaşmasıyla kuşatmayı kaldırıp geri dönmüşlerdi. Bu akınlar sırasında Türkmen boylarının bir kısmı Anadolu'nun kuzey topraklarına kadar ulaşmıştı (Hatalmış, 2020, s. 121-122). Bu durum Selçukluların Malazgirt'ten önce de Anadolu topraklarına geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

Tuğrul ve Çağrı Bey döneminde başlayan Anadolu akınları, Alparslan'ın sultanlığı döneminde (1063 - 1072) daha sistematik bir hale gelmiştir. Sultan Alparslan, Ceyhun'dan başlayarak Dicle'ye kadar olan topraklara hâkim olmuştur. Önce 1064'te Ani'yi Gürcülerden almış, ardından 1067'de Kars'ı fethetmiştir. Anadolu'ya akınlar hız kazanmış ve Bizans İmparatorluğu da buna karşılık önlemler almaya başlamıştı (Dodayan, 2013, s. 20; Murgatroyd, 2015, s. 5-7; Hatalmış, 2020, s. 121).

Bizans İmparatorluğu 11.yüzyılda iç karışıklıklar, ekonomik sıkıntılar ve askeri zayıflıklarla mücadele etmekteydi. 1068'de Selçukluların başlattığı akınlara son vereceğine inanılan ünlü Bizans kumandanı Romanos Diogenes harekete geçerek kaybedilen toprakları geri almak için büyük bir sefer hazırlığına girişmiştir. Alman, Frenk, Bulgar, Ermeni, Slav, Gürcü ve Uz, Peçenek, Kıpçaklardan oluşan kalabalık ordusuyla Anadolu topraklarına doğru ilerlemiş fakat birçok öncü savaşı kaybetmişti (Zakar, 1971, s. 47; Aktaş, 2022, s. 1307).

Sultan Alparslan ise yanına Savtekin, Afşin, Aytekin gibi kumandanlar ile Danişmend, Saltuk, Mengücek, Artuk, Çavlı ve Porsuk gibi emirleri alarak Rahva ovasında karargahını kurmuştu. Sultan Alparslan, Bizans İmparatoru ile müzakere yoluyla çözüm arayışındaydı; fakat Romanos Diogenes Selçuklu elçilerine sert bir üslupla yaklaşmış ve barışı reddetmiştir. Bu durum 2 taraf arasında savaşı kaçınılmaz hale getirmişti (Öngül, 2018, s. 75-77; Hatalmış, 2020, s. 124-125).

Nihayet 26 Ağustos 1071'de Rahva ovasında iki ordu karşılaşmıştı. Sultan Alparslan hilal taktiğini uygulayarak Bizans ordusunu kuşatma altına almış, öncü Türkmen birliklerinin yıpratıcı saldırıları ve sahte ricatları Bizans ordusunun düzenini bozmuştu. Bizans İmparatoru'nun kalabalık ve intizamsız ordusu, Türklerin bu hareketli savaş tarzına uyum sağlayamamış ve Bizans ordusu ağır kayıplar vererek savaşı kaybetmiştir. Romanos Diogenes esir alınmıştı. Sultan Alparslan bir süre sonra Romanos Diogenes'i serbest bırakmış; fakat İstanbul'a döndüğünde tahtan indirilerek öldürülmüştür (Sümer ve Sevim, 1988, s. 13, 52; Hatalmış, 2020, s. 1135).

Malazgirt Zaferi Türkmen göçlerinin Anadolu'ya yoğunlaşmasını sağlamıştı; bu zaferle Sultan Alparslan'ın prestiji artmış ve Selçuklular İslam dünyasının lider gücü haline gelmişlerdir.

Bu çalışma Malazgirt Zaferinden sonraki ilk yirmi yıllık (1071-1091) dönemi, Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki siyasi ve askeri stratejilerini, Bizans'ın karşı koyma çabalarını, kurulan ilk Türk beyliklerinin konumunu ve İznik'in Selçuklu başkenti olarak seçilmesinin anlamı bağlamında incelemeyi amaçlar. Bu dönem Türkiye Selçuklu Devletinin doğuşuna giden sancılı ve dinamik bir süreci temsil etmektedir.

1. Malazgirt Savaşı Sonrası Anadolu'nun Siyasi Durumu

11. yüzyılın ortalarında Orta Asya'dan batıya doğru ilerleyen Türkmen toplulukları, Büyük Selçuklu Devletinin öncülüğünde İslam dünyasının siyasi ve askeri yapısında belirleyici bir rol üstlenmiştir. 1071 yılında Sultan Alpaslan komutasındaki Selçuklu ordusunun Malazgirt'te Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes'in mağlup etmesi, Türklerin Anadolu'ya kitlesel göçünün ve kalıcı hakimiyetinin başlangıcını teşkil etmiştir. Bu savaşın ardından Anadolu'nun kapıları Türkler için büyük ölçüde açılmış oluyordu (Sümer ve Sevim, 1988, s. 50; Ayönü, 2014, s. 187). Anadolu'nun siyasi, sosyal ve kültürel dengelerini kökten değiştiren Malazgirt Zaferinin ardındaki yirmi yıl, Anadolu'nun Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin nasıl şekillendiğini anlamak açısından kritik bir dönemdir (Hatalmış, 2020, s. 136).

Malazgirt Savaşı'nın ardından Bizans İmparatorluğu Anadolu'daki hakimiyetini büyük ölçüde kaybetmişti. İmparator IV. Romanos Diogenes'in yenilgisi, merkezi otoritenin zayıflamasına ve Anadolu'daki yerel unsurların bağımsız hareket etmesine yol açmıştır. Bizans İmparatorluğu büyük bir iç krize sürüklenmiş, Romanos Diogenes'in önce tahttan indirilmesi daha sonra öldürülmesi Bizans'ın merkezi otoritesini ciddi bir şekilde sarsmıştı. Savaşın hemen sonra Romanos Diogenes ile barış antlaşması imzalanmış ve 2 hacib ve Sultan Alparslan verdiği 100 hassas askeriyle İstanbul'a geri dönmüştür. Ancak Bizans İmparatoru onun mağlubiyetine karşılık onu tahtan indirerek VII. Mikhail Dukas'ı, Bizans İmparatoru olarak ilan etmişlerdir (Nicolle, 1938, s. 77). Diogenes'i de bir süre sonra idam ettirmişlerdir. Bu durum özellikle Doğu Anadolu'daki Bizans garnizonlarının ve valiliklerinin merkezi hükümetle bağlarını zayıflatmış, bölgesel yönetimlerde otorite boşluklarını doğurmuştur. Bu boşluk, Selçukluların ve Türkmen gruplarının hızla iç bölgelere yayılmasına imkân sağlamıştır (Sevim, 2003, s. 483).

1071 Malazgirt Savaşı, Bizans İmparatorluğunun sadece askeri bir yenilgisi değil, aynı zamanda Anadolu'daki Bizans varlığının temelinden sarsılmasına neden olan stratejik ve yapısal bir dönüm noktasıdır. Malazgirt Savaşı, Bizans imparatorluğu için bir imparatorun esir alındığı nadir durumlardan biridir. Sultan Alparslan'ın kazandığı bu zafer ile Anadolu'nun Türkleşmesi başlamıştır. Savaşın asıl etkisi, Bizans İmparatorluğu'nun iç yapısındaki kırılmayı hızla açığa çıkarmakla anlatılabilir. Bizans İmparatorluğu böylece 10 yıl sürecek olan siyasi çalkantıların içine sürüklenmiştir.

1071 Malazgirt Savaşı, Bizans için doğrudan bir toprak kaybı olmasa da Anadolu'nun doğu bölgelerindeki toprakların savunmasız hale gelmesine neden olmuştu. İmparatorluğun doğudaki garnizonları çökmüştür. Bu durum Bizans'ın yerel yöneticilerinin ve aristokratların merkezi otoritenin desteği olmadan kendi bölgelerinde bağımsız hareket edip bölgelerini korumalarına imkân sağlamıştır (Sümer ve Sevim, 1988, s. 38). 1071'den 1081'e kadar Anadolu'nun büyük bir kısmı fiilen Bizans imparatorluğunun kontrolünden çıkmıştır.

Savaşın sonra IV. Romanos Diogenes esir edilmiş ve esaret sonrası İstanbul'a döndüğünde tahtan indirilmiş, yerine VII. Mikhail Dukas (1071-1078) geçmiştir. Romanos Diogenes tahtını yeniden ele geçirmek için türlü mücadeleler gösterse de bunda başarılı olamamış ve yakalanarak gözlerine mil çekilmiş, bir süre sonra da 1072'de Kınalıada zindanında öldürülmüştür (İbn Esir, 2013, X, s. 71-73; Sevim, 2003, s. 483; Aktaş, 2022, s. 1309; Öngül, 2018, s. 87).

Bizans'taki bu taht değişikliği elbette Anadolu'yu derinden etkilemiştir. Daha sonraki kısa dönemlerdeki taht değişikliklerine bakarsak Bizans İmparatorluğu kendi içinde bir dönüşüm sürecine girmiştir (Ostrogorsky, 2019, s. 319).

Onun yerine tahta geçen VII. Mikhail'in saltanatı da Bizans İmparatorluğu'nu kurtarmaya yetmemiştir. Çünkü onun döneminde de Bizans imparatorluğu iç kavgalarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Türkmenler Anadolu topraklarında rahatlıkla ilerlerken imparatorluk bu sırada Balkanlar'daki ayaklanmalarla uğraşmaktaydı. Bir de imparatorluk içinde baş gösteren ekonomik çöküntü, Türkmenlerin rahat hareket etmesine ortam hazırlamıştı. VII. Mikhail'in hem mali hem de askeri

konulardaki başarısızlığı, aristokratlar ve ordu arasında huzursuzluğa neden olmuştu. Zaten onun tahttaki hakimiyet süresi uzun sürmemiş, 1078'de Nikephoros Botaneiateis'in isyanı ile VII. Mikhail tahtı bırakmak zorunda kalmıştır (Ostrogorsky, 2019, s. 294).

Bu dönemde Bizans tahtı kısa sürelerle el değiştirmiş, her yeni imparator iç muhalefet ve ekonomik krize sürüklenmiştir. İmparatorluk merkezi olan (Konstantinopolis) İstanbul dışındaki bölgelerde imparatorun otoritesi kalmamış ve otorite fiilen yerel beylerin eline geçmiştir.

Anadolu'daki halk Bizans yönetiminin zayıflamasıyla birlikte büyük ölçüde yönetimsiz kalmıştır. Türkmen akınlarının fazlaşmasıyla birlikte yerel güçler ve manastırların milis güçleri bu duruma karşı koymaya çalışmış; fakat düzenli ve sistemli bir savunma olmadığından yeterli olmamıştır. Bu durumda Türkmenlerin Anadolu içlerine yayılması hızlanmış, artık Anadolu'nun iç ve batı bölgelerine kadar uzanan geniş çaplı akınların önü açılmıştır.

2. Anadolu'da Türkmen Yerleşimi ve Yönetim Yapılanması

Büyük Selçuklu Devletinin 1071 Malazgirt Meydan Muharebesinden sonraki temel stratejisi Anadolu'nun fethini ve iskani teşvik etmek olmuştur. Sultan Alparslan Anadolu'dan ayrılırken bu toprakların fethini tamamlamak için komutanlarını görevlendirmişti. Bu görevlendirme ile Anadolu topraklarına kitlesel Türkmen göçlerini başlatmıştır. Bu göçler genellikle Bizans savunmasının çöktüğü Anadolu'nun doğu ve orta kısımlarında yaylak-kışlak düzenine göre yerleşmiş ve hızla siyasi oluşumlar gerçekleştirmişlerdir. Bunların içinde Sultan Alparslan'la birlikte, Malazgirt Savaşı'na katılan Türk komutanlar da bulunmaktaydı (Gündüz, 2016, s. 37; Hatalmış, 2020, s. 137).

Kars'tan başlayarak Iğdır'ı içine alan Serhat Çukuru ve oradan başlayarak Erzincan, Kemah, Erzurum, Ahlat, Bitlis, Erzen, Diyarbakır, Mardin ve Harput gibi bölgeler fetihden sonra Türk komutanlar tarafından iskân edilip Doğu Anadolu Türk beyliklerinin kurulduğu topraklar haline gelmiştir. Bunlar arasında en dikkati çeken ise Sultan Alparslan'ın yeğeni Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın Anadolu'ya gönderilmesi ve 1075'te İznik merkezli Türkiye Selçuklu Devletinin kurulmasıdır. Bizans'ın içinde bulunduğu karmaşıklığından faydalanan Süleyman Şah, Devletinin sınırlarını genişletmiştir (Şeker, 2006, s. 70 vd.; Hatalmış, 2020, s. 164).

Aynı dönemlerde Kemah- Erzincan-Divriği ve Karahisar'da Mengücek Gazi; Erzurum-Tortum-Tercan-Kars-Pasinler-Oltu-İspir-Bayburt ve Şebinkarahisar'da Ebu'l-Kasım İzzeddin Saltuk Bey; Tokat-Sivas-Kayseri-Amasya ve Malatya'da Danişmend Gazi; daha sonraki dönemlerde Sökmen el-Kutbi Ahlat ve çevresinde; Hasankeyf-Mardin-Harput bölgesinde Artuk Bey; İzmir ve çevresinde Çaka Bey; Bitlis ve Erzen'de Dilmaçoğlu Alptekin Mehmet Bey; Diyarbakır'da Tacüddeve Tutuş hakimiyetlerini kurmuşlardır. Bu topraklar Sultan Alparslan ve daha sonra halefi olan Sultan Melikşah tarafından kendilerine iktâ olarak verilmiştir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kendi uç beyliklerini kurarak hem Selçuklu otoritesinin yayılmasını hem de Türkmen yerleşimini sağlamışlardır. Bu süreçte Anadolu'da ise Türk beylikleri şekillenmiş ve İslam kültürüyle harmanlanan sosyal bir yapı oluşmaya başlamıştır (Öngül, 2018, s. 88-89; Hatalmış, 2020, s. 137).

Büyük Selçuklu Devleti Anadolu'yu doğrudan merkeze bağlı bir eyalet olarak yönetmekten ziyade, uç beylikleri vasıtasıyla kontrol etmeyi tercih etmiştir. Uyguladıkları bu strateji ile Türkmen beylerinin Anadolu'ya yayılması kolaylaşmıştır. Anadolu'nun orta ve batı kesimlerine kadar yayılan Türkmen oymakları ile ilk zamanlarda birlik olarak şehirlerin etrafında yaşıyorlardı. Böylece Horasan'dan başlayarak Türkistan'dan Anadolu'ya bir göç dalgasının kanalı oluşturuldu (Hatalmış, 2020, s. 137-138).

Fakat göçlerin sıklığı her zaman aynı ilerlemiyordu; bazen büyük bir topluluk halinde gelen göçler orta Anadolu'da şehirlerle ve oradan batıya gönderiliyordu. Bazen de göçler az sayıda olunca şehirler de köyler gibi az nüfuslu bir yapıya dönüşüyordu. Nüfusun düzensiz dağılımı, bölgede tutunamamaya en büyük engeldi. Bu amaçla Selçuklular, batıya yaptıkları akınlarda orada bulunan Rum ailelerine Anadolu topraklarında güney ve orta kısımlara göç ettirerek nüfusu artırma yolunu seçmişlerdi. Gelen

ailelerin rahat etmeleri için Rum ailelerine geniş topraklar ve bu toprakları verimli kullanmaları için de çiftçilik araçları veriliyordu. Bunun yanında onları ilk 5 yıllık vergiden muaf tutarak iskânı tamamlıyorlardı. Selçukluların bu ılımlı politikası göç ettirilen Rum ailelerin dışında başka Rumların din-dil ayırt etmeden Selçuklu topraklarına gönüllü geldiklerini kaynaklardan öğrenmekteyiz (Gündüz, 2016, s. 39; Sevim, 2003, s. 482; Hatalmış, 2020, s. 139).

Sultan Alparslan döneminde başlayan fütuhat ve iskân hareketleri Sultan Melikşah'la birlikte hız kazanmıştır. Sultan Melikşah, Anadolu'daki fetihleri organize etmek için kendi adına hareket eden komutanlarına geniş yetkiler vermiştir. Bunlardan en önemlisi Kutalmışoğlu Süleyman Şah'ın İznik merkezli kurduğu Türkiye Selçuklu Devleti'dir. Bu devlet hem Büyük Selçuklu hiyerarşisine bağlı hem de Anadolu'da yerel otoriteye sahipti (Şeker, 2006, s. 75; Gündüz, 2016, s. 39; Cahen, 1979, s. 110).

Kurulan ilk Anadolu beylikleri, başlarda Selçukluların merkezine bağlı durumdaydı. Ki Sultan Melikşah döneminde Büyük Selçuklu Devletinin sınırlarının en geniş alanlara yayılmasını bununla açıklayabiliriz. Bu beylikler askeri fetihlerde bulundukları bölgeleri Türkleştirmişler ve kendi yönetim geleneklerini oluşturmuşlardır. Bir süre sonra her biri kendi adına hutbe okutup para bastırarak fiilen bağımsızlık göstermişlerdir (Öngül, 2018, s. 110-114).

Tüm bu beylikler Anadolu'da, siyasi birliği oluşturmuştur. Kültürel ve dini dönüşümlerle Türk-İslam sentezi Anadolu'ya yerleşmiştir. Beyliklerin bir düzen halinde hareket etmesi, Anadolu'da ticaret yollarının Türkler eliyle yönetilmeye başlamasını ve ekonomik canlanmayı geliştirmiştir (Şeker, 2006, s. 77-78; Hatalmış, 2020, s. 142).

Malazgirt Savaşıyla birlikte Anadolu'da kurulan yönetim yapısı, askeri ve idari açıdan yenilikçi bir modeli ortaya koymuştur. Horasan topraklarında başlayan Türkmen birliği, Anadolu'da siyasi yapılanma olarak vücut bulmuştur. Beylikler dönemiyle başlayan bu süreç zamanla merkezi bir devlete dönüşmüş ve Osmanlı imparatorluğunun temelleri oluşturulmuştur. Beyliklere ve Türkmenlere uygulanan ikta sistemi, vakıf anlayışı ve hoşgörülü yönetim ile Anadolu'nun bir Türk-İslam diyarı haline gelmesinde belirleyici rol oynamıştır (Şeker, 2006, s. 77-78; Hatalmış, 2020, s. 146).

11. yüzyılla birlikte Anadolu, siyasi ve sosyal bakımdan önemli değişikliklere sahne olmuştur. Anadolu toprakları Horasan ve Orta Asya'dan gelen yeni göç dalgalarına açılmıştı. Anadolu'nun yurt edinme süreci beylikler aracılığıyla gerçekleşip sürmüştür. Anadolu'ya gelen Türkmenlerin akınları bitmiş artık yeni bir döneme girilmiştir. Fetihlerle bu bölgeler yurt tutulmuş ve beylikler kendi yaşayacakları şekilde imar çalışmalarına başlamışlardır (Şeker, 2006, s. 83-85; Hatalmış, 2020, s. 142-143).

3. Bizans'ın Tepkisi ve Haçlı Tehdidi

Sultan Alparslan'ın kazandığı Malazgirt Zaferi, Anadolu'nun ve Türkmenlerin kaderini kökten değiştirmiştir. Zaferin ardından Bizans İmparatorluğu, Anadolu'daki topraklarını geri kazanmak ve Türkmen ilerleyişini durdurmak için sürekli mücadele etmişlerdir. Çünkü Bizans İmparatorluğunun savaşta yenilmesi, İmparatorluğun gücünün zayıfladığını ve yenilmezliğinin değişmeye başladığını göstermiştir. (Haldon, 2011, s. 121)

Dönemin Bizans tarihçilerinden birkaçı İmparatorluğun aldığı bu yenilginin "yıkıma yol açan bir felaket" niteliğinde olduğunu tanımlamışlardır (Hillenbrand, 2007, s. 1; Psellos ve Sewter, 1966, s. 67).

İmparatorluk Türk ilerleyişini durdurmak için çeşitli girişimlerde bulundular; fakat Süleyman Şah bu duruma müdahale ederek İznik'i 1075'te başarıyla fethetmiştir. Süleyman Şah İznik'e geldiğinde Bizans'ın iç durumu karışıkta. Anadolu ve Rumeli ordu komutanları İmparator Mihail Dukas'a karşı ayaklanmışlardı (Demirkent, 1992, s. 230-244). Hatta isyanlarda o kadar ileri gitmişlerdi ki Bizans'ın Anadolu ordu komutanı olan Nikephoros Botaneiateis Sultan Alparslan'a karşı isyan eden Erbasgan'ı, Süleyman Şah'a göndererek kendisiyle müttefik olmasını teklif etmiştir. 2000 kişilik kuvvetiyle Nikephoros Botaneiateis'e yardım eden Süleyman Şah, onun tahtı ele geçirmesine yardımcı olarak

1078'de Nikephoros Botaneiateis'i Bizans imparatoru ilan etmiştir (Demirkent, 1992, s. 234; Ostrogorsky, 2019, s. 322 vd.).

Süleyman Şah bu durumdan fazlasıyla istifade etmiştir. Bizans'ın bu karışık durumundan istifade ile yeni kurduğu devletin sınırlarını genişletmiş, Bursa'dan Kocaeli'ye kadar olan bölgeleri ele geçirmiştir. Üsküdar ve Kadıköy'e kadar gelerek buradan Anadolu kıyılarındaki gümrük sistemini elinde bulundurmıştır. Böylece Türkiye Selçuklu Devleti ile Bizans İmparatorluğunun sınırı İstanbul Boğazı olmuştur (Demirkent, 1992, s. 236; Ostrogorsky, 2019, s. 323).

Süleyman Şah'ın İstanbul'a kadar ulaşması boğazdan geçen gemilerden vergi almaya başlaması, Azerbaycan'dan başlayarak Anadolu'ya gelen Türkmen gruplarının nüfusunda bir artış göstermiştir. Onun başarısı, Türkmenlerin Anadolu'da güvenli topraklar olduğu düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Süleyman Şah'ın hoşgörülü politikası, gelen Türkmenlerin sistemli bir şekilde yerleştirilmesini sağlamıştır. Bunu yakından gören yerli halk, Bizans'ın içinde bulunduğu huzursuzluk yüzünden Süleyman Şah tarafında olmayı tercih etmişlerdir. Bizans'ın zengin ahalisi ya da arazi sahipleri emrinde çalışan köylüler Süleyman Şah aracılığıyla özgürlüklerine kavuşmuş ve toprak sahibi olmuşlardır. Süleyman Şah'ın bu politikası yerli halk ile doğudan gelen Türkmenlerin birlik içinde ve iyi şartlarda yaşamalarına olanak sağlamıştır. (Demirkent, 1992, s. 239; Sevim, 2010, s. 103-105; DV Bizans ve Süleyman Şah maddelerine bak)

Bizans tarafında Nikephoros Botaneiateis'in imparatorluk tahtına (1078-1081) çıkması Bizans'ın durumunu değiştirmemişti. Onun yönetiminde de Anadolu toprakları Türkmen nüfusuyla dolmuş ve Anadolu artık Türk yurdu olmaya başlamıştı. 1081'de tahta geçen Aleksios Komnenos'un saltanatı zor şartlar altında başlamıştı. Çünkü bu dönemde Selçuklular, Anadolu'dan İstanbul'a kadar tüm toprakları ele geçirmişti. Bu durumda Süleyman Şah'ın ilerleyişine engel olamayarak Bizans İmparatoru Aleksios, Türkiye Selçuklu Sultanına yüklü miktarda vergiler ödeyerek barış antlaşması imzalamıştır. Böylece Selçuklular, İstanbul Boğazından çekilmiş ve bu topraklar tekrar Bizans hakimiyetine bırakılmıştır; fakat bu durum Selçukluların ve Süleyman Şah'ın, Bizans'a gücünü kabul ettirmesi demektir (Sevim, 2010, s. 103-105; Ostrogorsky, 2019, s. 323-324).

Anadolu'daki fetihlerin doğrudan Sultan Melikşah'a bağlı olması, Süleyman Şah'ın da ilk dönemlerde merkeze bağlı olduğunu göstermekteydi. Bizans İmparatoru Aleksios da bu durumu biliyordu. Süleyman Şah'la uğraşmak yerine doğrudan Sultan Melikşah'a karşı bir askeri hareket yapmayı planlamıştır. Bu amaçla Kuzey Çin hükümdarına elçiler gönderip Selçuklulara karşı müttefiklik teklif etti; fakat bir sonuç alamadı.

Batıda önce Normanlarla ardından Venedik ve Peçeneklerle mücadele eden Bizans İmparatoru, Türkiye Selçuklularına karşı harekete geçmeye hazırlanıyordu. Peçenek ve Kuman Türkleriyle ittifak yaparak Selçuklulara karşı mücadele etmiştir. Ancak yeterli olamamış ve Anadolu'daki Türk varlığı artık kalıcı hale gelmiştir. Bu yüzden sadece Bizans ordusuyla baş edemeyeceğini anladıklarından 1091'de Papa II. Urbanus'un çağrısıyla bir haçlı seferi yapma planlarına ve çağrılarına başladılar (Demirkent, 1992, s. 242).

Haçlı seferleri Bizans için hem bir umut hem de bir sorun kaynağını oluşturmuştur. Haçlı orduları Anadolu üzerinden geçerken Türklerle savaşmış ve bazı Bizans şehirlerinin geri alınmasında yardımcı olmuşlardır. Ancak Haçlıların kendi siyasi ve ekonomik çıkarları bölgedeki dengeleri karmaşılaştırmış, Bizans ile zaman zaman gerilimler yaşanmıştır (Nicolle, 2013, s. 127; Cahen, 1938, s. 99). Haçlı seferleri 1091'den sonra Bizans tehdidinden sonra Anadolu'daki siyasi dengeyi değiştirecek bir tehdit yeni bir tehdit oluşturmuştur. Çünkü bu seferler sonucunda İznik 1097'de haçlı ordularının eline geçmiş ve Türkiye Selçuklu Devletinin başkenti İznik'ten Konya'ya taşınmıştır.

Sonuç

1071-1091 yılları arasında Anadolu, Büyük Selçuklu Devleti'nin komutanları ve Türkmen beyleri tarafından fethedilerek Türk-İslam kimliğine kavuşmaya başladı. İznik'in başkent olması, Anadolu'da kalıcı bir Türk siyasi yapısının kurulduğunu gösterir. Ancak Haçlı Seferleri'nin başlamasıyla birlikte bu süreç yeni bir evreye girdi. Malazgirt'ten İznik'e uzanan bu yirmi yıllık dönem, Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesindeki en kritik aşamalardan birini oluşturur. Malazgirt Zaferi'nin ardından geçen ilk yirmi yıl (1071-1091), Büyük Selçuklu Devleti'nin Anadolu'daki varlığının kök saldığı ve Anadolu'nun siyasi haritasının yeniden şekillendiği hayati bir dönem olmuştur. Türkmen akınları Anadolu'nun içlerine doğru yayılmış, Bizans İmparatorluğu zayıflamış ve çeşitli Türk beylikleri kurulmuştur. İznik'in Selçuklu başkenti haline gelmesi ise, Anadolu'da merkezi bir Türk devletinin doğuşunun önemli bir işareti olmuştur. Bu dönemde atılan temeller, ilerleyen yüzyıllarda Anadolu Selçuklu Devleti'nin güçlenmesine ve Anadolu'nun kalıcı olarak bir Türk yurdu haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu süreç aynı zamanda Bizans ile Selçuklular arasındaki uzun soluklu mücadelenin de başlangıcı olmuştur.

Kaynakça

- Aktaş, M. (2022). "Tarihin Akışını Değiştiren Savaş: Malazgirt". *International Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*. C. 8.
- Ayönü, Y. (2014). *Selçuklular ve Bizans*. TTK. Ankara.
- Cahen, C. (1938). *Les Grandes Lignes de l'histoire de la pénétration Turque en Anatolie et en Syrie pendant la seconde moitié du Xe siècle*, Actes du Sud, XXe Congrès International des Orientalistes.
- Cahen, C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. Çev. Yıldız Moran. E Yayınları. İstanbul.
- Demirkent, I. (1992). "Bizans". *TDVİA*. C. 6. İstanbul. Ss. 230-244.
- Dodayan, S. B. (2013). "The Armenians in the Medieval Islamic World: Paradigms of Interaction Seventh to Fourteenth Centuries", C. 2.
- Gündüz, T. (2016). *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri*. Yeditepe Yayınları. İstanbul.
- Haldon, J. (2011). *The Byzantine Wars*, The History Press, Gloucestershire.
- Hatalmış, A. (2020). *Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi*. Ötüken Yayınları. İstanbul.
- Hillenbrand, C. (2007). *Turkish myth and Muslim symbol*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- İbn Esir, *İslam Tarihi el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*. X. İstanbul.
- Murgatroyd, P. S. (2015). *Medieval Warfare on the Grid*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Birmingham.
- Nicolle, D. (2013). *Manzikert 1071: The breaking of Byzantium (Campaign)*, Christa Books, Hook.
- Ostrogorsky, G. (2019). *Bizans Devleti Tarihi*. Çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara.
- Öngül, A. (2018). *Büyük Selçuklular*. Çamlıca Yayınları. İstanbul.
- Psellos, M. ve Sewter, E. R. A. (1966). *Fourteen Byzantine Rulers; The Chronographia*, Penguin Books, Baltimore.
- Sevim, A. (2003). "Malazgirt Muharebesi". *TDVİA*. C. 27. İstanbul. Ss. 482-483.
- Sümer, F. ve Sevim, A. (1988). *İslam Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*. TTK. Ankara.
- Şeker, M. (2006). *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*. Ötüken Yayınları. İstanbul.
- Zakkar, S. (1971). *The Emirate of Aleppo, 1004-1094*, Dar al-Amanah, Halep.

Kumuk Türklerinin Etnisite Meselesinin Rus Literatüründeki Yeri

Betül YILDIZ¹

ÖZ

Dünya üzerinde bazı bölgeler tarih boyunca hususi öneme sahip olagelmıştır. Geçiş bölgesi olması, ticaret yolları üzerinde konumlanması ya da yeraltı kaynaklarının zenginliği gibi özelliklerine binaen bu yerler dış güçlerin ilgisini çekmiştir. Kafkasya da bu bölgelerden biri olarak tarihte yerini almıştır. Arap tarihçiler tarafından *Cebel'ül-Elsine* (Diller Dağı) olarak tanımlanan, *Madun-ı Kafkas* (Kuzey Kafkasya) ve *Mavera-ı Kafkas* (Güney Kafkasya) şeklinde geçen Kafkasya, tarihsel süreçte birçok etnik gruba ev sahipliği yapmıştır. Bu gruplar arasında Kuzeybatı Kafkasyalılar olarak Çerkesler, Abhazlar, Ubıhlar; Kuzeydoğu Kafkasyalılar olarak Avarlar, Lezgiler, Darginler, Laklar; Hint-Avrupa kökenlilerden Osetler, Kürtler, Ermeniler, Gürcüler, Slavlar, Lezgiler ve Darginler; Türk kökenlilerden Azerbaycanlılar, Kumuklar, Karaçay-Balkarlar, Nogaylar, Ahıska Türkleri sayılabilir. Bölge tarihine bakıldığında Kumuklar süreç içerisinde ön plana çıkmıştır. Kumukların etnik kökenine dair çeşitli görüşler ortaya atılmış, özellikle Sovyet döneminde Kumukların Türk olmadığı tezi akademik literatürde yaygınlık kazanmıştır. Ruslaştırma politikasına paralel olarak gerçekleşen bu yayınlar, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla yavaşlamış olsa da günümüzde dahi bölgenin Türk kimliği tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kafkasya, Etnik Yapı, Türk Varlığı, Kumuklar, Rus Literatürü*

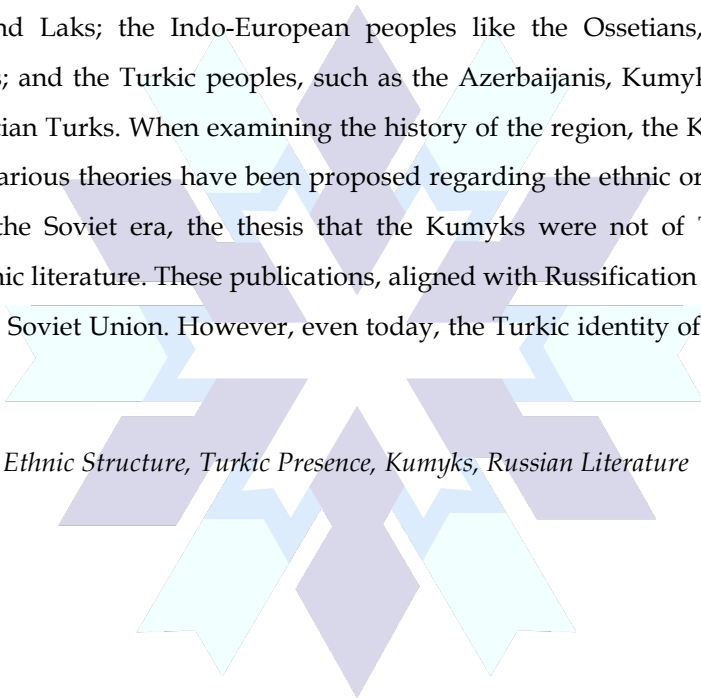
ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ,Genel Türk Tarihi Anabilim dalı
Betulyildiz945@gmail.com , ORCID ID. <https://orcid.org/0009-0001-7268-673X>

ABSTRACT

Certain regions on Earth have held particular importance throughout history. Due to their features - such as being transitional zones, located on trade routes, or rich in underground resources- these places have attracted the attention of external powers. The Caucasus has also taken its place in history as one of these regions. Referred to as *Jabal al-Alsina* (Mountain of Languages) by Arab historians and divided into *Madun-ı Caucasus* (North Caucasus) and *Mavera-ı Caucasus* (South Caucasus), the Caucasus has historically been home to numerous ethnic groups. Among these groups are the Northwest Caucasians, such as the Circassians, Abkhazians, and Ubykhs; the Northeast Caucasians, including the Avars, Lezgins, Dargins, and Laks; the Indo-European peoples like the Ossetians, Kurds, Armenians, Georgians, and Slavs; and the Turkic peoples, such as the Azerbaijanis, Kumyks, Karachay-Balkars, Nogais, and Meskhetian Turks. When examining the history of the region, the Kumyks have come to the fore over time. Various theories have been proposed regarding the ethnic origins of the Kumyks. Particularly during the Soviet era, the thesis that the Kumyks were not of Turkic origin gained prevalence in academic literature. These publications, aligned with Russification policies, slowed after the dissolution of the Soviet Union. However, even today, the Turkic identity of the region remains a subject of debate.

Keywords: *Caucasus, Ethnic Structure, Turkic Presence, Kumyks, Russian Literature*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

GİRİŞ

Kafkasya, tarih boyunca Asya ve Avrupa kıtaları arasında stratejik bir geçiş koridoru işlevi görmüş ve bu konumuyla çok sayıda etnik gruba ev sahipliği yapmıştır. Bölgenin çok kültürlü yapısı, bu grupların ortak bir devlet çatısı altında birleşmemelerine yol açmıştır. Etnik çeşitliliğin siyasi bütünlüğe dönüşmemesi, Kafkasya'nın tarih boyunca farklı imparatorlukların nüfuz alanına girmesine ve bu imparatorlukların kültürel izlerini taşımasına neden olmuştur.

Kumuk Türkleri, Kafkasya'nın Dağıstan bölgesinde yaşayan önemli Türk kökenli topluluklardan biridir. Bu çalışmada, Kumukların etnik, kültürel ve dilsel kimlikleri detaylı olarak incelenecektir. Araştırma kapsamında; Sovyetler Birliği döneminde Kumuk kimliğinin şekilleniş süreçleri, günümüz Rus akademik çevrelerindeki Kumuk algısı ile Türk akademik literatüründeki Kumuk kimliği yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Çalışmada ayrıca tarihsel ve dilbilimsel veriler ışığında Kumuk etnik kimliği çok boyutlu bir perspektifle analiz edilecektir.

Kafkasya'nın Etnik Yapısı

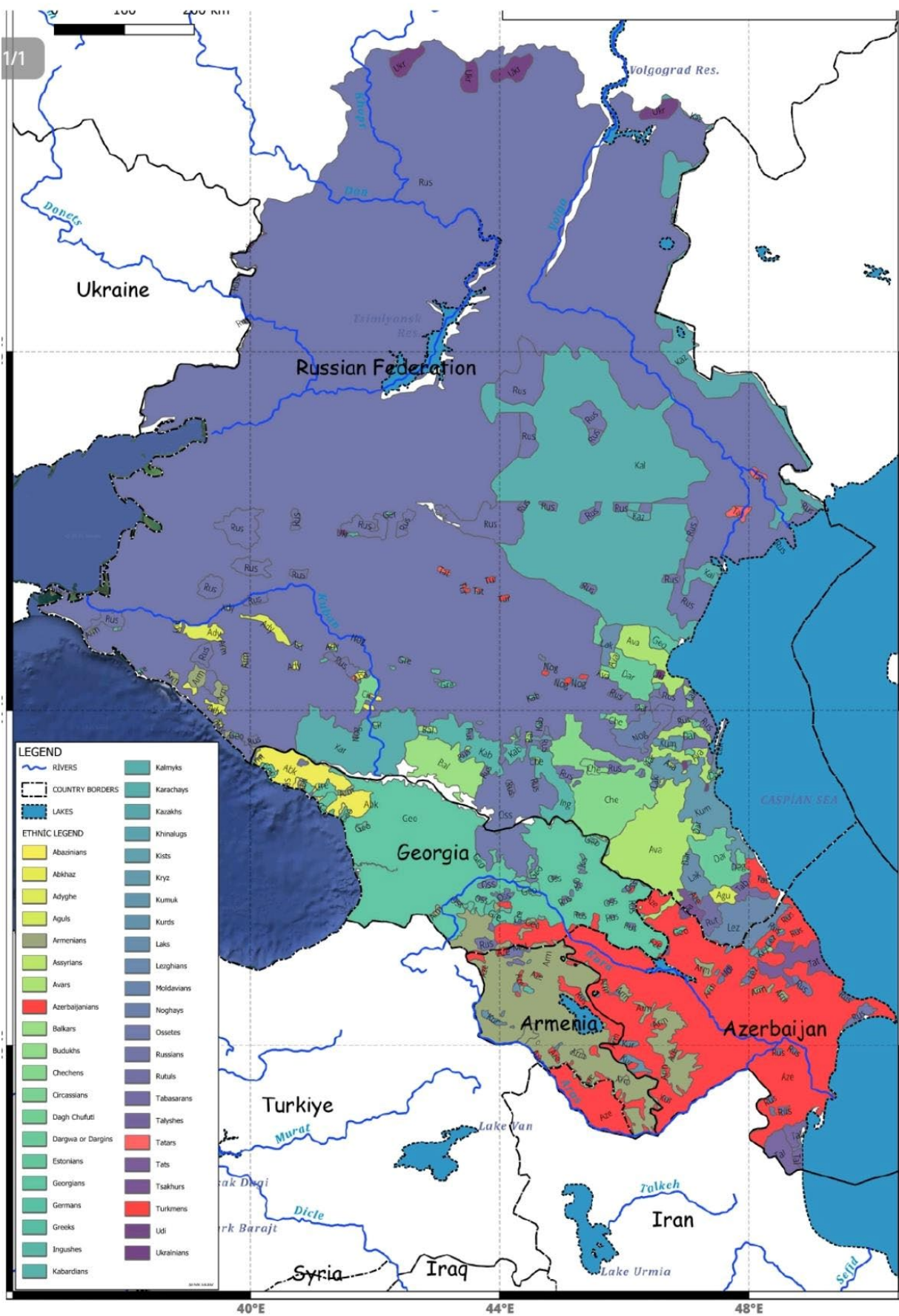
Kafkasya, coğrafi olarak Azak Denizi'nden başlayarak Maniç Çukuru, Hazar Denizi ve Karadeniz arasında uzanan; batıda Apşeron Yarımadası'ndan doğuda Kafkas Sıradağları'na kadar geniş bir bölgeyi kapsamaktadır (Kocacık, Eser 2010). Bölgenin en belirgin fizyografik özelliği olan Kafkas Sıradağları'nın en yüksek zirveleri, 5.642 metre ile Elbruz Dağı ve 5.033 metre ile Kazbek Dağı'dır.

Akademik literatürde, Kafkasya genellikle coğrafi konumuna göre sınıflandırılmaktadır: Kafkas Sıradağları'nın kuzeyinde kalan kısım "Kafkasya", güneyinde kalan kısım ise "Transkafkasya" (Kafkasötesi) olarak adlandırılmaktadır. Arap kaynaklarında ise bu coğrafi ayrım farklı terminolojilerle ifade edilmiştir. Özellikle İbn Haldun gibi müellifler, bölgenin etnografik yapısını vurgulayan "Cebelü'l-Elsine" (Diller Dağı) gibi tanımlamalar kullanmışlardır.

Kafkasya'nın dağlık yapısı, bölgeyi hem korunaklı kılmış hem de kıtalararası geçiş güzergahı olarak stratejik önem kazandırmıştır. Bu durum, bölgenin etnografik kompozisyonunu şekillendiren temel faktörlerden biridir. Çerkesler, Abhazlar, Osetler ve İnguşlar gibi otokton Kafkas halklarının yanı sıra, özellikle MS 1. yüzyıldan itibaren İranî, Semitik, Slav ve Türk kökenli topluluklar da bölgeye yerleşmiştir (Dursun, 2001).

Erken dönem Türk varlığı incelendiğinde, Hunlar, Sabirler, Hazarlar, Peçenekler, Kumanlar ve Altın Orda Devleti'ne bağlı çeşitli Türk boylarının bölgede etkin olduğu görülmektedir. Bu Türk devletlerinin siyasi, dilsel ve kültürel etkileri, Kumuklar, Karaçay-Malkarlar ve Nogaylar gibi Türk kökenli toplulukların Kafkasya'da etnik kimliklerini koruyarak varlıklarını sürdürmelerinde belirleyici olmuştur (Peler, 2020).

Kafkasya'nın kuzeydoğusunda yer alan Dağıstan bölgesi, etno-kültürel çeşitliliğin en yoğun şekilde gözlemlendiği coğrafyalardan biridir. Bu bölge, Kumuklar, Avarlar, Lekler, Lezgiler, Darginler ve Tabasaranlar gibi farklı etnik grupların yüzyıllardır bir arada yaşadığı sosyolojik bir mozaik sunmaktadır (Tavkul, 2005).



Kumukların Tarihi

Kumuklar, Kafkasya'nın doğusunda yer alan Dağıstan bölgesinde yaşayan Türk kökenli bir halktır. Yaygın olarak, Kumukların atalarının bölgeye yerleşmiş Türk boyları olduğu kabul edilmektedir (Tavkul, 2005). Kumuk adının tarihî kayıtlardaki izleri, bu halkın kökeninin oldukça eski dönemlere dayandığını göstermektedir. Nitekim Kaşgarlı Mahmud'un 11. yüzyılda kaleme aldığı Divânü Lügati't-Türk adlı eserinde Kumuk isminin geçmesi, bu tarihî derinliğin önemli bir kanıtıdır (Peler, 2020).

Kumukların siyasî tarihinde Altın Orda Devleti'nin bölgedeki etkisi belirleyici olmuştur. Bu dönemi takiben Kumuklar, Dağıstan'da feodal bir yapılanma oluşturarak bölgenin sosyopolitik dokusunda önemli bir rol üstlenmişlerdir (Aliyev, t.y.). Ayrıca Kafkasya'da İslamiyet'in yayılmasında da etkili olmuşlar ve bölgenin kültürel kimliğinin şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır (Tavkul, 2005).

19. yüzyılın ikinci yarısında, Rusların Kafkasya'yı işgal politikalarına karşı Şeyh Şamil öncülüğünde bir direniş hareketi başlatılmıştır. Ancak Şamil'in 1859'da Gunib'de Ruslara esir düşmesiyle birlikte Kafkasya'da yaşayan halklar arasında büyük bir göç dalgası başlamıştır. Bu süreçte Kumuklar da Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır.

Kumukların Etnisite Meselesinin Rus Literatüründeki Yeri

Kumukların etnik kökenine ilişkin çeşitli görüşler bulunmakla birlikte akademik çevrelerde en yaygın kabul gören yaklaşım, onların Oğuz veya Kıpçak Türklerinin bir kolu olduğu yönündedir. "Kumuk" isminin kökeni incelendiğinde, bu adın bölgede varlığını sürdüren Kuman-Kıpçaklarla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Kaşgarlı Mahmud'un Divân-ı Lügati't-Türk'te geçen bir bey adı olarak bahsettiği "Kumuk" ifadesi, bu halkın tarihsel derinliğine işaret etmektedir.

Dilbilimsel veriler, Kumukların etnik kökenine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Pekacar (1986) ve Peler (2020) gibi araştırmacılar, Kumuk dilinin Kuzeybatı Kıpçak koluna ait olduğunu ve bu dil özelliklerinin Kumukların Türk kökenli bir halk olduğu savını desteklediğini ortaya koymuşlardır. Her ne kadar tek başına dilsel benzerlikler etnik köken belirlemede kesin bir ölçüt olmasa da Kumukçanın Kıpçak lehçesiyle olan yakınlığı dikkat çekicidir. Bu dilsel bağın yanı sıra Kafkasya'daki coğrafi adların önemli bir kısmının Türkçe kökenli olması da bölgedeki Türk varlığının tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir (Tavkul, 2006).

Sovyet dönemi akademik çalışmaları incelendiğinde, Kumukların etnik kökenine dair tartışmaların ideolojik bir boyut taşıdığı görülmektedir. Aliyev (2015), bu dönemde Kumukların Kafkasya'nın otokton halklarıyla karışarak kimliklerini kaybettikleri tezinin, Sovyetlerin "böl ve yönet" politikası çerçevesinde desteklendiğini savunmaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, Müslüman Türk halklarının birleşme potansiyelinden duyulan endişenin yattığı öne sürülmektedir.

Günümüz akademik çalışmaları, Kumukların etnik kökenine dair daha nesnel veriler sunmaktadır. İbragimov ve Makgasharipova (2013) tarafından yapılan araştırmalar, Kumukları Azerbaycan Türklerinden sonra Kafkasya'da yaşayan en kalabalık Türk topluluğu olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde Gmyrya (2010), çalışmalarında Kumukların

geleneksel ritüellerinin diğer Kafkasya Türk halklarıyla olan benzerliklerini ortaya koyarak bu halkın Türk kökenli olduğu tezini desteklemektedir.

Türk akademik çevrelerinde ise Kumukların etnik kökeni genellikle dilbilimsel ve tarihsel veriler ışığında ele alınmaktadır. Yapılan çalışmalar, Kumukların Hazar, Oğuz ve Kıpçaklarla ortak ataya sahip bir Türk topluluğu olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu bağlamda, Kumukların Kafkasya'nın otokton halklarıyla karışarak dil değiştirdiği iddialarının bilimsel dayanakları yoksun olduğu sonucuna varılabilir.

SONUÇ

Kumuklar, Kafkasya'nın yerleşik Türk kökenli halklarından biridir. Tarihsel ve dilbilimsel veriler, bu halkın etnik kimliğinin Türk olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Sovyet döneminde ideolojik amaçlarla ortaya atılan "Türk olmadıkları" tezi, bilimsel gerçekler karşısında tutunamamıştır.

Kumukların Kıpçak lehçesini aktif biçimde konuşmaları, kültürel pratiklerinin Nogaylar, Azerbaycan Türkleri ve Karaçay-Balkarlar gibi diğer Kafkasya Türk halklarıyla belirgin benzerlikler göstermesi, etnik kökenlerine ilişkin tartışmaları kesin biçimde sonlandırmaktadır. Dilsel süreklilik, etnografik bulgular ve tarihsel kayıtlar, Kumuk kimliğinin Türk kökenli olduğunu doğrulayan üçlü bir kanıtlar bütünü oluşturmaktadır.

Bu bağlamda günümüz akademik çevrelerinde Kumukların Türk kökenli bir halk olduğu görüşü geniş kabul görmektedir. Sovyet döneminin siyasî amaçlı tezlerinin aksine bilimsel veriler bu halkın Türk kimliğini tartışmasız biçimde ortaya koymaktadır. Kafkasya'nın etnokültürel mozaği içinde Kumuklar, bölgenin Türk varlığının önemli ve köklü bir temsilcisi olarak varlığını sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

Aliyev, K. M. (2017). K ètnopolitičeskoj istorii kumykov v sostave Zolotoj Ordy (XIII-XV vv.) [Altın Orda döneminde Kumukların etno-politik tarihine dair (13-15. yüzyıllar)]. *Zolotoordynskoe obozrenie*, 5(4), 161-177.

Dursun, D. (2001). Kafkasya. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 24, ss. 157-158).

Gmyrya, L. B. (2010). Obryady vyzova dozhdya v traditsionnoy kul'ture tyurkoyazychnykh narodov Prikaspiyskogo Dagestana (kumyki, nogaytsy, terekementsy, azerbaydzhantsy g. Derbenta) [Hazar Dağıstan'ının Türk dilli halklarının (Kumuklar, Nogaylar, Terekemeler, Derbent Azerbaycanlıları) geleneksel kültüründe yağmur duaları]. *Vestnik Instituta istorii, arkheologii i etnografii*, 3(23), 103-124.

Ibragimov, M.-R. A., & Makgasharipova, A. M. (2013). Etnicheskaya demografiya Dagestana: Kumyki vo vtoroy polovine XIX - nachale XXI v. [Dağıstan'ın etnik demografisi: 19. yüzyılın ikinci yarısı - 21. yüzyılın başlarında Kumuklar]. *Vestnik Instituta IAE*, (1), 124-134.

Kocacık, F., & Eser, M. (2010). Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler (Sivas İli Örneği). *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 2(1), 195-207.

Pekacar, Ç. (1986). *Türkiye Kumukları ağzı: Ses ve şekil bilgisi* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Tez No: 15307)

Peler, G. Y. (2020). Kumuklar ve dilleri. *Tehlikedeki Diller Dergisi*, 10(16), 123-149.

Tavkul, U. (2005). Kumuk Türkleri: Tarihleri, sosyal yapıları ve dilleri üzerine bir inceleme. *Kırım Dergisi*, 13(50), 29-39.

Tavkul, U. (2006). Kafkasya'da Türkiyat araştırmalarının önemi. *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (ss. 187-202)

Aliyev, K. (2015). Sovyet ideolojisi ve tarih yazımında Kumukların köken meselesi. *Yeni Türkiye*, 80, 196-213.

Гусейнов, Г.-Р.-А.-К. (2001). Генетический анализ кумыков в контексте кавказской популяционной структуры.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

21. Yüzyılda Azerbaycan Âşıklık Geleneğinin Medyada Dönüşümü: Aşıq Samirə ve Aşıq

Ali'nin Atışmaları Üzerinden Bir Örnek İncelemesi

Ezgi YAMAN*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, 21. yüzyılda Âşıklık Geleneği'nin Azerbaycan sahasında televizyon gibi modern medya aracı yoluyla nasıl yaşatıldığını ve "stüdyo tipi" âşıkların icra şekillerinin bu etkileşimde geçirdiği dönüşümleri, Aşıq Samirə ile Aşıq Ali'nin atışmaları üzerinden örnekleyerek incelemektir.

Bu çalışmada, Azerbaycan sahasındaki Âşıklık Geleneği'nin yeni medya ortamlarından biri olan televizyon aracılığıyla nasıl temsil edildiği ele alınacaktır. Program içeriği, "stüdyo tipi" olarak nitelendirilen âşıkların medya platformlarındaki icra şekilleri ve dinleyici ile kurdukları etkileşim bağlamında değerlendirilecektir. Aşıq Samirə ve Aşıq Ali'nin gerçekleştirdiği atışmalar, içerik analizi yöntemiyle incelenerek medya ortamında geleneksel unsurların nasıl dönüştüğü tespit edilecektir. Ulaşılan bulgular, Azerbaycan sahası âşıklık geleneğinin medya ile etkileşiminde yaşanan dönüşümleri örnekler üzerinden anlamaya katkı sağlayacak ve yorumlanarak raporlanacaktır.

Çalışmanın özgünlüğü, Azerbaycan sahasında son yüzyıldaki âşıklık geleneğinin medya ortamında nasıl bir dönüşüm geçirdiğini somut örnekler üzerinden incelenmesi ve tüm bunların modern kültürdeki yeni konumlarına dair tespitler sunulmasıdır.

Azerbaycan sahasında âşıklık geleneğinin televizyon programları aracılığıyla medya ortamına taşındığı, geleneksel unsurların yeni sunum biçimleriyle dinleyiciyle buluşturulduğu televizyonun sağladığı yeni performans ortamları, gelenek ve modernite arasındaki etkileşimi görünür kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler : *Azerbaycan, Âşıklık Geleneği, Medya, Televizyon, Kültürel Süreklilik*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı,
E-mail: tacliezgi@gmail.com, ORCID: 0009-0002-7483-4027

GİRİŞ

Âşıklık geleneği, Türk halk kültürünün en güçlü ve en sürekli damarlarından biridir. Bu gelenek, tarih boyunca sadece halkı eğlendiren bir söz sanatı olmamış; aynı zamanda toplumun olaylara bakışını, değerlerini, eleştirilerini, sevinçlerini, acılarını ve umutlarını dile getiren bir sözlü hafıza ve yorumlama biçimi olarak da işlemiştir. Bu yönüyle âşıklık, sadece bir sanat dalı değil, halkın düşünce yapısının, dilinin ve dünya görüşünün sahnede, saz eşliğinde vücut bulmuş hâlidir. Bu güçlü anlatı sistemi, çağlar boyunca farklı sosyal ve kültürel ortamlarda varlığını sürdürmüştür. Fakat 21. yüzyılda bu gelenek, büyük bir dönüşüm süreci içindedir ve bu dönüşümün en çarpıcı görünümüleri medya ortamında gözlemlenmektedir.

Nitekim Kafkasya semalarında dolaşan âşıkların sedası da Türk kültürü için önemli bir odak noktası olarak yaşamıştır. Ozan kelimesinin, halk arasında müziği bilen, şiirler söyleyebilen ve ikisini ortak noktada buluşturup bir sanat icra eden kimseyi çağrıştıracak manalarda kullanılması, Oğuzlar dönemine kadar dayanmaktadır. Öyle ki, Azerbaycan sahasının âşıklık geleneği sürecine bakıldığında, bilinen en eski şekliyle ozan sözcüğünün aslında kopuz adlı çalgıyı çağrıştıracak şekilde kullanıldığını, bu sebepten de kopuzu çalan kimseye de ozancı dendiği nakloldmaktadır. Ayrıca, ozan sözcüğü 15. yüzyıla gelindiğinde hem Anadolu'da hem de Azerbaycan'da yerini "âşık" sözcüğüne bırakmıştır. Yine Azerbaycan bölgesindeki âşıkların kimi zaman *varsag*, *dede*, *agsaghal* gibi adlarla bilindiği de nakloldmaktadır (Sakaoğlu, 2000, 38)

Azerbaycan sahası, âşıklık geleneğinin canlı şekilde sürdüğü alanlardan biridir. Buradaki âşıklar, hem klasik ustalardan aldıkları mirası yaşatmakta hem de güncel araçlarla bu geleneği yeni kuşaklara taşımaktadır. Televizyonun, geleneksel anlatı biçimlerini barındıran bu sözlü sanatla buluşması ise alışılmışın dışında pek çok yeni performans tarzının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Saz meclislerinden stüdyo sahnelerine, doğal ve doğaçlama söz söyleyişten kontrollü, süresi belirli ekran performanslarına uzanan bu geçiş hem icracı hem de dinleyici açısından birçok yeni durumu beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, Azerbaycan'daki bu dönüşümün en belirgin örneklerinden biri olan Aşıq Samirə ile Aşıq Ali'nin televizyon ortamındaki atışmalarını inceleyerek, geleneğin medyada nasıl bir yeniden sunum sürecinden geçtiğini anlamaktır. Bu örnek, yalnızca iki sanatçının karşılıklı söz söylemesinden ibaret olmayıp, aslında geleneğin yeni medya ortamlarında nasıl temsil edildiğine, hangi unsurların korunduğuna ve nelerin dönüştüğüne dair önemli ipuçları vermektedir.

Bu makalede, öncelikle Azerbaycan'daki âşıklık geleneğinin genel özellikleri ve tarihsel süreçteki gelişimi ortaya konulacak, ardından medya ile buluşmasının genel seyri ele alınacaktır. Daha sonra, Aşıq Samirə ile Aşıq Ali'nin atışmaları içerik çözümlemesi yöntemiyle değerlendirilecek, bu örnek üzerinden modern ekran performansında geleneksel âşıklığın ne ölçüde yaşadığı ve ne ölçüde değiştiği tartışılacaktır.

Azerbaycan'da Âşıklık Geleneği

Azerbaycan'da âşıklık, yalnızca şiir söyleme ya da saz çalma becerisi değildir. Bu gelenek, halk ile bire bir temas içinde gelişmiş, usta-çırak ilişkisiyle kuşaktan kuşağa aktarılmış ve toplumun gündelik yaşamını, acılarını, sevinçlerini sözle yorumlayan bir kültür meydana getirmiştir. Âşık, halkın duygu dünyasını en iyi şekilde kavrayan, onu estetik biçimde yeniden sunan bir sanatçıdır. Düğünlerde, bayramlarda, meclislerde ve toplumsal olaylarda sahneye çıkan âşıklar hem dinleyicinin gönlünü hoş etmeyi hem de onlara doğruyu, güzeli ve iyiyi telkin etmeyi amaçlarlar.

Azerbaycan sahasında özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda büyük âşıklar yetişmiş, bu isimler arasında Aşıq Ali, Aşıq Ələsgər, Aşıq Hüseyn Şəmkirli gibi ustalar halkın belleğinde derin izler bırakmıştır. Bu âşıklar, yalnızca şiir ustası değil, aynı zamanda toplumun sözcüsü olmuşlardır. Dolayısıyla âşıklık hem bireysel bir beceri hem de kamusal bir sorumluluk anlamı taşımaktadır. (Rüstəmzadə, 1991, s. 25'den akt. Oğuz, 1992, s. 35-38)

Geleneksel âşık meclislerinde söz söyleme, karşılıklı yarışma, hikâye anlatma ve halktan gelen istekler üzerine irticalen söz söyleme gibi unsurlar bulunur. Bu yönüyle âşıklık, durağan bir şiir söyleme biçiminden ziyade, hareketli, canlı, tepkiyle şekillenen bir sahne sanatı olmakla beraber bu doğrudanlık, medya ortamında önemli bir değişime uğramış, kontrollü performanslarla dönüşüme uğramıştır.

21. yüzyılda televizyon, sadece haber ve eğlence aracı değil, aynı zamanda kültürel ürünlerin yeniden üretildiği ve sunulduğu bir platform hâline gelmiştir. (Özdemir, 2012, s.74) Azerbaycan'da âşıklık geleneği de bu platformun bir parçası olarak medya aracılığıyla görünürlük kazanmıştır. Fakat bu görünürlük, beraberinde birçok dönüşümü de getirmiştir.

Medya ortamında âşıklar artık bir halk meclisinde değil, kameraların önünde performans sergilemektedir. Dinleyici, doğrudan karşılarında değil, ekranın öbür ucundadır. Doğaçlama, yerini çoğu zaman önceden hazırlanan metinlere bırakmaktadır. Süre kısıtlamaları, yayın formatları, reklam araları gibi unsurlar, söz söylemenin doğal akışına müdahale etmektedir.

Televizyon programlarında yapılan âşık atışmaları, geleneksel yapıdan bazı öğeleri taşımaya devam etse de içerik, biçim ve etkileşim bakımından farklılaşmıştır. Özellikle "stüdyo tipi âşık" kavramı, bu yeni yapının bir sonucu olarak doğmuştur. (Taşlıova, 2014, s. 81) Bu âşıklar, geleneksel ortamda yetişmiş olmalarına rağmen medya diliyle konuşmayı, izleyiciyi ekran başında tutacak biçimde performans sergilemeyi öğrenmiş kişilerdir. Aşık Samirə ve Aşık Ali bu anlamda tipik örneklerdir.

Gelenekğin Modern Bir Sahnesi: Aşık Samirə Ve Aşık Ali'nin Atışmaları

Asıl adı Samirə Əliyeva olan Âşık Samire, aslen Tovuzlu olup Bakü'de dünyaya gelmiştir. 1998-2002 yıllarında Rejisörlük üzerine lisans ve 2002-2004 yılları arasında ise kültürel çalışmalar alanında yüksek lisans yapmış bir halk âşığıdır. Kendisi, 2005 yılından itibaren Azerbaycan Dövlət Medeniyyət və İncəsənət Universiteti'nde âşık sanatı dersleri vermektedir. Ayrıca Âşık Samire, UNESCO tarafından Ulusal Sanatın Teşvik Yılı olarak kutlanan 2008 yılında Fransız sahnesinde sahne alan ilk kadın âşık oldu. (Samirə Əliyeva (aşık), 2022) Bir diğer Azerbaycan âşığı olan Âşık Ali'nin ise asıl adı Əli Tapdıqoğlu'dur. Kendisi Şamahı'da dünyaya gelmiş bir halk âşığıdır. 2000-2001 yılları arasında Irak'taki Babil uluslararası festivallerine katılmış ve "Azerbaycan" şarkısını seslendirmiştir. 2005 yılında "Lider" TV'de yayınlanan Cumhuriyet âşıklarının "Ozan" yarışmasına davet edilmiştir. Bu yarışmada Şirvan Âşık Mektebi'ni layıkıyla temsil etmiştir. 2009 yılında Fransa'daki uluslararası festivalin temsilcisi olmuş, âşık sanatını temsil etmeyi başarmıştır. (Aşık Əli Tapdıqoğlu, 2021) Âşık Samire ve Âşık Ali, 29 Mart 2021 yılında YouTube'da Âşık Samire'nin kendi kanalında yayınladığı videoda, "ARB" tarafından yayımlanan Xəbər Ətər programında bir herbe-zorba deyişme örneği icra etmişlerdir. (Aşık Samirə, Aşık Əli 2021)

Aşık Samirə ve Aşık Ali'nin televizyon programlarındaki karşılıklı atışmaları, geleneksel söz düellolarının günümüzdeki görünür temsillerinden bir örnektir. Bu karşılaşmalarda dikkat çeken ilk unsur, tarafların şiirsel becerileri kadar teatral sunum yeteneklerinin de ön planda olmasıdır. İki âşık arasında geçen atışmalarda her dize, yalnızca muhabata değil, aynı zamanda kameraya, dolayısıyla ekran başındaki seyirciye hitap eder hâle gelmiştir.

Bu programlar genellikle bir moderatör eşliğinde yürütülmekte, belirli temalar üzerinden sözlü yarışmalar gerçekleştirilmektedir. Sıklıkla aşk, toplum, gündem, kıskançlık, yergi gibi konular üzerinde doğaçlama söyleyişler yapılmaktadır. Ancak bu doğaçlama, çoğu zaman yarı doğaçlama bir yapıya bürünmekte, performansın içeriği kurgusal sınırlar içinde kalmaktadır.

Aşık Samirə'nin şiirlerinde feminist bir duruş, kadının söz sahasındaki varlığını ortaya koyan bir özgüven görülmektedir. Aşık Ali ise daha geleneksel erkek âşık söylemine yakın, yer yer didaktik bir

tavırla sözlerini kurmaktadır. Bu karşıtlık, izleyici nezdinde dramatik bir gerilim yaratmakta, programın ilgiyle izlenmesini sağlamaktadır.

Bu atışmalar sırasında kullanılan dil, çoğunlukla Azərbaycan Türkçesinin halk söyleyişlerini yansıtır. Kimi zaman ağız özellikleri, yerel deyimler ve halk arasında yaygın olan mecazlar kullanılarak, sözlere samimiyet ve canlılık kazandırılmaktadır. Fakat bu canlılık, doğal bir meclis ortamından çok, izlenebilirlik için planlanmış bir sahneleme havası yaratmaktadır.

Fasıl Yapısı, Performans ve Seyir Kültürü: “Aşıq Samirə və Aşıq Əlidən Hərbə-Zorba Deyişmə” Örneği

Anadolu’da yaşayan âşıklık geleneğinde fasılların düzeni, “hoşlama, hatırlatma ve tekellüm (tekellümün alt başlıkları olarak ayak açma, öğütme, bağlama-muamma, sicilleme, yalanlama, taşlama ve takılma, tüketmece ve daraltma, uğurlama)” olarak işlenmektedir. Nitekim Azərbaycan sahasından inceleyeceğimiz bu deyişme örneğinde de büyük çoğunlukla bu bölümlere sadık kalınmaktadır. Program, Âşık Samirə’nin hoşlaması yani merhabası ile başlamaktadır. Bu merhaba ardından her iki âşığın da “kulluk eylediklerini” söyledikleri âşıklara selam edilmiş ve dünyadan göçüp gitmiş âşıklara rahmet edilerek hatırlatma bölümü de kısmen icra edilmiştir.

Âşık Samirə burada:

Hə, Aşıq Əli,

Məndən salam olsun aşıqvari

Əgər istəyirsən gəl eyləyək cəng.

...diyerek hem rakibi olan Âşık Ali’yi selamlamış hem de cəng sözcüğü ile deyişmenin “ayak” denilen kafiyesini de söylemiş bulunmaktadır. Ardından,

Ayə, kim kimin əlində gedər zavalə,

Kim kimin yanında qalar tək onu görəcəm.

...sözleriyle de rakibini açıqca deyişmeye davet etmiştir.

Bunun üzerine Âşık Ali:

Sənə salam olsun Zər Nigar Xanım,

Mənəm eşq içində bir qıramı səng.

Tərpənmərəm, elə qəti tərpənmərəm,

Səlsənmərəm yerimdən, gəlsə rum, geysər pəh indi firəng¹

Âşık Ali, irticalen söylediği bu dizelerle ve “səng, firəng” sözcükleriyle de Âşık Samirə’nin verdiği ayak üzerinden dördlük söylemiş ve deyişmeyi devam ettirmiştir. Burada herbe-zorba türünün özellikleri yavaş yavaş kendini göstermeye başlamaktadır. Çünkü Âşık Ali’nin, deyişmeye başladığı dördlükte dahi kendisini ön plana çıkaran bir eda ile söz söylediği anlaşılabilmektedir. Ve buradaki deyişmelerde artık şairler kendilerini överek karşı tarafın sözlerini ve çalımını çürütmeye yönelik sözler söylemektedirler:

Âşık Samirə:

¹Aşıq Samirə, Aşıq Əli, Hərbə-Zorba Deyişmə, Bakı: ARB TV, <https://www.youtube.com/watch?v=SxsDQQF3jME> .

Sazım qorxdı ey sən canı qoy görək. (Həyəcandan qorxdı.)

Kimlər ağlayacaq o ruzigarına ay yazıx,

Bir təpik vuraram burcu varına.

Ağlar o halına dəryada nəhəng.

(Âşık Ali: Qurban olum sən kim kimi zəlala)

(Âşık Samire: Şirinliq zad eləmə.)

Âşık Ali:

Deyirim, qurban olum sən kim kimi zəlala

Sən ki, zəlaləsən, mənəm mərdanə.

Hikmiliq ayqırı girirəm meydana,

Aslanın döşündə tap etməz pələng.

Âşık Samire:

Zərnigaram hə, səni saldırıram girə,

Qırx gündə bir çörək, elə bir cırə.

Sən də boynunu salaram zəncirə,

Bax o qulağların eylər, cərəngə cərəng!

Burada Âşık Ali və Âşık Samire, kadınlık ve erkeklik üzerinden birbirlerine üstün gelmeye çalışmakta, kendi meziyetlerini âşıklık bağlamında olduğu kadar cinsiyet bağlamında da ortaya koymaktadırlar. 27 Dakikalık âşık programında, iki âşığın herbe-zorba faslı hayli uzun sürmektedir. Nitekim Âşık Ali deyişme aralarında kimi zaman söyleyeceği dörtlüğü uzun hava şeklinde söylemektedir. Âşıklar, yanlarında yetiştikleri üstatlardan öğrendiklerini de yine herbe-zorba formunda birbirlerine öğüt verir tarzda ve tecrübeleriyle birbirlerine üstünlük kurar tarzda dörtlükler vererek "Öğütmele-Nasihət" bölümünü de icra etmişlerdir. Değişmenin devamında, Âşık Ali, rakibine bir dörtlük ile bilmece de sormaktadır. Bilmeceler, âşıklık geleneğinde askı asmak, askı indirmek veya muamma şeklinde kendini göstermektedir. Nitekim Fuad Köprülü'ye göre 19. yüzyıl âşıklarının fasıllarında bu askı asma ya da muamma geleneği önemli bir konumdadır. (Artun, 2014, s.48)

Âşık Ali:

Deyir, o nədir ki, otuzunda cavandır,

O nədir ki, on beşində çox böyükdür, uludur,

O nədir ki, dili iki, sirri bir,

Hansı dərya o dəryadan doludur?

Âşık Samire:

O Ay'dır ki, otuzunda cavandır.

On beşində ululardan uludur.

O qələmdir, dili iki, sirri bir, (Sən kim kimi)

Elm dəryası hər dəryadan doğrudur.

Görüldüğü üzere Âşık Samire rakibinin ona sorduğu, cevabı “Ay” olan bilmecenin cevabını yine âşık geleneğine uygun olarak şairane bir biçimde vermektedir. Fasilın devamında Âşık Samire, Âşık Ali’den bir muamma daha sormasını ister ve Âşık Ali, rakibinin bilemeyeceğini düşünerek cevabı “kar” olan bir muamma daha sorar, ardından Âşık Samire bu muammayı da bilir. Böylelikle fasılın “Bağlama-Muamma” bölümü de gerçekleştirilmiş olur. Fasilın bu bölümünde âşıklar birbirini dinî-tasavvufi konularda sınamamaktadırlar, onun yerine muammalar ve cevaplarla birbirlerine karşılıklar vermişlerdir. Bağlama-Muamma bölümünde birbirlerine sordukları muamma ve verdikleri cevaplardan sonra âşıklar “Sicilleme” adlı fasıl bölümlerinde olduğu gibi birbirlerini soy-sop, kişilik vb. yönlerden eleştirme ve hoş karşılanmayacak seviyede hicivlere yer vermemişlerdir. İki âşıktan birinin kadın, birinin erkek olması da birtakım şakalaşmalar ve takılmalarda fazla ileri gidilmemesi hususunu etkileyen bir durum olmuştur. Nitekim Azerbaycan âşıklık geleneğinde yaygın olarak gözüken “gelin-kaynana” atışmaları hemcinsler arasında gerçekleştiğinden dolayı bu tarz bir atışmadan çok daha farklı ve nispeten biraz daha sert olabilmekteydi. Bununla beraber daha eski dönemlerde âşıklar, fasılların sicilleme bölümünde birbirlerine kişilikleri, şairlikleri hatta ve hatta soyları üzerinden ağır ithamlarla hicivler söylemektedirler. (Günay, 17. Yüzyıl Saz Şairi Karacaoğlu’la İlgili Bir Değerlendirme, 1993) Nitekim burada öyle olmamış, âşıklar birbiriyle oldukça kibar bir şekilde atışmış ve hem kendilerini öne çıkarıp hem de arada sırada karşı tarafa inceden inceye takılarak iltifatlar da ederek “Taşlama” yerine “Takılma” bölümünü icra etmişlerdir. Bu âşık değişiminde “Tüketmece” adı altında leb-değmez adı verilen ayaklarla bir değişmeye yer verilmemiştir. Fasilın sonlarına doğru, âşıklar birbirlerini yine kafiyeyle sözlerle güzelleterek finali yaparlar. Bu bölüme âşıklık geleneğinde “Uğurlama” adı verilmektedir. Âşık Ali, Âşık Samire’yi güzellemekle kalmamış aynı zamanda sunucuya da bir dörtlük söyleyerek ona da bu vesileyle teşekkürlerini dile getirmiştir. Fasil, âşıkların birlikte söyledikleri uzun havalarla birlikte sona yaklaşmaktadır. Âşık Samire ve Âşık Ali, sazlarıyla beraber sahnelerde yer alan âşıklardandır. Dolayısıyla stüdyoda profesyonel ses kayıtlarıyla söyledikleri şarkılar da yer almakta, videoları sosyal medyada bulunmaktadır. Gerek Azerbaycan’ın dijital müzik platformları gerekse Âşık Samire’nin kendi YouTube kanalında paylaştığı videoları onların âşıklık geleneğini müzik dünyasında nasıl boyutlara taşıdıklarına dair kanıt oluşturmaktadır. Nitekim fasılın sonu, Âşık Ali ile Âşık Samire’nin şarkı ve danslarıyla sona ermektedir.

Fasil bölümlerinin yapısal bütünlüğü, âşıkların performatif söylemleri, karşılıklı bilmeceler ve mizahi öğeler gibi geleneksel unsurlar, medya ortamına başarıyla taşınmış; hatta bu ortamda görsel-işitsel zenginlikle daha etkili sunulmuştur. Stüdyo ortamında profesyonel ses düzeni ve ışıklandırma gibi unsurların devreye girmesiyle, geleneksel âşık icrası teatral bir sunum biçimine bürünmüş ve bu da performansın alımlama biçimini dönüştürmüştür. Medya, yalnızca geleneği yansıtan değil, aynı zamanda onu yeniden biçimlendiren bir platform hâline gelmiştir. Kadın âşık temsili, cinsiyet rollerinin daha görünür hâle gelmesi ve izleyiciyle kurulan yeni etkileşim biçimleri gibi unsurlar, bu dönüşümün göstergeleridir. Bu durum, kültürel sürekliliğin dönüşerek de olsa devam ettiğini kanıtlamaktadır.

SONUÇ

Azerbaycan’daki âşıklık geleneği, yüzyıllardır halkın sözle kurduğu ilişkiyi biçimlendiren, kültürel sürekliliğin önemli bir taşıyıcısı olmuştur. Ancak bu gelenek, çağın iletişim araçlarıyla birlikte önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Televizyon, internet gibi medya ortamlarında geleneksel anlatı biçimlerinin nasıl yeniden yapılandırıldığı sorusu halk bilimsel açıdan incelenmesi gereken bir sorudur.

Âşık Samire ile Âşık Ali’nin televizyon programlarında gerçekleştirdiği sözlü atışmalar, bu dönüşümün somut örneklerinden biridir. Bu örneklerde geleneksel biçim korunmakta, fakat içeriğin medyanın izlenebilirlik kaygılarıyla biçimlendiği görülmektedir. Söz söyleyiş doğaçlamadan çok, seyirlik bir biçime evrilmiştir. Fakat yine de bu ortam, genç kuşakların âşıklık geleneğiyle tanışmasına, kadın âşıkların görünürlük kazanmasına ve saz-söz kültürünün yaşamasına imkân sunmaktadır.

Sonuç olarak, medya ortamı her ne kadar bazı yönleriyle geleneğin doğallığını zayıflatıyor gibi algılsa da onu görünür kılmakta, günümüz ortamında milletin kendisiyle yeniden buluşturmaktadır.

Bu buluşma, yeni biçimlerde de olsa geleneğin yaşadığını ve güncellendiğini göstermektedir. Aşık Samirə və Aşık Ali gibi sanatçılar, bu güncellemenin yaşayan örnekleridir.

Kaynaklar

Artun, E. (2014). Azərbaycan'da âşıklık geleneği. In E. Artun (Ed.), *Âşıklık geleneği ve âşık edebiyatı* (s. 27). Karahan Yayınevi.

Aşık Əli Tapdıqoğlu. (2021, Aralık 30). *Vikipediya Azərbaycan*. https://az.wikipedia.org/wiki/A%C5%9F%C4%B1q_%C6%8Fli_Tapd%C4%B1qo%C4%9Flu (Erişim tarihi: 10 Mart 2025)

Aşık Samirə, & Aşık Əli. (2021). *Hərbə zorba dəyişmə* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SxsDQQF3jmE>

Günay, U. T. (1984). Âşık edebiyatında rüya motifinin tipleri ve tahlili. In. *Mehmet Kaplan'a armağan* (s. 155–156). İstanbul.

Günay, U. T. (1993). 17. yüzyıl saz şairi Karacaoğlu'la ilgili bir değerlendirme. In 2. *Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri* (s. 56). Adana.

Məhərrəm Qasımlı, M. A. (2018). *Aşık şeirinin poetik biçimleri və çeşidləri*. Elm və Təhsil.

Oğuz, Ö. (1992), Azərbaycanlı âşık Hüseyn Şemkirli. *Millî Folklor*(13), 35-38.

Özdemir, N. (2012), Medya kültür ve edebiyat, Geleneksel Yayıncılık.

Paşayev, S. (1981). *Azərbaycan folkloru və aşık yaradıcılığı* (s. VI–VII). Bakı.

Sakaoğlu, S. (2000). *Azərbaycan âşıkları və halk şairləri antolojisi* (s. VIII). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Samirə Əliyeva (aşık). (2022, Mart 9). *Vikipediya Azərbaycan*. [https://az.wikipedia.org/wiki/Samir%C9%99_%C6%8Fliyeva_\(a%C5%9F%C4%B1q\)](https://az.wikipedia.org/wiki/Samir%C9%99_%C6%8Fliyeva_(a%C5%9F%C4%B1q)) (Erişim tarihi: 10 Mart 2025)

Taşlıova, M. M. (2014). Stüdyoya taşınan âşıklık veya 'stüdyo tipi' âşıklığa doğru: sözlü ve dijital icra yapıları üzerinde mukayese. *Türkbilig*(27), 79-104.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Bulgar İmparatoru II. İvan Asen Döneminde Bulgar-Bizans İlişkileri

Furkan AYDIN *

ÖZET

Amacımız II. İvan Asen döneminde Bulgaristan ile Bizans arasındaki siyasi ve askerî ilişkileri inceleyerek, iki güç arasındaki rekabetin ve ittifak dinamiklerinin Ortaçağ Balkanlarındaki güç dengelerine etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmamız, II. İvan Asen dönemi Bulgar-Bizans ilişkilerini özgün bir yaklaşımla ele alarak Ortaçağ Balkan tarihine dair bilgi boşluklarını doldurmayı hedeflemekte; bölgesel güç dengeleri üzerine yeni bilimsel katkılar sunmaktadır.

Bu çalışmamız, II. İvan Asen dönemi Bulgar-Bizans ilişkilerini özgün bir yaklaşımla ele alarak Ortaçağ Balkan tarihine dair bilgi boşluklarını doldurmayı hedeflemekte; bölgesel güç dengeleri üzerine yeni bilimsel katkılar sunmaktadır.

II. İvan Asen'in iktidarı sırasında, Bizans'ın parçalanmış siyasi yapısından (özellikle İznik ve Epir Despotlukları arasındaki rekabetten) ustaca yararlanan Bulgar Krallığı'nın, Balkanlar'daki etkinliğini geleneksel savaş yöntemlerinden ziyade esnek ittifak politikaları ile artırdığı tespit edilmiştir. Bu durum, dönemin askerî mücadelesinin klasik "Bulgar-Bizans düşmanlığı" ekseninden çıkarılarak, daha karmaşık ve çıkar odaklı bir dış politika anlayışıyla açıklanması gerektiğini göstermektedir. dönemi Bulgaristan'ı, yalnızca Bizans ile olan mücadeleleriyle değil, aynı zamanda kendi siyasi kapasitesini geliştirme, diplomatik alanı kullanma ve ideolojik düzlemde rakiplerini zorlayabilme yeteneğiyle de Orta Çağ Balkan tarihinde belirleyici bir aktör olmuştur. Bu çalışma, söz konusu dönemin çok katmanlı yapısını ortaya koyarak, daha geniş tarihsel analizler için zemin hazırlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *II. İvan Asen Dönemi, Bulgar-Bizans İlişkileri, Ortaçağ Balkan Tarihi*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Bulgarian-Byzantine Relations during the Reign of Emperor Ivan Asen II of Bulgaria

ABSTRACT

This study aims to examine the political and military relations between Bulgaria and the Byzantine Empire during the reign of Ivan Asen II, with a view to analyzing how the dynamics of rivalry and alliance between the two powers influenced the balance of power in the medieval Balkans.

This study approaches Bulgarian-Byzantine relations during the reign of Ivan Asen II from an original perspective, aiming to fill existing gaps in the historiography of the medieval Balkans and to offer new scholarly contributions to the understanding of regional power dynamics.

This study addresses Bulgarian-Byzantine relations during the reign of Ivan Asen II from an original perspective, aiming to fill existing gaps in the historiography of the medieval Balkans and to provide new scholarly contributions to the understanding of regional power dynamics."

During the reign of Ivan Asen II, the Bulgarian Kingdom skillfully exploited the fragmented political structure of the Byzantine world – particularly the rivalry between the Empires of Nicaea and Epirus – enhancing its influence in the Balkans not through traditional military campaigns alone, but through flexible and pragmatic alliance strategies. This reveals that the military and political struggles of the period cannot be fully explained within the conventional paradigm of "Bulgarian-Byzantine hostility," but rather require a more nuanced interpretation grounded in interest-driven and multilayered foreign policy dynamics. Medieval Bulgaria of this period emerged not only as an adversary of Byzantium, but also as a decisive regional power capable of expanding its political capacity, utilizing diplomatic channels effectively, and competing ideologically for legitimacy. This study seeks to uncover the complexity of this historical context and to provide a basis for broader historical analyses.

Keywords: *The Reign of Ivan Asen II, Bulgarian-Byzantine Relations, Medieval Balkan History*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

1218-1241 yılları arasında hüküm süren II. Ivan Asen'in dönemi, 1185 yılında Petro ve Asen kardeşlerin çıkardığı isyan neticesinde kurulan II. Bulgar İmparatorluğu'nun her bakımdan zirve noktasını temsil etmektedir. Ancak onun döneminde Bulgar İmparatorluğu'nun Balkanlardaki en güçlü devlet haline gelmiş olması, bekleneceği üzere büyük askeri başarılarından ziyade yerinde politik hamleler sayesinde gerçekleşmişti. Halihazırda selefi Bulgar Çarı Boril döneminde İstanbul Latin İmparatorluğu ile yaşanan mücadelelerde Balkan Dağlarının güneyinde elde edilen toprakların neredeyse tamamı kaybedilmiş, Bulgar boyarları Strez ve Aleksios Slav'ın bağımsızlıklarını ilan etmeleri ile Rodop Dağları civarındaki bölge ve Güney Makedonya elden çıkmış ve nihayetinde İstanbul'un Latin hakimiyeti altına girmesiyle başkentini kaybeden Bizans'ın dağılmasının ardından Mikhail Komnenos Dukas tarafından kurulan Epir devletinin başına 1215 yılında Theodoros'un geçmesi ve Bizans'ı yeniden ihya etme düşüncesiyle Makedonya, Selanik ve en sonunda İstanbul'u geri almak amacıyla seferlere girişmesiyle bugün ki Köstendil'in güneyindeki Bulgar varlığı da son bulmuştu. Tüm bu mağlubiyetlerin ardından Bulgar tahtı için II. Ivan Asen ve Boril arasında taht mücadelesi başlaması Bulgar devletinin kargaşaya sürüklenmesine neden olmuştu. Bulgar çarı Kaloyan öldüğü sırada küçük yaşta olan ve kuzeni Boril tarafından tahttan uzaklaştırılarak kaçmak zorunda bırakılan II. Ivan Asen Kumanlardan ve Rus Prenslüklerinden aldığı destek ile hakkı olan Bulgar Çarı unvanını almak için ülkesine geri dönmüştü (Vasary, 2007, s.73). Gerçekliği şüpheli olsa da Bizans kaynaklarına göre yedi yıl süren bir mücadele sonucunda 1218 yılında Boril'i yenmeyi başaran II. Ivan Asen başkent Trnovo'yu ele geçirmiş ve Bulgar Çarı ilan edilmiştir (Akropolites, 2008, s.43). Bu sebeple II. Ivan Asen'in başına geçtiği devlet askeri ve mali yönden zayıf, Balkanlar bölgesindeki hadiselerde belirleyici güç olmaktan çıkmış, iç mücadeleler ile kaynaklarını tüketmiş ve dolayısıyla dış müdahalelere gerekli cevabı veremeyecek durumdaydı. Devletin içerisinde bulunduğu zafiyet sebebiyle iktidarını sağlama alana kadar askeri hamlelerden kaçınan II. Ivan Asen, bölgedeki siyaseti dikkatle takip etmiş, hazır hissettiği ana kadar mevcut durumu korumaya yönelik veya menfaat elde edebileceği siyasi hamleleri isabetli şekilde uygulamayı başarmıştır.

II. Ivan Asen'in Erken Hükümdarlık Dönemi

II. Ivan Asen'in iktidara geldiği dönemde Balkanlar bölgesinde rakiplerinden açıkça üstün bir devlet bulunmamaktaydı. İznik hakimi Theodoros Laskaris Anadolu'daki korunumunu sağlamlaştırmış, Latin İmparatoru Henri'nin çabaları sayesinde 1205 yılında gerçekleşen Edirne savaşı sonrasında kuruluşundan kısa süre sonra yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalan İstanbul Latin İmparatorluğu Trakya ve Selanik bölgesinde hakimiyet sağlamayı başararak yeniden önemli bir güç olmuş, Epir hakimi Theodoros Makedonya'yı kontrolü altına almış ve yönünü Selanik'e çevirmiş, en güçlü dönemlerinden birini yaşayan Katolik Macar Krallı II. Andras Latin İmparatoru Henri'nin kız kardeşi Yolanda'nın kızı ile evlenerek iki ülke arasında bir ittifak kurulmasını sağlamış ve Latin-Rum-Bulgar mücadelesine yeni bir taraf olarak dahil olmuştu. Dört bir taraftan İstanbul üzerinde hakimiyet

sağlamak veya hakimiyetini korumak isteyen güçlerin birbirlerine üstün gelemedikleri mücadele de Ivan Asen, tam anlamıyla bir tarafı desteklemeyen nazik bir politika yürütmüştü. V. Haçlı Seferinden dönen Macar Kralı Andras'ın ülkesine dönmek için Bulgar sınırında belirmesi Ivan Asen için önemli bir fırsattı. Macar Kralı ve ordusu yıpranmış durumdaydı ve ülkesine dönebilmek için Bulgar Çarı ile anlaşmak zorundaydı. Taraflar arasında yapılan görüşmelerde II. Andras'ın kızı Maria Bulgar Çarı II. Ivan Asen ile evlenecek, karşılığında Macar kralı Bulgar topraklarından serbestçe geçebilecekti (Tzetkov, 1993, s.183). Böylelikle Bulgar İmparatorluğu İstanbul üzerindeki mücadelede her an arkasından saldırabilecek bir düşmanı evlilik yoluyla kurulan bir ittifak ile müttefiki haline getirmiştir.

1216 yılında ölen Latin İmparatoru Henri yerine vekaleten devletin yönetimini üstlenen kız kardeşi Yolanda'nın 1219 yılındaki ölümü, İstanbul'da yeni bir imparatorun seçilmesi telaşını başlatmıştı. Yolande'nin eşi Pierre de Courtenay imparator seçilse de İstanbul'a doğru yolculuk yaptığı sırada Epir hükümdarı Theodoros tarafından Draç'ta yakalandı ve imparatorluk tacını giyemedi (Jirechek, 1978, s.293). Yolande ve Pierre'nin oğulları Robert henüz küçük yaşta olduğundan devlet bir süre Latin baronların naipliğinde yönetildi. Nihayet 1221 yılında devleti yönetebilecek yaşa ulaşan Robert İstanbul'da imparator ilan edildi. Robert'in İstanbul imparatoru olması bir Bulgar-Macar-Latin ittifakının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hali hazırda Katolik kilisesinin üstünlüğünü tanıyan üç devletin yönetici hanedanları evlilik bağları ile akraba konumundaydılar. II. Ivan Asen'in eşi olan Bulgar Çariçesi Maria'nın Macar Kraliçesi olan annesi öldükten sonra babası II. Andras, Robert'in kız kardeşi ile evlenmişti. Ancak aile bağıyla gelişen bu ittifak Ortodoks karşıtı bir koalisyon olarak algılanmamalıdır çünkü nihai hedef bütün taraflar için İstanbul'un hakimiyeti idi. Yolande'nin ölümünden sonra Macar Kralı II. Andras, Robert'in kız kardeşi ile olan evliliğine dayanarak İmparator unvanının kendisine verilmesiyle Macar Krallığı ve İstanbul Latin İmparatorluğunun birleştirilmesi teklifini sunmuş ancak İstanbul'daki baronlar tarafından reddedilmiş (Madgerau, 2014, s.196-197), Epir hükümdarı Theodoros'un 1224 yılında Bizans'ın İstanbul'dan sonra en önemli ikinci şehri olan Selanik'i ele geçirmesine giden süreçte Latinler ile giriştiği savaşlarda II. Ivan Asen herhangi bir destek girişiminde bulunmadığı gibi kızlarından birini Theodoros'un kardeşi Manuel ile evlendirerek Epir Devleti ile de hısımlık bağı kurarak dostane ilişkiler tesis etmiştir.

Epir Despotluğu ile İlişkiler ve Klokotnitsa Savaşı

II. Ivan Asen'in tahta geçtiği 1218 yılında Epir hükümdarı Theodoros Makedonya ve Rodop Dağları civarında kontrolünü sağlama çabası içerisindeydi. Makedonya'daki Bulgar topraklarının hangi dönemde elden çıktığı kesin olmasa da zayıf bir devletin başına geçen II. Ivan Asen'in Epir genişlemesine tepki verecek durumda olmadığı açıktır (Madgerau, 2014, s.199). Ancak Theodoros'un daha ileri giderek Bulgar topraklarının merkezine saldırmak gibi bir niyeti yoktu zira İstanbul'u geri alma amacıyla böylesi bir sefer yıpratıcı olabilirdi. Balkan Dağları Epir ve Bulgar toprakları arasında doğal ve aşılması güç bir bariyer oluşturmaktaydı ve Bulgarlar zayıf durumda olsalar da dar dağ geçitlerini uzun süre savunabilirlerdi. Tarafların önceliklerinin farklı yönlerde olması 1224 yılında

Selanik'in Theodoros tarafından Latinlerden alınmasına kadar Epir ile Bulgarlar arasındaki ilişkilerin oldukça sınırlı kalmasına sebep olmuştur.

Theodoros'un Thessalonike'yi ele geçirerek, Konstantinopolis üzerinde hakimiyet sağlama yolunda önemli bir adım attığının farkında olan İznik hükümdarı Ioannes Vatatzes, hızlı hareket etmesi gerektiğini anlamıştı. 1225 yılında Latin hakimiyeti altında yaşayan Edirne'deki Rumların bölgeye geldiği takdirde şehri kendisine teslim edeceklerini haber alan Vatatzes, Bir İznik ordusunu bölgeye göndererek şehri teslim aldı. Ancak bundan haberdar olan Theodoros vakit kaybetmeden Thessalonike'den yola çıkarak Edirne'nin önlerine geldi. Sayıca Theodoros'un ordusu karşısında eksik olan İznikliler Anadolu'ya güvenli geçişlerinin sağlanması karşılığında teslim olmuşlar ve şehir Epir hakimiyeti altına girmiştir (Fine, 1994, 122-123). Böylelikle Theodoros Bizans İmparatorluğunu diriltme düşüncesinin son adımına gelmişti. Geriye sadece kaybedilen başkent İstanbul'u ele geçirmek kalmıştı ve bunu başarmaya oldukça yakındı.

1204 yılında İstanbul'un Latin hakimiyetine geçmesinden sonra dağılan imparatorluğun en çok zorluk yaşayan bölgesi kuşkusuz Balkanlardaki Rum topraklarıydı. Theodoros'un Selanik ve Edirne'yi hakimiyeti altına alarak Latin İmparatorluğunu İstanbul ve çevresindeki topraklara hapsetmiş olması, Latin ve Bulgar saldırıları karşısında uzun süre acı çeken bölgedeki Rum ahalisi için onu adeta bir kurtarıcı, onları koruyacak imparatorları konumuna ulaştırmıştır. Nitekim gördüğü destek ve elinde tuttuğu gücün farkında olan Theodoros 1227 yılında Selanik'te taç giyerek kendini imparator ilan etmiştir (Nicol, 1984, sf.49-50). İstanbul'u ele geçirmek için uygun şartları yaratmaya çalışan Theodoros'un karşısına ilk çıkan fırsat 1228 yılında Latin İmparatoru Robert'in ölmesi ve yerine on bir yaşındaki II. Boudouin'in geçmesi olmuştur. Küçük bir çocuğun imparatorluğu koruyabileceğine dair endişeler Latinleri kargaşaya sürüklemişti. Genç yaştaki imparatorun bir naibe, Latin İmparatorluğu'nun da Theodoros'un yarattığı tehlike karşısında bir müttefike ihtiyacı olduğu açık olduğundan İstanbul'da bulunan Latin baronlar yönetici haneler arasındaki akrabalık bağına dayanarak II. Ivan Asen ile görüşmelere başladılar. Sunulan teklife göre Ivan Asen'in kızı Elene II. Boudouin ile evlenecek ve devleti yönetebileceği yaşa gelene kadar Ivan Asen, naip sıfatıyla Latin İmparatorluğunu yönetecekti. Düşünülen bu evlilik gerçekleştiği takdirde Bulgar Çarı, İstanbul üzerindeki hakimiyetini ve nüfuzunu arttıracak, seleflerinin temellerini attığı Konstantinopolis merkezli bir Bulgar-Yunan İmparatorluğu'nu kurmaya çok yaklaşıyordu (Vasiliev, 2016, s.589). Ancak Latinler, yönetimi Bulgarlara bırakmanın getireceği tehlikenin farkındaydılar ve Asen ile yapılan görüşmelerin asıl amacı Bulgar-Epir ittifakı arasına şüphe tohumları ekmek ve düşmanlarının zayıflamasını sağlamaktı. Zira Asen ile görüşmelerin yapıldığı aynı zaman zarfında kutsal toprakların Müslümanların eline geçmesi ile elinde yalnızca unvanı kalan, yaşlı Kudüs Kralı Brienne'li John ile de görüşmeler yapılmış ve imparatorun naibi olması kararlaştırılmıştı. Latinler, bu anlaşmayı John İstanbul'a gelene kadar gizli tutmuşlardır ki John'un gelişi ancak 1231 yılında gerçekleşecekti.

1230 yılına gelindiğinde Epir ve Selanik hükümdarı Theodoros, şartların olgunlaştığına kanaat getirerek Konstantinopolis'i kuşatmak amacıyla ordusunu toplayıp harekete geçti. Ancak Trakya bölgesine geldiğinde bir anda yön değiştirerek İstanbul'a ilerlemek yerine Kuzeye, Bulgar topraklarına girdi. Bu beklenmedik saldırının sebebi muhtemelen Theodoros'un Latinler ile II. Ivan Asen arasındaki görüşmelerden haberdar oluşudur (Kayapınar, 2002, sf.1436). Asen'i emelleri yönünde bir tehdit olarak görmeye başlayan Theodoros, nihai hedefine doğru ilerlemeden önce arkasında herhangi bir tehlike bırakmak istememiş olmalıdır. Beklenmedik bu saldırı karşısında II. Ivan Asen, toparlayabildiği kadar kuvvetle Theodoros'u karşılamak için harekete geçti. Edirne yakınlarındaki Klokotnitsa'da karşılaşan iki ordu arasında yaşanan muharebede Theodoros kesin bir yenilgiye uğratıldı ve esir alınarak gözlerine mil çekildi. Ordu komutanları ve yüksek sınıfa mensup kişiler Bulgaristan'a götürülürken, ordudaki sıradan halka mensup kişiler ise serbest bırakıldı.

Klokotnitsa savaşı yalnızca Bulgar İmparatorluğu için değil, bölgedeki bütün devletler adına oldukça önemli sonuçlar doğurdu. Klokotnitsa savaşından sonra Theodoros'un inşa ettiği devlet hızla çöktü ve hâkim olduğu toprakların büyük kısmı Bulgar egemenliğine girdi. Halihazırda 1227 yılından beri Asen'in kızı ile evli olan Manuel, abisi Theodoros sefere çıktığı sırada devleti yönetmesi için Selanik'te bırakılmıştı ancak Asen'e karşı bir mukavemet gösteremedi ve Bulgar İmparatorluğu'na tâbi olmayı kabul etmek mecburiyetinde kaldı. Böylelikle zafer için yazdırttığı bir anıtta II. Ivan Asen'inde dediği gibi: Edirne'den Draç'a kadar olan bölgenin hâkimi olmuştu (Ostrogorsky, 1111, sf.403). Theodoros'un yenilgisi, Ivan Asen'in Makedonya, Teselya ve Trakya'nın büyük bölümüne hâkim olmasını sağlayarak Bulgar İmparatorluğu'nu bölgenin en güçlü devleti haline getirse de Latinler ve İznik hükümdarı Ioannes Vatatzes içinde büyük bir kazanımdı. Latinler için en büyük düşmanlarından biri ortadan kalkmışken, Vatatzes için Bizans mirasının devamı olduğunu iddia eden rakibi yenilmiş ve Rumlar arasındaki bölünme giderilmişti. Nihayet Bizans'ta yeniden tek bir imparator vardı.

Bulgar Üstünlüğünün Başlaması ve İznik Devleti ile İlişkiler

Klokotnitsa zaferinden sonra II. Boudouin ile kızı arasında gerçekleşecek evliliğin kesinleştiğini düşünen Asen için 1231 yılında Brienne'li John'un İstanbul'a gelerek eş imparator seçilmesi, Latinler ile ilişkilerin bozulmasının ana sebebi olacaktı. İhanete uğradığını düşünen II. Ivan Asen, İznik ile Latin karşıtı bir koalisyon kurmak için görüşmeler başladı (Fine, 1987, s.126). 1235 yılında Gelibolu'da bir araya gelen taraflar arasında Asen'in kızı Elena ile Ioannes Vatatzes'in veliahtı II. Theodoros Laskaris'in evlenmesi ile müttefiklik kurulması ve Latin İmparatorluğu'na karşı ortak bir sefere çıkılması kararlaştırıldı (Gregoras, 1973, s.64-65). Ancak yapılan anlaşmada iki önemli unsur daha vardı. 1204 yılında Roma Kilisesinin üstünlüğünü kabul eden Bulgar Kilisesi, İznik patriğini ekümenik patrik olarak kabul ederek yeniden Ortodoks kilisesine bağlanacak ve II. Basileios'un Tuna Bulgar

devletini yıktıktan sonra düzenlediği şekliyle otokefal¹ statüsünü koruyacaktı. Bunun yanı sıra II. Ivan Asen'in Bulgar İmparatoru unvanı İznik Patriği ve İmparator Vatatzes tarafından kabul edilecek, İki devletin sınırlarını ise Meriç nehri oluşturacaktı (Madgerau,1111, s.209).

Bulgar İmparatoru Kaloyan ile Papa III. İnnocent arasındaki müzakereler neticesinde 1204 yılında Bulgar kilisesi, Katolik kilisesinin üstünlüğünü kabul etmişti. Ortaçağ düşünsel hayatında hakimiyetin önemli bir temeli olan dini onay, hükümdarların meşruiyetlerini sağlama konusundaki en önemli enstrümanıydı. Bu gerçeğin farkında olan Kaloyan, kendisi ve halkı Ortodoks olmasına rağmen, onları basit bir isyancı olarak gören İstanbul patriğinden istediği onayı alamazdı. Bu sebeple başka bir ruhani otorite olan papa ile görüşerek Bulgarların ve Ulahların kralı unvanı ile krallık sembollerini edinebilmişti. Bu bağlamda 1235 yılında yapılan anlaşma, Bulgarların kesin olarak tekrardan Ortodoks kilisesin himayesine girmesi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Ayrıca Bulgar Kilisesi'nin Ortodoksluğa geri dönmesi II. Ivan Asen'in hâkim olduğu Bizans topraklarında kalıcı olma ve İstanbul'u ele geçirme hedefinde önemli bir adımdır. Hükmettiği ve hükmetmeyi istediği topraklarda yaşayan Rum nüfusun, Roma'ya bağlı bir idarecinin hakimiyeti altından çıkma fırsatını ilk buldukları anda değerlendireceğini biliyordu. Bu sebeple Ortodoks Kilisesi'nin üstünlüğünü tanıyarak ortaçağ koşullarında toplumları bir arada tutan en önemli güçlerden biri olan inanç birliğini sağlaması karşılaşacağı direnişi önemli ölçüde azaltacaktı. Böylelikle Klokotnitsa Savaşından sonra kullanmaya başladığı "*Bulgarların ve Yunanların Çarı*" unvanından (İvan Bozhilov vd., 2017) açıkça anlaşılacağı üzere Bizans İmparatorluğu üzerinde kurmak istediği hakimiyeti sağlayabilme yolunda büyük bir engeli ortadan kaldırmıştır.

1235 yılında, Gelibolu'da yapılan görüşmelerde alınan sefer kararı sebebiyle II. Ivan Asen ve Ioannes Vatatzes kuvvetleriyle birlikte yola çıkarak İstanbul'u kuşatsa da kış şatları sebebiyle geri çekilmek durumunda kaldılar. Ertesi yıl yeniden şehri kuşatan Ortodoks koalisyonu, batıdan gelen askeri yardımlar ve Venedik donanmasının desteği sayesinde tekrardan başarısız oldu. İstanbul kuşatmalarının başarısızlıkla sonuçlanması ve Vatatzes ile olan ittifakının İznik Devleti'nin Bizans'ı yeniden ihya etme çabalarına katkı sağladığını gören II. Ivan Asen, kurduğu dostluğun güçlü bir düşmanı daha güçlü hale getirmesinden rahatsızdı. Sonuçta aralarında evlilik bağı ile kurulmuş bir ittifak olsa da Latin İmparatorluğu yıkıldığı taktirde İstanbul'un hakimiyeti konusu taraflar arasında çatışma yaratacaktı ve İznik hakimi Vatatzes'in Rumlardan daha büyük destek göreceği dolayısıyla İstanbul'a hakim olma yarışında en kuvvetli aday olacağı aşıkardı. Vatatzes'in güçlenmesi engellemek isteyen II. Ivan Asen'in aradığı fırsat 1237 yılında Brienne'li John'un ölmesi oldu. Kızı Elena'yı görüşmek istediği bahanesi ile Bulgaristan'a getiren Asen, Vatatzes ile olan ittifakını bozarak 1228-1231 yılları arasında sonuç alınamayan görüşmelerdeki gibi Elena ve II. Boudain arasında gerçekleşecek bir

¹Otokefal" terimi, Yunanca *autoképhalos* sözcüğünden gelir ve "kendi başına yönetilen" anlamındadır. Ortodoks Hristiyanlıkta, başka bir kilise hiyerarşisine bağlı olmadan kendi başpiskoposunu seçme ve iç işlerini bağımsız yürütme hakkına sahip kiliseler için kullanılır.

evlilik ile Konstantinopolis'i savaşımadan ele geçirme planını tekrardan uygulamaya başlamıştı. Latinlere İznik'e karşı askeri destek sözü veren Asen, 1237 yılında Moğollardan kaçan ve Tuna Nehri'ni geçerek bazı Bulgar bölgelerini de yağmalayan Kumanlar ile de anlaşarak Latin, Bulgar ve Kuman birliklerinden oluşan bir orduyla Gelibolu yarımadasında bulunan Çorlu kalesini kuşattı. İznik için Balkanlardaki ileri hareketleri için önemli bir hareket üssü olan Çorlu kalesinin kaybedilmesi, Bizans başkentini ele geçirme hedefi olan Vatatzes için büyük bir darbe olacaktı. Ancak kuşatma devam ederken Bulgaristan'dan II. Ivan Asen'in karısı, en küçük çocuğu ve Trnovo patriğinin öldüğü haberi gelmesi üzerine kuşatmayı kaldıran Asen hızlıca ülkesine döndü (Akropolites, 2008, sf.63). Bu ölümlerin sebebi hakkında kaynaklar bilgi vermediği de Asen'in kuşatmayı hızlıca kaldırarak ülkesine dönmesini sağlayacak kadar önemli bir şey olmuş olması gerekir. 1237 yılında gelen Kuman göçünün ikinci bir dalgası (Zlatarski, 1972, sf.402) veya Bulgar Boyarların II. Ivan Asen'e karşı başlattıkları bir kalkışma Eşi, en küçük oğlu ve Trnovo psikoposu öldürülmüş olabilir. Her ne olmuş olursa olsun, Trnovo'ya dönen Asen Latinler ile yaptığı anlaşmadan dönerek Kızı Elena'yı İznik'e geri göndermiş ve Vatatzes ile yeniden bir barış anlaşması yapmıştır.

Tzurlu kuşatması sırasında yaşanan hadiseden sonra II. Ivan Asen, çevresindeki mücadelelere karşı tarafsız bir siyaset izlemiştir. Hükümdarlık süresi boyunca kurduğu ve bozduğu hareketli diplomatik ilişkiler göz önüne alındığında eşi, en küçük oğlu ve Trnovo patriğinin ölümüyle sonuçlanacak hadise Bulgar İmparatorluğu'na önemli bir darbe vurmuş gibi görünmektedir. Bir yandan Moğolların Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlarda yaptıkları başarılı akınlardan sonra yeni hedefin Doğu Avrupa olacağının belli olması da Asen'i temkinli bir tutuma itmiş olmalıdır. 1239 yılına kadar İznik ile yaptığı anlaşmaya rağmen Latinler ile aktif savaşa katılmayan II. Ivan Asen, 1239 yılında Latin İmparatoru II. Boudain'in yardım çağrısı sebebiyle İznik'e karşı düzenlenen haçlı seferi ordularının kendi topraklarından serbestçe geçişine izin vererek, ittifakını bozmayı göze alarak tarafsızlığını korumayı tercih etmişti. Cengiz Han'ın torunu Batu Han'ın 1241-1242 yılında düzenleyeceği büyük Avrupa seferinin ayak sesleri duyulmaya başlamışken muhtemel hedef olan Bulgarlar, Moğollar karşısında birlik olabilecekleri Katoliklerin desteğinden mahrum kalmak istememiş olmalıdır. Ancak II. Bulgar İmparatorluğu'na en parlak dönemini yaşatarak, Balkan coğrafyasının en önemli devleti haline getiren II. Ivan Asen, 1241 yılında Moğol tehdidinin gölgesi altında ölecektir. Ölümünden kısa bir süre sonra endişelendiği gibi toprakları Moğollar tarafından yağmalanacak ve en güçlü dönemini yaşayan II. Bulgar İmparatorluğu hızlıca çökerek, ancak haraç vermeyi kabul etmek şartıyla varlığını devam ettirebilir bir hale gelecektir.

Sonuç

II. Ivan Ivan Asen'in hükümdarlık dönemi (1218-1241), Orta Çağ Balkan dünyasında Bulgaristan'ın siyasi ve ideolojik nüfuzunu en üst düzeye çıkardığı evredir. Bu süreçte Bizans ile kurulan ilişkiler, yalnızca geleneksel düşmanlıklarla sınırlı kalmamış; Bizans İmparatorluğu'nun mirası ve Ortodoks dünyasındaki liderlik mücadelesi çerçevesinde yeni bir kimlik kazanmıştır (Fine, 1994, sf.96-98). Ivan

Asen'in Latin ve Epir güçleriyle olan stratejik manevraları, bu dönemde Bizans mirasına sahip olma iddiasının yalnızca askeri değil, diplomatik bir boyuta da taşındığını gösterir. Özellikle 1230 yılında gerçekleşen Klokotnitsa Muharebesi, Epir hükümdarı Theodoros'un ve birleşik Epir-Selanik devletinin dağılmasına yol açarak Bulgaristan'ı bölgesel dengelerin merkezine yerleştirmiştir.

Klokotnitsa savaşı sonrasında Balkanlarda kurduğu üstünlük neticesinde "Bulgarlar ve Romalıların İmparatoru" unvanını benimsemesiyle Ivan Asen, Bizans'ın siyasi mirasına doğrudan bir talepte bulunmuş; bu unvan, Ortodoks meşruiyet ve evrensel imparatorluk iddiası açısından sembolik bir güç taşımıştır. Ancak bu üstünlük kalıcı olamamış, hükümdarın ölümünden sonra başlayan iç karışıklıklar ve Moğol baskısı Bulgaristan'ın kazandığı pozisyonu zayıflatmıştır (Angelov, 2007, sf.131-145). Bu dönem, her ne kadar nihai bir imparatorluk yapısına dönüşmemiş olsa da Bulgaristan'ın Bizans sonrası Balkanlar'daki siyasi vizyonunun ne kadar geniş olduğunu açıkça göstermektedir. II. Ivan Asen'in icraatları hem bir güç yoğunluğu dönemine hem de Ortaçağ Balkan coğrafyasındaki çok merkezli siyaset anlayışına ışık tutmaktadır.

Kaynakça

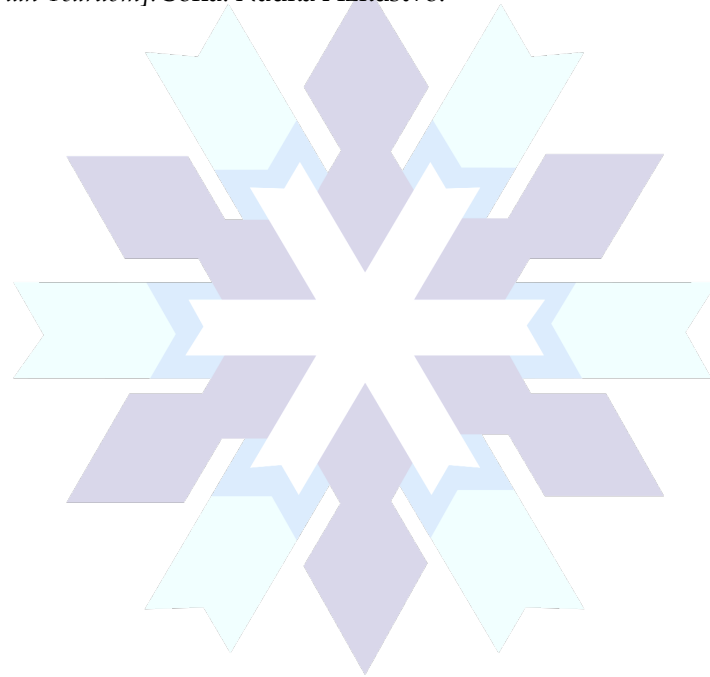
- Akropolites, G. (2008). *Vekayiname* (Bilge Umar, çev.). İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- Angelov, D. (2007). *The Asen dynasty and the reassertion of Bulgarian power*. Balkan Studies Review, 11(2), 131-145.
- Bozhilov, I., Mutaftchieva, V., Kosev, K., Pantev, A., & Grancharov, S. (1993). *История на България [Bulgaristan tarihi]*. Sofya, Hristo Botev. https://electronic-library.org/books/Book_0070.html
- Fine, J. V. A. (1987). *The late medieval Balkans: A critical survey from the late twelfth century to the Ottoman conquest*. Michigan, University of Michigan Press.
- Gregoras, N. (1973). *Rhömäische Geschichte: Historia Rhomaike. Erster Teil (Kapitel I-VII)* (J. L. van Dieten, çev. ve yay. haz.). Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag.
- Jireček, K. (1904). *История на българите [Bulgarların tarihi]*. Sofya, Duma Press.
- Kayapınar, A. (2002). *Kumanlar ve İkinci Bulgar Devleti (1187-1370)*. V. H. Ménage, İ. Kafesoğlu & E. İhsanoğlu (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi* (Cilt 2, ss. 504-508). Ankara, Yeni Türkiye Yayınları.
- Madgearu, A. (2016). *The Asanids: The political and military history of the Second Bulgarian Empire (1185-1280)*. Leiden Boston, Brill.
- Nicol, D. M. (1984). *The Despotate of Epiros, 1267-1479: A contribution to the history of Greece in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ostrogorsky, G. (2006). *Bizans Devleti Tarihi* (Fikret Işıltan, çev.). Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları

Tzvetkov, P. S. (1993). *A history of the Balkans: A regional overview from a Bulgarian perspective* (Cilt 1). Lewiston, Edwin Mellen Press.

Vasiliev, A. A. (2016). *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul, Alfa Tarih Yayınları

Vásáry, I. (2021). *Kumanlar ve Tatarlar: Osmanlı öncesi Balkanlar'da doğulu askerler (1185–1365)* (çev. M. Ağırman). İstanbul: Kronik Kitap.

Zlatarski, V. N. (1934). *История на българската държава през сръднитъ вѣкове. Том III: Второ българско царство. България при Асѣнѣвци (1187–1280)* [History of the Bulgarian State in the Middle Ages. Vol. III: Second Bulgarian Tsardom]. Sofia: Nauka i Izkustvo.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Risk Toplumunda Küçük Üreticilerin Kırılganlığı: İklim Değişikliği Bağlamında Kuramsal Bir Tartışma

İpek YÜKCÜ*

ÖZET

Sanayi devrimiyle birlikte hız kazanan endüstriyel üretim, doğa ile insan ilişkisini köklü biçimde dönüştürmüş ve çevresel risklerin evrensel ölçekte yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkan iklim değişikliği, yalnızca ekolojik değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik kırılganlıkları da derinleştirmektedir.

Küçük üreticilerin karşılaştıkları risklere literatür taraması sonucu eleştirel bir analiz sonucunda ulaşılmıştır.

Bu çalışmada, iklim değişikliği bağlamında tarım sektöründe faaliyet gösteren küçük üreticilerin maruz kaldığı riskler, Ulrich Beck'in "risk toplumu" kuramı çerçevesinde ele alınacaktır. "Risk toplumu": Modernliğin neden olduğu ve teknolojik gelişmelerin tetiklediği öngörülemez risklerin (örneğin iklim krizi, nükleer tehdit) yaygınlaştığı bir toplumsal formdur. Kuraklık, suya erişim zorlukları, tarımsal bilgiye erişim eksikliği ve gerekli eğitimin verilmemesi, pazar koşullarına bağımlılık, devlet politikalarına erişim sorunları, sosyal güvence eksikliği gibi risk türleriyle küçük üreticiler karşılaşmıştır

Sonuç olarak araştırmanın literatüre katkısı küçük üreticilerin de iklim değişikliğinden etkilendiğini, sosyal ve ekonomik yönden yaşadıkları kırılganlıkları ifade etmektir. Ayrıca Ulrich Beck'in "risk toplumu" kuramı bağlanımında değerlendirilmesiyle de araştırmaya farklı bir bakış açısı sunacaktır. Netice itibarıyla gelecekteki çalışmalar için önerilerde küçük üreticilerin de önemli olduğunu, onların da iklim değişikliğinden etkilendiğini ve kırılgan grupta olduklarının farkına varılmasını ve bu konula ilgili daha fazla araştırma yapılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Küçük Üreticiler, Kırılganlık, İklim Değişikliği, Ulrich Beck, Risk Toplumu

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, E-mail: ipekykc@gmail.com, ORCID: 0009-0000-3308-101X

Vulnerability of Small Producers in a Risk Society: A Theoretical Discussion in the Context of Climate Change

ABSTRACT

Industrial production, which gained momentum with the industrial revolution, has radically transformed the relationship between nature and humans and has paved the way for the spread of environmental risks on a universal scale. Climate change, which occurs as a result of this process, deepens not only ecological but also social and economic vulnerabilities. These risks faced by small producers were reached as a result of a critical analysis of the literature. In this study, the risks that small producers operating in the agricultural sector are exposed to in the context of climate change will be discussed within the framework of Ulrich Beck's "risk society" theory. "Risk society": A social form in which unpredictable risks (e.g. climate crisis, nuclear threat) caused by modernity and triggered by technological developments are widespread. Small producers face risks such as drought, difficulties in accessing water, lack of access to agricultural information and necessary training, dependence on market conditions, problems in accessing state policies, and lack of social security. As a result, the contribution of the research to the literature is to express that small producers are also affected by climate change and the vulnerabilities they experience socially and economically. It will also offer a different perspective to the research by evaluating it in the context of Ulrich Beck's "risk society" theory. As a result, recommendations for future studies should include recognizing that small producers are also important, that they are also affected by climate change and that they are in a vulnerable group, and that more research should be conducted on this subject.

Keywords: *Small Producers, Fragility, Climate Change, Ulrich Beck, Risk Society*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

GİRİŞ

Sanayi devriminin başlamasıyla birlikte doğa ile insan arasındaki ilişki dönüşüme uğramış, bu dönüşüm çevresel değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Modernleşme sürecinin hız kazanmasıyla endüstriyelleşme daha yoğun biçimde uygulanmaya başlanmış; bu süreçte doğaya verilen zarar, iklim değişikliğinin en önemli nedenlerinden biri haline gelmiştir. İklimsel dengenin bozulması, çeşitli risklerin ortaya çıkmasına yol açarak, Ulrich Beck'in (1992) tanımladığı anlamda bir "risk toplumu"nun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu toplum yapısı, yalnızca çevresel değil, aynı zamanda sosyal ve ekonomik riskleri de içermektedir.

Risk toplumu içerisinde yer alan küçük üreticiler, hem iklim değişikliğinin doğrudan etkilerine hem de onunla bağlantılı sosyal ve ekonomik sorunlara maruz kalmaktadır. Bu durum, küçük üreticilerin kırılganlık düzeylerini artırmakta ve onların üretim faaliyetlerini sürdürebilmelerini güçleştirmektedir. Tarım sektöründe faaliyet gösteren küçük üreticilerin karşılaştığı başlıca riskler arasında; devlet desteklerinin yetersizliği, tarım politikalarının süreklilik göstermemesi, kuraklık, suya erişim güçlükleri, bilgi ve eğitim eksiklikleri, pazar koşullarına bağımlılık ve tarımsal ilaç kullanımı konusundaki deneyimsizlikler yer almaktadır.

Bu araştırmada, küçük üreticilerin iklim değişikliğinden nasıl etkilendiği Ulrich Beck'in "risk toplumu" kuramı çerçevesinde değerlendirilecektir. Ardından küçük üreticilerin kırılganlık durumları ele alınacak ve karşılaştıkları risklerin niteliği daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Beck'in Risk Toplumu Yaklaşımı

Ulrich Beck'in (1992) "risk toplumu" kuramı, özellikle 20. yüzyılın sonlarına doğru yaşanan yapısal dönüşümleri açıklamak amacıyla geliştirilmiştir. Sanayi toplumunun ardından gelen bu yeni toplumsal form, çevresel, ekonomik, bilimsel ve teknolojik risklerin giderek yaygınlaştığı bir dönemi ifade etmektedir. Beck'e göre, geçmişte daha çok sağlık sorunları ya da yoksulluk gibi somut sıkıntılar söz konusuysen, günümüzde modernleşmenin bir sonucu olan ekolojik ve teknolojik riskler yaşamı tehdit eden başlıca unsurlar haline gelmiştir (Çuhacı, 2007, s. 136). Modernleşmenin getirdiği bu yeni tür riskler, sadece bireylerin değil tüm toplumların kırılgan hale gelmesine neden olmaktadır (Beck, 2011, s. 92-93).

Beck'in kuramı, aynı zamanda Anthony Giddens gibi düşünürlerin çalışmalarıyla da paralellik göstermektedir. Giddens'a göre, geleneksel toplumlarda insanlar doğanın neden olduğu felaketlerden (kıtlık, sel, salgın hastalık gibi) endişe duyarken, modern toplumlarda insan eliyle yaratılan riskler ön plana çıkmaktadır. Bu da modernleşmenin doğayla olan etkileşimi dönüştürdüğünü ve yeni tehdit alanları oluşturduğunu göstermektedir (Sığın, 2021, s. 423).

Modern toplum, pek çok risk türünü bir arada barındırır. Endüstriyelleşmeyle birlikte su kaynaklarının kirlenmesi, asit yağmurları, ozon tabakasının incilmesi ve iklimsel düzensizlikler gibi çevresel problemler artmıştır. Ekonomik küreselleşmeyle birlikte, bir ülkede yaşanan kriz başka ülkeleri de etkiler hale gelmiş; küresel terörizm gibi yeni tehditler bireysel güvenlik algılarını zayıflatmıştır (Heywood, 2013, s. 184). Sanayi devrimi sonrasında artan insan müdahalesi, çevre sorunlarını büyütmüş, biyoçeşitliliğin azalmasına ve iklim krizinin derinleşmesine neden olmuştur (Gülbüz ve Yücel, 2020).

İklim değişikliği, kuraklık, çölleşme, buzulların erimesi, ani yağışlar ve sel gibi doğa olaylarının sıklaşmasıyla kendini gösteren ve küresel ısınmayla ilişkili büyük bir sorundur. Bu risk alanı, yalnızca doğayı değil, toplumu ve bireyi de doğrudan etkileyen çok boyutlu bir tehdittir (Kayan ve Küçük, 2022, s. 503). Sanayileşme, orman tahribatı ve aşırı üretim gibi süreçler, çevresel yıkımı hızlandırmakta ve risklerin daha karmaşık hale gelmesine neden olmaktadır. Modernleşmenin ortaya çıkardığı bu risklerin, insan sağlığı ve ekosistem üzerindeki etkileri ciddi boyutlara ulaşmıştır (Beck, 2011, s. 24-25).

Risk toplumunda sadece çevresel değil, aynı zamanda siyasal ve ekonomik boyutlara sahip tehditler de bulunmaktadır. Toksik sızıntılar, hava ve su kirliliği gibi olaylar, yalnızca doğayı değil, siyasal karar alma süreçlerini de etkilemektedir. Bu tür olayların normalleşmesi, toplumda bir tür olağanüstü halin sıradanlaşmasına neden olmakta ve bu da risk toplumunun temel özelliğini oluşturmaktadır (Beck, 2011, s. 29).

Son yıllarda artan sıcaklıklar, yağış rejimindeki belirsizlikler, toprak erozyonu, zararlı otlar ve tarımsal hastalıkların yaygınlaşması gibi iklimsel değişiklikler, küçük üreticilerin kırılganlığını artırmaktadır. Bu durum, yalnızca üretim süreçlerini değil, üreticilerin geçim stratejilerinden duygusal tepkilerine kadar pek çok alanı etkilemektedir. Beck'in "risk toplumu" yaklaşımı, bu açıdan sadece çevresel sorunları değil; tarım, toplum ve kültür arasındaki karmaşık ilişkileri de anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Bu çerçevede "kırılganlık" (vulnerability) kavramını da açıklamak yerinde olacaktır. Kırılganlık; incinebilirlik, savunmasızlık veya zarar görebilirlik gibi kavramlarla ilişkili olup, bir bireyin ya da topluluğun tehlikelere karşı ne ölçüde açık olduğunu ifade eder (Demir Başhan ve Metin, 2023, s. 3043). Kırılganlık, sadece fiziksel değil, aynı zamanda politik, ekonomik ve sosyal yapılarla da bağlantılıdır (Baydemir, 2023, s. 307). Bu nedenle yaşlılar, çocuklar, engelliler gibi dezavantajlı gruplar kırılgan topluluklar arasında yer alır.

Kırılganlığın dinamik yapısı, sadece bireysel değil, toplumsal düzeydeki savunmasızlıkları da içerir. Bu nedenle kırılganlık analizlerinin, belli bir bağlam içinde ve ulusal özgünlükler dikkate alınarak yapılması, daha sağlıklı değerlendirmeler yapılmasını sağlar (Ortakavak, Uslu ve Korkmaz, 2019, s. 39).

Bu araştırma da Ulrich Beck'in (2006) geliştirdiği risk toplumu kuramını temel alarak, modernleşmenin yarattığı sistematik risklerin küçük üreticiler üzerindeki etkilerini ele almaktadır. İklim değişikliği ve çevre politikaları gibi etkenler, üretici toplulukların belirsizlik, güvencesizlik ve kırılganlık deneyimlerini derinleştirmektedir. Küçük üreticiler, tarım politikalarının tutarsızlığı, piyasa dalgalanmaları ve iklimsel belirsizlikler nedeniyle sadece ekonomik değil, psikolojik açıdan da kırılgan bir konuma itilmektedir.

Küçük Üreticilerin Karşılaştıkları Riskler

Tarım sektörü; siyasal, ekonomik, sosyal, teknolojik ve çevresel risklerden yoğun biçimde etkilenen, oldukça hassas bir yapıya sahiptir. Bu yapının temelinde, tarımın yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda toplumsal bir işlev taşıması yatmaktadır. İnsanların temel beslenme ihtiyacını karşılayan bir alan olarak tarımsal üretim, risklerden doğrudan etkilenmekte; bu durum, üretimin sürdürülebilirliğini ve gıda güvenliğini tehdit etmektedir. Bu nedenle tarımda altyapı çalışmaları, risk yönetimi uygulamaları ve politika desteği büyük önem taşımaktadır (İkikat Tümer, Birinci ve Aksoy, 2010, s. 36).

Küçük üreticiler, iklim değişikliğinin doğrudan etkilerinin yanı sıra bu değişikliğin ortaya çıkardığı sosyal ve ekonomik koşullardan da olumsuz etkilenmektedir. Literatürde yapılan eleştirel analizler, küçük üreticilerin kırılganlığının çok katmanlı olduğunu göstermektedir. Özellikle aile çiftçiliği modeliyle çalışan bu üreticiler, hem üretim araçlarına erişimde hem de politika düzeyinde destek bulmakta zorlanmaktadırlar (Başaran, 2018, s. 255). Dolayısıyla bu alan, sadece tarımsal değil sosyolojik bir inceleme konusu haline gelmektedir.

Bahadır ve Uysal'ın (2024) çalışmasında da belirtildiği gibi, kırılganlık ile sermaye türleri arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Sosyal, beşeri, finansal, fiziksel ve doğal sermaye unsurlarının uyumlu biçimde güçlendirilmesi, küçük üreticilerin iklim değişikliğine karşı direnç kazanmasını kolaylaştırmaktadır. Ancak günümüzde küçük üreticiler, bu sermaye türlerine eşit biçimde ulaşamamakta; kuraklık, bilgi ve eğitime erişim eksikliği, suya erişim zorlukları, piyasa bağımlılığı, sosyal güvence eksikliği gibi modern risklerle baş başa kalmaktadır.

Tarımsal üretimdeki modernleşmeye yönelik politikaların, köylünün toprakla ve ürünle olan bağınyı zayıflatmış ifade edilmektedir (Derdiyok Kılıçaslan, 2019, s. 38). Özellikle destekleyici tarım politikalarının azalması, küçük üreticilerin üretimden çekilmesine ve kırsal boşalmaya neden olmaktadır. Desteklemelerdeki belirsizlik, girdi maliyetlerindeki ani değişikliklerle birleştiğinde, bu durum küçük üreticilerin geleceğe dair öngörülerini zayıflatmakta ve risk algılarını artırmaktadır (Başaran, 2018, s. 259).

Makro düzeyde yaşanan bu yapısal sorunlar, küçük üreticilerin üretimden kopmasına neden olurken, bunun gıda güvencesi ve kırsal kalkınma açısından doğrudan sonuçları bulunmaktadır. Gıda krizinin

önlenmesi ve tarımsal sürekliliğin sağlanması açısından küçük üreticilerin desteklenmesi zorunluluk haline gelmiştir (Başaran, 2018, s. 265).

Devlet destekli tarım sigortaları, dolu, don, kuraklık ve hastalık gibi doğal riskleri kapsasa da, uygulamada küçük üreticilerin bu sistemden yeterince faydalanamadığı görülmektedir. Sigortaya erişim ve uygulama konusunda bilgi eksikliği, örgütlenme düzeyinin düşüklüğü ve teşviklerin yetersizliği, bu sistemin etkinliğini azaltmaktadır (Bayramoğlu, Kaya ve Karakayacı, 2013, s. 52).

Ayrıca devlet teşvikleri genellikle büyük ölçekli üreticilere yönelmekte; küçük üreticiler, arazi büyüklüğü ya da krediye erişim koşulları nedeniyle bu desteklerden dışlanmaktadır. Bu durum, genç nüfusun köylerden kente göç etmesine, yaşlı nüfusun üretim dışına itilmesine ve kırsalda üretim yapanların yalnızca alternatifsiz bireyler olmasına neden olmaktadır (Derdioyok Kılıçaslan, 2019, s. 70, 77-78).

Tarım ilaçları konusunda da ciddi bilgi ve deneyim eksikliği söz konusudur. Küçük üreticilerin ilaçlama süreçlerinde yeterince eğitilmediği, tarım ilacı alırken son kullanma tarihine dikkat edilmediği ya da çevresel etkilerin göz ardı edildiği tespit edilmiştir (Gültekin, 2019, s. 56-59). Bu tür eksiklikler yalnızca üretici sağlığını değil, çevre güvenliğini de tehdit etmektedir.

Buna karşılık, literatür küçük üreticilerin desteklenmesi yönünde çözüm önerileri de sunmaktadır. Sürdürülebilir tarım uygulamaları, erozyon kontrolü, toprak iyileştirme, su yönetimi, biyoçeşitliliğin korunması ve erken uyarı sistemleri gibi doğal sermaye yatırımları, iklim değişikliğinin etkilerini azaltmada önemli rol oynayabilir. Ayrıca düşük faizli krediler, üretim teknolojileri ve bilinçli beşeri sermaye yatırımları, küçük üreticilerin direnç kapasitesini artırabilir (Bahadır ve Uysal, 2024, s. 1125).

Genel olarak değerlendirildiğinde, küçük üreticilerin karşılaştığı riskler sadece iklimsel koşullarla sınırlı değildir. Sosyal politikaların eksikliği, ekonomik belirsizlikler, bilgiye erişimdeki eşitsizlikler ve yapısal destek yetersizlikleri, kırılganlıklarını derinleştirmekte ve modern risklerin en açık biçimde gözlemlendiği gruplardan biri haline getirmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, iklim değişikliğinin küçük üreticiler üzerinde yarattığı sosyal ve ekonomik etkileri Ulrich Beck'in risk toplumu kuramı çerçevesinde ele almıştır. Beck'in kuramı, modernleşme sürecinde ortaya çıkan sistematik risklerin artık sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde sonuçlar doğurduğunu vurgulamaktadır. Küçük üreticiler, bu sistematik risklerden doğrudan etkilenen gruplardan biridir. Kuramsal çerçeveye birlikte yapılan literatür taraması, küçük üreticilerin karşılaştığı risklerin sadece doğal afetlerle sınırlı olmadığını; aynı zamanda bilgiye erişim eksikliği, devlet desteklerinin yetersizliği, pazara bağımlılık ve tarım politikalarının tutarsızlığı gibi yapısal sorunlarla da derinleştiğini göstermiştir.

Araştırmanın ortaya koyduğu önemli bir sonuç, küçük üreticilerin sadece ekonomik değil, psikolojik ve sosyal açıdan da kırılgan konumda olduklarıdır. Riskler karşısında yeterli sermaye desteğine sahip olmayan bu gruplar, aynı zamanda örgütlenme ve karar alma süreçlerinde de geri planda kalmaktadır. Bu durum, Beck'in tanımladığı şekliyle risk toplumunun, sınıfsal ve yapısal eşitsizlikleri nasıl yeniden ürettiğini açık biçimde göstermektedir.

Sonuç olarak, küçük üreticilerin iklim değişikliği karşısında desteklenmesi, yalnızca tarımsal verimlilik açısından değil; toplumsal adalet, kırsal kalkınma ve sürdürülebilirlik açısından da önemlidir. Gelecekte yapılacak çalışmaların, saha temelli verilerle bu kırılgan grupların ihtiyaçlarını daha yakından incelemesi, tarım politikalarının da bu doğrultuda yeniden şekillendirilmesine katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA:

Bahadır, B., & Uysal, Ş. (2024). İklim Değişikliğine Karşı Tarım İşletmelerinin Geçim Kaynakları Etkilenebilirliğinin Sermaye Unsurları Açısından Değerlendirilmesi: Türkiye’de Üzüm Üreticileri Örneği, Tekirdağ Ziraat Fakültesi Dergisi, 21(5), 1112-11129.

Başaran, E. (2018). Tarımsal Küçük Üreticilerin Hayatta Kalma Stratejileri: Konya Örneği, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Konya.

Baydemir, R. (2023). Kırılğanlık. Afet Ansiklopedisi, Ankara: Nobel.

Beck, U. (2011). Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru. (çev. K. Özdoğan & B. Doğan), İthaki: İstanbul.

Çuhacı, A.(2007). Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kuramı. Sosyoloji Dergisi,14(3), 130-157.

Demir Başhan, R., & Metin, O. (2023). Eşitsizliği Alternatif Kavramlarla Tartışmak: Dezavantajlılık, Kırılğanlık, Yaralanabilirlik, Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences, 9(65), 3040-3048.

Derdiyok Kılıçaslan, B. (2019). 1960’lardan 2019’un sonlarına Türkiye’de Kırsal Dönüşüm: Selvi Köyü Örneği, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Gültekin, T. (2019). Kırşehir İli Muhacir İlçesi Hububat Üreticilerinin bitki Koruma Yönünden Karşılaştıkları Sorunlar İle Tarımsal İlaç Kullanım Durumunu Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir.

Gürbüz, G., & Yücel, S. C. (2020). Antroposantrizm mi Ekosantrizm mi?- Anthropocentrism or Ecocentrism?, Arel Ir Monthly International Relations - Uluslararası İlişkiler,8,4-6.

Heywood, A. (2013). Küresel Siyaset. (çev. N. Uslu & H. Özdemir), Ankara:-Adres.

İkikat Tümer, E, Birinci, A., & Aksoy A. (2010). Çiftçilerin Sosyo-Ekonomik Özelliklerinin Kümeleme Analiziyle Belirlenmesi: Erzurum İli Örneği, Atatürk Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi, 41 (1), 29-37.

Ortakavak, Z. Uslu, Z., & Korkmaz E. (2019). Sosyal Kırılğanlık İndeksinin CBS ile Haritalanması: İzmir İli Örnekleme. Resilience, 3(1), 37-53.

Sığın, A. (2021). Ulrich Beck ve Anthony Giddens’in Risk Toplumu Kavramsallaştırması Işığında Sosyal Medya ve Bilginin Güvenliği ve Gizliliği İlkesi. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi,13, 24,415-432.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Kazak Türklerinde İnanış ve Uygulamalarda Toprak

Merve DURMUŞ¹

ÖZET

Kazak Türk kültüründe toprağın sahip olduğu çok yönlü önemi vurgulamaktır. Bu çalışma Kazak folklorunda ve mitolojisinde toprağa atfedilen değeri derinlemesine metin merkezli olarak incelemektedir. Yazılı ve sözlü kaynaklar, halk hekimliği açısından çalışma yürütülecektir. Kazak Türlerinde toprağın değerine yer verilecektir. Bu çalışmayı diğer toprak kültü temalı çalışmalardan ayıran temel özellik, Kazak Türk kültürüne özgü inanış ve pratiklerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Özellikle yer-su iyesi inancının toprağın kutsallığıyla olan derin ilişkisi, Kazak halk hekimliğinde toprağın doğrudan ve dolaylı kullanım biçimleri ile geçiş ritüellerindeki sembolik anlamı, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Diğer çalışmalar toprağın ekonomik ve dini boyutunu ele alırken bu inceleme Kazak kültüründe farklı boyutların nasıl işlendiğini ve toprağın iç içe kolektif bilinçteki merkezi rolünü detaylı analiz etmektedir. Sonuç olarak Kazak Türklerinin toprağa nasıl yaklaştıkları incelenmiş olup, maddi manevi dünyaları birbirine bağlayan toprağın atalardan kalan miras olduğu vurgulanmıştır. Yazılı ve sözlü eserlerindeki uygulamalara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kazak Türkleri, Toprak, İnanış



¹Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, E-mail: mrvdrms97@gmail.com, ORCID: 0009-0006-9501-9311

The Role of Earth in the Beliefs and Practices of Kazakh Turks

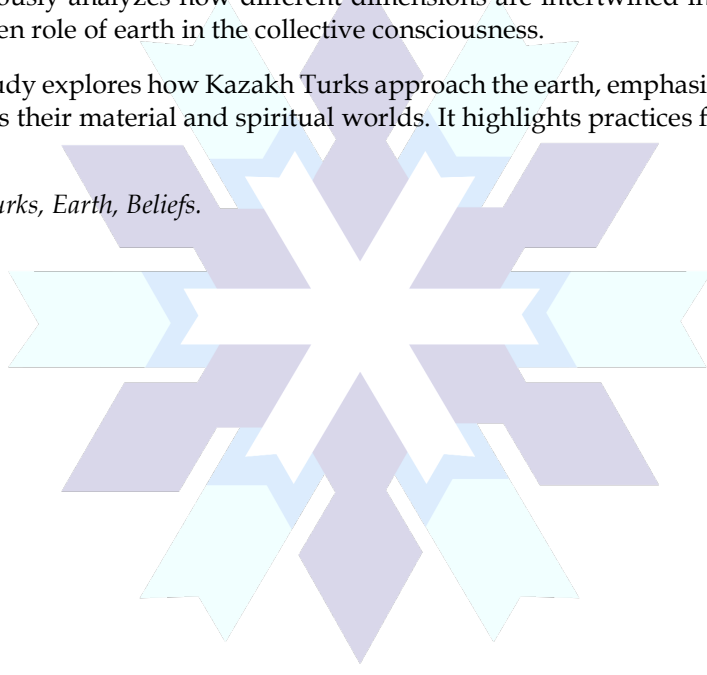
ABSTRACT

This study aims to emphasize the multifaceted importance of earth in Kazakh Turkic culture. It delves into the value attributed to earth in Kazakh folklore and mythology through a text-centered approach, utilizing both written and oral sources, particularly from the perspective of folk medicine. The study will detail the significance of earth among Kazakh Turks.

What distinguishes this study from other works on earth cults is its holistic approach to beliefs and practices unique to Kazakh Turkic culture. Specifically, the deep connection between the "Yer-Su Iyesi" (spirit of earth and water) belief and the sacredness of earth, the direct and indirect uses of earth in Kazakh folk medicine, and its symbolic meaning in transition rituals form the core focus of this research. While other studies often address the economic and religious dimensions of earth, this examination meticulously analyzes how different dimensions are intertwined in Kazakh culture and the central, interwoven role of earth in the collective consciousness.

In conclusion, this study explores how Kazakh Turks approach the earth, emphasizing it as an ancestral heritage that connects their material and spiritual worlds. It highlights practices found in their written and oral works.

Keywords: *Kazakh Turks, Earth, Beliefs.*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Toprak, gelmiş geçmiş tüm kültürlerde önemli bir yere sahiptir. Toprak, özellikle yaratılış mitleri başlangıçta olmak üzere evrenin merkezi olarak idrak edilmiş, bütün canlı türlerinin yaratılışı ve çeşitlendirilmesi toprak üzerine inşa edilmiştir. Türkler de dahil olmak üzere bütün toplumlarda rastlanan dört ana unsur arasında yer alır. Ayrıca Semavi dinlerin henüz insanlığı etkilemediği mitsel dönemlerde dahi toprak her zaman mistik varlığını devam ettirmiştir. Semavi dinlerle birlikte temel inanç sistemi ve kaideleri değişmesine rağmen toprağa verilen değer ve önemde herhangi bir değişim olmadığı gözlenebilir. Bu bakımdan yeryüzünün ve insanın yaradılışında toprak her zaman ciddi görevler üstlenmiştir.

Türk toplulukları, iyelere ve hami ruhlara yaygın olarak inanır. Bu inanışların büyük bir kısmı yer-su ekseninde gelişmiştir. Su iyesi konusundaki inanışlar çok zengin ve renklidir. Türk düşüncesinde yer-su kültürünün etkisiyle su ve toprak ortaklaşa şekilde insan hayatı üzerinde hâkim olan iki unsur olarak idrak edilir. Yer ve yerin üzerinde konumlanan su, hayatın bütününe etki eder. Yer-Su ruhları, üzerinde yaşanan yeri temsil eden ruhlar topluluğu olduğu için, dağların eteklerinde, nehirlerin kaynaklarında (pınar), denizlerde vs. otururlar (Çoruhlu, 2011: 35). Adak ve kurban inanışlarının büyük bir kısmı, ağaç/orman kültürü vb. inanışlar, doğrudan veya dolaylı olarak yer-su kültürü ile ilgilidir. Su ve yer, hami ruhların başında yer alır.

Yerleşik hayata geçişle birlikte ise toprak, tarımsal üretimin merkezine yerleşmiş ve bu durum, ona atfedilen anlamları daha da derinleştirmiştir. Toprak, artık sadece doğal bir kaynak değil, aynı zamanda ailenin geçimini sağlayan, nesilden nesile aktarılan değerli bir mülk haline gelmiştir. Bu dönemde, hasat ritüelleri, toprak tanrılarına yapılan şükran duaları ve bereket törenleri yaygınlaşmıştır (Goody, 1976).

Toprak aynı zamanda insanlık tarihi boyunca sadece maddi bir geçim kaynağı olmanın ötesinde, derin manevi anlamlar yüklenmiş, kutsal bir varlık olarak algılanmıştır. Farklı kültürlerde yaratılış mitlerinden ölüm ritüellerine kadar pek çok alanda merkezi bir role sahip olan toprak, Türk dünyasında da köklü inanış ve uygulamaların temelini oluşturmuştur (Eliade, 1959). Bu kadim bağ, Orhun Yazıtları'ndan günümüz Türk topluluklarının geleneklerine kadar uzanan geniş bir yelpazede izlerini sürmek mümkündür.

Eski Türk inançlarında toprak, genellikle "Ana Yer" olarak adlandırılmış ve "Gök Tengri" ile birlikte evrenin iki temel unsurundan biri olarak kabul edilmiştir (Roux, 1984). Orhun Yazıtları'nda geçen "Üze kök tengri asra yağız yer kılındukda..." (Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer yaratıldığında...) ifadesi, bu kozmik dualizmi ve toprağa atfedilen yaratılışsal önemi açıkça ortaya koymaktadır (Tekin, 1988). Bu dönemdeki inanışlara göre, toprak sadece yaşamın kaynağı değil, aynı zamanda ruhların mekanıydı ve bu nedenle saygı gösterilmesi gereken kutsal bir varlıktı (Ögel, 2006).

Türk kültüründe toprak genellikle, "ana" kavramıyla özdeşleşmiştir. Sadece Türk kültüründe değil diğer dünya toplumlarında da toprağın kadın ve dişilik temelinde anlamlandırıldığı görülmektedir. Tabiatıta üreme yeteneğinin sadece dişi olana ait olması, muhtemelen, bu anlamlandırmanın altında yatan temel sebebidir. Toprağa atfedilen hayat verici ulu güç (Beydili 2004: 591), onun maddi anlamıyla doğrudan bağlantılıdır. Bitkilerin köklerinin toprakta olması ve toprak sayesinde büyümeleri, muhtemelen, toprağın ilksel zihniyette üreme ve bolluk düşüncesiyle (kozmos) ilişkilendirilmesine sebep olmuştur.

Kazak kültüründe ise toprak, yalnızca bir yaşam kaynağı değil, aynı zamanda kutsal bir varlık olarak kabul edilir. Kazak halkı, geleneksel olarak göçebe bir yaşam tarzını benimsemiş olsa da, toprak her zaman onların kültürel ve ekonomik yapısının temelini oluşturmuştur. Tarım ve hayvancılık gibi geçim kaynakları, doğrudan toprakla ilişkilidir ve bu nedenle toprak, Kazaklar için bir yaşam biçimi, bir kimlik ve bir değer olarak ortaya çıkar. Kazakların toprakla olan ilişkisi, onların doğaya duyduğu derin saygıyı ve bu topraklarda yaşamış atalarına olan bağlılıklarını yansıtır.

1.Geçiş Dönemleri

Geçiş dönemi uygulamalarının köken olarak mitolojik inanışların yaygın olduğu arkaik döneme dayandığını söylemek mümkündür. Arkaik dönemde insan, kötülük, felaket ve şiddetin doğaüstü bir etki olduğuna inanır. Bu etkilerin doğal olayların bir sonucu olabileceğini henüz idrak edememiştir.

Hastalık, bedensel kusurlar ve ölümün doğaüstü güçler tarafından uygulanan şiddet gösterisi olduğunu düşünür. İnsan, kendisine uygulanan bu şiddeti, gerçekleştirdiği zıt bir şiddet gösterisiyle uzaklaştırmaya çalışır. Yaşamı boyunca ölmek için öldürmeye mecbur kalan insan, doğaüstü güçlerden gelen şiddete karşı da şiddet uygular. (Han, 2017: 25). Ya da doğaüstü güçlere çeşitli hediyeler sunar. Böylece kurban, saç gibi geçiş dönemi uygulamalarının ilk örnekleri meydana gelir.

İnsan, hangi toplumda yaşarsa yaşasın hayatının bazı dönemlerinde hem kişisel hem de toplum içindeki yerinin ve konumunun değiştiği bazı dönemlerden geçer, bu dönemlerde toplumdan topluma değişmekle birlikte amacın ve özün aynı kaldığı bazı tören ve kutlamalar yapılır. Birey için bir toplumdan diğerine geçişin sembolü ya da sınavı olan geçiş dönemi törenleri içlerinde birçok kültürel unsuru ve inancı barındırılır.

İnsan hayatının üç önemli “geçiş” dönemi vardır ki bunlar: “doğum”, “düğün” ve “ölüm”dür. “Bu üç önemli geçişin çevresinde bir takım âdet, ayin, tören ile dinsel ve kimi yerde büyüsel işlem kümelenmekte ve söz konusu geçişleri yönetmektedir. Bunların hepsinin amacı, genelde insanın yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, aynı zamanda da onu “geçiş” sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır.

1.2.Geçiş Dönemlerinden Doğum ve Toprak İlişkisi

Geçiş dönemlerinden ilki olan doğum, insan hayatında hemen hemen her zaman mutluluk ifade eden bir dönem olmuştur. Çocuk sahibi olanlar aileler toplumsal yaşam içerisinde belli bir saygınlık kazanarak farklı bir toplumsal statüye geçiş yaparlar. İnsanlığın ilk başlangıç aşaması olarak görülen doğum, her zaman önemli bir geçiş süreci olarak değerlendirilmiştir. “Bu da doğum geleneği etrafında birçok inançsal pratiklerin oluşmasına sebep olmuştur. Bunların hepsinin amacı da kişinin “geçiş” dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır” (Örnek, 1997: 130). Çünkü halk arasındaki birtakım inançsal düşünceler doğrultusunda doğum yapan anne ve çocuk bazı tehlikeli ve zararlı durumlara karşı savunmasız olduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda toplum içerisinde anne ve bebeği korumak için birçok inançsal pratikler görülmektedir. Örnekler ise şu şekildedir:

Doğum yapacak kadının sancısı başladığı zaman kekik ya da nane çayı içirilir. Doğum kışa denk geleceksen yaz aylarında toprak ayarlanır, elenen toprak çuvallara konup evin bir köşesinde bekletilir. Elenmiş toprak ısıtılarak doğum yapan kadının acılarının dindirilmesinde ve yeni doğan çocuğun altına serilmesinde kullanılıyordu (Doğaner, 2006: 67).

Doğum olan evden hiç kimse bir birbirine gidip gelmez, iki taraf birbirinden bir şey almaz, eşya veren evin çocuğunun hasta olacağına inanılır. Doğum yapan kadının yanına; kırk gün içinde yeni doğum yapmış ve üzerinden kırk gün geçmemiş bir başka kadın gelirse kırk basar. Kırk basması olursa kadınlar birbirlerinin çocuğunu emzirirler. Ancak çocukların ikisinin de cinsiyeti aynı olmalıdır. Biri kız, diğeri erkekse emzirilmez. Kırk basan kadının çocuğu ya dört yol ağzında yıkanır ya da üç yol ağzının ortasında suyun içine toprak atılıp çocuk bununla yıkanır (Kayabaşı, 2013: 67). Bu uygulamalar Kazak Türklerinde de görülmektedir. Diğer bir örnek ise şöyledir:

İnsanın gücünü doğadan aldığına inanan büyükler, gelecek nesillerin sağlıklı olması için gelinlerine, “Güzelim, yüksek dağlara bak ki, torunum yüce olsun; geniş bozkırlara, ufka bak ki, torunum cömert olsun; çiçeklerle yeşilliklere bak ki, bebeğin güzel olsun; Bulağın kaynağını aç ki, bebeğin merhametli, kibar olsun” (Ahmetova 2018: 16) şeklinde tavsiyelerde bulunup tabiata değer vermeye, iyi nitelikleri doğadan öğrenmeye yönlendirmişlerdir. Doğumu yaklaşan anne adayının yalın ayak yürümesini sağlayarak “Kutsal toprak ana, sen yardım et, bebeği bela ve zararlı şeylerden koruyarak doğumunu hafiflet” diye dualar ederek gelinin bedenindeki fazla enerjiden, vücudunda bulunması ihtimal kötü ve yabancı güçlerden kurtulmasına, sinir sisteminin düzenli çalışmasına, kendini iyi hissetmesine yardımcı olmuştur.

Erkek, tüzdü tınısı, ayel, üydin ırısı (Erkek, dışarının nefesi, kadın, evin refahıdır) diye, kız çocuğunun göbek bağı ile plasenta artığını “aileye mutluluk ve bereket getirsin” niyetiyle ocağın başına gömmüştür ve bununla ilgili olarak “ocağın başına tükürme, ocağın başına basma” şeklinde yasaklar yer etmiştir. Erkek çocuğunun plasenta artığını ise “yurdunu, halkını koruyan namuslu adam olsun” diye, uzak bir yere götürüp temiz toprağa gömmüşlerdir. Erkek çocuğun göbek bağını aynı zamanda

“evin sahibi, soyunun devamı, evinin direği olsun” niyetiyle doğduğu evin kapısının altına gömmüşlerdir ve “eşiğe basma” şeklindeki yasak da bu gelenekle ilgilidir (Toleubayev 1991: 68).

1.3. Geçiş Dönemlerinden Evlenme ve Toprak İlişkisi

Yaşamın ikinci geçiş dönemi olan evlenme, gerek kızın ve erkeğin sosyalleşme sürecinin önemli bir aşamasını oluşturması, gerekse aileler arasında kurulan dayanışmayı, toplumsal ve ekonomik ilişkiyi belirlemesi ve düzenlemesi bakımından her zaman ve her yerde önemli bir olay gözüyle görülmüştür. Ailenin, toplumsal yapısının temeli olması, bu birliği sağlayan evlenme olayına evrensel bir karakter kazandırmıştır. Dünyanın her yerinde her aşaması, bağlı bulunduğu kültür tipinin öngördüğü belirli kurallara ve kalıplara uydurularak gerçekleştirilen evlenme olayı, özellikle tören, gelenek ve görenekler bakımından toplum içerisinde çeşitli ritüellerle kutlanmaktadır (Örnek, 2000: 185).

Kazak halkının kız uzatuv toyunu yapıp oğlan evine gelinin geldiği aşamayı anlatan İslamiyet öncesi çok eski bir gelenekten bahsedelim. Düğün merasimlerinden önce defnetme töreni yapılır. Geline özel bir ritüel kıyafet giydirilir, yüzü kapatılır, ağıtlar söylenir, şaman da gereken ritüelleri uygular. Yani, gelin sembolik anlamda defnedilir. Bu kadim ritüelin detayları Kazak düğün gelenekleri ve kıyafetinde kendini gösterir. Kazak gelinin baş giysisi (“saukele”) ve hilat (“kamzol” - eski Türkçe “kam” - şaman, “kam”-kamçı) aslında bu eski defnetme töreninin mirasıdır. Damatın köyüne geldikten sonra gelini “yeniden hayata getirirler”. Bunun için “temizleme” ayinleri yapılır, müzik eşliğinde bir baksı (ritüel büyü şarkılarını söyleyen şaman) gelini yeniden hayata getirir, yani yüzündeki örtüyü kamçıyla açarak onu başka insanlara tanıtır. Evlenme ile ilgili olarak sadece bu örneğe rastlanmıştır.

1.4. Geçiş Dönemlerinden Ölüm ve Toprak İlişkisi

Her canlı için kaçınılmaz bir son olan ölümle ilgili pek çok uygulama yapılmakta ve aralarında hiçbir bağ bulunmayan toplumlarda bile şaşırtıcı derecede benzerlikler görülmektedir. Bu uygulamaların amacı, ölen kişinin öte dünyaya geçişini kolaylaştırmak ve onu bu seyahatindeki tehlikelerden korumaktır. Bu da göstermektedir ki ölen kişi hâlâ canlı olarak tasavvur edilmekte ve ondan hem korkulmakta hem de ona saygı duyulmaktadır (Örnek 2000: 207; 1988: 107).

Kazakistan’da ölümden kaçınma ilgili örnekler şunlardır: Kazak halkında cenazeye adamlar giderler. Mezarlığa giden kişiler ölüyü gömerken ellerindeki kürek ve kazmayı elden ele vermezler. Yere bırakırlar ve toprak atacak kişi onu alır ve aynı işlemi tekrarlar.

Boşu boşuna yeri kazmazlar. Yeri kazma kabrin işaretidir.

Kazakistan’da ölümden hemen sonra gerçekleştirilen ritüeller ile ilgili örnekler şunlardır: Kazak halkının konar-göçer yaşam sürdüğü zamanlarda ölen kişi için ayrı bir keçe ev kurulur. Evin tündüğü dürülüp, evin içine mızrak dikilir, mızrağın ucuna kara bayrak veya bez bağlanır. Eğer ölen kişi gençse; kırmızı, orta yaşlıysa; kara, yaşlıysa ak bez bağlanır. Cenaze yalnız bırakılmaz, köy yaşlıları nöbetleşe beklerler. Işık söndürülmez ve yaşlılar, sabaha kadar uyumadan sohbet ederler. Ölen biri elden geldiğince çabuk gömülmeye çalışılır. Ama mümkün olduğu kadar ölen kişinin uzaktaki yakın akrabalarının gelmesi beklenir. Çünkü ölüye bir avuç toprak atmak, her evladın boynunun borcudur. Bundan dolayı uzaktaki yakınlarının cenaze törenine katılmalarını sağlamak amacıyla, ölünün beklendiği durumlar da vardır. Üç günden fazla olmaz. (İsmail, 2002: 221).

Defin töreninde toprak atmanın önemi yukarıda bahsedilmektedir. Bununla ilgili olarak şöyle bir inanış vardır: Vefat edenin mezarına toprak atamayan yakınlarının büyük bir pişmanlık içinde yaşayacağına inanılmaktadır. Defnedildiği sırada toprak atan kişiler, genelde vefat eden kişinin yakınlarıdır. Onlar merhumla son kez vedalaşmak için toprak atarlar. Her evin yaşlıları “çoluk çocuğumdan, torunlarımdan, akrabalarımdan, yakınlarımdan kabirime toprak atanlar olsun” diye dilek dilemektedirler. Toprak atan insan genelde şu sözleri söyleyerek atar: “Toprağın torka bolsın! (Toprağın hafif/yumuşak olsun!)” (Kenjeahmetov, 1994: 59)

Kazakistan’da ölünün defnedilmesi işlemi ile ilgili örnekler şunlardır: Cenaze defin işlemleri Kazak Türkçesinde jerlev “yere vermek”, deneni jerge tapsıruv “naaşı toprağa teslim etmek”,mâyitti jerge beruv “naaşı toprağa vermek”, songı saparga şıgarıp saluv “son yolculuğuna uğurlamak” şeklindeki örtmecelerle karşılanır (Karabulut ve Ospanova, 2013: 127).

18. Yüzyılda eski Kazak Türklerinde kişiyi yaşına ve akrabalık derecesine veya sosyal durumuna göre (zengin, fakir) hayatının son aşamasına uğurlarlardı. Birincisi, ihtiyar adam “aksakal” öldüyse evlatlarıyla diğer erkekler toplanıp sızlanıp ağlarlar. Eşi saçlarını dağıtır, yüzünü kanayana kadar tırmalar. Diğer kadınlar onu avutur, “Bu kadar hırpalama kendini, Allah’a tövbe et”, derler. Öldüğü haberini vermek için bir haberciyi ata bindirip, akrabalara gönderirler. Kederli haberi duyarak gelenler ölen kişinin evlatları, eşi ve diğer akrabalarıyla kucaklaşır, ağlaşırlar. Ölen kişinin vücudu yıkanır, kefene sarılır. İçeri onu tabuta koyacak dört kişi girer. Cenazesi okunduktan sonra defnetmeye götürürler. Ölenin kafası Türkistan şehrine doğru, yüzü kabeye doğru bakacak şekilde onu lahitin içine koyarlar. Defin törenine katılanlar bir avuç toprak alırlar, dua okurlar, mezarın içine atarlar. Lahitin deliğini toprak tuğlalarıyla kapatırlar, mezarı toprakla kapatırlar. Orası tepecik şeklini alır. Zengin ihtiyar defnedildiği durumda mezarının başına “kumbez” (kilden yapılmış kubbe) olan anıt koyarlar (Divayev, 2006: 273-274).

İkincisi, ölen kişi kırk yaşına varmamış biri olduysa, akraba kardeşleri ağlarlar, eşi hırpalanır. Haberini iletme için atlıları gönderirler, gömdükten sonra ağlayarak ölen kişinin evine dönerler. “Vücudun yıkandığı yeri ateşe verirler veya üzerine toprak atarlar ve otağı başka yere taşırlar (Divayev, 2006: 275-276).

Ölen kişinin vücudu, başı Türkistan şehri tarafına doğru, yüzü kabeye doğru yerleştirilir. Mezarı insanın beline kadar gelecek derinlikte, uzunluğu kişi boyuna göre kazılır. Bu çukurun bir yanından lahit kazılır, bu lahitin içine vücudu koyarlar. Vücudu ölen kişiye en yakın akrabalarından 2-3 veya 4 kişi koyar. Lahit tuğla, taşla veya ahşap tahtayla kapatıldıktan sonra mezarlığın çukuru toprakla gömülür (Mustafina, 1992: 21).

Ölü anma ve aş verme geleneğine bakıldığında Kazak halkında yedisi, kırkı ve yıllık aş en önemlileri arasındadır. Bunun dışında ölüyü anmak için yapılan törenlerden üçü, yüzü bir nevi katılamayan akrabaların gelerek başsağlığı dilediği bir tören olarak görülür. Bu yemeğe katılanlar ev sahipleri ile üzüntülerine paylaşır ve onlarla birlikte kadınlar ağıt yakarlar. Yemekler yendikten sonra veya yemekten önce ölüyü mezarda ziyaret ederek dua eder veya cenaze törenine katılamadıysa bir avuç toprak atarak son görevini yerine getirmek ister. Bu gibi işlemlerle ölünün yüzüncü günü anma töreni gerçekleştirilir.

Mezarlıktan, defin töreninden döndükten sonra ölen kişinin otağı başka yere taşınır. Otağın altında toprak kazılır, üzerine toprak serpilir veya üzeri özellikle yakılmış ateşle yakılır. Böylece hayat ve ölüm sınırları belli edilir (Dubrovskiy, 2001: 8)

2.Halk Hekimliği ve Toprak İlişkisi

İnsanoğlu, yaratıldığı andan itibaren sağlığını korumak ve hastalığı atlatmak gibi önemli bir sorunla karşılaşmaktadır. Biyolojik bir organizma olan insan vücudu, doğal ya da psikolojik etkiler karşısında güçsüz kalarak zarar görmeye meyilli anatomik bir sistemdir. Gördüğü zararları ortadan kaldırmak için tarihî süreç içerisinde deneme-yanılma ve keşif yoluyla birçok yöntem geliştiren insanoğlu, günümüzde vücudunu en küçük bileşenleriyle birlikte ele alan bilimsel tıp bilimini ortaya koymuş bulunmaktadır. Bilimsel tıbbın temelini oluşturan bileşenlerden belki de en önemlisi ve en etkili halk hekimliği olarak adlandırılan tedavi uygulamalarıdır.

Şamanizm’e inanan Türkler, bu inanç çevresinde oluşan ritüellerle kendine özgü tedavi yöntemleri geliştirir. Günümüze kadar gelen Türk halk hekimliği uygulamalarının büyük çoğunluğunun, Şamanizm etkisinde geliştirilip, zaman içerisinde diğer inanışlara uyarlandığı görülür. Orta Asya’da başlayan Türk tarihi, zaman içerisinde farklı coğrafyalara taşınır. Bu taşınma beraberinde Türk kültürüne özgü unsurların da dünyanın farklı bölgelerine taşınmasına neden olur. Bugün Türklerin yaşadığı tüm coğrafyalarda emçi tabiplere rastlamak mümkündür.

Halk hekimlerinin tedavi yöntemlerinden biri ise tuz, su, taş, toprak, maden suyu, cıva, kurşun, bakır, pirinç, göktaş, kantaşı, aksülümen, arsenik ve daha birçok madensel maddeler, olduğu gibi veya belirli işlemlerden geçirildikten sonra hastalara em/ilâç olarak verilir (Aydarhauı, 2019: 152)

Üfleme: (Uşıqtaw) Yiyecek-ıçecek ya da kokudan iğrenen, sert esen rüzgâr veya fırtınadan korkan ya da düşen bir insanın ağrıyan yerinin acısını dindirmek, sıkıntısını gidermek için uygulanan bir tedavi

şeklidir. (Köse, 2002: 39). Kazaklarda bunun için ise gün batmak üzereyken “Jer uşıq! (Yere batsın!) denilerek hastanın başı yere üç defa değdirilir; daha sonra da evine getirilip üstü iyice örtülerek dinlendirilir. Düşen bir insanın acısını dindirmek için de hastanın ağrıyan yerine “Ket, päle, ket!” (Git, bela git!) veya “Uşıq-uşıq!” (Uçsun gitsin!) denilerek üflenilir. Düşüp yaralanan kişinin başından yerden toprak alıp döndürmek diğer bir yöntemdir.

3. Toprak ve Vatan İlişkisi

Mitte toprağın merkez olması, eski Türk düşüncesinde vatan terinin kökenine ışık tutabilir. Henüz yerleşik yaşama geçemedikleri için toprağa bağımlı olmayan Köktürklerde yer-su inanışının vatan ile özdeşleşmesi bu bağlamda dikkat çekmektedir. Köktürk Yazıtları’ndan Kültigin ve Bilge Kağan Yazıtı’nın doğu yüzünde yani “Ecdadımızın tutmuş olduğu yer su sahipsiz kalmasın diye, Az milleti tanzim ve tertip edip” (Ergin 2011: 15, 39) ifadeleri geçmektedir. Yer ve sudan vatanın kast edilmesi Türklerde toprağın ziraat öncesinde de işlevsel olduğunu ortaya koymaktadır. Bu düşünce Türklerin yer ile suyunun sahibinin Türk kağan ve devleti olduğu (Ögel 1995: 327) düşüncesi ile uyumludur. Köktürkler çağında yer ve su ile kast edilen vatan veya yurt düşüncesi, kültürel sürekliliğin bir sonucu olarak Kazakların atasözlerinde canlı bir şekilde yaşadığı tespit edilmiştir. İyt toyğan jerine, yer tuvğan jerine: Köpek doyduğu yere, insan doğduğu yere (bağlıdır). Jat jerdiñ qarşığasınan, öz yeliñnin qarğası artıq: Yabancı memleketin ala doğanından öz yurdun kargası daha iyidir. Tuvğan jerdey jer bolmas, tuvğan yeldey yel bolmas: Ana yurdun gibi diyar, öz halkın gibi halk olmaz. (Bu atasözü Türkiye Türkçesindeki Ana gibi yâr, vatan gibi diyar olmaz atasözünün karşılığı olarak kullanılır).

4.Sözlü Anlatılarda Toprak

Türk sözlü anlatılarından masallarda mitolojik ana imgesi, kültürel bellekteki değişimle toprak ana imgesine dönüşmüştür. Yaratıcı mitolojik ana kültü, mitik dönemin ardından besleyici, koruyucu ve sağaltıcı (Tek, 2018) özellikler kazanarak topraktan yaratılma olgusuyla da birleşerek yaşamın başı ve sonu olarak toprak ana kültüne aktarılmıştır. Masallarda bu imge kahramanlara yardım eden onları koruyan, kollayan veya kahramana “büyülü nesneleri temin eden” (Özen, 2008: 39) bir yardımcı şeklinde görülmektedir. Mitlerde yaratıcıya ilham veren mitolojik ana; masallarda kahramana yardımcı olan toprak ana olarak karşımıza çıkmaktadır. Bayat’a göre mitolojik ana, çeşitlenmeyle farklı ruhlarla ve iyelere dönüşmüştür ve dağ, nehir, orman vb. Koruyucu iyeler mitolojik ana’nın varyantlarıdır (Bayat, 2012: 13). O halde inanç ve pratiklerin yanı sıra halk anlatımlarında da farklı iye ve ruhların değişim dönüşümleriyle mitolojik ana olgusunu tespit edebiliriz. Türk destanlarında mitolojik ana, değişim dönüşümle yer iyesi, dağ iyesi, toprak ana gibi kültürle kahramanın koruyucusu olarak sıklıkla görülmektedir.

Kahramana yardımcı unsur olarak toprak motifi masallarda sıklıkla görülmektedir. Kendisini köpeğe çeviren adamın sihirbaz karısından kurtulmasının anlatıldığı “Sihirbazın Hediyesi” adlı bir Kazak masalında kahramana yardım eden bir sihirbaz, kahramana bir avuç toprak verir ve bunu karısı saç yaparken üzerine atmasını söyler. Böylece kahramanın karısı kırk eşek ve bir katır olur (Zhamakina, 2009: 373-376). Kansız kurban olan saç esnasında kötü karakter üzerine atılan büyü toprak, kahramanı kurtarmıştır. Yer-su kültü ekseninde gelişen yerin ruhu olduğuna dair inanışın izlerine Kazak destanlarında da rastlanır. Er Begzat destanında yer, kahramanın selamete ulaşması için dua eder: “Duga kıp tilev tilep jer jatkanday” (Ayan, 2015: 170).

Sonuç

Kazak inanış ve uygulamalarında toprak, sadece coğrafi bir alan veya tarımsal bir kaynak olmanın çok ötesinde, derin ve çok yönlü anlamlara sahip kutsal bir varlıktır. Antik dönemlerden günümüze uzanan bu köklü bağ, Kazak kültürünün temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Toprak, kozmik bir ana, yaşamın kaynağı, koruyucu bir güç, şifalandırıcı bir element ve vatanın özü olarak algılanmaktadır.

Öncelikle, toprağın yaratılışsal önemi Türk kozmolojisindeki yerini belirler. “Ana Yer” olarak Gök Tengri ile birlikte evrenin iki temel unsurundan biri kabul edilmesi, toprağın sadece varoluşun değil, aynı zamanda bereketin ve yaşamın sürekliliğinin sembolü olduğunu göstermektedir. Bu yaratıcı güç, Kazakların toprağa attığı saygının ve kutsallığın temelini oluşturmaktadır.

İnsan hayatının geçiş dönemleri -doğum, evlenme ve ölüm- toprağın pratik ve manevi rollerinin en belirgin şekilde ortaya çıktığı alanlardır. Doğumda, annenin sancısını dindirmek, bebeği korumak ve ona iyi bir gelecek dilemek için toprağın şifalı ve arındırıcı gücünden faydalanılır. Göbek bağlarının toprağa gömülmesi, çocuğun toprağa olan aidiyetini ve ailenin bereketini simgelemektedir. Evlilik ritüellerinde gelinin “sembolik defnedilmesi” ve ardından “yeniden hayata döndürülmesi”, toprağın dönüşüm ve yeniden doğuş döngüsüyle olan güçlü bağııı vurgulamaktadır. Ölümde ise, toprağa verilme ritüeli, ölenin öte dünyaya geçişini kolaylaştırma, kalanlarla veda etme ve toprağın sonsuz döngüsüne katılma anlamını taşımaktadır. “Bir avuç toprak atmak” ve “toprağın hafif/yumuşak olması” dilekleri, yaşayanların ölüye duyduğu saygıyı ve huzur dileğini ifade etmektedir.

Halk hekimliği uygulamalarında ise toprağın kullanımı, onun iyileştirici ve arındırıcı özelliklerine olan derin inancın bir göstergesidir. Toprağın hastalıklara karşı ilaç olarak kullanılması veya “üfleme” ritüellerinde kötü enerjiyi toprağa aktarma, toprağın fiziksel ve ruhsal sağaltım gücüne olan güveni pekiştirmektedir. Bu pratikler, kadim inanışların modern çağa nasıl taşındığını ve insanların doğayla olan bağıııı koruduğunu göstermektedir.

Vatan kavramıyla toprağın özdeşleşmesi, Kazak kimliğinin önemli bir unsurudur. Yer-su kültü, sadece bir coğrafya algısını değil, aynı zamanda milli bağımsızlığı, atalardan kalan mirası ve kültürel sürekliliği ifade etmektedir. Kazak atasözleri, bireyin doğduğu toprağa olan derin bağılılığını, vatanın kutsallığını ve ondan vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır. Bu, toprağın sadece maddi bir kaynak değil, aynı zamanda ulusal bir kimlik ve aidiyet sembolü olduğunu göstermektedir.

Son olarak, sözlü anlatılarda toprak, özellikle masal ve destanlarda, kahramanlara yardımcı olan, koruyucu ve dönüştürücü bir unsur olarak karşımıza çıkar. Mitolojik ana imgesinin “toprak ana”ya dönüşümü, toprağın sadece fiziksel bir varlık olmanın ötesinde, derin bir manevi ve psişik güce sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Sihirbazın verdiği bir avuç toprağın kötü karakteri dönüştürmesi veya yerin kahraman için dua etmesi, toprağın insan kaderi üzerindeki etkisini ve canlı bir varlık olarak algılanışını pekiştirir.

Tüm bu açılardan bakıldığında, Kazak inanış ve uygulamalarında toprak, yaşamın her alanına nüfuz eden, maddi ve manevi katmanları birleştiren, dinamik ve kutsal bir varlık olarak işlev görür. Bu derin bağ, Kazak halkının doğaya, atalarına ve kendi kültürel kimliğine olan saygısının bir yansımasıdır. Toprak, geçmişle gelecek arasında bir köprü kurarak, Kazak halkının kadim bilgeliklerini ve kültürel değerlerini günümüze taşıyan canlı bir mirastır.

KAYNAKLAR

Ahmetova, Zeynep.(2018),Küretamır. Almatı: Poligrafkombinat JŞS,.

Ayan, E. (2015). Kazak Destanları 10 “Akböbek, Akböpe, Avez Batır, Bazar Batır, Er Begzat, Er Tokımbet, Ermek Batır, Ötegen Batır, Avırık Batır, Suranşı Batır”, (Hzl. Meyramgül Jumadilova, Karasa Alpisbayeva, Rafat Abdıgılıp, Pakizat Avespayeva), Ankara: TDK Yayınları.

Aydarhanulı, K. (2019), Qazaq Emçiligi Ensiklopediyası. Almatı. Palitra Press Basımevi

Bayat,F. (2012). Türk Mitolojik Sistemi-2 (Kutsal Dişı-Mitolojik Ana Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler ve Demonoloji). İstanbul: Ötüken Yayınları.

Beydili, C. (2004). Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. (Eren Ercan, Çev.). Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Çeribaş, M. (2024). Türk kültüründe yeni bir ant içme töreni olarak “toprak ferağı (toprak andı).” Türk kültüründe yeni bir ant içme töreni olarak “toprak ferağı (toprak andı).” Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 17(Özel Sayı), 77-89.

Çetin, H. (2021)Türkiye ve Kazakistan’da Geçiş Dönemlerinin (Doğum-Evlenme-Ölüm) Karşılaştırmalı İncelemesi, Doktora Tezi, Ankara,.

Çoruhlu, Y. (2011). Türk mitolojisinin ana hatları.(4. Bs.). Kabalcı Yayınları.

Divayev, A. (2006). Kazak Halkının Destürlerimen Adet Gurıptarı. Makaleler Toplamı, C.1: Almatı: Arıs Yayınevi.

- Eliade, M. (1959). The history of religious ideas (Vol. 1). University of Chicago Press.
- Ergin, M. (2011). Orhun Abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Han, B. C. (2017). Şiddetin tipolojisi. Metis Yayınları.
- Goody, J. (1976). Production and reproduction: A comparative study of the family and social change. Cambridge University Press.
- Karabulut, F. Ve Osponova, G. (2013). Örtmece Sözlerin Mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde Karşılaştırmalı Model Analizi, Teke Dergisi, S. 2, s.122-146.
- Ashırkanova, Karlygash. (2019), Kazakistan'da Halk Hekimliği. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi. (Doktora)
- Kenjeahmetulı, S. (1994). Kazaktın Salt-Dästürleri Men Ädet-Gurıptarı, Almatı: Ana Tili.
- Köse, Nerin. (2002). Kazakların Halk Hekimliğiyle İlgili Bazı Pratikler Hakkında. Kültürü Dergisi. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Mustafina, R. (1992). 19. Yüzyılın Sonu 20. Yüzyılın Başı Güney Kazakistan Kazaklarının Müslümanlığı Çerçevesinde Gelenekler ve Ayinler, AlmaAta: Kazak Üniversitesi.
- İnan, A. (2000). Türkler ve toprak. Türk Kültürü Dergisi, 10(2), 25-36.
- Ögel, B. (2006). Türk mitolojisi. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Örnek, S. V. (2000a). Türk halkbilimi. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, S.V. (2000b). 100 soruda ilkelerde din, büyü, sanat, efsane. Gerçek Yayınevi.
- Özdemir, Ö. (2020). Kazak Türklerinin destanlarında mitolojik unsurlar [Doktora tezi], Erciyes Üniversitesi.
- Roux, J. (1984). The gods of the ancient Turks. Cambridge University Press.
- Tekin, T. (1988). Orhun yazıtları: Dili, tarihi ve kültürü. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Toleubayev, Abdeş. Reliktı Doislamskih Verovaniy v Semeynoy Obriyadnosti Kazahov (XIX - načalo XX v.). Almatı: Gılım Yayınları, 1991.
- Zhamakina, A. (2009), Kazak Masalları Üzerine Bir inceleme. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

Kırgız Kültüründe Pars Totemi

Altınay YAĞCI *

Çalışma Alanı: Tarih

ÖZET

İnsanoğlunun eski inançlarından biri olan totemizm, Eski Türk toplumlarının aile yapılanmasında, inançlarında, savaş stratejileri ile ata geleneklerinde, günlük yaşam tarzları gibi birçok alanda karşımıza çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak Türklerin kültür ve sosyal tarihindeki totem izlerinin önemi üzerine pek çok örnekler bulunmaktadır.

Eski Türk halklarından biri olan Kırgızlar da koç, geyik, ayı, at gibi bazı hayvanları, yırtıcı kuşları, bitkileri ve doğal varlıkları kutsal saymakla birlikte yaşam tarzları ile de özdeşleşmişlerdir. Tarih boyunca bazen kendi devletini kuran Kırgız Türkleri, bazen de diğer Türk ve Moğol devletlerinin bünyesinde benliğini sürdürmek zorunda kalmışlar, ancak olumsuz gelişmelere rağmen atalarının geleneklerini muhafaza ederek nesilden nesle aktarmayı başarmışlardır.

Eski Kırgız kültüründe totemizmin izleri ve kutsal olarak kabul ettikleri hayvanlar arasında parsın öneminin etkileri rastlanmaktadır. Pars, Kırgız Türklerinde asaleti, dayanıklılık ile cesareti sembolize ettiği gibi halk arasında milli kahramanlarıyla da benzetme yapılarak bütünleşmiştir.

Bu çalışmada sosyal bilimler literatüründe totem kavramının anlamı üzerine değinilecektir. Eski Türk boylarından biri olan Kırgızlar arasında asırlardır süre gelen parsın sembolik karakteri, kutsallığı ve tarihte bilinen diğer Türk toplum ve devletlerinde de benzer durumların bulunması Genel Türk Tarihi kaynaklarının ışığı altında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Türkler, Totemizm, Kırgızlar, Pars.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, E-mail: altinay.yagci15@erzurum.edu.tr , ORCID: 0009-0001-8030-0980

Leopard Totem in Kyrgyz Culture

ABSTRACT

Totemism, one of humanity's oldest belief systems, appears in many aspects of Old Turkic societies – including family structures, religious beliefs, war strategies, ancestral traditions, and daily lifestyles. As a result, numerous examples highlight the significance of totemic traces in the cultural and social history of the Turks.

The Kyrgyz, one of the ancient Turkic peoples, regarded certain animals such as rams, deer, bears, and horses – as well as birds of prey, plants, and natural elements – as sacred, and they also identified these entities with their own way of life. Throughout history, the Kyrgyz Turks sometimes established their own state, while at other times they had to preserve their identity within other Turkic or Mongol empires. Despite adverse developments, they succeeded in preserving the traditions of their ancestors and transmitting them from generation to generation.

In ancient Kyrgyz culture, traces of totemism and the symbolic significance of animals considered sacred can be observed, among which the leopard holds a particularly prominent place. For the Kyrgyz Turks, the leopard symbolized nobility, resilience, and courage, and it became deeply associated with national heroes through comparisons made within the collective memory of the people.

This study will address the meaning of the concept of “totem” within the social sciences literature. The symbolic character and sacredness of the leopard, which has endured for centuries among the Kyrgyz – one of the ancient Turkic tribes – will be examined. Furthermore, the presence of similar phenomena in other historically known Turkic societies and states will be evaluated in light of sources from General Turkic History.

Keywords: *Ancient Turks, Totemism, Kyrgyz, Leopard*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

İnsanoğlunun kimliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri de onun mensup olduğu toplumun tarihidir. Her toplumun tarihi ise geçmişte kalan ve bazılarının günümüze kadar ulaştığını bildiğimiz kültürel yapıları, inançları, adet ve gelenekleri, yaşadıkları coğrafya ile göç ettikleri bölgeler, etkileşim kurdukları başka toplumlarla olan ilişkileri gibi birçok gelişmelerden oluşmaktadır. İlkel dönemden beri doğadaki varlıklara inanan insanoğlu zamanla tek tanrılı inançlara yönelmeye başlamışlardır.

İnanç kavramı kendi içerisinde anlam farklılığını göstermektedir. Buna göre her inancın bir din olmadığı ve dinin de bir inanç olduğu üzerindeki farklılıklardır. Dini inançlar kendi çerçevesi içerisinde kutsallık anlayışına dayanan sınırlamalar ile yaratıcıya olan saygı ve kuralları içermektedir. Dolayısıyla tek yaratıcının olduğunu kabul gören dinler bilindiği üzere Hristiyanlık, Musevilik ve İslam'dır. Öte yandan doğadaki varlıklara olan inanç veya çok tanrılık ise halk arasındaki uygulanan inanç veya totemcilik olarak kabul görülmektedir. Totemcilik aslında Kuzey Amerika'nın yerlileri olan Kızılderililerin bir aile birliğini oluşturan boy birliğinin türeyiş inançlarında doğadaki hayvan, bitki ve başka varlıkları kendilerinin ataları olarak görmüşler ve aynı toteme mensup olanlar arasında evlilik yapmak yasaklanmıştır. Bundan dolayı toplum arasında farklı toteme mensup olanlarla evlilik yapılarak atalarının inançlarına saygı duyulmuştur. Yine Kızılderililerin totemcilik inançlarından ortaya çıkmış olan bu kavram, benzer unsurlar gösteren durumlar için bilim dünyasında kullanılmaya başlamıştır. (Kafesoğlu, 1980, s. 7- 9) Toruların, yani Kızılderililerin dilinden türeyen "totim/ totem" kelimesinin Kırgız Türkçesindeki karşılığı "tutum" olarak kabul görülmekle birlikte kişinin ait olduğu kabilece totem olarak tuttuğu doğa varlığı aracılığıyla büyük yaratıcıya olan bağlılığında bir köprü görevi gördüğü izlenimi yaratmaktadır. (İsabekov ve Atacanov, 2021, s. 247)

Yukarıda bahsettiğimiz Kızılderililerin aynı toteme ait kabileler arasında evlilik yapılmadığı geleneğinin benzeri Kırgız Türklerinde de görülmektedir. Kırgız kültüründe evlilik aynı boya mensup olanlar arasında değil daha çok farklı boya mensup olanlar arasında yapılmıştır. Böylece bir atadan türedikleri için kardeş anlayışı güçlenmiş, sağlıklı çocukların dünyaya gelmesini öngörmekle birlikte gelecek nesillerinin daha sağlıklı bireyler olmasını hedeflemişlerdir. Bu anlayış Kırgızlar arasında "Öz ayılınan ayal algandın tukumu küypül küçük, kır aşırıp algandın tukumu karışkır, aşuu aşırıp algandık arstan (Kendi köyünden kadın alanın nesli bakımsız kücü gibi, kır geçerek kadın alanın nesli kurt, yüksek dağları geçerek kadın alanın nesli aslan olur)" atasözüyle özetlenmektedir. Eski Kırgız kültüründe totemizm izlerinde kutsal olarak kabul ettikleri hayvanlar arasında parsın önemi rastlanmaktadır. (Abdieva, 2014, s. 157-158)

Kırgızların Menşei

Çin kaynaklarına göre Kırgızlar, ilk olarak M. Ö. 201 yılında tarih sahnesinde görülmektedir. Bu dönemde Türklerin siyasi birliği olarak ortaya çıkan Hunlar hakkında bahsedilen bilgilerde Kırgız adı geçmektedir. Hun Kağanı Mo-tu'nun Türk ve Moğol boylarını kurduğu devlet bünyesine kattığı sırada Kırgız Türklerinin de Hun devletine katıldığı görülmektedir. Kırgız adı Çin tarihçileri tarafından "Ko-k'un, He-ku/Kegu, Tszuanku" şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kırgız Türkleri M. Ö. 201 yılından günümüze kadar Türkistan'da yaşayan ve adını yaşatan yegâne en eski Türk boyudur. Eski Kırgızların ilk yurtları hakkında araştırmacıların tahmin ettiği birçok bölge olsa da aslında onların Altay bölgesinde Enesay Nehri'nin¹ aşağısında yer alan M(b)insu'da² yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca Kırgızlar Hun Devleti'nden sonra ortaya çıkan I. ve II. Kök Türk dönemine ait kaynaklarda da karşımıza çıkmaktadır. Çin tarihçilerinin Kök Türklerin menşei hakkında kaydettikleri efsanelerde Kırgızlar ile aynı kökenden olduğu anlatılmaktadır³. Anlatılan efsanedeki bilgiler araştırmacılar

¹ Kırgızca "Ene Say", "Ana Nehir" anlamındadır ve Rusça "Yenisey" denilmektedir.

² Kırgızca "Min Su" yani "Bin Su" denilmekte, Rusça "Minusinsk" olarak kullanılmaktadır.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. (Taşağıl, Cilt I, 2003, s. 11)

tarafından ispatlansa da sonuç olarak bir efsane olmakla birlikte hem Kırgızların hem de Kök Türk Devleti'ni kuran eski Türk boylarının akraba toplumu olduğu bilinmektedir. (İsakov, 2017, s. 9-14)

Kırgızlarda Pars Kavramı

Pars kelimesi Kırgız Türkçesinde "bars" denilmekte ve burada anlaşıldığı gibi "b" harfinin "p" ile yer değiştirdiği görülmektedir. Kırgızlar arasında parsa bazen "colbo(a)rs", "ilbi(a)rs" denilmektedir. Colbars, anlam olarak yol başının parsin olduğu ve ilbars ise ilin veya elin yani halkın önderinin parsa olarak gördükleri anlamında kullanılmıştır. Bu durum eski Kırgızların totem olarak parsin önemi ile kahramanlarını ve yol başılarını bütünleştirdiklerini yansıtmaktadır. Bars kelimesinin etimolojisi araştırmacıların ortak kabulüne göre eski Türk diline ait olup, As¹ adındaki Türk boyu ile ilişkilendirilmektedir. As boyunun Türkistan'dan Avrupa'ya doğru göç etmesiyle Bars eli, yani Pars halkı diye anıldığını, 10. yüzyılda Bulgarların kurduğu devlette ve daha sonraki Tatarların devlet yapısındaki parsin sembolünün var olması gibi durumları ele alan tarihçi ve Türkologlar tarafından As boyunun Asya kıtasına kendi adlarını verdiği öne sürülmektedir. İngiliz Türkolog J. Clawson "Türk dillerinin değişime karşı son derece dirençli olduğu kanıtlandı" diye Türk dillerinde yer adlarının kalıcılığına dikkat çekmektedir. (İsabekov ve Atacanov, 2021, s. 246-247) Yine parsin yer ismi olarak 10. yüzyılın sonlarında kurulan Müslüman Türk devleti olan Gazneli Devleti'nin kurucusu Sebük Tegin'in yaklaşık 940 yılında Kırgızistan'da yer alan Issık Göl civarındaki Barskan adındaki bölgede dünyaya geldiği ve Karluk boyuna mensup olduğu ifade edilmektedir. (Okudan, 2020, s. 42) Sebük Tegin hakkındaki bu bilgiler onun kendinden sonra devletin başına geçecek olan oğlu Gazneli Mahmud'a bıraktığı öğüt kitabı olarak bilinen Pendnâmesinde kaydedilmiştir. Orta Çağ'da bahsi geçen yer ismi günümüze kadar ulaşmış ve Kırgızistan'ın Issık Göl iline bağlı Barskan bölgesi halen de aynı isimle mevcudiyetini korumaktadır. (Adaloğlu, 2017, s. 381-382) Ayrıca Enesay- Orhun yazıtlarında geçen metinlerde bilindiği gibi Kırgız Türkleri parsa bir totem olarak kullanmakla birlikte bir etnik ismi olarak da kullanmışlardır. (Butanaev ve Hudyakov, 2000, s. 123- 126)

Pars Adındaki Tarihi Şahsiyetler

Tan Hanedan tarihinde I. Kök Türk Devleti'nin dağılmasından sonra özgürlüğünü elde eden Kırgızların devlet yönetim sistemi ile yönetimde bulunanların unvanlarından bahsedilmektedir. Buna göre daha önce "Kagan, E(i)lteber" unvanıyla anılan hükümdarlara bahsi geçen kaynakta "Aco" denildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Enesay Kırgızlarında Aco'ya bağlı bölge yöneticileri de bulunmuş ve onlara "Beg", yani beyliklere bölünmüş, başkomutanlık ve askeri yapısı, kâtipler gibi birbirine bağlı yönetici sınıfı hakkında bilgiler yer almaktadır. Enesay Kırgız Devleti'nin 7. yüzyılın sonları ile 8. yüzyılın başlarında güçlü bir yapıya sahip olduğu, komşu devletlerle diplomatik ilişkiler kurduğu ve başlarında Barsbek Kağan'ın bulunduğu bilinmektedir. Bu dönemde kurulan II. Kök Türk Devleti'nin hükümdarlarının anıt taşlarında Barsbek adı geçmektedir. Rus araştırmacıları 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Enesay Yazıtları'nı incelemeyi başarmışlardır. Enesay Kırgız Yazıtları ile Kök Türk Yazıtlarında iki akraba halk olan Kırgız ve Kök Türk halkının düşmanlığı anlatılmaktadır. Barsbek adı Kök Tegin'in onuruna dikilen bitikte "...Barsbek'ti. Ona Kağan unvanını biz verdik. Ve ona küçük kız kardeşim prensesi eş olarak verdik..." şeklinde geçmektedir. Tarihi bilgilere bakacak olursak, Eski Kırgızlar parsa erkek ismi olarak kullanmışlardır. (Asankanov, 2009, s. 85-86)

Pars, erkek ismi olarak Kırgız Türkleri dışında diğer Türk toplumlarında da karşımıza çıkmaktadır. M. S. yaklaşık 350 yılında Türk boylarının Altay'dan Batı'ya doğru göç etmesi sonucu ortaya çıkan Batı Hun Devleti'nin hükümdar aile üyeleri arasında Aybars ismi mevcuttur ve onun Batı Hun hükümdarı Attila'nın amcası olduğu bilinmektedir. II. Kök Türk Devleti'ni yıkarak Ötüken merkezli kurulan Uygur Devleti, 9. yüzyılın ortasına doğru Kırgızlar tarafından yıkılınca bazı Uygur boyları Çin'in batısında yer alan Kansu bölgesine doğru göç etmişlerdir. Burada yaşayan Uygurlar, Çin ile iletişim içerisinde olduğu gibi elçiler de yollamışlardır. Bu dönemde Çin'e giden Uygur elçilerinin arasında

¹I. Kök Türk döneminde As/Az boyunun Kırgız ve Türgiş boyları arasında bulunduğu durumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Taşağıl, 2004, s. 50- 51)

Bars adında elçinin olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. (Kafesoğlu, 1998, s. 71-135) Yine bu duruma başka bir örnek, 1250 yılında Suriye, Mısır ve Hicaz topraklarında kurulan Memlûk Türk Devleti'nin Sultanı Baybars'ın adıdır. Bölgede tehdit yaradan Moğollara karşı 1260 yılında meydana gelen Ayn Câlût Savaşı'nda Moğol ordusunu imha ettiği gibi onların kutsal topraklara doğru ilerlemesini de engelleyen ve Memlûk kahramanlarının en önemlisi olmakla birlikte Memlûk Devleti'nin esas kurucusu olarak da kabul görülen Baybars'tır. Sultan Baybars'ın adının Türkçe olduğu gibi kendisinin de Kıpçak Türklerinden olduğu bilinmektedir. (Demir, 2024, s. 522-525)

Eski Türk Tarihinde Parsın Sembolik Figürü

Kırgız Türklerinin VI-VIII. yüzyıllardan beri gündelik hayatlarında takvim kullandıkları, 581-618 yılından itibaren yeni yılı kutladıkları, yılbaşına "Mao-shi" dedikleri ve on iki hayvanlı eski Türk Takvimi'ni kullandıkları yönündeki bilgiler Çin kaynaklarında ifade edilmiştir. Doğası gereği konargöçer olarak avcılıkla ilgilenen Kırgızlarda takvime "cıl sürüü (yıl sürmek)" denilmekte ve bir yılı oluşturan ay adlarında hayvan adları ile somut sayıları kullandıkları anlaşılmaktadır. Enesay ve Orhun bitiklerinde verilen tarihler On İki Hayvanlı Türk Takvimi'ne göre verildiği için anlatılan yıllar net olarak tespit edilmektedir. Bazı araştırmacılar on iki hayvanlı takvimin Kırgız Türkleri tarafından icat edildiğini tahmin etmektedirler. Bahsi edilen Eski Türk takvimin ilk senesi sıçan ile başlar ve bu takvimde pars, üçüncü senenin sembolüdür. (İsakov, 2013, s. 162-165) Pars, Kırgızların Manas Destanı'nda da sıkça zikredilmektedir. Dünyanın en büyük destanlarından biri olan bu destan, Eski Türklerin siyasi, kültürel, sosyal ve dini yapıları gibi birçok bilgiyi kendi içinde barındırmaktadır. Manas Destanı'nda alplık pars figürü ile tasvir edilmektedir. (Useev, 2022, 40-41; Kulbarakova, 2023, s. 22) Eski Altay Kırgızlarının pars figürünü sanatsal alanda da yaygın olarak kullandığı görülmektedir. Altay'da gerçekleşen arkeolojik kazılarda Pazırlık kurganında bulunan eyer örtüsü üzerinde kartal ile parsın mücadelesinin tasviri işlenmiştir. Ayrıca Azerbaycan ve Kazakistan topraklarında Paleolitik devirden itibaren var olduğu bilinen kaya resimlerinde parsın figürü mevcuttur. Yine parsı sanatsal yönde süsleme olarak Selçukluların mimari yapılarında, paralarında ve çinilerinde kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde simge olarak pars, Tataristan ile Hakas (Kırgız) devlet arması, Kazakistan'da ise Almata şehrinin armasıdır. Bu duruma ek olarak Osmanlı hükümdarlarının giydikleri kaftanlarda parsın benekli post motifi sıkça kullanılmıştır. (Aksoy, 2021, s. 37) Türkmenistan'da ise yerel halk arasında kedigillerden olan pars için "bars, yolbars, alabars" denilmekte ve bazı bölgelerde "kaplan" da denilmektedir. Bölgenin coğrafi yapısından dolayı burada fil, gergedan gibi büyük hayvanların bulunmadığı için halkın animistik figüründe pars, bir lider konumundadır. Bu durum çok eski dönemden beri var olan bir anlayış olduğu bilinmektedir. Türkmen halkı arasında parsın pençesini nazardan ve kötülüklerden korunmak için muska olarak kullanılmıştır. Pars pençesinden yapılan muskalar genellikle çocuk giysilerinin arkasına takılmaktadır. (Demidov, 2020, s. 172-176) XIII. yüzyılda Türkistan topraklarından Selçuklu döneminde Anadolu'ya gelen önemli tarihi şahsiyetlerden biri olan Hacı Bektaş Veli'nin tahminen XV. yüzyıla ait kök boya ile yapılan temsili resmi dikkat çekmektedir. Bu resimde Bektaş Veli'nin başındaki ak kalpağı, kucağındaki geyik ile aslan resmi yer almaktadır. (Demirtaş, 2020, s. XII) Ak kalpak liderliği¹, geyik ise masumiyet ile şefkati², aslan olarak görülen figürün aslında Hacı Bektaş'ın geldiği coğrafya ile kendinin Türk kökenli olmasını dikkate alarak pars veya kaplan olduğunu var sayacak olursak, cesaret ile yiğitliği³ temsil etmektedir.

Kaynaklarda Kırgızların Türklük Sorunun Nedenleri

Eski Kırgızlar hakkında yazılan bazı kaynaklarda Kırgızların daha sonra Türkleşen kavimlerden olduğu öne sürülmüştür. Bu durum İbrahim Kafesoğlu'nun "Türk Milli Kültür" adlı çalışmasında Kırgızların tahminen 5.-6. yüzyıllarda Türkleştiğini Alman bilim adamı W. Eberhard'ın "Çin'in Şimal

¹ Kırgızlarda ak kalpaka "Bakay Kalpak" derler ve bu kalpağı halka önderlik eden kişinin giydiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Arıkan ve Kallimci, 2008, s. 41)

² Eski Türk toteminde geyikle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. (Alsan ve Akın, 2020, s. 216- 217)

³ Ayrıca bkz. (Çoruhlu, 2002, s. 137-138)

Komşuları” adlı eserine atıfta bulunarak ifade edilmektedir. (Kafesoğlu, 1998, s. 139) Yine aynı konuda Macar asıllı Türk ve Orta Asya araştırmacısı Istvan Vasary, “Eski İç Asya’nın Tarihi” isimli kitabında görülmektedir. Vasary eserinde Kırgızlardan bahsederken V. Bartold’un “Kırgizi, İstoriçeskiy Oçerk” adlı eserine başvurmuş ve Kırgızların aslında Türk dili konuşmayan, yok olmuş paleosibirya diline mensup olduğu, ancak 6. ve 8. yüzyıllarda Kök Türk hâkimiyetini tanınması sonucu Türkleştiğini belirtmektedir. (Vasary, 2023, s. 138) Kırgız Türkleri hakkında yazılan bu tür bütün yanlış bilgilerin kaynağı, Kök Türk hanedanının kurttan türediğini, fakat aynı durumun Eski Kırgızlarda rastlanmadığını nede olarak gören araştırmacılar tarafından iddia edilmiştir. Kaynaklarda kurttan türeyiş efsaneye göre sadece Kök Türk Devleti’ni yöneten ailenin kurttan türediği, Kırgızlar gibi tarihte bilinen diğer Türk boylarının da kurttan türemediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eski Kırgızların etnik adının anlamı, yaşadığı bölgenin önemi, kültürel yapısı ve tarih sahnesinde zikredildiği dönem açısından çok eski devirlerden günümüze kadar adını yaşatan en Eski Türk boyudur. (Taşağıl, 2004, s. 72-76) Eski Kırgızların kültüründe önemli yere sahip olan pars, aynı zamanda Manas Destanı’nın başkahramanı Alp Manas’ın da totemidir. Dünyaca ünlü Kırgız yazar Cengiz Aytmatov’un “Dağlar Düştüğünde” adlı romanında insan ile doğanın bütünleşmesindeki parsın konumunu ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Son olarak Kırgızistan cumhurbaşkanı Sadır Caparov, parsın koruma altına alınmasına, Kırgızistan Cumhuriyeti’nin ulusal sembolü olarak kabul edilmesine ve pars ulusal logosunu oluşturarak uluslararası düzeyde kullanılmasına yönelik özel bir kararnameyi imzalamıştır. (Kudryavtseva, 2023, 30 Aralık)

Sonuç

Konargöçer yaşam tarzına sahip olan Eski Türkler, doğadaki varlıkları yaşam tarzları ile bütünleştirmişlerdir. Totemizm, bütün Eski Türk boylarında rastlandığı gibi Kırgız Türklerinde de mevcuttur. Eski Kırgızların doğadaki birçok hayvanın, yırtıcı kuşların ve doğadaki diğer varlıkların kutsallığına olan inançları arasında parsın da yer aldığı görülmektedir. Altay Kırgızlarının kültüründe her alanda parsın izlerine rastlamak mümkündür. Totem ve bars/pars kelimeleri Türkçe olup, parsın sembolik yapısı tarihte ve günümüzde bilinen diğer Türk toplum ve devletlerinde de var olduğu bilinmektedir. Bu durum yoğun olarak Altay Kırgızlarında tespit edilmiş ve tarihi kaynaklarda bazen etnik yapının adı olan pars, bazen de yer ve şahıs adı olduğu gibi sanat alanında da parsın figürü kullanılmıştır. Parsı alplığı tanımlamak için benimseyen Kırgız Türklerinin eski dönemlerden beri erkek çocuklara isim olarak verdikleri durumların aynısı diğer Türklerde de uygulanmıştır. Burada dikkat çekici durum olarak kaynaklarda tespit edilen pars adındaki tarihi şahsiyetlerin kendi dönemlerinde önemli konuma sahip olduklarıdır. Diğer dikkat çekici unsurlardan biri de Eski Kırgızların Türk kökenli olmadığına dair kaynaklarda verilen bilgilerdir. Bu tür bilgilerin aslı, Kök Türk hanedanının kurda önem vermesine dayatılmaktadır. Kök Türklerden daha önce tarih sahnesinde yer alan Kırgızların totem olarak parsı benimsemeleri araştırmacılar tarafından dikkate alınmadığını göstermektedir. Ayrıca, sadece Kök Türk hükümdar ailesi Aşina kabilesine ait olup, bu durum Kırgız boyları ile diğer Türk boylarında rastlanmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan tarihte bilinen Kırgızlar da dâhil bütün Türk boylarının kültürel yapısında geyik, kartal, at ve başka canlılar olduğu gibi kurdun da animistik düşüncelerinde önemli yere sahip olduğu bilinmektedir. Kırgız Türkleri parsı mertliğin, alplığın sembolü olarak görmüşler ve bundan dolayı halka liderlik eden kahramanları özdeşleştirmişlerdir. Parsı asırlardır ata totemi olarak kabul eden Kırgızlar, günümüzde Kırgızistan’ın milli sembolü statüsünde resmi olarak kabul etmişlerdir.

Kaynaklar

Abdieva, C. K. (2014). Totemdik İşenimdin “Manas” Eposunda Çağıldırılışı. *İzvestiya Vuzov*, № 8, 157-161.

Adalıoğlu, H. H. (2017). Siyaset Kültürü Ve Sebüktegin’in Pendnâmesi Üzerine Değerlendirmeler. *MUTAD*, 4 (2), 377-386. DOI: 10.16985/MTAD.2017233885

Aksoy, E. (2021, Haziran). Pars (Leopar) Postunun Mitolojik Olarak İncelenmesi ve Anadolu Dokumalarında Kullanımı. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 35-63.

<https://doi.org/10.18603/SANATVETASARIM.834641>

Alsan, S. Ş. ve Akın, S. (2020, Şubat). Türk Kültür ve Sanatında Geyik Sembolizmi. *Ulak Bilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 45, 215-226. doi: 10.7816/ulakbilge-08-45-08

Arıkan, M. ve Kallımcı, İ. T. (2008). Kutsal Kırgız Kalpağı. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3 (2), 33-42.

Asankanov, A. A. (2009). *İstoriya Kırgızstana (S Drevneyşih Vremen Do Naşih Dney)*. Bişkek: Erkin-Too.

Butanayev, V. Ya. ve Hudyakov, Yu. S. (2000). *İstoriya Yeniseyskih Kırgızov*. Abakan: İzdatelstvo Hakasskogo Gosudarstvennogo Universiteta İm. N. F. Katanova.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Demidov, S. M. (2020). *Rasteniya i Jivotniye v Legendah i Verovaniyah Turkmen*. Moskva: Stariy Sad.

Demir, M. (2024). Sultan Baybars El-Bundukdârî'nin Yönetim Anlayışı. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 521-544.

Demirtaş, H. (2020). *Hacı Bektaş Velî Dergâhı Ziyaretçi Defteri (1921- 1925)*. Ankara: T. C. Vakıflar Genel Müdürlüğü.

Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kudryavtseva, T. (2023, 30 Aralık). Snejnyy bars stal ofitsialnım simvolom Kırgızstana. 24 KG.

https://24.kg/vlast/283536_snejnyiy_bars_stal_ofitsialnyim_simvolom_kyrgyzystana/

Kulbarakova, Z. (2023). "Manas" Eposundagi Cambarlardin Totemdik Belgileri: Monografiya. Bişkek: Uluu Toolor.

İsabekob, İ. N. ve Atacanov, N. A. (2021). Kabılandı Toponiminin Etimologiyası. *Nauka Novie Tehnologii İ İnovatsii Kırgızstana*, № 6, 244-248.

İsakov, A. (2017). *Kırgız- Moğol İlişkileri (IX.-XV. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İsakov, A. (2013). Kırgızlarda ve Moğollarda On İki Hayvanlı Takvim (VI.-XV. Yüzyıllar Arası). *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (6), 161-172.

Okudan, G. (2020). *Afganistan Ve Hindistan Fatihi Sultan Gazneli Mahmud*. Ankara: İksad Publishing House.

Taşağıl, A. (2004). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları (M. Ö. III- M. S. X. ASIR)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Taşağıl, A. (2003). *Gök- Türkler (2. Bas., C. I)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Vasary, I. (2023). *Eski İç Asya'nın Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hazreti Süleyman ve Mistik Hastalıklar

Meryem ŞİMŞEK ¹

ÖZET

Çalışmamızda, Devname adlı yazma eserdeki cinlerin halk kültüründe nasıl yer ettiği, hangi özelliklere sahip oldukları, hangi işlevleri gördükleri, hangi mekânda oldukları incelenip özellikle Hazreti Süleyman ile cinler arasındaki konuşma üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma, cinlerin mekanlarını, insanlara musallat ettiği hastalıkları ve bu hastalıkların tedavi yöntemlerini incelemeyi amaçlayan “Devname” adlı yüksek lisans tezidir.

Önce literatür taraması yapılmıştır. Bunu takiben metnin latinize edilmesi ve metnin değerlendirilmesi yapılmıştır.

İnsan dışı varlıklar tarafından insanlara musallat edilen hastalıkları doğrudan bir tez konusu olarak ele alan bir çalışmanın olmaması bu çalışmanın özgün değeridir.

İncelemeye göre, cinlerin musallat ettiği düşünülen hastalıklar üç ana başlık altında toplanmaktadır: bedensel, ruhsal ve zihinsel hastalıklar. Bedensel hastalıklar kategorisinde 35 farklı hastalık bulunmakta olup, cinlerin bedene doğrudan etki ederek çeşitli rahatsızlıklara yol açtığı düşünülmektedir. Ruhsal hastalıklar kategorisinde 19 farklı hastalık yer almakta ve cinlerin insanın ruh halini ve duygusal dengesini bozarak çeşitli psikolojik sorunlara neden olduğuna inanılmaktadır. Zihinsel hastalıklar kategorisinde ise 16 farklı hastalık bulunmakta olup, cinlerin insanın düşünce yapısını ve zihinsel süreçlerini etkileyerek çeşitli bilişsel sorunlara yol açtığı düşünülmektedir. Bazı hastalıklar birden fazla kategoride etki gösterebilmekte; örneğin, bazı hastalıklar hem bedensel hem de zihinsel etkiler gösterirken, bazıları hem ruhsal hem de zihinsel sorunlara yol açabilmektedir. Bu durum, cinlerin insan sağlığı üzerindeki etkilerinin karmaşıklığını ve çeşitli boyutlarını gözler önüne sermektedir. Hastalıkların sınıflandırılması ve tedavi yöntemlerinin çeşitliliği, cinlerin insan sağlığı üzerindeki etkilerine dair farklı bakış açılarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler : *Hazreti Süleyman, Cinler, Mistik Hastalıklar*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana ,Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, meryem2545@gmail.com

ABSTRACT

In our study, we tried to determine how the jinn in the manuscript work named Devname took place in the folk culture, what characteristics they had, what functions they performed, where they were, and especially through the conversation between Prophet Solomon and the jinn. This study is a master's thesis named "Devname", which aims to examine the places of the jinn, the diseases they inflict on people and the treatment methods of these diseases.

First, a literature review was conducted. Subsequently, the text was Latinized (transcribed into Latin script) and then analyzed (evaluated).

The original value of this study lies in the absence of any prior research that directly addresses illnesses inflicted upon humans by non-human entities as a thesis topic.

Based on the study, illnesses believed to be caused by jinn are categorized under three main headings: physical, psychological (spiritual), and mental illnesses.

In the physical illness category, there are 35 different diseases, thought to occur when jinn directly affect the body, leading to various ailments. The psychological illness category includes 19 different diseases, and it's believed that jinn disrupt a person's emotional state and balance, causing various psychological problems. The mental illness category contains 16 different diseases, where jinn are thought to influence a person's thought patterns and cognitive processes, leading to various cognitive issues.

Some illnesses can manifest across multiple categories; for example, some might show both physical and mental effects, while others could lead to both psychological and mental problems. This situation highlights the complexity and diverse dimensions of jinn's effects on human health. The classification of these illnesses and the variety of treatment methods reveal different perspectives on how jinn impact human well-being.

Keywords: *Prophet Solomon, Jinn, Mystical Illnesses.*

Giriş

Halk inanışları, toplumların kültürel yapısının temel taşlarından birini oluşturur ve efsaneler de bu inanışlar içinde olağanüstü olayları ve varlıkları konu alan anlatılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Efsaneler; insanlığın doğaüstü ve bilinmeyenle kurduğu ilişkiyi, korkularını, inançlarını ve bu unsurlarla baş etme çabalarını yansıtan zengin bir repertuvara sahiptir. Bu repertuvar içerisinde, tekinsizlik kavramı etrafında şekillenen anlatılar, özellikle cinler gibi olağanüstü varlıkların mekân ve insan üzerindeki etkileriyle dikkat çekmektedir. Tekinsizlik, bilinenin dışına çıkılarak ürkütücü bir yabancılik hissi yaratan, aynı zamanda gizemli ve çekici olabilen bir atmosferi ifade eder. Bu çalışmanın temelini oluşturan, Osmanlı Türkçesinden Türkiye Türkçesine aktardığımız yazma eser, Hazreti Süleyman'ın peygamberlik ve hükümranlılık vasfıyla cinler âlemine nüfuz etmesini, onlarla olan diyaloglarını ve bu diyaloglar aracılığıyla cinlerin doğası, işlevleri ve insanlarla olan ilişkilerine dair bilgileri gün yüzüne çıkarmaktadır.

Metin, sadece bir dil çevirisi olmakla kalmayıp, halk inançları, şifacılık pratikleri ve tekinsizle yüzleşme biçimleri üzerine derinlemesine bir analiz imkânı sunmaktadır. Cinlerin tasvirleri, yerleşim yerleri ve insanlara musallat ettiği rahatsızlıkların ayrıntılı bir şekilde ele alınması, dönemin halkının bu varlıklara atfettiği rolü ve onlardan korunma yollarını anlamamızı sağlamaktadır. Bu varlıkların etraflarındaki aura, çoğu zaman korku ve saygıyla karışık bir etki yaratır. Ayrıca, hastalıkların tedavisinde kullanılan bitkisel ve hayvansal kaynaklı reçeteler, hem tıbbi antropoloji hem de halk bilimi açısından değerli birer veri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmada, tekin olmayan mekanlarla ilişkilendirilen hastalıklar üzerinde durulacaktır. Halk arasında sebebi bilinmeyen hastalıkların kaynağı olarak metafizik güçlerin veya insan dışı unsurların etkisi olduğuna dair güçlü bir inanç bulunmaktadır. Modern tıptan fayda bulamayan sağlık problemleri; bayılma, korku ve vesvese gibi durumlar halk tarafından insan dışı varlıklara atfedilmektedir. Bu çalışmada, insanların tekin olmayan yerlerde bulundukları için maruz kaldıkları zihinsel, bedensel ve ruhsal hastalıklar ve bu hastalıkların tedavi yöntemleri tespit edilecektir. Bu bağlamda, söz konusu yazma eser, tekinsizlik kavramının halk muhayyilesindeki tezahürlerini, Hazreti Süleyman figürünün bu tekinsiz âlem üzerindeki otoritesini ve halk hekimliğinin pratik yönlerini bir araya getiren önemli bir kaynak niteliğindedir.

Metinde Geçen Hastalıklar

Cinler, tarih boyunca insan zihninde ve bedeninde derin izler bırakan varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu mistik varlıkların, insan üzerindeki etkileri hakkında pek çok inanış ve efsane günümüze kadar ulaşmıştır. Bu inanış ve efsaneleri yukarıdaki bölümlerde bahsetmiştik. Abdülgani Kaçar; makalesinde Eski Mezopotamya kültürlerinden günümüze, çocukları fenalıklardan korumak amacıyla yapılmış, üzeri yazılı çok sayıda muska şeklinde tabletlere ulaşıldığından bahsetmektedir (Kaçar, 2019). Bu uygulama, insanların kötü ruhlar ya da mistik varlıklardan korunma yollarına işaret etmektedir. Cinlerin insanları bedensel, zihinsel ve ruhsal açıdan etkileyebileceği, hatta onları ele geçirebileceği düşüncesinin hep var olduğunu göstermektedir. Bu konuyla ilgili yapılan araştırmalardan biri de Muhittin Eliacık'a aittir. Eliacık, Osmanlı döneminde cinlerle ilgili fetvalar çıkaran şeyhülislamların bu konudaki yaklaşımlarını inceleyerek konunun tarihsel boyutunu ele almıştır. Özellikle Şeyhülislam Kemalpaşazâde'nin cinler hakkında yazdığı manzum fetvalar, cinlerin insan bedeni ve zihni üzerindeki etkilerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bu fetvalar, cinlerin insan sağlığı üzerindeki etkilerini vücut kimyası bağlamında açıklayan eski tıp anlayışındaki ahlât-ı erbaa teorisi ile de yakından ilişkilidir (Eliacık, 2021:29-42).

Çalışmamızın konusu olan cinlerin, belirli mekânlarda bulunduğu ve insanlara çeşitli rahatsızlıklar musallat ettiği, Devname adlı eserde anlatılmaktadır. Eser; cinlerin insan sağlığı üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde ele alarak bedensel, ruhsal ve zihinsel rahatsızlıkları açıklamaktadır. Şimdi, bu hastalıkların beden, ruhen ve zihinsel olarak hangi durumlarda ortaya çıktığını ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz. Bu hastalıkların tedavisinde tütsüleme, yeme içme, yazma, bedene sürme, burna akıtma, duaları üzerinde taşıma gibi halk hekimliği yöntemleri tespit edilmiştir.

Bedensel Rahatsızlıklar ve Tedavi Yöntemleri

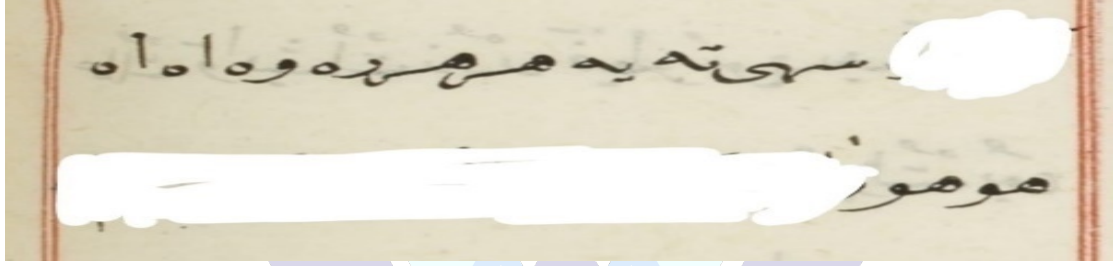
Bedensel rahatsızlıklar, bireylerin günlük yaşamlarını olumsuz etkileyen ve fiziksel hareketlerini sınırlayan sağlık sorunlarıdır. Bu rahatsızlıklar arasında kas ve eklem ağrıları, kronik yorgunluk, hareket kısıtlılığı yer alabilir. Metinde geçen bedensel hastalıklar fiziksel hareketleri sınırlamanın yanında ölümüne de sebep olduğu durumlar bildirilmiştir. ve hastalılara sebep olan cinlerin isimleri mekânı ve hastalığın ilacı ayrıntılı şekilde aşağıda açıklanmıştır.

Cinin Adı: Adı: Hatur

Cinin Mekânı: Gemiler

Sebebi Olduğu Hastalık: Kişi bu mekâna geldiğinde cin tarafından yakalanır. Dilleri tutulur, başı ağırır.

İlacı: Bu duayı ve Âyete'l-kürsî' yi üzerinde taşımak.

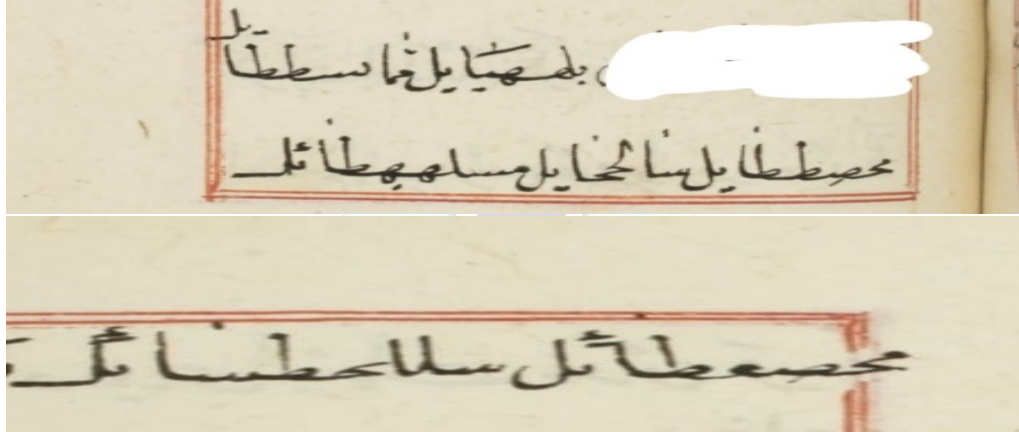


Cinin Adı: Muhlis

Cinin Mekân: Gemiler, Deryalar

Sebebi Olduğu Hastalık: İnsanların boğazını tutup yere çarpar.

İlacı: Koyun kanıyla bu duayı yazmak, Âyete'l-kürsî ve ihlas süresini üzerinde taşımak.



Cinin Adı: Mulis

Cinin Mekân: Dağlar

Sebebi Olduğu Hastalık: İnsanların ağızlarını tutup bükür. Kişinin elleri, ayakları tutmaz.

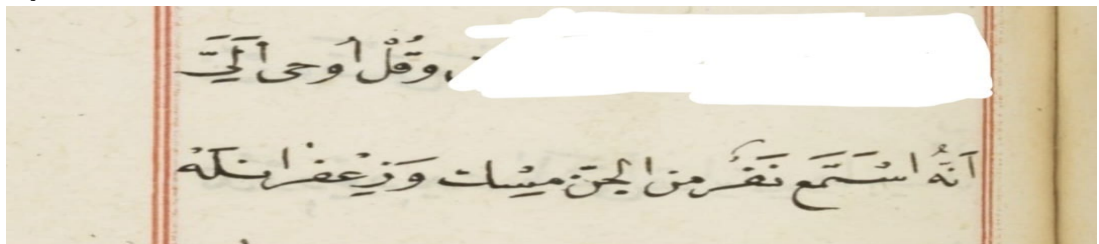
İlacı: Bu korunma duasını euzu bikelimatillahi essamet kellaha min şerri ma helak yazıp okumak. Sadaka vermek. Âyete'l-kürsî ve Felak sürelerini üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Fakus

Cinin Mekân: Dağlar

Sebebi Olduğu Hastalık: Kişiye vurduğunda insan zayıf düşer.

İlacı: Ta'vizi siyah koyun veya siyah kuş kanıyla yazıp okumak. Âyete'l-kürsî'yi üzerinde taşımak.

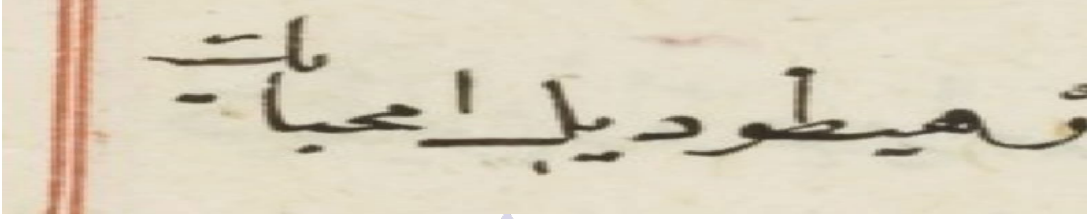


Cinin Adı: Habeyal

Cinin Mekân: Sular

Sebeup Olduğu Hastalık: Kişi suya girdiğinde besmele çekmediğinde onu tutar, kemikleri ve vücudu güzçsüz kalır. Yerinden toparlanamaz.

İlacı: Dua ve Âyete'l-kürsî yazmak, sadaka vermek.



Cinin Adı: Cevazan

Cinin Mekân: Cezayir

Sebeup Olduğu Hastalık: Buraya gelen kişi Allah'ın adını anmadığında onun boğazını sıkır. Deve sesi çıkarana kadar kalır.

İlacı: Esmâül hüsna ve Âyete'l-kürsî'yi üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Mahsun

Cinin Mekân: Odalar

Sebeup Olduğu Hastalık: Hamile kadınların karınlarına hava bırakır ve çocukları düşer.

İlacı: Lohusa otunu yoğurt ile karıştırılıp hastaya yedirilir.

Cinin Adı: Meses

Cinin Mekân: Köyler

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanın boğazından tutar ve kişi zor durumda kalır.

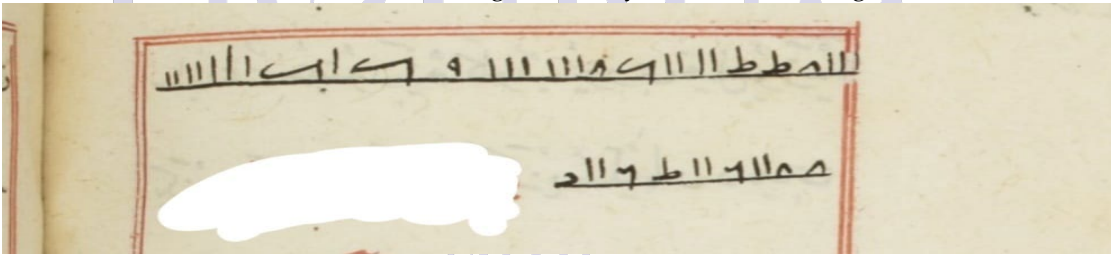
İlacı: Domuz ve siyah kuş ödünün sığır yemiyle karıştırıp yedirmek. Duayı هر هر واده ده ده دلس هر هر واده ده ده دلس عائل مطير مائل üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Mare

Cinin Mekân: Yok

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanın yüzüne üflediğinde gözleri kamaşır bakamaz hale gelir.

İlacı: Kendir ile sümbülü buhurlanır. Aşağıdaki dua yazılır ve başına bağlanır.

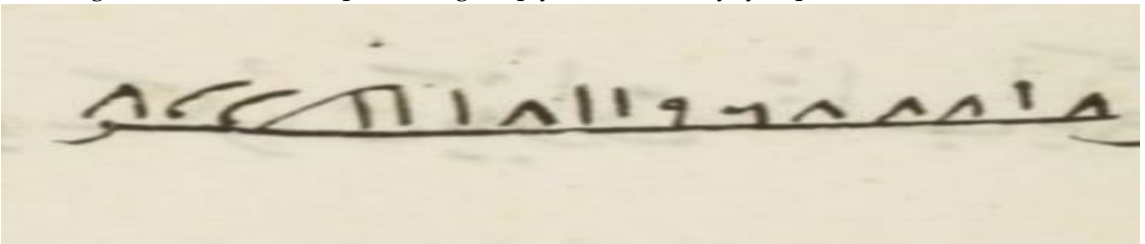


Cinin Adı: Zirkan

Cinin Mekân: Mezarlar

Hastalık: Hamile kadınların karınlarına vurur ve çocuk düşer.

İlacı: Sığır ödünü misk ile hap şekline getirip yemek. Bu duayı yazıp üzerinde taşımak.



Cinin Adı: Lekave

Cinin Mekân: Yok

Sebeup Olduğu Hastalık: Kişiyi vurur ve kişi çarpılır.

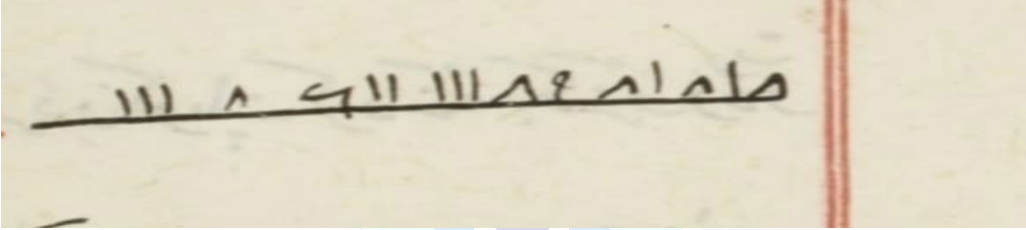
İlacı: Sekut yaprağını hünnap ile kaynatıp içmek. Ta'viz yazmak, Âyete'l-kürsî'yi yazıp üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Lehabas

Cinin Mekân: Kalpler

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların kalplerine oturup elleri ve ayaklarını eğri eder.

İlacı: Eşek ödü ile yağlanmak. Bu tılsımı yazmak.

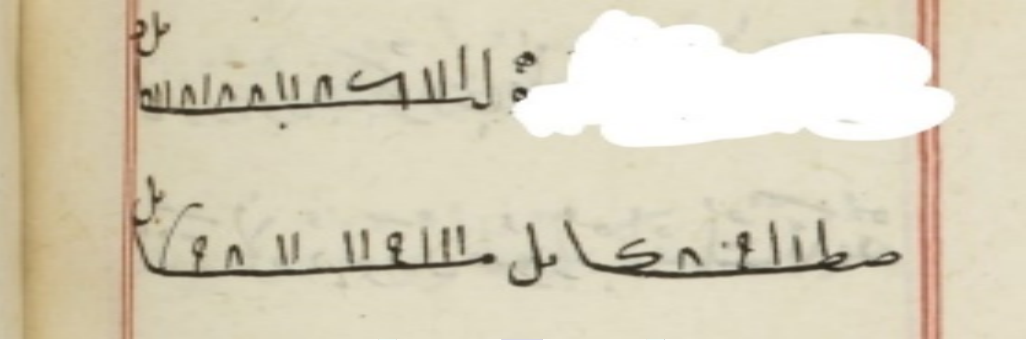


Cinin Adı: Lehumma

Cinin Mekân: Harabe yerlerin arkaları

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanın üzerine titreme bırakır, kişinin dizleri gevşer.

İlacı: Anason ve bir miktar kimyon süte dökülür, köpüklenir. Bu tılsım yazılır.

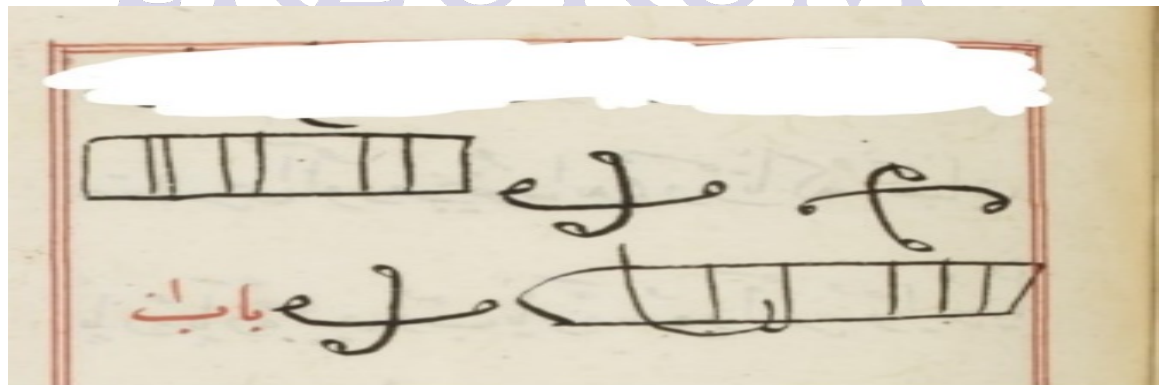


Cinin Adı: Menecya'

Cinin Mekân: İnsanların ardında gezer

Sebeup Olduğu Hastalık: Kişiyi tutup sıkar ve kişi perişan olur.

İlacı: Hastaya büyü yapılmalı. Tılsım, ta'viz ve Âyete'l-kürsî'yi yazıp üzerinde taşımak.



Cinin Adı: Dekasa

Cinin Mekân: Koy

Sebeup Olduğu Hastalık: Kadın doğduğu zaman oğlunu sıkıp öldürür.

İlacı: Felak, Nas, Âyete'l-kürsî, İhlas sürelerini yazıp üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Kaşağam

Cinin Mekân: Sıcak yerler

Sebeb Olduğu Hastalık: Kadınlar doğduğunda çocuğu helake uğrasın diye çocuğu dışarı çıkarır.

İlacı: Ayetel kürsiyi okumak.

Cinin Adı: Kasih

Cinin Mekân: Değirmenler

Sebeb Olduğu Hastalık: Kişinin başına vurur, onun gözünden yaş gelir. Kötü bir duruma düşer.

İlacı: Âyete'l-kürsî yazıp üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Bahes

Cinin Mekân: Kesimhane

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanların karınlarına hava bırakır. Onlar şişer ve nefes alamazlar. Zayıf düşerler.

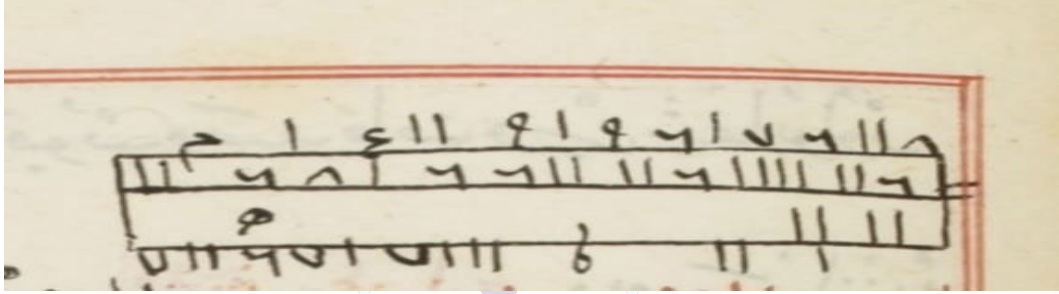
İlacı: Aslan, deve sütüne sedef otunu karıştırmak. Ta'viz, ayetel kürsiyi, amenarrasulu ve bu duayı şihadallahu şehidellahu ve mu'avvizeteyni üzerinde taşımak

Cinin Adı: Yok

Cinin Mekân: Her yerde

Sebeb Olduğu Hastalık: Kim Allah'ın adını anmadan gelirse onları hastalıklı bırakır.

İlacı: Ta'viz yazmak.



Cinin Adı: Yok

Cinin Mekân:

Sebeb Olduğu Hastalık: Çocukları hamamda yıkanırken görürse onların ağızlarını ters çevirir.

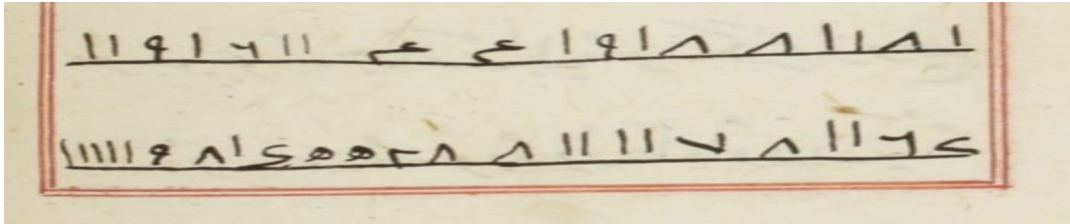
İlacı: Gül ve şerbet suyu içirmek. Hacamat yaptırmak. Şeker ve sıçan otunu karıştırıp ayağına sürmek. Üzerine dua okumak ve sadaka vermek.

Cinin Adı: Yok

Cinin Mekân:

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanları tutup boğar.

İlacı: On ismi misk ve safran ile yazmak.



Cinin Mekân: Hava

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanın göğsüne vurup onu düşürür.

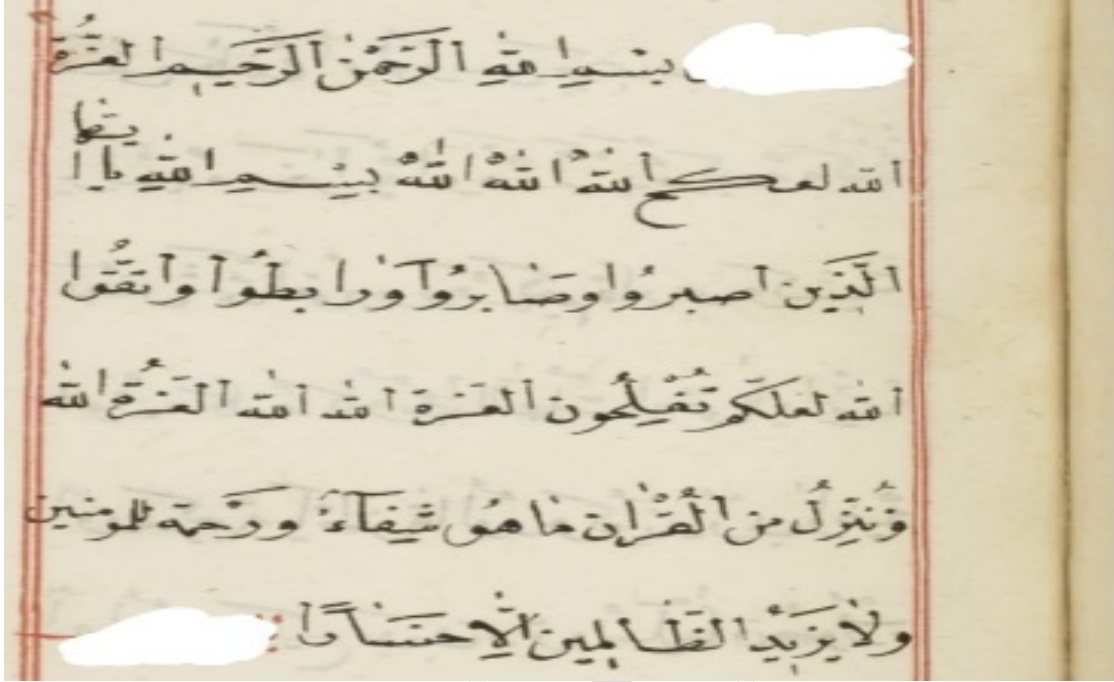
İlacı: Keçi yavrusunun ödü baykuş yumurtasını mumyalaya. Âyete'l-kürsî ve Amenarrasulüyü yazmak.

Cinin Adı: Cabir

Cinin Mekân: Sahralar

Sebeup Olduğu Hastalık: Sahralara gelen kişi Allah'ın adını anmazsa onun kemiklerini birbirinden ayrılır. Ağız kapanır, elleri ve ayağında kuvvet kalmaz.

İlacı: Beyaz koyun veya beyaz kuşu boğazlayıp onun yürek başını bedene sürmek. Ta'viz yazmak.

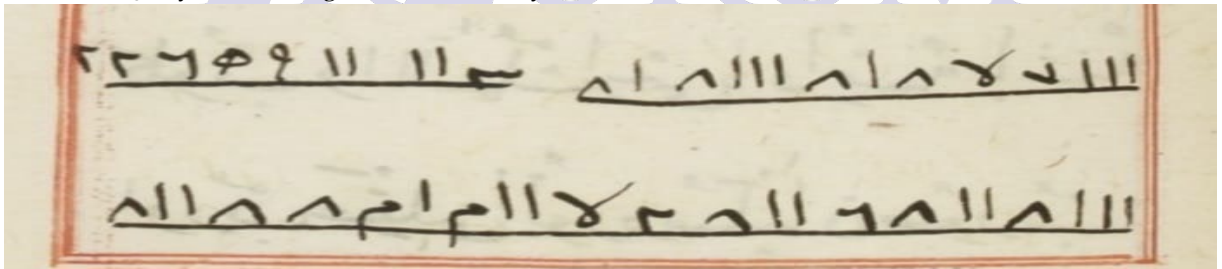


Cinin Adı: Dereş

Cinin Mekân: Büyük yollar

Sebeup Olduğu Hastalık: Kim buralarda Allah'ın adını anmazsa kişinin ayaklarını bükerek ve hasta olur.

İlacı: Siyah kuşu boğazlamak. Tılsım yazmak.

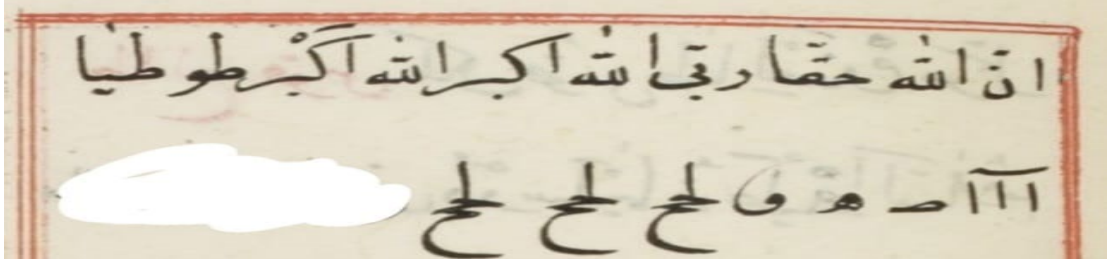


Cinin Adı: Beyhu

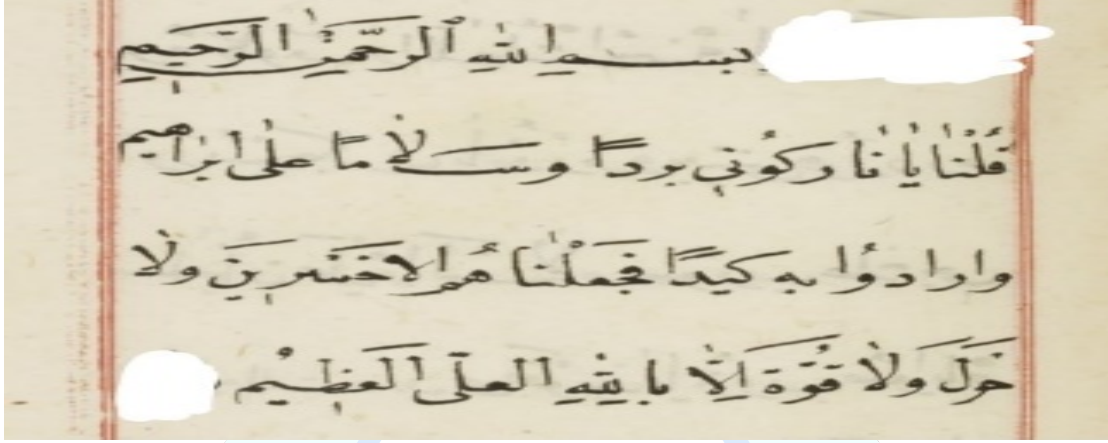
Cinin Mekân: Yer altı, hazine yeri

Sebeup Olduğu Hastalık: Kim buralarda Allah'ın adını anmazsa elleri tutmaz, kulağı işitmez, yüzü sarı olur. Uyuyamaz.

İlacı: Esmâül hüsnâyı miske ve safran ile yazıp suda yıkamak. Bu suyu hastaya içirmek. Bu duayı yazıp suda çözülmesi için bırakılır ve o su hastanın başı yıkanır.



Koyun boğazlayıp onun yürek başı hasta olan yerlere sürülür. Aşağıdaki ta'viz mezara defnedilir.



Cinin Adı: Sader

Cinin Mekân: Ağaçlar altı

Sebeup Olduğu Hastalık: Her yoldan gelen Allah'ın adını anmazsa onu incitir, canını yakar.

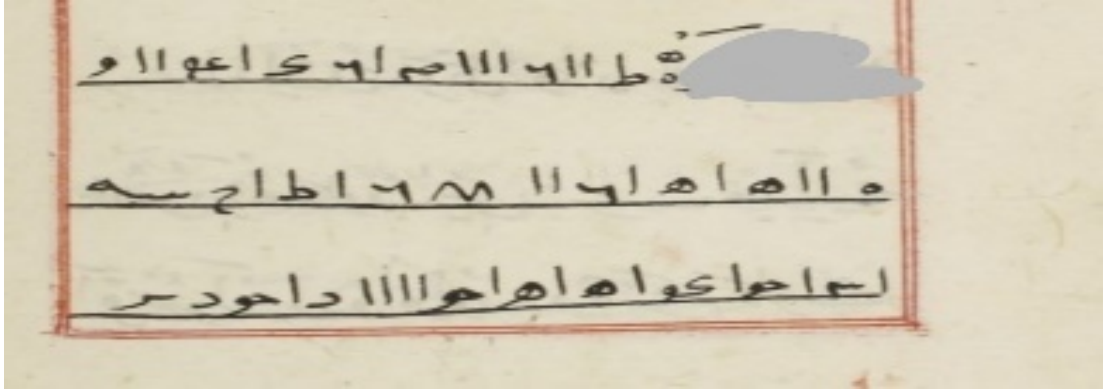
İlacı: Ta'viz yazıp bazuband bağlamak. Âyete'l-kürsî, ihlas sürelerini üzerinde taşımak.

Adı: Beşerast

Mekân: Akar sular

Buralara gelen kişi Allah'ın adını anmazsa ona vurur. Kişinin gözleri görmez olur.

İlacı: Siyah kuşun yürek başını hastanın bedenine sürmek. Bu tılsımı yazmak.

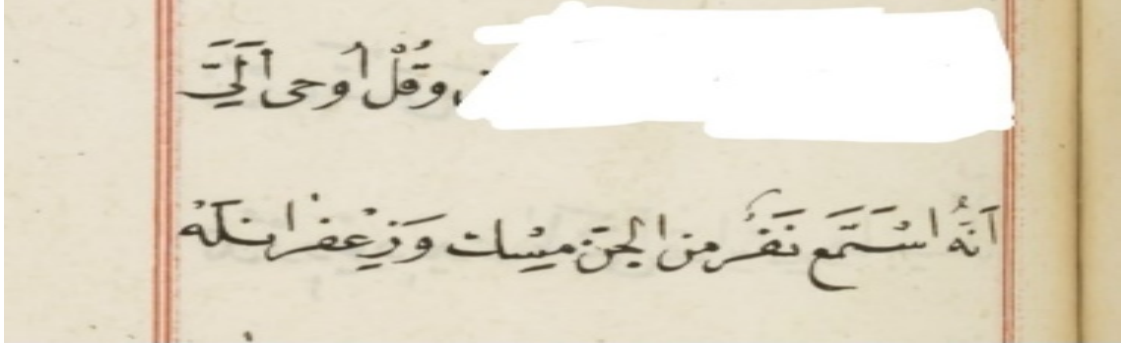


Cinin Adı: Fakus

Cinin Mekân: Çöllere, kırlar

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanlara vurur ve onları zayıf bırakır.

İlacı: Siyah koyun veya siyah kuş kanıyla ta'viz ve ayetel kürsiyi yazmak.



Cinin Adı: Saza

Cinin Mekân:

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanların boğazından tutup ellerini bağlar.

İlacı: Siyah yılan ödüyle yağlanmak. Âyete'l-kürsî yazmak.

Cinin Adı: Medeniya

Cinin Mekân: Pis yerler

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanların boğazını tutup sıkar.

İlacı: Deve yavrusunun tezeği ve dağ eşeğinin idrarını yedirmek ve efsunlamak.

Amenarrasulu ve Âyete'l-kürsî yazmak.

Cinin Adı: Hafak

Cinin Mekân: Karanlık yerler

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanların tabanına vurup dizlerini gevşek bırakır, gece yatamaz hale gelir.

İlacı: Altın suyu içirmek. İsmi azamı okumak.

Cinin Adı: Cavedan

Cinin Mekân: Ateş yandığı yer

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanın boğazını tutup zayıf bırakır.

İlacı: Ayetel kürsiyi ve amenarrasulüyü okumak.

Cinin Adı: Erenadak

Cinin Mekân: Hacamat yapılan yer

Sebeb Olduğu Hastalık: İnsanların boğazını tutar, konuşmaya güçleri yetmez.

İlacı: Ödek ödi yedirmek, Âyte'l-kürsî ve amenarrasulü yazıp üzerinde taşımak.

Ruhsal Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

Ruhsal hastalıklar, insan ruhunda meydana gelen ve bireylerin yaşam kalitesini ciddi şekilde etkileyen sağlık sorunlarıdır. Cinlerin veya kötü ruhların; insanların ruhlarına etki ederek onların düşünce, duygu ve davranışlarını kontrol edeceği düşünülmektedir. Bu varlıkların etkisi altında olan bireyler, halüsinasyonlar görebilir, sebebini bilinmeyen korkular geliştirebilir ve anormal davranışlar sergileyebilir. Metinde yer alan ruhsal hastalıklar, hastalıklara sebep olan cinler aşağıda sıralanmıştır:

Cinin Adı: Hesnatu

Cinin Mekân: Dağlar

Sebeb Olduğu Hastalık: Halkın kalbine vesvese bırakır.

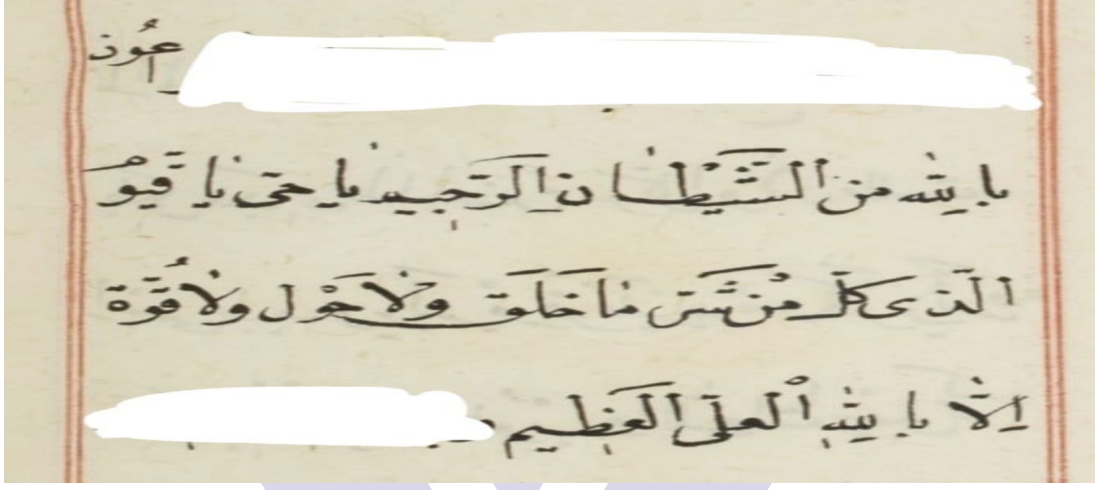
İlacı: Afyonu çözeltip sakmunyayı inek sütüyle karıştırıp kişinin burnuna akıtmak. Bu duaları قَدْوَسَ مَلِكُ الْعَزِيزِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ لا مان duaları

Cinin Adı: Belbed

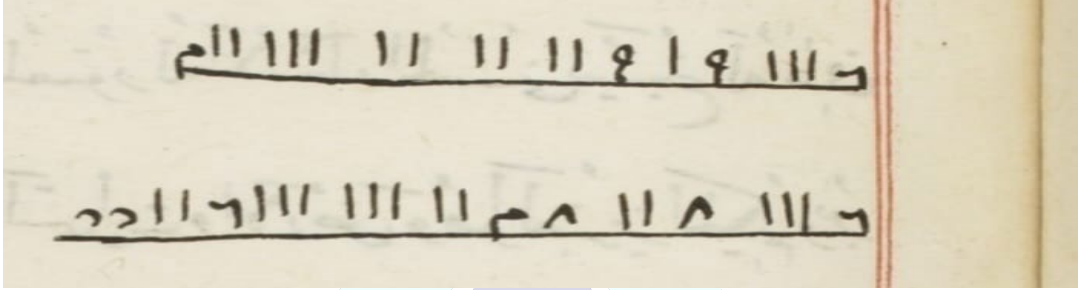
Cinin Mekân: Koylar, hazine yerleri

Sebepe Olduğu Hastalık: Bu yerlere gelen kişi Allah'ın adını anmazsa onu cezalandırır, korkutur.

İlaç: Dört gün ta'viz misk ve safran ile yazılır. Sonra kağıt suda çözülmeye bırakılır hastaya o su içirilir. Aşağıdaki dua yazılır fatiha süresi yedi defa okuyup üzerine üflenir.



Aşağıdaki ta'vizi yazıp çöle defnede.



Cinin Adı: Labes

Cinin Mekân: Çeşmeler

Sebepe Olduğu Hastalık: Çocukları korkutur. Çocuklar ölü gibi hareketsiz kalır.

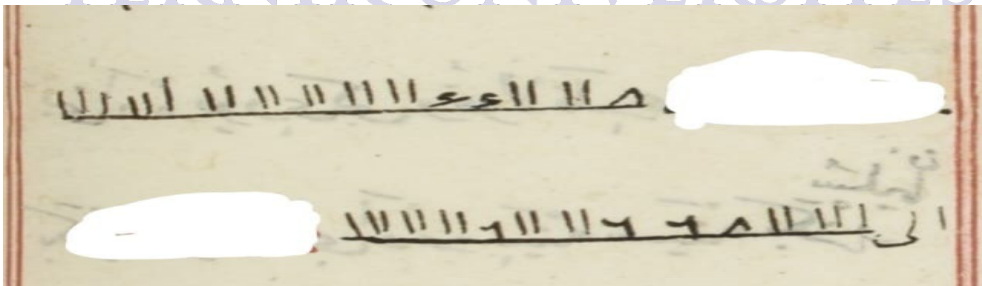
İlaç: Arak süs sıkıp onun suyunu çocuğun burnuna akıtmak.

Cinin Adı: Lavan

Cinin Mekân: Aslan ve kurtlarla gezer

Sebepe Olduğu Hastalık: İnsanlara düşmanlık eder.

İlaç: Aşağıdaki korunma dualarını yazıp üzerinde taşımak.



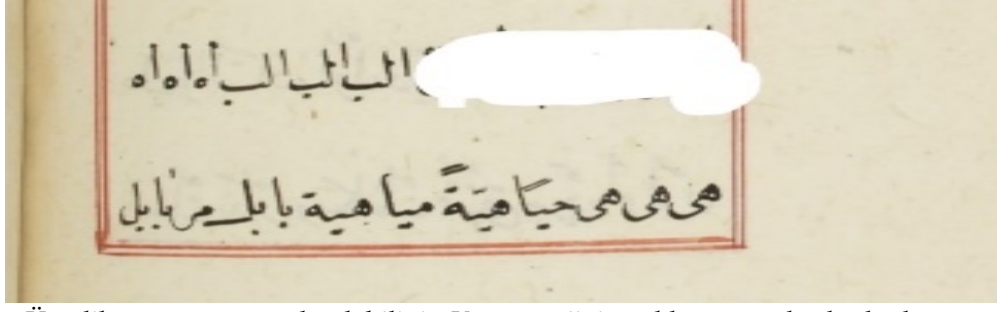
Cinin Adı: Elbersiz

Cinin Mekân: Kayıklar

Sebepe Olduğu Hastalık: İnsanların boğazını tutar, uykuları kaçır, onlar korkuya kapılırlar.

İlaç: Üzerlik otunun ve sedef otunun suyu karıştırıp hastaya yedirmek. Bu duayı yazmak.

Âyete'l-kürsî yazıp boynuna asmak.



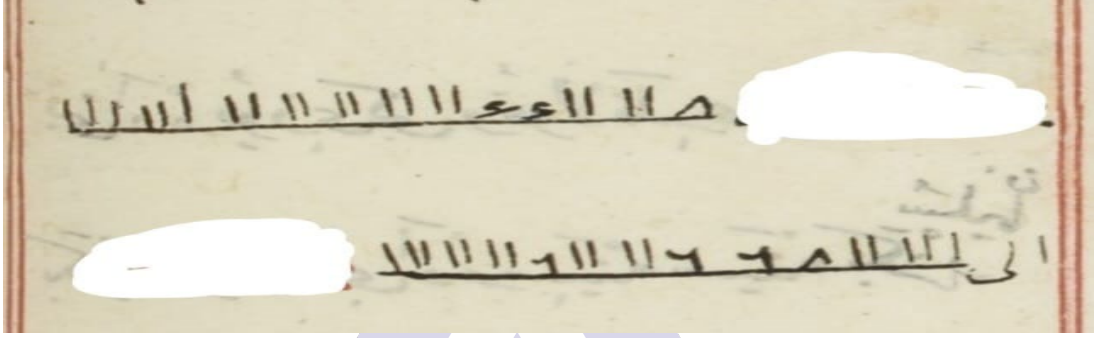
Not: Üzerlik otu nazar otu olarak bilinir. Kötü enerjiyi uzaklaştırır, ruhsal rahatlama sağlar.

Cinin Adı: Lavan

Cinin Mekân: Aslan ve kurtlarla gezer

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanlara düşmanlık eder.

İlacı: Hırzları (korunma dularını) yazıp üzerinde taşımak.



Cinin Adı: Münazaa'

Cinin Mekân: Harabeler, viraneler

Sebeup Olduğu Hastalık: Karı koca arasına düşmanlık sokarak, aralarında kin ve nefret tohumları eker. Bu durum, onların birbirlerine düşman olmalarına yol açar.

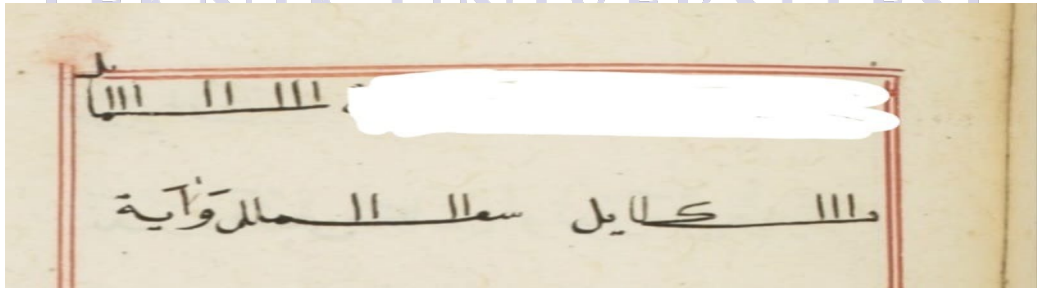
İlacı: Kurt kemiğini buhurlayıp kendisiyle getirmek. Bu duayı 'ددو بر لو اه مسد يد معر حائل' yazıp okumak.

Cinin Adı: Zevaye

Cinin Mekân:

Sebeup Olduğu Hastalık: Yerden aldığı toprağı insanın üzerine serper ve kalbine vesvese tohumları eker.

İlacı: Buhurun yağıyla yağlanmak. Bu duayı yazıp üzerinde taşımak.

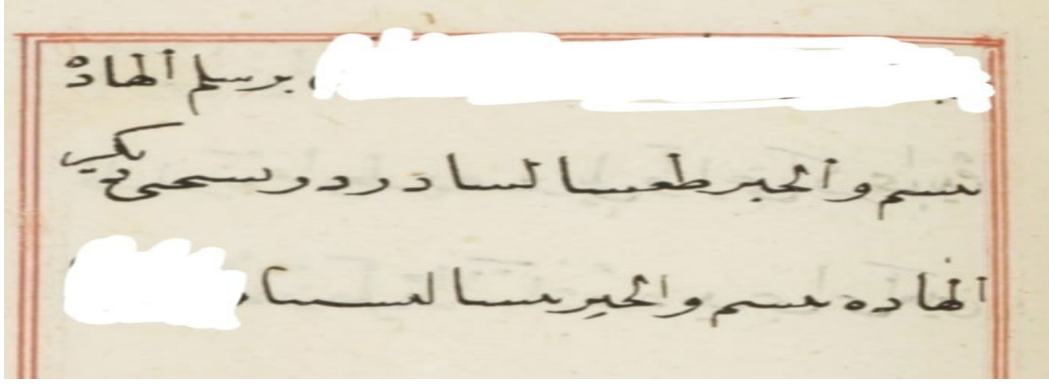


Cinin Adı: Su'ra

Cinin Mekân: Kenar yerler, yollar başı

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların kalplerine vesvese bırakır ve bu da işlerinin yolunda gitmemesine neden olur.

İlacı: Balık ödünü hastaya yedirmek. Hastayı teneshir etmek. Ayetel kürsiyi ve bu duayı yazmak.



Cinin Adı: Berih

Cinin Mekân: Damlar üzeri

Sebep Olduğu Hastalık: İnsanlara aslan kılığında görünerek onların uykusunu kaçıır ve korkuya kapılmalarına neden olur.

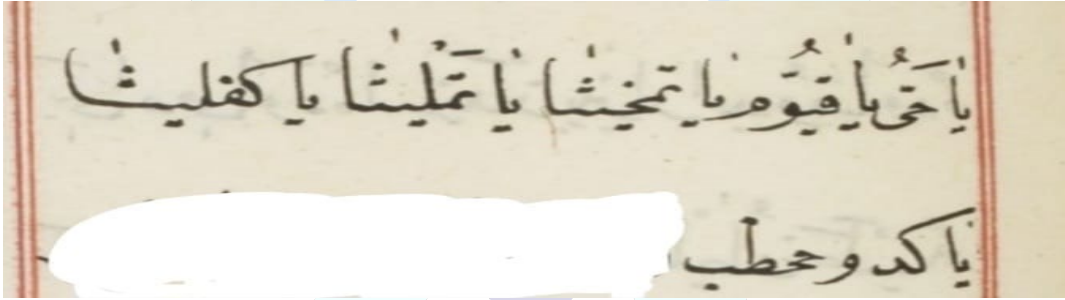
İlacı: Âyete'l-kürsî' yi üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Naş

Cinin Mekân: Ormanlar

Sebep Olduğu Hastalık: Toplantılara fitne bırakır, huzursuzluk ve anlaşmazlık çıkarır.

İlacı: İsmi azam yazmak ve Âyete'l-kürsî yazıp üzerinde taşımak.



Cinin Adı: Nasud

Cinin Mekân: Tuvaletler

Sebep Olduğu Hastalık: İnsanları odalarından bıktırır, odalarında oturamaz hale getirir.

İlacı: Susam ve zakkum ağacını tutsüleyip, yağlatıp ve efsunlamak. Ta'viz, Âyete'l-kürsî, Felak ve Nas şürelere yazıp üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Behakus

Cinin Mekân: Çeşmeler

Sebep Olduğu Hastalık: Çeşmelere gelen kişi Allah'ın adını anmazsa onu rahatsız eder ve gündüzleri vesvese içinde kalır.

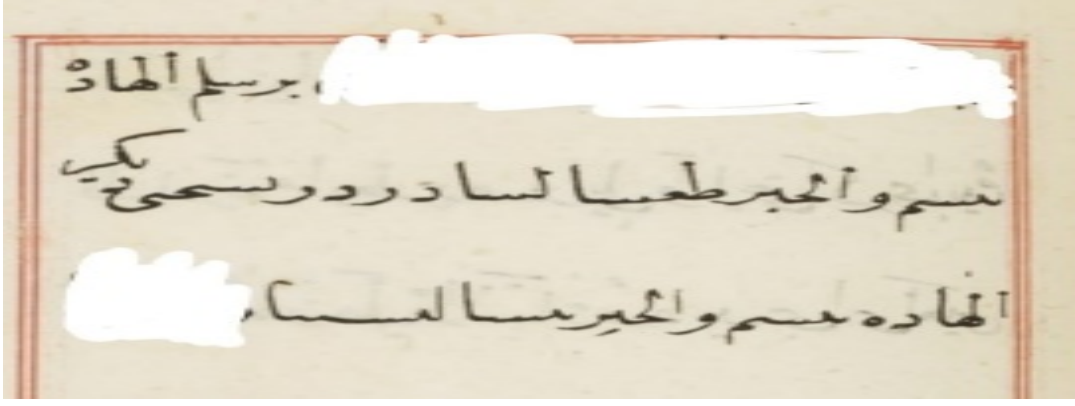
İlacı: Duhan süresini yazıp üzerinde taşımak.

Cinin Adı: Şe'beh

Cinin Mekânı: Dağlar

Sebep Olduğu Hastalık: İnsanları tutup vurur. Kişi ne sağ ne ölü gibi olur. Umutsuz şekilde yaşar. Yaşamda bir amaç bulamaz.

İlaç: Kişi ve yavru devenin idrarını öküzün iliği ile karıştırıp yemek. Ta'viz yazmak.

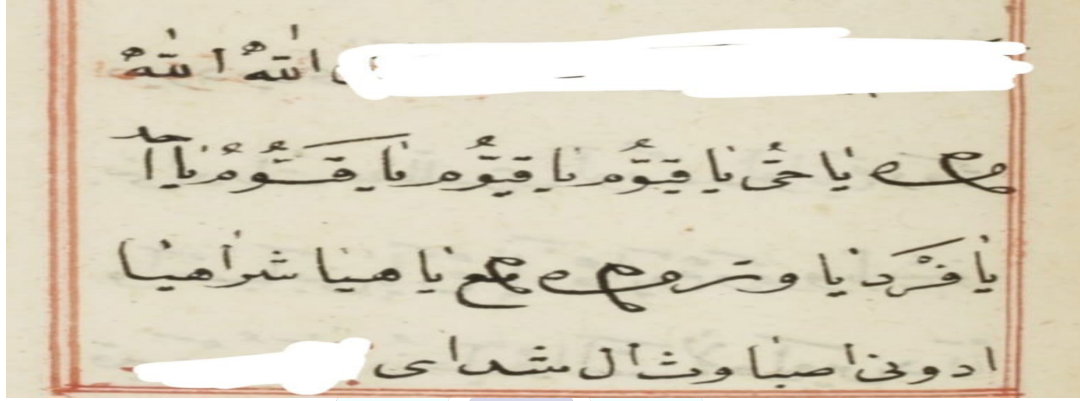


Cinin Adı: Mezheb

Cinin Mekânı: Çarşılar

Sebeup Olduğu Hastalık: Alışveriş yapılan yerlerde kişilerin yalan söylemeleri için aralarına yılan bırakır.

İlacı: Balık ödüyle yağlanıp sihir yapmak. Ta'viz yazmak.



Cinin Adı: Vesvese

Cinin Mekânı: Harap yerler, gemiler

Sebeup Olduğu Harap yerlere, gemilere gelen kişi Allah'ın adını anmazsa onları korkutur.

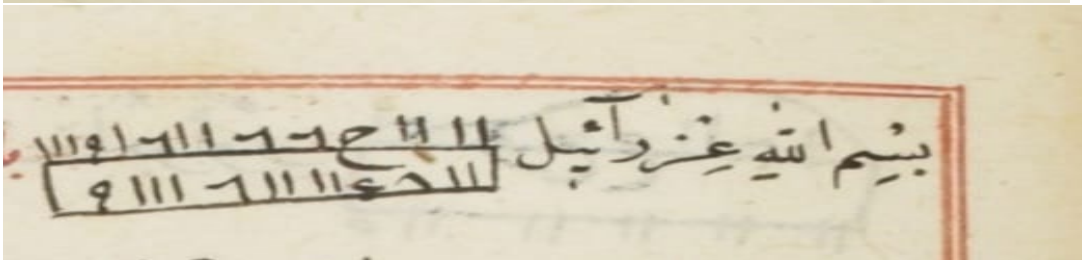
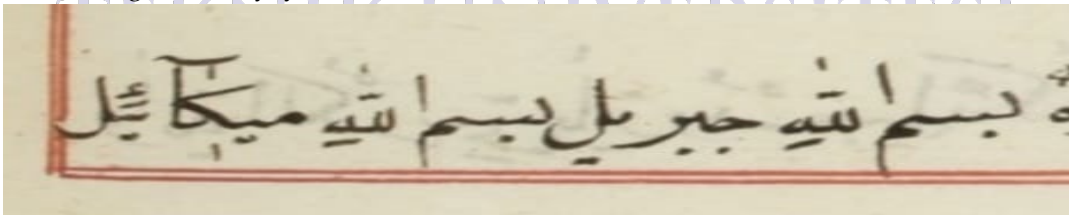
İlacı: Muska yazmak.

Cinin Adı: Meymun

Cinin Mekânı: Sokaklar

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanı tutup çaresiz bırakır.

İlaç: Aşağıdaki duayı yazmak.



Cinin Adı: Mu'la

Cinin Mekânı: Arkalar

Sebeup Olduğu Hastalık:İnsanı yatağından tutup götürür, aklını alır, ne söylediğini bilmez hale gelir.

İlaç: Yedi günlük çocuğun idarını kendi bedenine sürmek. Ta'viz ve Âyete'l-kürsî ve kul euzuyu yazmak.

Zihinsel Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

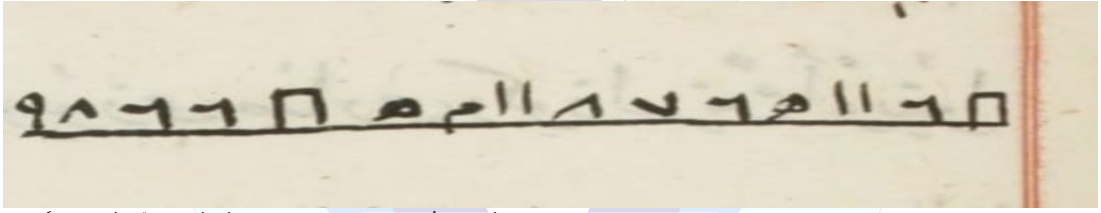
Zihinsel hastalıklar; bireyin şuurunun yerinde olmamasından kaynaklanan sağlık sorunlarıdır. Kişi bilincini kaybettiği için davranışlarını kontrol edemez ve yaptıklarının farkında olmaz. Metinde cinlerin insan aklını da etkilediği görülmektedir. Şimdi bu hastalıkları tek tek açıklayacağız:

Cinin Adı: Erbe'

Cinin Mekânı: Harabeler

Sebeup Olduğu Hastalık: Buraya gelen kişi Allah'ın adını anmazsa aklını alır.

İlaç: Aşağıdaki tılsımı ve duayı yazmak.



قُلْ أَغْوَدُّ بِرَبِّ النَّاسِ إِلَىٰ أَحْزَاهُ وَقُلْ أُوْحَىٰ إِلَىٰ الْيُوسُفَ لَا أُؤَدِّ

Cinin Adı: Helefa

Cinin Mekânı: Deryalar

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların aklını alır.

İlaç: Aşağıdaki esma ve ayetel kürsiyi yazmak.

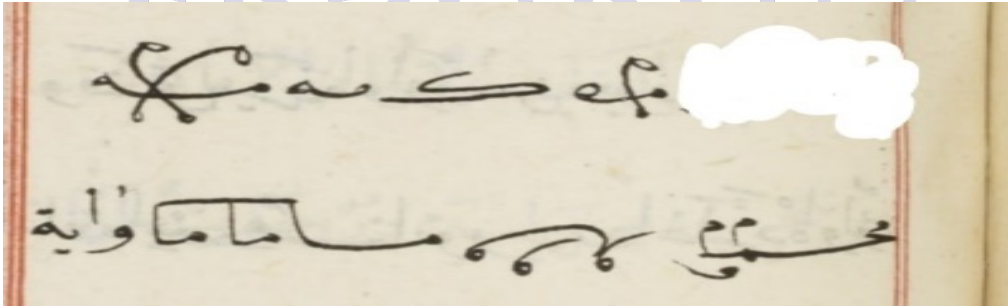
اهيأ شراً هياذوني طهرم بحووم ايل ايل شري الا عاً صباوث

Cinin Adı: Gul

Cinin Mekânı: Harabe ve virane yerler

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanları alıp çöllere çıkarıp kaybolmuş gibi hissettirir, ne yapacağını bilemez.

İlacı: Bu ta'vizi yazıp taşımak ve Âyete'l-kürsî yazmak.

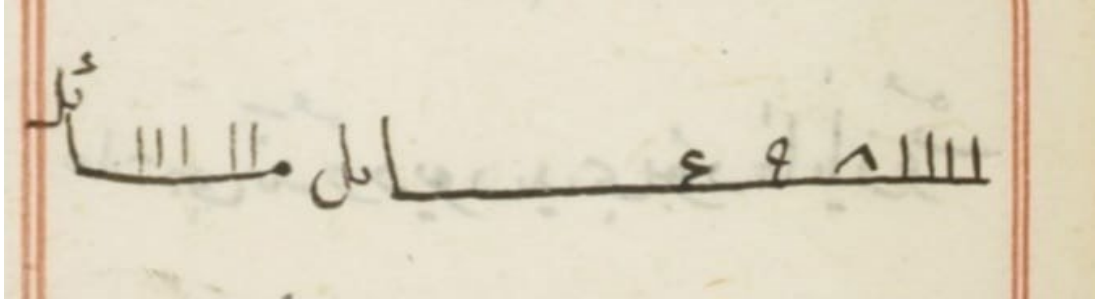


Cinin Adı: Meleyehel

Cinin Mekân: Odalar

İnsanın başına vurup onu gevşek hale getirir.

İlacı: Yedi gün şakayık gülü yemek. Bu tılsımı yazmak.

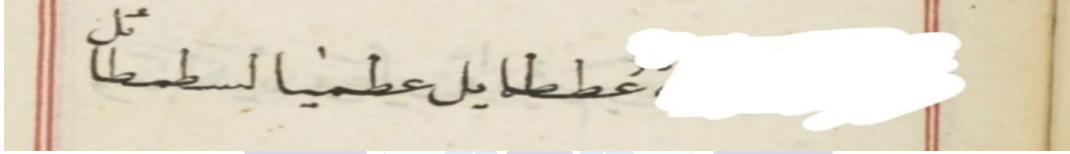


Cinin Adı: Mehleke

Cinin Mekânı: Ateş yandığı yer

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların aklını alır.

İlacı: Domuz ödünüz tezek altında buhurlayıp bedenine sürmek. Bu duayı yazmak.



Cinin Adı: Helefa

Cinin Mekânı: Deryalar

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların aklını alır.

İlacı: Kendir ile sabrı sükut otunu döküp üç gece bu uygulamayı yapmak. Bu esmaları اهيأ شرا هياذونى طهر م بحو م ايل ايل شرى الا عا صباوٹ ve Âyete'l-kürsî yazmak.

Cinin Adı: Şeytan

Cinin Mekânı: Dükkanlar, hacamat yapılan yerler, nalbant dükkanları

Sebeup Olduğu Hastalık: Yukarıda saydığımız mekânlara gelenler Allah'ın adını anmazsa ona vurur. Kişi kendinden geçer, kimseyi tanımaz.

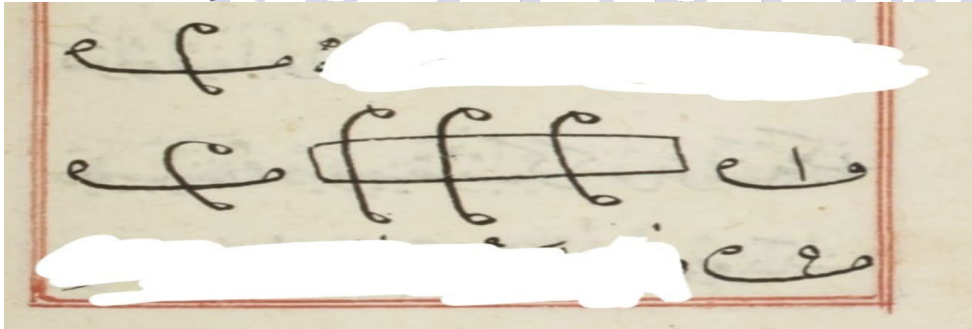
İlacı: Ta'viz با هيا شرا هيا ادو ثاك شداى ve Âyete'l-kürsî yazmak.

Cinin Adı: Yeceba

Cinin Mekânı: güneş ışığı, yıldızlar arasında

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların boğazını sıkarak onları baygın ve kendinden geçmiş bir hale getirir.

İlacı: Eşegin kılı ve bu tılsımı üzerinde taşımak.

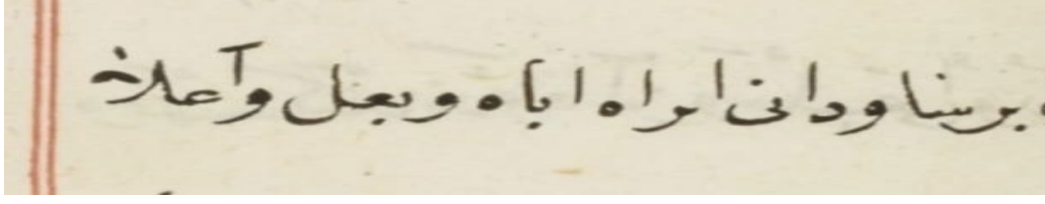


Cinin Adı: Mesehel

Cinin Mekânı:

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların aklını alıp onları deli eder. Elbiselerini parçalayacak hale gelirler.

İlacı: Kaplan ve kurt ödünü sığırdıran ile eriterek yemek. Alttaki duayı yazmak. Âyete'l-kürsî'yi yazıp başına bağlamak.

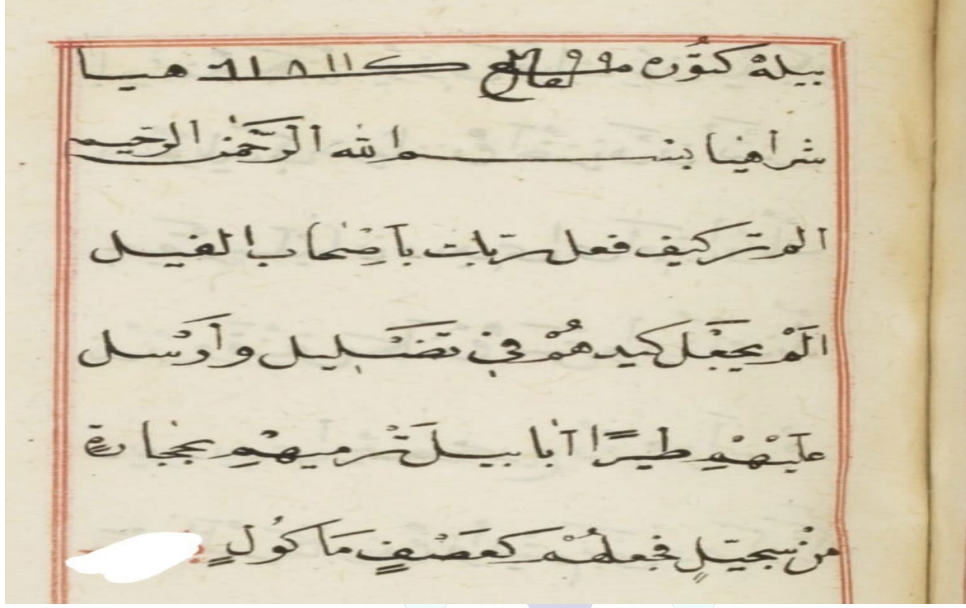


Cinin Adı: Hecera'

Cinin Mekânı: Çöller

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanların ağzını tutup sıkar aklı gidene kadar. Kişinin anlayış yetisi gider.

İlaç: Siyah kedinin ve karganın ödünü bitki suyu ile veya şeker ya da kand ile karıştırıp üç gün içmek. Teneşir etmek ve bu ta'vizi yazmak.

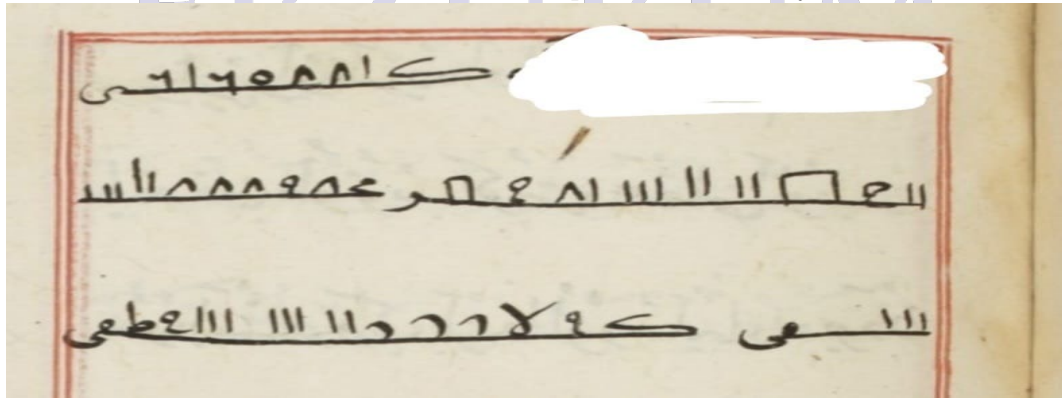


Cinin Adı: Mehecera'

Cinin Mekânı: Derya kenarları

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanları gördüğünde vurup onların aklını alır.

İlaç: Deve idrarına sabrı sükut otunu karıştırıp içmek. Bu tılsımı yazmak.

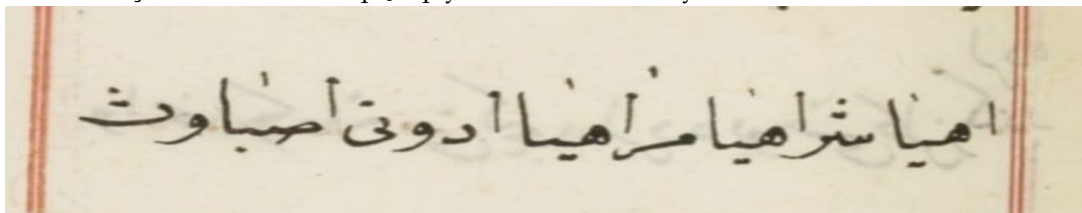


Cinin Adı: Berka'

Cinin Mekânı: Deryalar

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanları yollardan alıp saklar. Kişiler avare gibi amaçsız boş boş gezerler.

İlaç: Aşağıdaki tılsım yazmak.



Bedensel ve Zihinsel Rahatsızlıklar Tedavi Yöntemleri

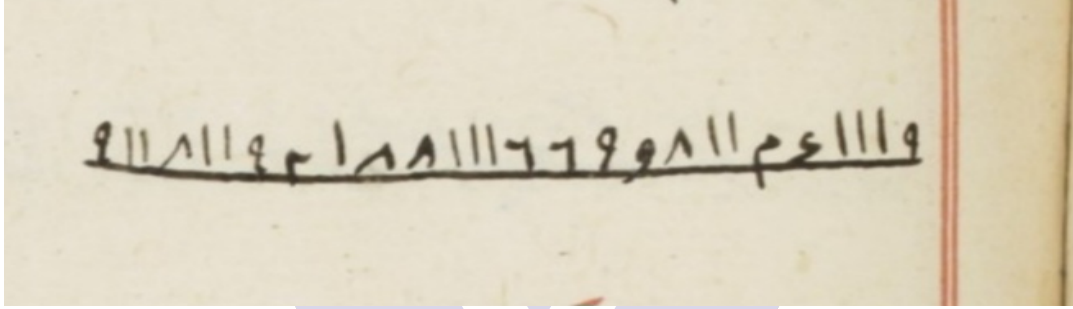
Cinlerin sebep olduğu hastalıkları bedensel, zihinsel ve ruhsal olarak sınıflandırmıştık. Metinde, bazı hastalıkların bedensel ve ruhsal, bedensel ve zihinsel, zihinsel ve ruhsal olarak da geçtiği görülmüştür. Bu hastalıklar da ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

Cinin Adı: Mentarsun

Cinin Mekânı: Hava

Sebept Olduğu Hastalık: Kadın doğduğu zaman Allah'ın adını anmazsa çocuğu öldürür. Annesinin başına üfler kadın güçsüzleşir ve akli başından gitmiş gibi gezer.

İlacı: Âyete'l-kürsî ve aşağıdaki tılsımı yazmak.

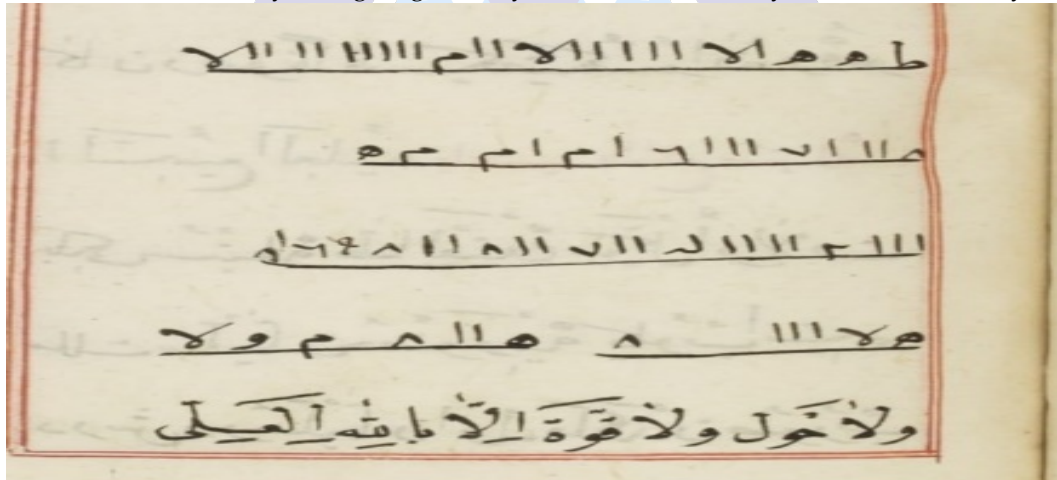


Cinin Adı: Safsah

Cinin Mekânı: Çeşmeler

Sebept Olduğu Hastalık: Çeşmelere gelen kişi Allah'ın adını anmazsa ona vuru akli gider. İnsanlar arasında oturamaz duruma gelir. Tüm kemikleri çözülmüş gibi olur. Baş ağrısı yaşar.

İlacı: Allah'ın adının yazıldığı kağıt suda yıkanır ve bu su hastaya içirilir. Bu tılsımı yazmak.



Cinin Adı: Beveşi

Cinin Mekânı: Dağlar, ateş yakını

Sebept Olduğu Hastalık: Allah'ın adını zikretmezlerse onları çarpar, anlayışsız bırakır.

İlacı: Ta'vizi yazıp suda çözülmeye bırakılır, dua suya karışır. Bu su ile yıkanılır.

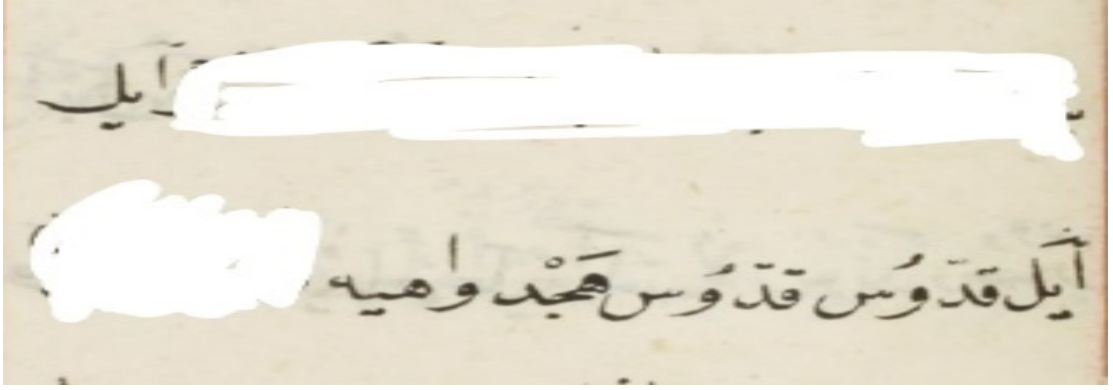
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَوْنِي وَأَنَا ابْنُكُمْ
بُسْلُطَانُ مُبِينٍ

6.4.5 Bedensel ve Ruhsal Hastalıklar

Cinin Adı: Bersam

Cinin Mekân: Yer altı

Sebept olduğu hastalık: İnsanların aklını alır,korkudan dilleri tutulur, gözleri görmez, kulağı işitmez hale gelirler.

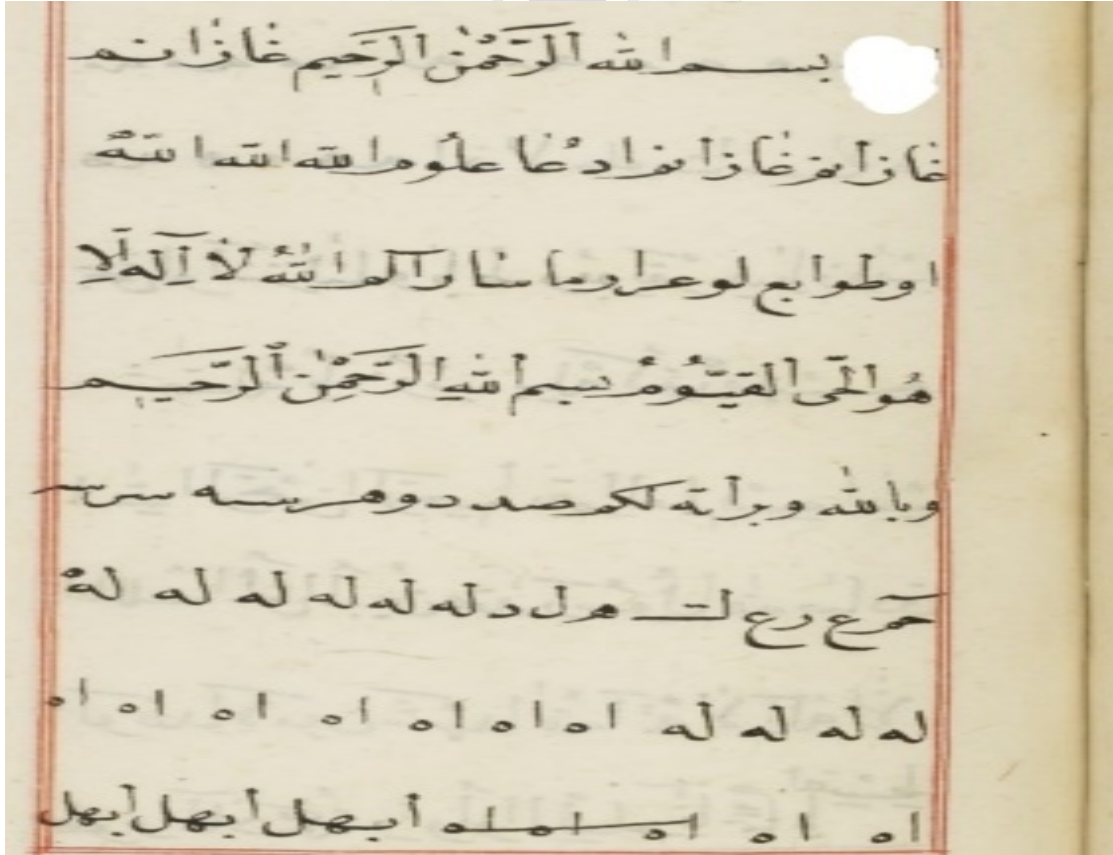


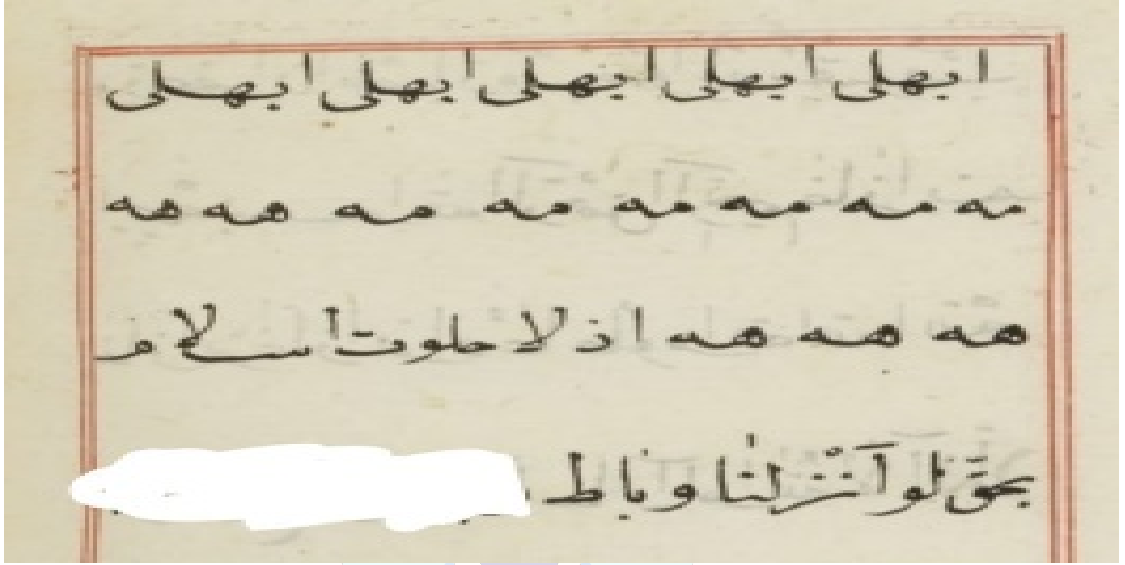
Cinin Adı: Meymun

Cinin Mekânı: Virane yerler, harabe odalar

Sebepe Olduğu Hastalık: Virane yerler ve harabe odalarda gece gündüz bir şeyler okur. Kim buralara gelip Allah'ın adını anmazsa gece uyuyamaz, gündüz çaresiz kalır ve bedeni titrer.

İlaç: Aşağıdaki tılsımı yazıp safran suyu içinde yıkanır ve o suyu içilir.





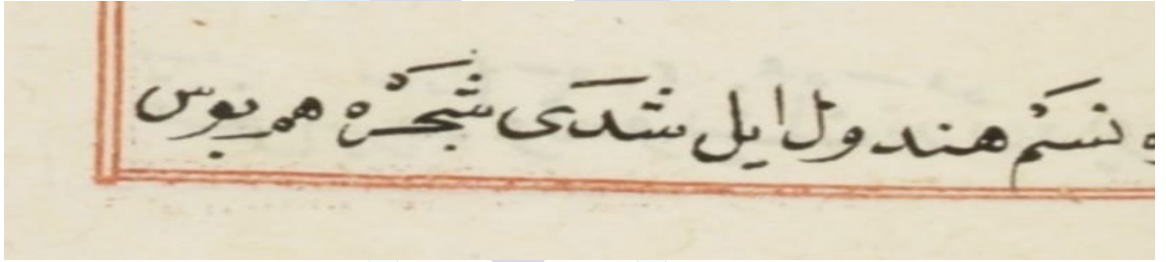
Ruhsal ve Zihinsel Hastalıklar

Cinin Adı: Akırtıbaş

Cinin Mekânı: Kişi kaşındığı yer

Sebeup Olduğu Hastalık: İnsanları korkutur, içlerine korku vesvesesini yerleştirir. Akli başında olmaz şekilde gezer.

İlaç: Şarap ve afyonu yedirmek. Aşağıdaki duayı yazmak.

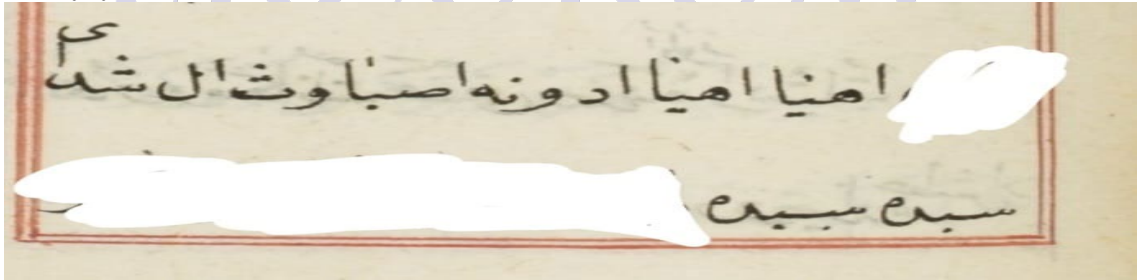


Cinin Adı: Bedin

Cinin Mekânı: Çeşmeler

Sebeup Olduğu Hastalık: Çocukları korkutur çocukların akli gider.

İlaç: Keçi yavrusunun ödünü ellerine ve ayaklarına sürmek. Aşağıdaki ta'vizi ve Âyete'l-kürsî'yi yazmak.



Cinin Adı: Senarduş

Cinin Mekânı: Haneler

Sebeup Olduğu Hastalık: Kaçan kişi musibete uğradığında onu tedbirsiz yakalar. Kişi ne yapacağını bilmez, kafası karışır.

İlaç: Sabr ve afyonu beyaz köpek ödüyle sürmek. Ayetellürsiyyi , amenarrasulu ve şehadallahu ve kalallahum malikülmülkü okumak.

Cinin Adı: Baderenak

Cinin Mekânı: Sıcak yerler

Sebepe Olduğu Hastalık: Kadınların avret yerlerine üfler, onlara vesvese hasıl olur. Kadınlar zayıf düşer ve akılları baştan gider.

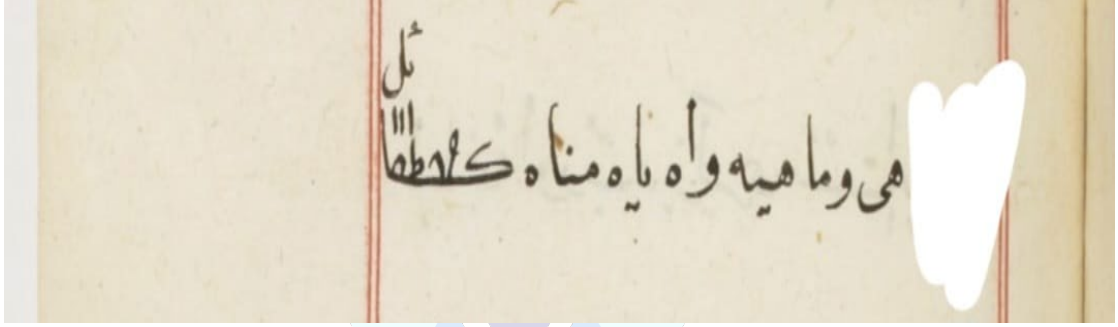
İlacı: Ceviz ile üzerlik otunu yemek.

Cinin Adı: Felenakas

Cinin Mekânı: Dehliz

Sebepe Olduğu Hastalık: İnsanların kalbine vesvese bırakır. Anlayışı zayıf olur.

İlacı: Sarı mukl şarabı içmek. Koyunun yürek başını yemek. Bu duaları yazmak.



Sonuç

Çalışmamızda, cinlerin tekinsizlik kavramıyla olan ilişkisi detaylı bir biçimde ele alınmıştır. İnceleme boyunca, bu gizemli varlıkların isimleri, fiziksel görünüşleri, yaşadıkları yerler ve neden oldukları düşünülen hastalıklar gibi çeşitli yönleri başlıklar halinde incelenmiştir.. Ayrıca, bu hastalıklara karşı kullanılan bitkisel ve hayvansal kaynaklı tedavi yöntemleri de kapsamlı bir şekilde sunulmaktadır. Yapılan incelemeler neticesinde, metinde tam 83 farklı cin ismine rastlanmıştır.

Bulundukları mekanların 77'si tam bir konum verirken 6'sında mekan ismi geçmemektedir. Aynı mekanda birden fazla cinin varlığı tespit edilmiştir. Bu tespitler şu şekildedir: Harabe ve virane yerlerde 6, derya ve denizlerde 5, dağlarda ve çeşmelerde 4, odalarda ve ateşin yakıldığı yerlerde 3, çöllerde 3, hazine yerlerinde 2, hacamat yapılan yerlerde 2, sulara 2, kayık ve gemilerde 2, koylarda 2 cin varlığının bulunduğu belirtilmiştir.

İncelemeye göre, cinlerin musallat ettiği düşünülen hastalıklar genellikle üç ana başlık altında toplanmaktadır:

- **Bedensel Hastalıklar:** Bu kategoride 35 farklı hastalık bulunmaktadır. Cinlerin bedene doğrudan etki ederek çeşitli rahatsızlıklara yol açtığı düşünülmektedir.
- **Ruhsal Hastalıklar:** Bu kategoride 19 farklı hastalık yer almaktadır. Cinlerin insanın ruh halini ve duygusal dengesini bozarak çeşitli psikolojik sorunlara neden olduğuna inanılmaktadır.
- **Zihinsel Hastalıklar:** Bu kategoride 16 farklı hastalık bulunmaktadır. İnsanın zihnine etki ederek, bilinç kaybına, anlayışının yitirmesine sebep olduğu düşünülmektedir.

Çalışmada, cinlerin neden olduğu düşünülen hastalıkların tedavi yöntemlerine de odaklanılmıştır. Cinlerin insanlara şifa bulması için önerdiği bitkisel ve hayvansal ilaçlar; tütsüleme, yeme, içme ve burna akıtma gibi farklı yöntemlerle kullanılmaktadır. Bu yöntemlerle alternatif tıp uygulamalarının sağaltıcı gücüne dikkat çekmektedir.

Dua, ayet, sure ve tılsımlar ise okuma, yazma, suda yıkama, üzerinde taşıma ve bedene sürme gibi ritüellerle şifa arayan kişiler tarafından kullanılmaktadır.

İnsanlar, modern tıptan fayda göremediği durumlarda doğal yöntemlere yönelmekte ve halk hekimliği denilen uygulamaları denemektedir. Bu yöneliş onların iyileştici gücüne olan inancını yansıtmaktadır. Bu uygulamaların yanında sure, ayet, dua, tılsımın da insan sağlığı üzerindeki etkisine de inanılmaktadır. Bu bilgiler, cinlerin neden olduğu düşünülen hastalıklar ve tedavi yöntemleri hakkında önemli bilgiler sunar. Ancak, bu bilgilerin bilimsel olarak kanıtlanmadığını ve kültürel inançlara dayandığını unutmamak gerekir. Araştırmanın yalnızca tek bir metin üzerinden gerçekleştirilmiş olması, sonuçların genellenebilirliğini sınırlamaktadır. Bu nedenle, gelecekteki

araştırmalarda daha geniş ve çeşitli örneklemler üzerinde benzer çalışmaların yapılması önerilmektedir.

Kaynaklar

- Akıncı, A. C. (2014). **Cinler Âlemi**, Ailem Yayınevi, İstanbul.
- Anadol, C. (2006). **Tarihten Günümüze Kadar Doğu ve Batı Kùltürlerinde Halk İnanışları Büyü (Sihir, Tılsım, Cin arpması)**, Bilge Karınca, İstanbul.
- Artun, E. (2005). **Türk Halk Bilimi**, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Artun, E. (2006). **Anonim Türk Halk Edebiyatı**, Nesri, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Ari, Y. (2021). **Adıyaman Yöresi Halk İnanışları: Sihir, Büyü ve Cin İnanışları Örneği**, İ. Niyazi Akyüz & İ. opıoğlu (Eds.), Halk İnanışları ve Uygulamaları (s. 569-591). Nobel.
- Asımgil, S. (1999). **Büyü-Sihir-Fal-Yıldızname-Kehanet-Nazar: İnsanlık Tarihinin Gizemli Dünyası**, İpek Yayın Dağıtım, İstanbul.
- Aslan, E. (2018). **Türk Halk Edebiyatı**, Pegem Akademi, Ankara.
- Aslan, F. (2012). **Halk Bilimsel Bir Terim Olarak Efsane Üzerine Bazı Dikkatler**, Journal of International Social Research, 5(23).
- Ateş, A. O. (2003). **Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü**, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Ateş, S. (2016). **İnsan ve İnsanüstü: Ruh, Melek, Cin, İnsan**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- Eliık, M. (2021). **şeyhüliislam Kemalpaşazâde'nin Cinler Hakkında Manzum Fetvâsı ve Ahlât-ı Erbaa Açısından Tahlili**, Erdem, 80, 29-42.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Meşrutiyet Döneminde Karapınar (Sultaniye) Kazasının İdari Yapısı (1876 - 1918)

Mustafa İNCE*

Öz

Karapınar bölgesinin çöl olması, su sıkıntısı ve çetin iklim koşulları nedeniyle uzun zaman yerleşim yeri olmadığı bilinmektedir. Tarihi geçmişi MÖ 3000 yıllarına dayanan Karapınar, Osmanlı idaresine girdikten sonra iskân ve imar faaliyetleri sonucu yerleşim yeri olmuştur. 1563 yılından sonra Karapınar'a sultanların şehri anlamına gelen "Sultaniyye" denilmeye başlanmıştır. Karapınar, 1868 yılına kadar Eski kazasına bağlı bir kasaba, 1868-1869 yılları arasında ise Ereğli kazasına bağlı bir nahiye olmuştur. 1870 yılında ise artık Konya sancağına bağlı bir kaza olacaktır. Salmelerinde yapılan incelemelerde 1870-1914 yılları arasında uzun süre mahalle sayısının aynı kaldığı, merkez hane sayısının değişmediği ve köy sayılarının ise sürekli değiştiği görülmektedir. Bir diğer konuda 1882 yılına ait Konya Vilayeti Salmesinde Müslüman nüfusun yanında Ermeni ve Rum nüfusunun olmayışdır. Bunun yanında yeni teşkil edilen kaza idare ve belediye meclislerinde de gayrimüslim azalara rastlanılmamıştır. 1870 yılında Karapınar'ın kaza oluşu sonrası bölgede idari mekanizmalar kurulmaya başlanmıştır. Ayrıca 1874 yılında kazada belediye teşkilatının kurulduğu görülmektedir. Bu çalışmada 1876-1914 yılları arasında Karapınar kazasının tarihi, coğrafi durumu, demografik ve idari yapıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

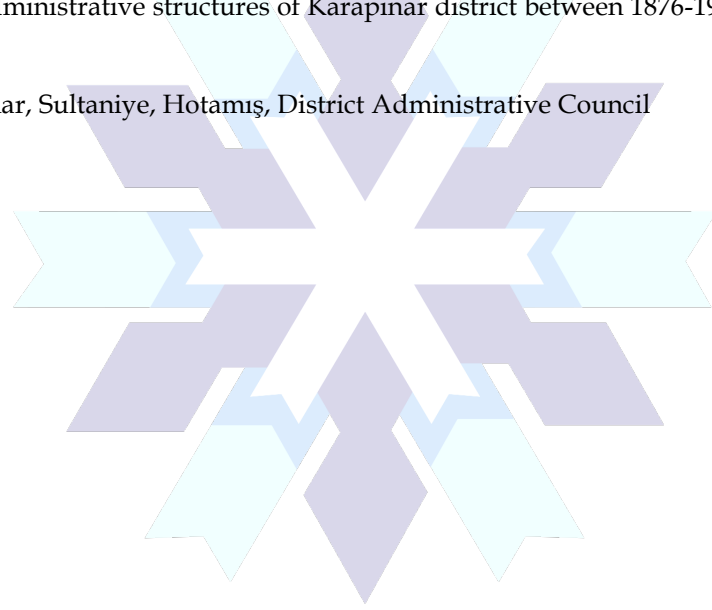
Anahtar Kelimeler: Karapınar, Sultaniye, Hotamış, Kaza İdare Meclisi

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Abstract

It is known that the Karapınar region was not a settlement for a long time due to its desert nature, water shortage and harsh climate conditions. Karapınar, whose history dates back to 3000 BC, became a settlement as a result of settlement and construction activities after it came under Ottoman rule. After 1563, Karapınar began to be called Sultaniyye, meaning the city of sultans. Karapınar was a town affiliated to the Eskil district until 1868, and a sub-district affiliated to the Ereğli district between 1868-1869. In 1870, it became a district affiliated to the Konya Sanjak. In the examinations made in the yearbooks, it is seen that the number of neighborhoods remained the same for a long time between 1870-1914, the number of central households did not change and the number of villages constantly changed. Another issue is that the yearbook given in 1882 does not include the Armenian and Greek population in addition to the Muslim population. In fact, no non-Muslim members were encountered in the established administrative and municipal councils. After Karapınar became a district in 1870, administrative mechanisms began to be established in the region. In addition, the existence of a municipal council in the district was seen in 1874. In this study, the history, geographical situation, demographic and administrative structures of Karapınar district between 1876-1914 will be tried to be revealed.

Key Words: Karapınar, Sultaniye, Hotamış, District Administrative Council



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

GİRİŞ

Günümüzde Konya İline bağlı bir ilçe olan Karapınar, İç Anadolu Bölgesinde Konya ovasının güneydoğusunda kurulmuştur. Konya'nın doğuya açılan kapısı olan Karapınar, Çumra, Ereğli, Aksaray ve Karaman ile sınır komşusudur. Konya şehir merkezine 95 km. olup Konya-Adana karayolu üzerinde bulunmaktadır. Yüzölçümü ise yaklaşık 3.033 km²'dir (Bozyiğit vd., 2011, s.191-192).

Karapınar'ın tarihi geçmişi M.Ö.3000'li yıllara kadar gitmektedir. Yapılan kazı çalışmalarında Karapınar'ın içinde yer alan Alitepesi Höyüğü "Hyde" Antik Kentinin merkezi olduğu kabul edilmektedir (Karapınar Belediyesi, <https://www.karapinar.bel.tr/karapinar-tarihi>, (Erişim Tarihi:05.06.2024); (Küçükdağ, 2001, s.470-472). Bu da Karapınar'ın İlkçağlarda da bir yerleşim yeri olduğunu göstermektedir. Ancak Eski Çağlardan sonra uzun bir dönem yerleşim yeri olarak kullanılmamıştır. Bölge Türkiye Selçukluları döneminde Türklerin idaresi altına girmişse de Karapınar, Osmanlı Devleti dönemine kadar bir yerleşim yeri olmamıştır. Kaynaklarda Türkiye Selçuklu Devleti ve Karamanoğulları Beyliği dönemlerinde Karapınar adına rastlanılmamaktadır (Konyapedia, <https://www.konyapedia.com/makale/1726/karapinar> (Hazırlayan-H. Mustafa Eravcı- Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Karapınar), Erişim Tarihi:06.06.2024).

Bu bölgenin çöl olması, su sıkıntısı ve çetin iklim koşulları nedeniyle uzun zaman yerleşim yeri olmadığı bilinmektedir. Türkiye Selçukluları döneminde başkent Konya'ya askerlik ve ticaret için birçok yol ve kervansaray yapılırken bile Karapınar da hiçbir tesis bina edilmemiştir (Eyice, 1965, s.117-140). 1500'lü yıllara kadar Karapınar, boş, تنها ve korkulan bir yerdir (<http://www.konya.gov.tr/karapinar>, (Erişim Tarihi:05.05.2024).

Karapınar'ın talihi 1514 yılında Çaldıran Seferine giderken buradan geçen Yavuz Sultan Selim ile değişmiştir. Yavuz Sultan Selim burada yaşayan halkın isteği üzerine hem ticaret yollarının hem de burada yaşayan halkın eşkıyadan korunması için Eski-İl'e bağlı "Karabınar" adında bir derbentçi köyü kurulması emrini vermiştir (Gümüşçi vd., 2001, s.53-67). Bu minvalde Karapınar'ın temelleri ilk olarak I. Selim tarafından atılmış ve iskân-imar faaliyetlerini ise Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu Konya Valisi Şehzade Selim tamamlamıştır.

Şehzade Selim'in Konya Valiliği döneminde başlayan iskân ve imar faaliyetleri ile külliye yapımı çalışmalarına başlanılmış ve külliyenin inşaatı 1563 yılında tamamlanmıştır. (Küçükdağ, 2009, s.518-519) Ayrıca Karapınar'a yerleşmek üzere bazı vergilerden muaf olmak şartıyla Türkmen aşiretleri buraya yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple Şehzade Selim babası Kanuni Sultan Süleyman'dan buraya yerleşenlerden "avarız" vergisinden muaf olmaları için hüküm istemiştir. Talep sonucu buraya yerleşen 120 hanenin vergiden muaf olacağı hükmü yayınlanmıştır. Bu sayede bazı Türkmen aşiretleri kendi isteği ile Karapınar'a yerleşmiştir. Yapılan imar faaliyetlerinden dolayı Karapınar'a sultanların şehri anlamına gelen "Sultaniyye" ismi verilmiştir. Yine de halk arasında Karapınar ismi unutulmamış ve hâlâ kullanılmaktadır.

Karapınar'da iskân ve imar çalışmaları III. Murad döneminde de devam etmiştir. 1584 tarihli Evkaf Defterinde, Karapınar'ın kurulması, geliştirilmesi hususunda hükümler bulunmaktadır. Ayrıca burada yaşayan insanların çıkardığı sorunların da Evkaf Defteri'ne kayıt edildiği görülmektedir (Karapınar Belediyesi, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar*, (Haz.Cengiz Eroğlu-Murat Babuçoğlu-Fuat Tigin), 2013, s.11-22). Yine Karapınar'a Niğde ve Aksaray'dan değişik esnaf gruplarının aileleriyle birlikte göç ettirilip yerleştirildiğini kasabada yer alan mahalle isimleri doğrulamaktadır (Küçükdağ, 2001, s.470-472).

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Karapınar'ın istenilen istikrarlı yapıya kavuşması sağlanmış ise de bu yeterli olmamıştır. Evliya Çelebi Karapınar'ı, "...âb u havâsı latif, bağ ve bahçeleri latif bir kasaba" olarak tarif etmiştir (Kahraman vd., 2006, s.38) Karapınar, XIX. yüzyılın ilk yarısında da 400 kadar evi olan küçük bir kasaba durumundadır. Seyyah Bela Horvath Karapınar için, XX. yüzyıl başlarında çevresinde yeşili, dikili alanların olmadığı bir mevkide kurulmuş olup yaz aylarında devlet memurları dışındakiler yaylaya taşındıkları için âdeta bir "hayalet kasaba" görünümündedir, demektedir (Demirkan, 2010, s.56)

1864 Vilayet-i Umumiye ve 1871 İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ile Karapınar'da kaza teşkilatı kurulacaktır (Gençoğlu, 2011, s.29-50). 1868-1869 yıllarında Konya vilayeti Ereğli kazasına bağlı bir nahiye olan Karapınar 1870 yılında ise kaza olacaktır (İnce, 2023, s.8).

KARAPINAR (SULTANİYYE)'İN İDARİ YAPISI

Karapınar, Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar Eski kazasına bağlı bir köy olarak varlığını sürdürmüştür. 1559-1563 yılları arasında kuruluşu tamamlanınca etrafındaki bulunan köylerle bağlantısı sağlanmıştır (Karakaya, 2013, s.12-23). Karapınar 1868 yılına kadar Eski kazasına bağlı bir kasaba iken 1868-1870 yıllarında ise Ereğli kazasına bağlı olduğu görülmektedir. Karapınar, 1864 Vilayet Nizamnamesi ile 1870 yılında kaza haline getirilmiş, köy ve mahallelere sahip olmuştur.

1.1. Mahalleler

Mahalle, kentin ana unsuru, özü ve merkez çekirdeğidir. Kentin zorunlu mekânı olan mahalleler, mekân ile hayatın iç içe geçmiş halidir. Mahalle, mekânın ve hayatın birlikteliğini oluşturan ortamdır (Alver, 2010, s.116-139). Karapınar kazasına ait ilk mahallelere XVI. yüzyılda rastlanmaktadır. Buraya yerleştirilen Türkmen ve Yörük konargöçerler yirmi mahalle oluşmuştur. XVI. yüzyılda kurulan mahalleler şunlardır; Cami-i Şerif, Seydi Ahmed Fakih, Aksaray, Varsaklar, Sevindik Sofu, Mahkeme, Mütevellî, Niğde, Sülemiş, Lârende, Kırılı, Mescid-i Orduhan, Mescid-i Hüseyinli, Mehmed Emin, Erdoğan ve Arslan Baba, Mescid-i Hacı Tâhir, Mûsâ Bey, Dâvud Fakih, İlyaslar, Kızıl Sürü mahalleleridir (Küçükdağ, 2001, s.470-472).

Kuruluşu itibarıyla Karapınar Sultani bir şehir olmasına rağmen sürekli göç vermiş ve XVII. yüzyıl itibarıyla artık bir köy görüntüsüne dönüşmüştür. XVII. ve XVIII. yüzyılda sürekli göç veren Karapınar, alınan bazı önlemler ile XIX. yüzyılda tekrar XVI. yüzyıldaki görüntüsüne ulaşmıştır.

1872-1878 M yılları arasında Karapınar merkezde 301 hane olduğu vilayet salnameleri kayıtlarında yer almaktadır (1872 M Konya Vilayet Salnamesi, s.94). 1882 yılına ait Konya Vilayet Salnamesinde Karapınar için, "Karapınar kazasının merkezi düz bir mahalledir. 36 Karyeye ve 6 mahalle ile 2032 haneyi havidir" şeklinde bilgi verilmektedir (1882 Konya Vilayet Salnamesi, s.74). 1883-1886 M Konya Vilayet Salnamelerinde Karapınar'ın altı mahallesinin olduğu verilmektedir (1883 Konya Vilayet Salnamesi, s.102). 1887-1914 yılları arasında ise mahalle sayısı verilmemiştir. 1906 yılında ise Karapınar'ın 832 hanesi bulunduğu salnamede yazmaktadır (1906 Konya Vilayet Salnamesi, s.102). 2008 yılında 5747 sayılı yasa ile küçük ölçekli belediyeler azaltılmıştır. Bu düzenleme ile küçük ölçekli belediyeler kaldırılarak ilçe ya da mahallere, köylerin ise mahallelere dönüştürülmesi sağlandı (Oktay, 2020, s.1-41).

2013 yılında ise Karapınar'ın dört beldesi ve 24 mahallesi mevcuttur (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar, 2013, s.11).

2014 yılında Konya'nın büyükşehir statüsünde olmasından dolayı Karapınar'ın belde ve köyleri mahallelere dönüştürülmüştür. Konya'ya bağlı bir ilçe olan Karapınar'ın günümüzde ise mahalle sayısı 2024 tarihi itibarıyla 42'ye ulaşmıştır (<https://www.karapinar.bel.tr/muhtarliklar>, (Erişim Tarihi: 07.06.2024)).

1.2.Nahiye

Osmanlı Devleti'nde Nahiye bazen bir yönetim birimini veya bölgeyi, bazen de belirli bir alanı veya semti ifade için kullanılmıştır. XVI. yüzyılda nahiye, geniş bir coğrafi alanı ifade etmekteydi. XVII. ve XVIII. yüzyılda Osmanlı'da Tımar sisteminin önemini kaybetmesi ile birlikte nahiyeler kazanın bir alt birimi olarak meydana çıkmışlardır. 6 Nisan 1867 tarihli İdare-i Nevahi Nizamnamesi ile, köy ve çiftlikler bir veya birkaç daireye bölünerek Nahiye birimi oluşturulacaktır. Nahiye yönetimini ise etraflı bir biçimde düzenleyen ise 1871 tarihli Vilayet-i Umumiye Nizamnamesi olacaktır.

İncelediğimiz dönemde Karapınar'a bağlı bir nahiye bulunmaktadır. Bu nahiye Hotamış olup İstanbul-Bağdat yolunun uzun bir bölümünde bulunmakla birlikte hac kafileleri, seyyah grupları ve Osmanlı postalarının kullandığı önemli bir yol güzergâhıdır. Eşkiyalar tarafından buranın yolu kesildiği için Taşpınar köyünden insanlar getirtilerek Hotamış kurulmuştur. Konya Sancağı anlatılırken, 1870 yılında Karapınar kaza olarak, Hotamış ise Karapınar Kazasına bağlı bir nahiye olarak geçmektedir

(Orhonlu, 1967). 1870 yılında nahiye statüsü kazanan Hotamış'ın yıllar içindeki yöneticileri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir;

Tablo 1- Hotamış Nahiyesi İdarecileri (1870-1875)

1870
Zabıta Müdürü Mehmet Efendi, Kâtibi İbrahim Efendi
1872
Zabıta Müdürü (yazılı değil), Kâtibi Mehmet Efendi
1873
Zabıta Müdürü Selim Ağa, Kâtibi Mehmet Efendi
1874
Zabıta Müdürü (münhal), Kâtibi İsmail Efendi
1875
Zabıta Müdürü (münhal), Kâtibi İsmail Efendi.

1876 tarihli İdare-i Nevahi Nizamnamesi ile Konya'ya bağlı nahiyelelerin idari taksimatında değişiklikler yapılması ve yeni nahiyelelerin kurulmasına karar verilmiştir. Hotamış'ın nahiye teşkil edilmesine karar verilmesine rağmen 1875 yılından sonraki salnamelerde bu nahiyeye ait bilgilere rastlanılmamıştır. 1886-1887 yıllarına ait Konya Vilayet Salmamesinde, "Hotamış nahiyesinde güzel develer yetişir" demesine rağmen sonradan bu nahiye hakkında bir bilgi bulunmaması statüsünün kaldırılmış olabileceği anlamına gelmektedir. Ancak 1892 M Konya Vilayet Salmamesinde Karapınar'a ait bir nahiye olduğu da yazmaktadır (1892 M Konya Vilayet Salmamesi, s.139). İstanbul Kalkınma Ajansının elektronik ortama aktardığı "Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz-1928" adlı eserde, kazalar, nahiyeleler ve köylerin isimleri verilmiş olup Konya vilayeti Sultaniye kazasına bağlı Hotamış nahiyesinin bulunduğu belirtilmektedir (İstanbul Kalkınma Ajansı Dijital Ortam (Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları- 1928), s.15).

2013 yılına kadar Karapınar'ın beldesi olan Hotamış, Büyükşehir yasası ile 2014 tarihinde Karapınar'a bağlı bir mahalle ve muhtarlık olmuştur (<https://www.karapinar.bel.tr/muhtarliklar> (Erişim Tarihi: 07.06.2024)).

1.3.Köyler

Köyler, kazanın etrafında kurulan ve gelişen yerleşim birimleridir. Köyler yerleşim yerlerinin en küçük birimleridir. Osmanlı Klasik döneminden, 1829 yılına kadar köy ve mahallelelerin yönetimi devletin hususi memurları tarafından değil, orada görev yapan imamlar tarafından yerine getirilmiştir. Gayrimüslim köy ve mahallelelerinin yönetimini ise kocabaşlar ve çorbacı adı verilen kişiler yerine getirmiştir. II. Mahmud dönemi ile birlikte köy ve mahallelelerin yönetiminde imam ile birlikte muhtarlar da görev almıştır.

Derya Karakaya "Eskil/Karapınar Vakıf Eserleri" adlı eserinde, Hurufat Defterlerinde Karapınar'a bağlı elli beş köy tespit etmiştir (Karakaya, 2013, s.12-23).

Karapınar'ın zor ve çetin yaşam koşulları nedeniyle buraya yerleştirilenler zaman içinde buradan kaçmışlardır. Bu nedenle kuruluşunda elli beş köye sahipken, 1871 ve 1872 tarihlerinde bu sayı on yediye düşmüştür. Yine bir diğer sebep olarak da köylerin iç göç veya köylerin birleşmesinden dolayı da sayının düşeceği düşünülebilir.

1873-1881 yılları arasında Konya Vilayet Salmamelerinde Karapınar köylerinin sayılarına ulaşılammıştır. Karapınar'ın 1882 yılı Konya Vilayet Salmamesinde 36 köye sahip olduğu belirtilmiştir (1882 Konya Vilayet Salmamesi, s.74). 1885-1890 yılları arasında Karapınar'ın 36 olan köy sayısı değişmemiştir (1885 Konya Vilayet Salmamesi, s.82). 1892 Konya Vilayet Salmamesinde karye sayısı kırk dört olarak verilmiştir (1892 Konya Vilayet Salmamesi, s.139). 1894-1896 Konya Vilayet Salmamesinde ise karye sayısı otuz üçtür (1894 M Konya Vilayet Salmamesi, s.233; 1896 Konya Vilayet Salmamesi, s.235). 1914 yılında köy sayısı kırk dört olarak görölmektedir (1914 Konya Vilayet Salmamesi, s.176).

1922 Konya Vilayet Salmamesinde Karapınar'ın 53 köyü bulunduğu verilmektedir (1922 Konya Vilayet Salmamesi, s.153).

Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz-1928 adlı eserde Konya'nın kazası olan Sultaniyye'nin kırk bir köyü ve bir nahiyesinin bulunduğu yazmaktadır (Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimiz-1928, s.15).

T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü'nün 1 Mart 1968 gününe kadar hazırlamış olduğu "Köylerimiz" adlı eserde, Karapınar'a ait on yedi köye rastlanmıştır (T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, 1968, s.270).

2013 tarihinde ise Karapınar'ın on beş köyü mevcuttur (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar, 2013, s.11).

2.KARAPINAR (SULTANİYE)'İN KAZA İDARE VE BELEDİYE MECLİSLERİ

Osmanlı Devleti taşra teşkilatında bulunan kaza devletin kuruluşundan itibaren adli bir birimdir. Kaza, kadının yetki bölgesini tanımlayan idari birimdir. Bu idari birimin başında geniş yetkilere sahip bulunan kadı veya onun vekili konumundaki naib bulunmaktadır. Kadı, kazada adli işlere bakarken aynı zamanda burada belediye ve idari işleri de takip etmektedir (Akdağ, 1971, s.70-74)

1839 yılında ilan edilen Tanzimat ile ülke yönetiminde önemli değişiklikler yaşanmıştır. İltizam sistemi kaldırılarak yerine muhassıllık sistemi kurulmuş fakat ondan da istenilen verim alınamayınca taşrada kazalarda müdürlük sistemine geçilmiştir. Kazalarda, müdür başkanlığında kaza idare meclisleri oluşturulmuştur (Çadırcı, 2017, s.231-234).

1850 yılından sonra Talimat-ı Umumiyye ile bazı düzenlemelere gidilmiş ve kazada tutulan gelir-gider defterlerinin kaza meclisinde ele alındıktan sonra sancağa gönderilmesi istenmiştir. 18 Şubat 1856 tarihinde ilan edilen Islahat Fermanı'nın sonucu ile taşra yönetimi ve mahalli meclislerde azınlıkların hak ve statülerinin sağlamaştırılması öngörülmüştür. Gerek Tanzimat'ın uygulanmasındaki sorunlar ve gerek Islahat Fermanı ile dış baskılar sonucu Osmanlı Devleti taşra yönetimini tekrar ele almak durumunda kalmıştır. Buna göre, 22 Eylül 1858'de yayınlanan "Vülât-ı İzâm ve Mutasarrıfın-i Kirâm ile Kaymakamların ve Müdürlerin Vezaifini Şâmil Talimat" ile, eyalet, sancak ve kaza idarecilerinin görev ve sorumluluklarını nasıl yapacakları belirlenmiştir.

Tuna Vilayet Nizamnamesinin genişletilip bütün Osmanlı İmparatorluğu topraklarında uygulanmasıyla birlikte kaza yönetimi ve müdürü hakkında bir değişikliğe gidilmemiştir. Kaza Müdürü de artık devletçe atanan "Kaymakam" olacaktır. Yine 22 Ocak 1871'de yayımlanan "İdare-i Umumiyye Nizamnamesi" de aynen benimsenerek uygulanmıştır.

1908 yılında tekrar yürürlüğe sokulan Meşrutiyet rejimi ile gerek merkezde gerek taşrada idare ile ilgili yeni düzenlemeler yapılmıştır. 1913 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanunu ile de kaymakamın yetkileri artırılmıştır.

2.1. Kaza Mülki İdari Yöneticisi Kaymakam

Osmanlı Devleti'nde kazalarda devleti temsilen görev yapan idareci kaymakamdır. 1870 yılında Konya Vilayeti 'ne bağlı bir kaza olan Karapınar'da idari birimler oluşturulmaya başlanmış ve yönetici olarak da kaymakam atanmıştır. İncelediğimiz dönem olan 1870 yılında Karapınar'da kaza teşkilatı kurulmuştur. İlk kaymakamı ise Mehmed Said Efendidir. 1870-1914 yılları arasında Karapınar'da görev yapan kaymakamlar şöyledir; (1870-1906 M Konya Vilayet Salnameleri).

Tablo 2- Karapınar Kaymakamları (1870 -1914)

Kaymakamlar	Göreve Başlama Tarihi	Görev Bitiş Tarihi
Mehmed Said Efendi	1870	1871
Süleyman Bey	1871	1872
Mehmet Efendi	1872	1874
Mustafa Şevki Efendi	1875	1876
Abdülğani Efendi	1876	1877
Abdi Nazmi Efendi	1877	1878
Mustafa Efendi (Vekil)	1878	1879
Ragıp Bey	1879	1880
Salih Rıza Efendi	1881	1888

Ali Ata Efendi	1888	1890
Osman Hicap Efendi	1891	1892
Ahmet Şakir Efendi	1892	1898
Safvet Bey	1899	1904
Mustafa Asım Efendi	1904	1906
Hacı Mehmet Sadık Efendi	1906	1908
Agâh Bey	1909	1909
Mehmet Ali Bey	1909	1914

Yukarıdaki tabloda Karapınar'ın kaza olduğu 1870'den 1914'e kadar olan süreçte görev yapan kaymakamların isimleri yıllar itibarıyla verilmiştir. 1870-1914 yılları arasında on yedi Kaymakam Karapınar kazasında görev yaptığı görülmektedir. Yukarıdaki liste göz önüne alındığında 1870-1914 yılları arasında sık sık kaymakam değişikliği yapıldığı göze çarpacaktır.

2.2. Karapınar (Sultaniyye)'da Kazası İdare Meclisi

Osmanlı Devleti'nde yayımlanan 1864 Vilayet-i Umumiyye ve 1871 İdare-i Umumiyye Vilayet Nizamnamesi ile taşra yönetiminde köklü değişikliklere gidilmiştir (Gençoğlu, 2011, s.29-50).

Yeni düzenlemeye göre eyaletler, vilayetlere dönüştürülerek alanları daraltılmıştır. Vilayetler livalara, livalar kazalara ve kazalar da nahiye ve köylere ayrılmıştır. Bütün bu idari birimlerin başında vali bulunmaktadır. Vali; mülkiye, maliye, eğitim, bayındırlık ve güvenlik işleriyle cezaî ve hukukî işlerinin icrasından sorumludur. Vilayetlerde Vali başkanlığında sürekli toplanan Vilayet İdare Meclisi bulunurken, livalarda Liva İdare Meclisi ve Kazalarda ise Kaza İdare Meclisi bulunmaktadır. Yine Vilayet Meclisi, liva ve kazalarda kurulan Belediye daire ve meclislerinin kararlarını, faaliyetlerini ve giderlerini kontrol etmek üzere görevlendirilmiştir.

Kaza İdare Meclisi'nin başında kaymakam bulunmaktadır. Kaza İdare Meclisi; Mal Müdürü, Kaza Hâkimi (Naib), Müftü ve gayrimüslim cemaatin ruhani reisleri, Tahrirat Katibi ve ikisi Müslüman ikisi gayrimüslim dört üyeden oluşmaktadır (Gençoğlu, 2011, s.29-50). Bu dört üyeden ikisi Müslüman olmayan toplulukları temsilen seçilerek görevlendirilecektir.

Kaza İdare Meclisinin görevi ise; mülkiye, maliye, zaptiye, nafia, tahsiliye ve ziraate dair işlerden oluşmaktadır. Zaptiye teşkilatının amiri kaza müdürüdür. Yine kazada seçimlerin nasıl yapılacağı, 1864 Vilayet Nizamnamesi/Tuna Vilayet Nizamnamesinin 71. Maddesinde hükme bağlanmıştır (Tural, 2005, s.71-91). Buna göre; kaza merkezinde iki yılda bir seçim kurulu (Cemiyet-i Tefrik) oluşturulacak ve bu kurula kaza müdürü, hâkim, müftü ve Müslüman olmayan ruhani reisler ile kaza kâtipleri katılacaktır.

Karapınar kazası idare meclisi üyeleri aşağıda tabloda verilmiştir (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar, 2013, s.11-18); (Konya Vilayet Salnameleri (1870-1914).

Tablo 3- Karapınar Kazası İdare Meclisi Üyeleri (1870-1906)

Yıllar	İdare Meclisi Üyeleri
1870	Reis Kaymakam, Aza Ali Ağa, Aza Tahsin Ağa, Aza Mehmet Efendi, Aza Mal Müdürü, Aza Tahrirat ve İdare Kâtibi.
1872	Reis Kaymakam, Aza Ali Ağa, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hüseyin Efendi, Aza Mal Müdürü, Aza Tahrirat ve İdare Kâtibi.
1873	Reis Kaymakam, Aza Ali Ağa, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hüseyin Efendi, Aza Mal Müdürü, Aza Tahrirat ve İdare Kâtibi.
1874	Reis Kaymakam, Aza Hacı İbrahim Ağa, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Kâtip Tahrirat Kâtibi Salih Efendi.
1875	Reis Kaymakam, Aza Hacı İbrahim Ağa, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Kâtip Tahrirat Kâtibi Salih Efendi.
1877	Reis Kaymakam, Aza Hacı İsmail Ağa, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Osman Efendi, Kâtip Tahrirat Kâtibi Cevdet Efendi.

1878	Reis Kaymakam, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Hasan Ağa, Tahrirat Kâtibi Mustafa Ziver Efendi.
1879	Reis Kaymakam, Naip, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Süleyman Ağa.
1881	Reis Kaymakam, Naip, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Ömer Efendi, Aza Ali Efendi, Aza Ali Ağa.
1882	Reis Kaymakam, Naip, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Tapu Kâtibi, Aza Ömer Efendi, Aza Ali Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Mehmet Ağa.
1883	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Ömer Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Hacı Mehmet Ağa, Tapu Kâtibi.
1884	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Ömer Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Hacı Mehmet Ağa, Tapu Kâtibi.
1885	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı İsa Ağa, Aza Hotamışlı Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Efendi, Tapu Kâtibi.
1886	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı İsa Ağa, Aza Hotamışlı Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Efendi, Tapu Kâtibi.
1887	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı İsa Ağa, Aza Hotamışlı Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Efendi, Tapu Kâtibi.
1888	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Ali Bey, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Ali Ağa, Tapu Kâtibi.
1889	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Tapu Kâtibi, Aza (münhal), Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Mehmet Ağa, Aza Ali Ağa.
1892	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza (münhal), Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza Ali Ağa, Aza Hacı İsa Efendi, Aza Mustafa Efendi.
1894	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hakkı Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Hacı İsa Ağa, Aza İbrahim Ağa.
1896	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hakkı Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Hacı İsa Ağa, Aza İbrahim Ağa.
1899	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Ali Efendi, Aza Hakkı Efendi, Aza Hacı Osman Ağa, Aza Hacı Ali Efendi.
1906	Reis Kaymakam, Naip, Müftü, Mal Müdürü, Tahrirat Kâtibi, Aza Hacı Ali Bey, Aza Eyüp Ağa, Aza Hacı Himmet Efendi, Aza Hacı Bekir Efendi.

Kaza idare meclisinin daimî üyeleri olan kaymakam, naip, müftü, mal müdürü, tahrirat kâtibi dışında seçilmiş üyeler dört kişidir. 1870-1872 yıllarında ise azalara bakıldığında, aza olarak mal müdürünü görmekteyiz. Yine 1874-1875-1881 yıllarında ise seçilmiş azaların üç kişi olduğu tabloda görülmektedir. Ayrıca azaların genellikle iki veya üç yıl görev yaptıkları bazı isimlerin ise daha uzun süre aza olarak devam ettikleri ifade edilebilir.

Yukarıdaki tablo incelendiği zaman idare meclisinde bulunan idareci ve azaların tamamının isimlerinin Türk ve Müslüman olduğu görülecektir. 1882 M Konya Vilayet Salnamesinde Karapınar'da yaşayan Müslüman ve gayrimüslim nüfusu verilmiş olup, burada yaşayan Ermeni ve Rum Osmanlı vatandaşı olmadığı görülmektedir. Bu nedenle idari mecliste gayrimüslim vatandaşları temsil eden kişilerde mevcut değildir.

Karapınar kaza olduktan sonra 1870-1906 tarihine kadar olan idare meclisleri ve burada görev yapan yöneticiler ile azaların isimleri tablo yardımı ile verilmiştir. 1914 Konya Vilayet Salnamesinde Karapınar idarecileri hakkında bir bilgi yoktur. Bunun sebebi olarak da bu dönem başlayan I. Dünya Savaşı düşünülebilir.

2.3. Karapınar Belediye Teşkilatı

Osmanlı'nın geleneksel döneminde Belediye hizmetleri kadılar, vakıflar, loncalar, muhtesipler, subaşılar ve şehir mimarları tarafından yerine getirilmiştir. Kent, kasaba ve diğer yerleşim birimlerinde merkezden atanan görevliler yerel hizmetleri yerine getirmiştir (Sunay, 2002, s.113-133).

Tanzimat ile birlikte Batılılaşma hareketlerinin bir sonucu olarak XVIII. yüzyılda modern belediyeler kurma fikri oluşmuş ve bunun gelişmesinde ise ekonomik-sosyal düşünceler etkili olmuştur. Bunun ilk güzel örneği ise Osmanlı'da kurulan ilk belediyelerin liman kentlerinde kurulmasıdır. İstanbul'da ise ilk belediyenin Beyoğlu'nda kurulması da burada yaşayan gayrimüslimler ile ekonomik koşulların bir göstergesidir.

Tanzimat ile birlikte ilk Belediye yapılanması olan Şehremaneti, Türk Belediyecilik tarihi açısından önemlidir. Şehremaneti, Padişah tarafından atanmış bir Şehremini ve bir başkan ile altı üyeden oluşan bir meclis ve muhasebecilik, mektupçuluk, mühendislik, su idaresi, vezne, yeteri kadar müfettiş ve çavuştan ibaret olacaktır. Meclis üyesinin ikisi, yeterlilikleri tasdiklenmiş Erkan-ı Harbiye Dairesi'nden bir mühendis ve Mekteb-i Tıbbiye Nezareti'nden bir tabipten oluşacaktır.

Şehremaneti kurumu belediye hizmetlerinde istenilen başarıya ulaşamayınca yerine 1856 yılında İntizam-ı Şehir Komisyonu kurulmuştur. Fakat İntizam-ı Şehir Komisyonu da istenilen başarıyı yakalayamamıştır (Önver, 2019, s.37-72).

1864 Vilayet Nizamnamesi ile Osmanlı taşrasında modern belediye teşkilatı kurulmasına başlanıldı. Bu nizamname ile liva ve kazalarda seçimli üyelerden oluşturulan Meclis-i Belediyeler bulunacaktır. (Ortaylı, 1992, s.398-402).

İstanbul dışında taşrada oluşturulan Belediye teşkilatları asıl varlıklarını 1871 İdare-i Umumiyye Vilayet-i Nizamnamesi ile sağlamıştır (Batal, 2022, s.2648-2686).

2.5. Karapınar Kazasında Belediye Teşkilatı

Karapınar'da belediye teşkilatı 1874 yılında kurulmuştur (1874 M Konya Vilayet Salnamesi, s.40). 1894 yılından itibaren ise kazada Belediye Meclisi artık Belediye Dairesi'ne dönüştürülmüştür (Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar, 2013, s.11-18). Aşağıda Karapınar Belediyesi Meclis üyeleri yıllar itibariyle verilmiştir.

Tablo 4- Karapınar Belediye Meclisi (1874-1906)

Yıllar	Belediye Meclisi Üyeleri
1874	Reis Hacı Osman Efendi, Aza Recep Efendi, Aza Osman Ağa, Aza Mehmet Bey, Kâtip Ali Efendi.
1875	Reis Hacı Osman Efendi, Aza Aşir Ağa, Aza Osman Ağa, Kâtip Ali Efendi.
1877	Reis Mal Müdürü Ali Hıfzı Efendi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Hafız Efendi, Aza Hüseyin Ağa, Aza Yusuf Ağa, Kâtip Ali Efendi. Varidatı: 600 kuruş.
1878	Reis Mal Müdürü Ali Haydar Efendi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Hafız Efendi, Aza Hüseyin Ağa, Aza Yusuf Ağa, Kâtip Ali Efendi. Varidatı: 600 kuruş.
1879	Reis Mal Müdürü Ali Haydar Efendi, Aza Hacı Mehmet Ağa, Aza Hacı Hafız Efendi, Aza Yusuf Ağa, Aza Ali Ağa, Kâtip Ali Efendi. Sermayesi 600 kuruş.
1881	Reis Haydar Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Hafız Efendi, Kâtip Ali Efendi.
1882	Reis Ali Haydar Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Kâtip Ali Efendi.
1883	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Kâtip İbrahim Efendi.
1884	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Kâtip İbrahim Efendi.
1885	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Kâtip İbrahim Efendi.

1886	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Kâtip İbrahim Efendi.
1887	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Aza İbrahim Efendi.
1888	Reis Hüseyin Efendi, Aza Hacı Yusuf Ağa, Aza Hacı Bekir Ağa, Aza Osman Ağa, Aza İbrahim Efendi.
1889	Reis Vekili İsa Efendi, Aza Hüseyin Efendi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Kâtip ve Sandık Emmini Yusuf Efendi.
1892	Reis Hacı İsa Efendi, Aza Yüzbaşı Ahmet Efendi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Kâtip ve Sandık Emmini Ömer Efendi.
1894	Reis Hacı İsa Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Kâtip ve Sandık Emmini Ömer Efendi.
1896	Reis Hacı İsa Efendi, Aza Ahmet Efendi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Kâtip ve Sandık Emmini Ömer Efendi.
1899	Reis İbrahim Efendi, Aza Hacı Mehmet Efendi, Aza İbrahim Çavuş, Aza Hacı Yakup Efendi, Kâtip İbrahim Efendi.
1906	Reis Vekili İbrahim Efendi, Aza Yusuf Ağa, Aza Mugayıtzade Mehmet Ağa, Aza Ali Efendi, Aza Hacı Sadık Efendi, Tabip Mehmet Sadık Efendi, Kâtip ve Sandık Emmini Süleyman Efendi.
1909	Reis İmatoğlu Mehmet Ağa
1913	Reis Barutçu Hacı Yusuf Efendi

Belediye meclisi üyelerine bakıldığında ise yönetici ve azaların isimlerinden dolayı Türk ve Müslüman olduğu görülmektedir. Konya Vilayet Salnameleri incelendiği zaman Karapınar'da gayrimüslim vatandaş yaşamadığı görülmüştür. Islahat Fermanı gereği meclislerde kendini temsil etme hakkına sahip olan gayrimüslimlerin Karapınar meclislerinde bu nedenle bulunmaması doğal bir sonuçtur.

1877 yılından itibaren de belediyenin sermayesinden bahsedilmektedir. Bu sermaye 600 kuruş olup 1878-1879 yılları içinde verilmiştir (1877 M Konya Vilayet Salnamesi, s.52; 1878 M Konya Vilayet Salnamesi, s.59; 1879 M Konya Vilayet Salnamesi, s.99).

Karapınar'da görev alan Başkanlar ise aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 5- Karapınar Belediye Başkanları (1874-1913)

Belediye Başkanı İsmi	Göreve Başlama Tarihi	Görev Bitiş Tarihi
Hacı Osman Efendi	1874	1877
Mal Müdürü Ali Hıfzı Efendi	1877	1878
Mal Müdürü Ali Haydar Efendi	1878	1881
Ali Haydar Efendi	1881	1883
Hüseyin Efendi	1883	1889
Vekil İsa Efendi	1889	1892
Hacı İsa Efendi	1892	1899
İbrahim Efendi	1899	1903
Nakip Hacı Osman Efendi	1903	1905
İmatoğlu Mehmet Ağa	1905	1909
Barutçu Hacı Yusuf Efendi	1909	1913

1874-1913 yılları arasında Karapınar'da on bir belediye başkanı görev yapmıştır (Konya Belediyesinin dijital ortama aktarmış olduğu Konyapedia, <https://www.konyapedia.com/makale/1727/karapinar> (Hazırlayan-Adem Zengin-Karapınar İdari Durum) (Erişim Tarihi:06.06.2024).

Bunlardan, 1883-1889 yılları arasında altı yıl belediye başkanı olarak görev yapan Hüseyin Efendi ile 1889-1899 yılları arasında on yıl belediye başkanı olarak görev yapan İsa Efendi en uzun süre başkanlık yapan iki isimdir.

SONUÇ

Karapınar (Sultaniyye) hem tarihi açısından hem de coğrafyası açısından incelenmesi gereken bir bölgedir. Değişik yıllarda Eski kazasına sonrası ise Ereğli kazasına bağlı iken 1864 - 1871 Vilayet ve İdare-i Umumiyye Nizamnamesi ile Karapınar 1870 yılında kazanın merkez kasabası olacaktır.

1870-1914 yıllarına ait Konya Vilayet salnameleri ve bölgede daha önce çalışma yapılan eserlerden de yararlanılarak, Konya sancağına bağlı Karapınar kazasının tarihi, coğrafyası, demografik ve idari yapısı hakkında önemli bilgilere ulaşılmıştır.

Karapınar Konya sancağının on bir kazasından biri olup, bir de Hotamış nahiyesine sahiptir. 1870 yılında kaza olan Karapınar'ın salnamelerde merkez hane sayısının 1872-1878'e kadar aynı olduğu dikkat çekmektedir ki buradan yola çıkarak bu yıllar arasında kazada herhangi bir çalışma yapılmadığı izlenimi oluşmaktadır. Salnamelerde dikkat çeken diğer bir konuda Müslüman nüfus verilirken kazada gayrimüslim vatandaşın olmayışdır. Yine salnameler incelenirken Konya sancağına bağlı diğer kazalar hakkında geniş bilgiler verilirken Karapınar'a daha az yer verildiği görülmektedir.

1870 yılında kaza olan Karapınar'da, 1870-1914 tarihleri arasında on yedi kaymakam görev yapmıştır. Yine 1870 yılında oluşturulan İdare Meclisinin de başkanı kaymakamdır. Kazanın idaresinde ise kaymakama yardımcı olan kurumlar ve memurlar mevcuttur.

Ayrıca 1864 Vilayet Nizamnamesi ile Osmanlı topraklarında yerel düzeyde Belediyecilik hizmetleri de başlamıştır. Fakat Belediyelerin asıl gelişimi 1871 İdare-i Umumiyye Vilayet-i Nizamnamesi ile olacaktır. Karapınar'da ilk belediye teşkilatına 1874 yılında rastlamakla birlikte Belediye reislerinin 1881'e kadar Mal Müdürü olduğu da görülmektedir. Zaten birçok kaynakta da Karapınar'da belediyeciliğin 1881'de başladığı ele alınmaktadır. Bu da belediye reislerinin devlet tarafından atanmış değil de seçilmiş olmasından kaynaklandığını düşündürebilir. 1874-1913 yılları arasında on bir belediye reisinin Karapınar'da görev yaptığı bilinmektedir.

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamaya başlanan modernleşmeden Karapınar'da nasibini almıştır. 1870 yılı itibariyle kaza olan Karapınar'da meclisler ve devlet kurumları açılmaya başlanmıştır. Bugün Karapınar'da kullanılan birçok kurumun Osmanlı'nın son dönemlerinde temellerinin atıldığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

a)-Araştırma Eserler

- Akdağ, M. (1971). "Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, II, 70-74.
- Aslantürk, A. Y. (2018). "Tanzimat Sonrası Osmanlı Şehirlerinde Taşrada Yerel Hizmetlerin Yeniden Örgütlenmesi". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10(4), 141-150.
- Akandere, O. (2016). *Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Konya*. Konya: Eğitim Kitabevi.
- Alver, K. (2010). "Mahalle: Mekân ve Hayatın Esrarengiz Birlikteliği". *İdealkent*, 1(2), 116-139.
- Batal, S. (2022). "Tanzimat Döneminden Günümüze: Türkiye'de Yerel Yönetimlerin Reform Tarihi". *Tarih Okulu Dergisi*, 15(59), 2648-2686.
- Bozyiğit, R. ve Güngör, Ş. (2011). "Konya Ovasının Toprakları ve Sorunları". *Marmara Coğrafya Dergisi*, 24, 191-194.
- Çadırcı, M. (1989). "Türkiye'de Kaza Yönetimi (1840-1876)". *Belleten*, 53(206), 237-258.
- Çadırcı, M. (2017). *Ülke Yönetimi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Gençoğlu, M. (2011). "1864 ve 1871 Vilayet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 29-50.
- Güneş, M. (2014). "Osmanlı Köy ve Mahalle İdarelerinde Yeni Bir Dönem: İhtiyar Meclislerinin Teşekkülü". *History Studies International Journal of History*, 6(3), 163-177.
- Gümüşçü, O. ve Yılmaz, M. (2001). "Ulaşım Şartlarının Ortaya Çıkardığı Şehir: Karapınar'ın Kuruluş Öyküsü", *Karapınar Sempozyumu*, Konya, 53-67. https://www.researchgate.net/publication/350592333_Ulasim_Sartlarinin_Ortaya_Cikardigi_Sehir_Karapinar'in_Kurulus_Oykusu
- Evliya Çelebi. (2006). (Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı). *Seyahatnâme*. III(1), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları.
- Eyice, S. (1965). "Sultaniye-Karapınar'a Dair". *Tarih Dergisi*, 15(20), 1965, 117-140.
- Horvath, B. (Çev. Tarık Demirkan). (2010). *Anadolu 1913*. III. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İnce, M. (2023). *Salnamelere Göre Konya Ereğlisi*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İslamoğlu, A. (2012). *Osmanlı Devleti'nde Modern Belediye'nin Hukuksal Açından Kurumsallaşması*, [Yayınlanmamış Doktora Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakaya, D. (2013). *Eskil/Karapınar Kazası Vakıf Eserleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Küçükdağ, Y. (2001). "Karapınar". 24, (ss. 470-472). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Küçükdağ, Y. (2009). "Sultan Selim Külliyesi ". 37, (ss.518-519). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Orhonlu, C. (1967). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Ortaylı, İ. (1992). "Belediye". 5, (ss.398-402). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

Ortaylı, İ. (2000). *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareleri 1840-1880*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ortaylı, İ. (2022). "Kaymakam", 25, (ss.84-85). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Sultaniye-i Karapınar. (2013). (Haz.Cengiz Eroğlu-Murat Babuçoğlu-Fuat Tigin), Karapınar Belediyesi, Ankara: Özyurt Matbaası.

Oktay, T. (2020). "1855-2020 Dönemi'nde Türkiye'de Büyükşehir Belediye Yönetiminin Gelişimi". *Strategic Public Management Journal*, 6(12). 1-41.

Önver, Ş. B. (2019). "Altıncı Daire-i Belediye ve Günümüz Belediye Hizmetleriyle Karşılaştırılması". *Takvim-i Vekayi*, 7(1), 37-72.

Özkaya, Y. (2022). "Kaymakam". 25, (ss.84-85), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.

Son Teşkilat-ı Mülkiyede Köylerimizin Adları. (1928). İstanbul: Dahiliye Vekaleti Yayını.

Şimşek, M. (2017) "Tanzimat Dönemi Osmanlı Taşra Teşkilatında Nahiye Örneği: Kireli Örneği". *Çatalhöyük Uluslararası Turizm ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2, 53-58.

Zengin, A. (2012). *Karapınar "Sultaniye" Şehrengizi*, Konya: Damla Ofset A.Ş.

T.C. İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü. (1968). *Köylerimiz*, Ankara: Başbakanlık Basımevi D.S.İ.

b)-Süreli Yayınlar

1870-1914 M Konya Vilayet Salnameleri.

<https://kutuphane.isam.org.tr/> (Erişim tarihi: 06.06.2024)

c)-İnternet Kaynakları

<http://www.konya.gov.tr/karapinar> (Erişim Tarihi:05.05.2024)

Konya Belediyesi Konya Ansiklopedisi. <https://www.konyapedia.com/makale/1722/karapinar> (Hazırlayan-Abdurrahman Dinç-Karapınar) (Erişim Tarihi:06.06.2024).

<https://www.konyapedia.com/makale/1726/karapinar> (Hazırlayan-H.Mustafa Eravcı-Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Karapınar) (Erişim Tarihi:06.06.2024).

<https://www.konyapedia.com/makale/1727/karapinar> (Hazırlayan-Adem Zengin- Karapınar İdari Durum) (Erişim Tarihi:06.06.2024).

<http://www.konya.gov.tr/karapinar> (Erişim Tarihi:05.05.2024).

https://www.nufusu.com/ilce/karapinar_konya-nufusu (Erişim.07.06.2024).

<https://www.karapinar.bel.tr/muhtarliklar> (Erişim Tarihi: 07.06.2024)

Tedbirler ve Tedavi: Selçuklularda Salgın Mücadelesi

Nurefşan KARA*

Çalışma Alanı: Tarih

ÖZET

Çalışmamızın amacı, Selçuklularda ortaya çıkan salgın hastalıkların tedavi yöntemlerini ve korunma yollarını karşılaştırmalı olarak ortaya koyulmasının yanında Selçuklu tıbbının genel özellikleri çerçevesinde insanların salgınlarla nasıl başa çıktıkları, dönemin hekimlerinin tedbirleri ile korunma yolları ele alınarak değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Tıp tarihi kitaplarından, dönemin hekimlerinin yazmış olduğu kitaplar, makaleler vb. yardımcı kaynaklardan salgın hastalıkların tedavi ve korunma yöntemleri ile ilgili veriler toplanacaktır.

Çalışma, Selçuklu dönemi tıbbının yanı sıra salgın hastalıklar özelinde uygulanan tedavi ve tedbirlerinin sunulduğu bir çalışma olması sebebiyle literatüre önemli katkı sağlayacaktır. Bu nedenle dönemin hekimleri ve alimleri salgın hastalıklara nasıl yaklaşmıştır ve tedaviler insanlar üzerinde nasıl bir etki bırakmıştır konusu ele alınacaktır.

Selçuklularda görülen veba, cüzzam, çiçek vb. gibi salgın hastalıklarla insanlar mücadele içerisinde idiler. Halk hekimliğinde dinsel ve pratik uygulamalar yapılırken daha çok o dönemin tıbbında kullanılan bitkilerden yararlanılmıştır. Ayrıca Selçuklular tıp eğitimleri ile hastalıkların tedavisine önem vererek sağlık alanında yatırımlar yaparak Darü't-tıp merkezleri inşa etmişlerdir. Yine aynı şekilde Selçuklu döneminde tıp ve temizlik amaçlı olarak kaplıca, çeşme ve hamamların varlığını görmekteyiz. Bu şifahaneler bir yandan hasta tedavisi yaparken diğer yandan medrese amaçlı kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tıp, Selçuklu, Salgın, Tedavi, Korunma yolları.*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Erzurum Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, e posta: nurefsan.kara52@erzurum.edu.tr

Precautions and Treatment: Fighting the Epidemic in the Seljuks

ABSTRACT

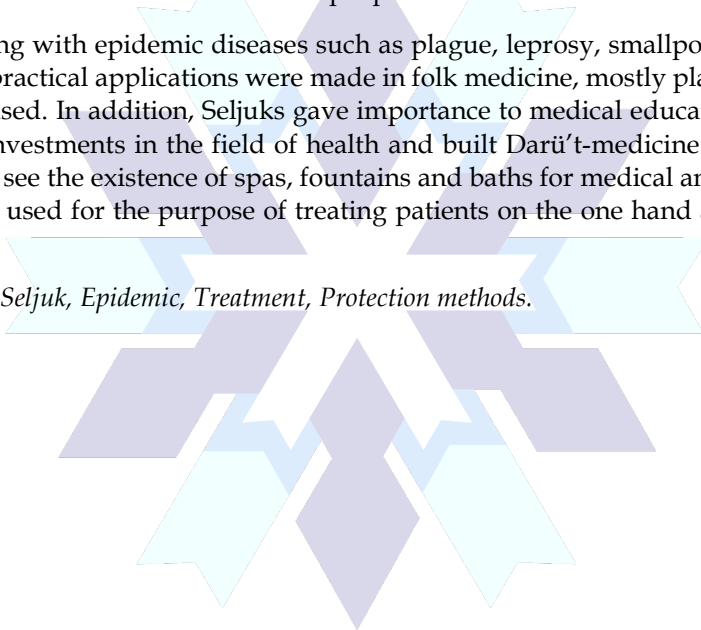
The aim of our study is to comparatively present the treatment methods and protection rates that emerged in the Seljuks, as well as to evaluate the general characteristics of Seljuk medicine, how the frames coped with the size of people, and the treatment methods and protection methods of the period's physicians.

Data on the treatment and prevention methods of epidemic diseases will be collected from auxiliary sources such as medical history books, books written by physicians of the period, articles, etc.

The study will make a significant contribution to the literature as it is a study that presents the treatments and precautions applied specifically for epidemic diseases as well as the medicine of the Seljuk period. Therefore, how the physicians and scholars of the period approached epidemic diseases and what kind of an effect the treatments had on people will be discussed.

People were struggling with epidemic diseases such as plague, leprosy, smallpox etc. seen in Seljuks. While religious and practical applications were made in folk medicine, mostly plants used in medicine of that period were used. In addition, Seljuks gave importance to medical education and treatment of diseases and made investments in the field of health and built Darü't-medicine centers. Similarly, in the Seljuk period, we see the existence of spas, fountains and baths for medical and cleaning purposes. These hospitals were used for the purpose of treating patients on the one hand and as madrasahs on the other.

Keywords: *Medicine, Seljuk, Epidemic, Treatment, Protection methods.*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

GİRİŞ

Salgın hastalıklar, belirli bir bölgede ya da toplulukta birbiriyle bağlantılı bireyler arasında hızlı bir şekilde yayılan ve genellikle büyük bir kitleyi etkileyen bulaşıcı hastalıklardır. Bu hastalıklar, bir enfeksiyon etkeninin, çoğunlukla virüs veya bakteri gibi patojenlerin, insan vücuduna girmesiyle ortaya çıkar. Salgınlar, hastalığın nasıl yayıldığı, kaç kişinin hastalandığı ve hastalığın ne kadar sürdüğü ile tanımlanır. Salgınlar, insanlar üzerinde mikrop bulunan şeylere dokunduğunda, nefes aldıklarında, içtikleri, yiyerek veya dokunduğunda yayılabilir. Salgın terimi, belirli bir hastalığın beklenenden daha fazla bireyi etkilemesi durumunda kullanılır ve bu tür durumlar toplum sağlığı açısından ciddi tehditler oluşturur. Örnek olarak, tarihi dönemde büyük salgınlara yol açan veba, kızamık ve çiçek hastalığı gibi durumlar, yüksek mortalite oranları ve sağlık sistemleri üzerindeki baskı ile dikkat çeker. Bu salgın hastalıklar tabi ki sadece bireylerin sağlığını değil toplumsal yapıyı, ekonomiyi ve kültürel normları da etkiler.

Salgın hastalıklar, insanlık tarihi boyunca toplumların sağlık durumunu etkileyen önemli unsurlardan biri olmuştur. Tarih boyunca farklı medeniyetlerde ortaya çıkan bu salgın hastalıklar aslında nüfus hareketleri ve ticaret yollarının etkinliğiyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin, Antik Yunan döneminde kayıt altına alınan ilk salgın hastalıklardan biri olan veba, özellikle büyük şehirlerde hızla yayılarak ciddi can kayıplarına neden olmuştur. Orta Çağ'da ise özellikle 14. yüzyılda Avrupa'yı saran Kara Ölüm yaklaşık 25 milyon insanın ölümüne yol açarak kıtanın nüfus yapısını oldukça değiştirmiştir. Selçuklu İmparatorluğu döneminde de salgın hastalıklarla mücadele önemli bir mesele olmuştur. Selçuklular, çeşitli hastalıkların tedavisi için geliştirilen yöntemlerle dikkat çekmiş ve tıbbi bilgi birikimlerini artırmışlardır. Bu dönemde, tıp bilgileri özellikle İslam dünyasında etkili bir şekilde kullanılıyor ve hastalıkların yayılımının önlenmesi üzerine çeşitli çalışmalar yapıyordu. Selçuklu insanlar zihinlerini ve bedenlerini tedavi etmek için farklı yollar kullandılar. Ayrıca bazı özel şeyler yaptılar ve bazı kuralları takip ettiler. Farklı doktor ve insanlarla çalıştılar. Hastalıkların yayılmasını önlemek için karantina uygulamaları da dikkat çeken bir tedbir olmuştur. Örneğin, veba salgınlarının yayılmasının önüne geçmek için belirlenen bölgelerde karantina süreleri uygulanmış, hasta bireyler bu süreçte izole edilmiştir. Selçuklular döneminde yapılan bu uygulamalar, gelecekteki salgın hastalıklarla mücadelede önemli bir referans teşkil etmiştir ve tıbbın ilerlemesine zemin hazırlamıştır.

Selçuklu Devleti dönemi, geniş toprak hakimiyeti ve medeniyet üretme yeteneği ile salgın hastalıklarla başa çıkma deneyimlerinin anlaşılması açısından önemli bir örnek sunmaktadır. Dönemin yoğun şehirleşme, artan ticaret ve askeri hareketlilik gibi etkenleri, bulaşıcı hastalıkların yayılmasını kolaylaştırmış ve toplumların bu tehlikeler karşısında hem kurumsal hem de bireysel düzeyde önlemler alması gerektiğini ortaya koymuştur. Olası Selçuk Tıbbi İslam tıbbına benzer, ancak farklı insanlarla tanıştığı için kendi bir şeyler ve organizasyon yapma yollarını da yarattı. Bu dönemde sağlık hizmetlerini yürütmeye ise darüşşifalar, yani hastaneler merkezi bir rol oynamıştır. Özellikle Nizâmülmülk'ün desteklediği bu kurumlar yalnızca hastaların tedavi edildiği yerler değil, aynı zamanda tıp eğitimi verilen ve hekimlerin yetiştirildiği yapılar olarak öne çıkmaktadır.

Salgın hastalıkların doğası gereği; bireysel hijyen ve kamu sağlığı düzenlemeleri oldukça önemli hale gelmiştir. Bu çerçevede temizlik, hava akışı ve su kaynaklarının kontrolü gibi konular hem teorik tıp kitaplarında hem de pratik tedavi yöntemlerinde yer bulmuştur. Ayrıca, kötü kokuları gidermek için mekanların tütsülenmesi, karantina uygulamaları, özel beslenme planları ve toplumda yaygın olan bazı tıbbî inançlar da Selçuklu toplumunun salgın hastalıklarla başa çıkma yöntemleri arasında bulunmaktadır. Bu çalışma, Selçuklu döneminde salgın hastalıklarla mücadele için uygulanan koruyucu ve tedavi edici yöntemleri, tıbbi, sosyo-kültürel ve kurumsal bağlamda incelemeyi hedeflemektedir.

SELÇUKLULARDA GÖRÜLEN SALGIN HASTALIKLAR İLE BELİRTİLERİ

XI. yüzyılda Samanoğulları döneminden çıkarak Ceyhun Nehri kıyılarına ulaşan Selçuklu liderliğindeki Oğuz Türkleri, kısa bir süre içinde bölgede önemli bir siyasi ve askeri güç haline gelmişlerdir. 1040 yılında Gaznelilere karşı kazandıkları Dandanakan Savaşı ile Selçukluların Anadolu'ya doğru ilerlemeleri, hem Türk-İslam tarihini hem de dünya tarihinin gidişatını değiştiren önemli bir gelişme olarak görülmelidir. (Terzioğlu, 1985, s.19) Selçuklu Devleti, kuruluşunun ilk dönemlerinde bilim ve sanata büyük bir değer vermiş; bu alanlardaki faaliyetleri koruyup geliştirmek için ciddi çaba sarf etmiştir. Sadece siyasi ve askeri alanda değil, aynı zamanda bilimsel ve kültürel

alanlarda da destekleyici bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu gelişmenin arkasında hem Selçukluların ekonomik yapısı ile devlet yöneticilerinin âlimlere yönlendirici olması amacıyla destek politikalarının önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Bu ortam sayesinde, farklı din ve etnik geçmişe sahip birçok bilim insanı Selçuklu hizmetinde bulunmuştur. Bu durum, Selçuklu döneminde çalışan hekimlerin etnik ve dini çeşitliliğini açık bir şekilde göstermektedir. (Turan, 2009, s. 344)

Selçuklu İmparatorluğu'nun coğrafi konumu ve özellikle ticaret yolları üstünde yer almasından dolayı devlete önemli ekonomik kazanç sağlamıştır. Ancak bu stratejik yerleşim, aynı zamanda sağlık açısından birtakım tehlikeleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle kervanlarla taşınan ürünlerin yanı sıra, bulaşıcı hastalıkların topluma kolaylıkla yayılması ciddi halk sağlığı sorunları ortaya çıkarmıştır. Bu durumun bilincinde olan Selçuklu yönetimi, Tuğrul Bey ve Alparslan dönemlerinden itibaren sağlık altyapısını güçlendirmek için çeşitli adımlar atmıştır. Bu bağlamda, özellikle büyük şehirlerde darüşşifa niteliğindeki hastaneler inşa edilmiştir; bu kurumlar yalnızca sivil halkın değil, ordunun sağlık gereksinimlerini de karşılamayı amaçlamıştır.

Selçuklu ordusunun askeri düzenlemeleri incelendiğinde, orduyla birlikte çalışan seyyar hastanelerin önemli bir rol oynadığı gözlemlenmektedir. Bu mobil sağlık birimleri, savaş anlarında yaralıların tedavisi için özel olarak donatılmış ve ordunun hareket yeteneğine uygun şekilde düzenlenmiştir. Sultan Melikşah dönemine ait belgelerde, hekimler, cerrahlar, göz doktorları, ilaçlar, tıbbi araçlar ve "cerge" adı verilen çadırlardan oluşan, 100 ila 200 deveyle taşınan mobil hastanelere dair bilgiler yer almaktadır. Bu uygulama, Selçuklu tıbbının yalnızca kurumsal değil, aynı zamanda pratik ve askeri gereksinimlere yönelik bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır. (Terzioğlu, 1992, s. 167)

Veba

Tarih süresince insanlar, doğal afetlerin yanı sıra enfeksiyon hastalıklarıyla da büyük tehditler yaşamıştır. Enfeksiyon hastalıkları, vücuda giren ve burada çoğalan zararlı mikroorganizmaların etkisiyle meydana gelir ve yayılmaları; iklim, coğrafi yapı, ekonomik durum ve toplum hijyen alışkanlıkları gibi birçok faktöre bağlıdır. Bu hastalıklar zaman zaman büyük salgınlara neden olmuş ve halk sağlığını ciddi tehdit altına almıştır. Normalden fazla vaka görüldüğünde bu durum "salgın (epidemik)" olarak adlandırılır, kıtalara ya da tüm dünyaya yayıldığında ise "pandemi" olarak tanımlanır. Bu çerçevede, tarih boyunca ciddi salgınlara neden olan enfeksiyon hastalıklarından biri, batı dillerinde plague, black death, peste olarak bilinirken, doğu dillerinde veba, taün, kıran şeklinde anılan hastalıktır. Veba, esas olarak kemirgenler arasında yayılan Yersinia pestis adlı bakteri tarafından ortaya çıkar ve genellikle fare pireleri aracılığıyla insanlara geçiş yapar. Mikroorganizma, dış ortamda kısa bir süre hayatta kalabilir; ancak uygun koşullarda ve oda sıcaklığında bulaşıcılığını sürdürebilir. İnsanlar arasında doğrudan bulaşma, yalnızca akciğer vebası biçiminde ve damlacık yoluyla olur. Veba, yetersiz hijyen koşulları, yoksulluk, açlık, göçler ve savaş gibi nedenlerle yayılır; dolayısıyla tarihin boyunca veba salgınları sıklıkla sosyo-ekonomik çöküş dönemleriyle örtüşmektedir. Veba hastalığı, etken mikroorganizmanın insan vücudundaki yerleşim yerine göre üç ana biçimde görülebilir:

Hıyarcıklı (Bubon) Veba en sık rastlanan türdür. Aniden yükselen ateş, baş ağrısı, bitkinlik, bulantı ve ishal gibi belirtilerle kendini gösterir. Lenf bezlerinin büyümesi (bubon) belirgin bir özelliğidir. Ölüm oranı yüzde 50 ile 70 arasında değişir. Akciğer Vebası (Pnömonik Veba) genellikle damlacık yolu ile bulaşır. Nefes darlığı, öksürük, kanlı balgam ve morarma gibi solunum yolu belirtileri gösterir. Kısa bir süre içinde ölüme yol açabilir. Veba Sepsisi ise Mikroorganizmanın doğrudan kana geçerek oluşturduğu en ağır biçimdir. Lenf bezlerinde belirgin bir şişlik olmadan hızla sepsis gelişir. Sinir sistemi belirtileri, kanamalar ve koma ile devam eden bu hastalık, genellikle birkaç gün içinde ölümü getirir. Bu tür, özellikle çocuklar için daha hızlı ve öldürücü seyir izler. (Arık, 1991, s. 28)

Çiçek Hastalığı

Orthopoxvirus ailesine ait olan Variola virüsü, her yaşta ve cinsiyetten insanları etkileyebilen, son derece bulaşıcı ve ölümcül (ortalama %30-40 civarında) bir enfeksiyon hastalığıdır. (Alkoy, 2003, s. 1) Özellikle çocuklar ve yaşlılar, bu hastalığı ağır bir şekilde geçirebilmektedir. Çiçek salgını genelde yüksek ateşle başlar ve daha sonrasında ciltte irin dolu kırmızı döküntüler görülür. Bu lezyonlar, iyileşme döneminin sonunda kalıcı izler, yani çiçek izleri bırakarak sonuçlanır. Hastalık esasen insandan insana doğrudan temas yoluyla yayılmakta, ancak kirli eşyalar aracılığıyla da bulaşma riski

vardır. Mevsimsel bir artış göstermemekle birlikte, vakaların genellikle kış aylarında daha fazla görüldüğü dikkati çekmektedir. (Yaman, 2017, s. 49)

Cüzzam

Mycobacterium leprae (Hansen basili) tarafından meydana gelen, uzun süreli bir enfeksiyon hastalığıdır. Özellikle cilt ve periferik sinir sistemi üzerinde ciddi yaralar açar. Tarih boyunca, deri deformasyonlarına bağlı olarak halk arasında "Fil hastalığı" ya da "Aslan hastalığı" gibi isimlerle anılmıştır. (Palalı, 1993, s. 150) Bu hastalık genellikle deride açık ve koyu renkli lekelerle kendini gösterir; bu lezyonlara "leprit" denir. Zamanla bu lekeler duyu kaybına, kas erimeleri ve felçler ile birlikte kendini gösterir. Özellikle ellerde ve ayaklarda motor becerilerin azalması hastanın hareket kabiliyetini büyük ölçüde kısıtlayabilir. Bulaşıcılığı oldukça düşüktür; sadece uzun süreli ve yakın temasta %1-6 oranında bulaşma görülmektedir. Ancak, veba örneğindeki gibi, cüzzam da sosyal ve ekonomik çöküş dönemlerinde – kıtlık, kuraklık ya da uzun süren kuşatma gibi kriz zamanlarında yayılmak için uygun bir zemin bulur. Bu hastalık, yaş, cinsiyet ve ırk ayrımı gözetmeksizin her bireyi etkileyebilir.

Sıtma

İnsanlık tarihi boyunca büyük salgınlara yol açan, yüksek ölüm oranları bulunan, paraziter kökenli ciddi bir enfeksiyon hastalığıdır. Plasmodium türü parazitler, Anopheles cinsi sivrisinekler aracılığıyla insanlara bulaşır. Klinik seyrinde genellikle yüksek ateş, titreme, yorgunluk, iştahsızlık, kas ve eklem ağrıları mevcuttur. İleri vakalarda iç kanamalar ve nörolojik sorunlar (örneğin felç) görülebilir. Bağışıklık sistemine zarar verme potansiyeli, bu hastalığı komplikasyonlara daha açık hale getirir. Tarihsel veriler, sıtmanın yol açtığı ölümlerin sayısının, savaşlar, kıtlıklar ve diğer bulaşıcı hastalıklardan daha fazla olduğunu göstermektedir. Günümüzde hala özellikle Sahra Altı Afrika'da yaygın bir şekilde görülmekte ve her yıl yaklaşık bir milyon çocuğun ölümüne sebep olmaktadır. (Nikiforuk, 2000, s. 34)

TEDAVİ YÖNTEMLERİ

Veba hastalığı, virüsün (doğru tanım: bakteri) vücuda nasıl girdiğine ve yayıldığına bağlı olarak çeşitli klinik formlarda (hıyarcıklı, akciğer ve sepsisemik) kendini gösterebiliyordu. Bu hastalık, her yaşta ve cinsiyetten insanı etkileyebilir; nerede ve ne zaman çıkacağı önceden tahmin edilemeyen ani ve yaygın salgınlara yol açmaktaydı. Veba için tarih boyunca uygulanan tedavi yöntemleri hem fiziksel hem de manevi unsurlar barındırıyordu. Tıbbi müdahaleler arasında yüksek ateşi düşürmek amacıyla kan alma işlemi yaygın bir şekilde yapılmaktaydı. Ayrıca, mikrobiyotik vücuttan atılmadan amacıyla müshil ve lavman gibi yöntemler tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra, çeşitli bitkilerin kaynatılıp şurup halinde hastalara verilmesi ve halk hekimliği yöntemlerinden faydalanılması da sıkça görülmüştür.

Veba ile mücadelede alınan önlemler sadece fiziksel tedavi yöntemleriyle sınırlı kalmamış; özellikle İslam dünyasında manevi ve dini uygulamalar da önemli bir yer edinmiştir. Bunlar arasında muska yazımı, tılsım hazırlama ve "şeytanı kırmak" gibi halk inançlarına dayanan uygulamalar dikkat çekmektedir. Salgın dönemlerinde camilerde toplu dualar gerçekleştirilmiş, dini etkinlikler düzenlenmiş, oruçlar tutulmuş ve sadaka verilmiştir. Ancak bu manevi uygulamalar hastalığın önlenmesinde etkili olmamış; bunun sonucunda insanlar daha mantıklı ve maddi tedavi yöntemlerini araştırmaya yönelmiştir. (Yaman, 2017, s. 47). Tarihsel süreç boyunca, veba gibi ciddi salgınlar genellikle Tanrı'nın öfkesinin bir yansıması olarak değerlendirilmiş; buna rağmen toplumlar hem ruhsal hem de fiziksel kurtuluş yolları aramakta ısrar etmiştir. Özellikle İslam bölgelerinde, dua, muska, tütsü ve benzeri dini ritüel uygulamaları sıkça kullanılan yöntemler olmuştur. Ruhsal önlemlerin yanı sıra, o dönemin bilgi ve olanakları doğrultusunda çeşitli maddi müdahale yöntemleri de geliştirilmiştir. İbnü'l-Esir'in bildirdiğine göre, halk arasında vebadan korunmak için şeker dağıtımı yapılmakta, hastalığın etkilerini azaltmak veya vücudu temizlemek amacıyla kan alma, lavman ve müshil uygulamaları tercih edilmekteydi (İbnü'l-Esir, 1987, s. 77). Ayrıca nar, elma, limon ve kuzukulağı gibi bitkilerle çeşitli karışımlar hazırlanarak şurup şeklinde içilmiş, özellikle gül suyu sıkça kullanılmıştır. Hastalığın yayılmasını engellemek için evlerde sirke serpilmiş, mikropları ortadan kaldırmak amacıyla buhur ve çeşitli tütsüler yakılmıştır. Ancak bu uygulamalara rağmen, halk arasında yayılan bazı geleneksel veya "büyücü ilaçları"nın etkinliğinin zamanla sınırlı olduğu anlaşılmış ve bu yöntemler tıbbi bir çözüm olmaktan çok, halkın umudunu yeşerten uygulamalar olarak kalmıştır. (Yaman, 2017,

s. 49). Ayrıca vebanın tedavisi için şunlar sırayla yapılmaktaydı. Hastalık belirtileri arasında ateş yükseldiğinde, ilk uygulama olarak hastadan kan almak için deri üzerinde küçük kesikler açılıyor ve yalnızca öncelikle vücuttaki dengeyi sağlamak için müshil veriliyordu. Ancak, şişmiş lenf bezlerinin (bubonların) kaybolmasıyla birlikte kan alma işlemi bırakılıyor; bunun yerine hastaya sandal ağacı şurubu, mersin yaprağı suyu, sirke ile karıştırılmış su ve sığırdili bitkisinin sıvısı içiriliyordu. Ayrıca, kalp bölgesine Ermeni kili sürmek, rahatlatıcı ve iyileştirici bir yöntem olarak tavsiye ediliyordu. Bu fiziksel tedavi yöntemlerinin yanı sıra, hastalığın ruhsal yollarla da tedavi edilebileceğine inanılıyordu; tütsüler, tılsımlar ve dualar bu amaçla sık sık başvurulanan yöntemler arasındaydı. Toplumun inançlarına göre, bir evin içine çiyen otu koymak, o evin veba gibi salgın hastalıklardan korunması için bir tedbir olarak görülüyordu. (Arslan, 2022, s. 63)

Çiçek hastalığına yönelik geleneksel tedavi stratejileri arasında, hastanın vücut sıcaklığının korunması, hijyenik bir ortamda tutulması ve odanın düzenli olarak havalandırılması gibi temel bakım ilkeleri öne çıkmaktadır. Örneğin Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) tarafından yazılan Müntehab-ı Şifâ isimli eserde, çiçek salgınının etkilerini hafifletmeye yönelik bazı önerilere yer verildiğini görmekteyiz. Bu önerilerden biri, hastalığın gözlerde bıraktığı hasarı azaltmak için gözlere gül suyu veya kişniş suyu damlatılmasıdır. Hatta ellere ve ayaklara kına sürülmesi hem koruyucu hem de rahatlatıcı bir uygulama olarak tanımladığını görmemiz mümkündür. Hastalığın henüz yeni başladığı durumlarda, sıcak su ile karıştırılan kınanın hastanın ayak tabanına sürülmesinin hastalığın ilerlemesini durdurabileceği belirtilmiştir. Ayrıca belirtiler sonrası ateşi düşürmek için semizotu sütü, karpuz suyu ve pire otu tohumu suyu verilmesi önerilmesinin yanında hastanın kabız kalmaması gerektiği özellikle belirtilmiştir. (Önler, 1990, s. 150)

Cüzzam hastalığının tedavisinde İslam tıbbı kaynaklarında dikkat çekici bir konumdadır ve özellikle İbn Sînâ gibi pek çok doktor bu hastalığı eserlerinde ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Hacı Paşa, Müntehab-ı Şifâ adlı çalışmasında, cüzzamın tedavisinin son derece zor olduğunu, bu hastalığın sıklıkla iyileşmediğini ve hastalardan kaçınılması gerektiğini belirtmiştir. (Önler, 1990, s. 278). Bunun yanında bazı tedavi yöntemlerini de açıkladığını hatta ona göre, hastanın dört yönünden kan alınması, sıkı bir diyet uygulanması ve vücudun temizlenmesi önemlidir. İslam hekimleri ise cüzzam tedavisinde kan alma, boşaltım, diyet ve karantina gibi yöntemlerini vurgulamışlardır. Ayrıca beslenme ile ilgili önerilerde de bulunmuşlardır; oğlak eti yararlı, tavuk ve balık eti ise hastalığı engelleyici olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ özellikle kükürtlü banyo uygulamalarını ve ilaç tedavilerini önermiş, ayrıca deniz seyahatlerinin hastalığın seyrine olumlu etkileri olabileceğini vurgulamıştır. (İbn-i Sînâ, 2017, s. 186). Mevlânâ da kaplıcaların şifalı etkilerini dikkat çekmiştir. Fakat bu yöntemlere rağmen, cüzzamın kronik ve bulaşıcı özelliği nedeniyle hekimler sıklıkla çaresiz kalmış; hastalığın cinsellikle bağlantılı olması nedeniyle hastalara yaklaşımdan ve tedavi yapmaktan kaçınma eğiliminde olmuşlardır.

Son olarak ele aldığımız salgın hastalıklardan biri olan sıtma ise özellikle 13. yüzyılda Anadolu ve çevresinde oldukça yaygın idi. Eflâkî'nin Menâkıbu'l-Ârifin adlı eserinde, hastalıklar arasında en fazla sıtmaya dikkat çekilmekte ve Mevlânâ'nın uyguladığı farklı tedavi yöntemleri aktarılmaktadır. (Eflâkî, 1973, s. 293). Bunlar arasında, sarımsak ve badem tanelerine belirli ifadeler yazarak hastaya yedirmek gibi ruhsal ve ritüele dayalı yöntemler yer almaktadır. Eserde ayrıca, köpek tüyü ile yapılan tütsülerin sıtmaya iyi geldiğine dair inançlar olduğu anlatılmaktadır. (Taneri, 1977, s. 81). Benzer bir şekilde Hacı Paşa'nın Müntehab-ı Şifâ adlı eserinde de sıtma tedavisinde tütsü ve Kur'an ayetleri ile yapılan duaların kullanıldığı vurgulanmıştır. Ayrıca, üç söğüt yaprağına yazılan özel sözcüklerin, her gün birini yakarak üç gün boyunca tütsülenmesi ve dua edilmesi gibi başka bir tedavi yöntemi de bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, ayı dişinin çocukların boyunlarına asılmasının koruyucu bir etki göstereceğine inanılmıştır. Bu dönemde uygulanan tedavi yöntemleri, bilimsel tıptan ziyade halk hekimliği ile dini ve manevi pratiklerle şekillenmiş, sıklıkla halk inançları ve geleneksel uygulamaların bir kombinasyonu olarak gelişmiştir.

Selçuklu Dönemi Sağlık Kurumları

Selçuklu dönemine baktığımızda hastaların tedavi edildiği ve halkında sağlık hizmetlerinden yararlandığı kurumlar çeşitli isimlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu yapılar "Darüşşifa", "Şifahane", "Bimarhane", "Maristan", "Darüssihha", "Şifaiyye", "Darü'l-afiye" ve "Darü'r-raha" gibi çeşitli adlarla tanımlansa da, işlevleri açısından benzer özelliklere sahiptir. Bu kurumlar yalnızca tedavi sağlamakla

kalmayıp aynı zamanda tıp eğitimine katkıda bulunan merkezler olarak da büyük öneme sahiptir. En sık kullanılan isimlerden biri olan "Bimaristan", etimolojik açıdan iki farklı şekilde açıklanabilir. Bir bakış açısına göre "bimar" kelimesi Farsça kökenlidir ve "hasta" anlamına gelmektedir; bu kelimeye yer belirten "-istan" ekinin eklenmesiyle "hasta olanların bulunduğu yer" anlamında "bimaristan" terimi oluşmuştur. Alternatif bir yorumda ise "mar" kelimesi "yılan" anlamına gelir ve bu bağlamda şifa ile ilişkilendirilmiştir; dolayısıyla "maristan" ifadesi "yılanların evi" şeklinde yorumlanmıştır. Ancak tıbbi terminolojide en yaygın olarak kabul edilen anlam, Farsça "bimar" (hasta) kelimesinden türetilen versiyonudur. (Kemaloğlu, 2014, s. 3)

Darüşşifalar, genellikle medreseler, camiler ve hamamlar gibi çeşitli yapıların bulunduğu büyük yerleşkeler olan "külliye"lerin bir parçası olarak inşa edilmiştir. Bu yapılar arasında darüşşifalar hem sağlık hizmeti sunmaları hem de işlevsel ve sosyal rolleri açısından önemli bir yere sahiptir. Külliye içerisinde yer almak, tıbbi hizmetlerin daha düzenli şekilde yürütülmesini sağlarken, hastaların topluma tamamen kapatılmasını engellemektedir. Ayrıca darüşşifalarda fakirlere ve seyahat edenlere ücretsiz sağlık hizmeti sunulması, bu kurumsal yapıları sadece tedavi merkezleri olarak değil, aynı zamanda sosyal yardımlaşma ve dayanışma alanında da önemli kılmaktadır. (Songur & Saygın, 2014, s. 203)

Selçuklular döneminde kurulan ilk hastane ve tıp medresesi, Sultan Alparslan'ın veziri Nizamülmülk tarafından Nişabur'da inşa edilen Nizamiye Medresesi içerisinde bulunmaktaydı. Ancak, bu döneme ait yapı günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Günümüze kadar gelen bazı önemli Selçuklu hastaneleri mevcuttur. Bunlar arasında 1154 yılında Şam'da yükseltlen Nureddin Hastanesi; 1206'da Kayseri'de hayata geçirilen Gevher Nesibe Darüşşifası ve Gıyaseddin Keyhüsrev Tıp Medresesi; 1217'de Sivas'ta inşa edilen Keykavus Darüşşifası; 1228'de Divriği'de Behram Şah'ın kızı Turan Melik tarafından yaptırılan hastane; 1235 yılında Çankırı'da Selçuklu Atabeyi Ferruh tarafından yapılan darüşşifa; 1272'de Kastamonu'da Ali Pervane tarafından kurulan sağlık tesisi ve 1275'te Tokat'ta inşa edilen Pervane Bey Darüşşifası bulunmaktadır. Bu yapılar, Selçuklu sağlık kuruluşlarının coğrafi dağılımı ve mimari sürekliliği açısından oldukça dikkat çekicidir. (Terzioğlu, 1992, s. 167) Türkiye Selçuklu hastaneleri, yalnızca tedavi hizmeti sunan yerler değil, aynı zamanda tıp eğitiminin yapıldığı kuruluşlar olarak da önemli bir rol oynamıştır. Bu kurumlar, hekimlerin yetiştirilmesine büyük bir önem atfetmiş ve neredeyse birer tıp okulu gibi çalışmalarını devam ettirmiştir. Bu yaklaşım, Osmanlı döneminde de devam ettirilmiş ve 19. yüzyılın ortalarına kadar ara vermeden sürdürülmüştür. (Kara, 2008, s. 12)

Kaplıcalar

Anadolu'nun jeolojik yapısı, bölgeyi şifalı sıcak su kaynakları bakımında oldukça zengin hale getirmiştir. Antik dönemdeki yazarlar, Homeros, Galenos ve Strabon gibi isimler, Anadolu'daki bu doğal kaynakların tedavi amacıyla kullanıldığını eserlerinde belirtmişlerdir. Roma ve Bizans dönemlerine ait çok sayıda sıcak su kaynağı, Türkiye Selçuklu Devleti zamanında da aktif olarak kullanılmış, bazıları onararak yeniden yapılmış ve yenileri de inşa edilmiştir. XIV. yüzyılda yaşayan Ömerî'yle ilgili bilgilere göre, Selçuklu döneminde Anadolu'da halkın çeşitli hastalıklarına çare bulduğu 300'den fazla kaplıca bulunmaktaydı. Bu kaplıcalar arasında en meşhuru Alâeddin Keykubad tarafından 1236 tarihinde Romalı İustinianus döneminden beri bilinen sıcak su kaynakları üzerine yapılan İlgin kaplıcasıdır. Günümüze kadar ulaşan kitabeleriyle birlikte bu yapı, havuzların bulunduğu iki kubbeli hamamdan oluşmaktadır. Buna ek olarak, Ankara Haymana ve Kızılcahamam, Eskişehir Çardak (1175), Erzurum İlica, İzmir Agamemnon, Kırşehir Karakurt (1135), Kütahya Yoncalı (1233), Havza Kızözü/Aslanağzı (1256) ve Ayaş Karakaya gibi diğer önemli kaplıcalar da o dönemdeki tedavi merkezleri arasında yer almıştır. Selçuklular döneminde sağlık yapıları arasında hamamlar büyük önem taşımış; bu yapılar, sadece temizlik amacıyla değil, aynı zamanda çeşitli hastalıkların tedavisi için de kullanılmıştır. Vakıflar tarafından işletilmenin yanı sıra, sultanlar ve üst düzey devlet yetkilileri de halka açık birçok hamam inşa ettirmiştir. Özellikle enfeksiyon hastalıklarıyla savaşmak için kaplıcaların terapötik kullanımı yaygın bir uygulama olmuştur. (Bayat, 2016, ss. 265-266)

Korunma Yöntemleri

Selçuklu döneminde, salgın hastalıklardan korunma yöntemleri, dönemin sağlık anlayışının temel unsurlarından birini oluşturuyordu. Bu bağlamda, hijyen uygulamaları büyük bir öneme sahipti. İnsanlar, özellikle kalabalık ortamlarda, kişisel temizliklerine dikkat ediyor; su kaynakları çevresinde

su biriktirmemek için tedbirler alıyorlardı. Ayrıca, yaşam alanlarının temiz tutulması, hastalıkların yayılmasını önlemek açısından kritik bir yaklaşım olarak benimsendi. Aşılama uygulamaları ise, Selçuklu hekimleri tarafından erken dönemlerde uygulanmaya başlanmıştı. Özellikle çiçek hastalığına karşı geliştirilen aşı yöntemleri, toplumsal bağışıklığı artırmayı hedefliyordu. Bunun yanı sıra, toplumsal önlemler de bu dönemde önemli bir yere sahipti; özellikle salgınların yayılma dönemlerinde, topluluk etkinlikleri kısıtlanıyor, karantina uygulamaları hayata geçiriliyordu. Selçuklu yönetimi, hastalıklara karşı sadece bireysel değil, toplumsal bir yaklaşım benimsemiş ve halkı bilinçlendirmek için çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur. Şehirlerdeki pazar yerleri ve kalabalık alanlarda sağlık kontrolleri yapılması da bu önlemler arasında yer almaktaydı. Selçuklu hekimleri, hastalıkların yayılmasının önüne geçebilmek için çevre düzenlemeleri ile yeşil alanların artırılmasına da önem vermiştir. Böylece hem fiziksel hem de ruhsal sağlık açısından bir denge sağlanmaya çalışılmıştır.

SONUÇ

Selçuklu Devleti, yaşadığı dönemdeki sağlık problemlerine karşı geliştirdiği önlemler, uyguladığı tedavi yöntemleri ve kurumsal sağlık yapısıyla sadece kendi çağını etkilemekle kalmamış, sonraki dönemlere de önemli bir miras bırakmıştır. Bu süreçte, salgın hastalıklara karşı dini ve tıbbi yöntemlerin bir arada kullanıldığı yerler olan darüşşifalar yalnızca tedavi merkezleri değil, aynı zamanda tıp eğitimine de ev sahipliği yapan bilimsel kuruluşlar olarak görev yapmıştır. Ayrıca kaplıcalar, hamamlar ve temizliğe duyulan özen, Selçuklu dönemi sağlık anlayışının çevresel ve hijyenik unsurlarını ortaya koymaktadır. Fiziksel tedavi yöntemleri olarak bitkisel ilaçlar, kan alımı ve müshil kullanımı yanında dualar, tılsımlar ve koruyucu ritüellerin de yer alması, o dönemin karmaşık tıp anlayışını göstermektedir. Bu araştırma, Selçukluların salgın hastalıklarla olan mücadelelerinde gösterdiği yaklaşımın hem bilimsel hem de sosyal açıdan incelenmesinin günümüz sağlık tarihi için önemli dersler sunduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

- Alkoy, S. (2003). Olası biyolojik silah olarak yeniden gündeme gelen eski hastalık: Çiçek. *Sted*, 12(7), 246-247.
- Arık, F. Ş. (1991). Selçuklular zamanında Anadolu'da veba salgınları. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 15(26), 27-57.
- Arslan, T. (2022). *XI. ve XIII. yüzyıllarda Türkiye Selçukluları zamanında Anadolu'da doğal afetler ve salgın hastalıklar* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayat, A. H. (2016). *Tıp tarihi*. Zeytinburnu Belediyesi.
- Eflâkî, A. (1973). *Âriflerin menkıbeleri* (T. Yazıcı, Çev.). Hürriyet Yayınevi.
- Hacı Paşa, C. H. (1990). *Müntahab-ı Şifâ I (Giriş-Metin)* (Z. Önler, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *El-Kanun fi't-Tıbb* (E. Kâhya, Çev.). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Esir. (1987). *el-Kâmil fi't-Tarih* (A. Özyayın, Çev.). Bahar Yayınları.
- Kara, M. (2008). *XI. ve XIV. yüzyıllarda Anadolu ve civar bölgelerde hastalıklar* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Kemaloğlu, M. (2014). XI-XIII. yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti'nde darüşşifalar. *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(13), 289-301.
- Nikiforuk, A. (2000). *Mahşerin dördüncü atlısı* (S. Erkanlı, Çev.). İletişim Yayınları.
- Önler, Z. (Haz.). (1990). *Müntahab-ı Şifâ I (Giriş-Metin)* [Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa)]. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Palalı, M. Z. (1993). Cüzzam. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 150-152). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Songur, H., & Saygın, T. (2014). Şifahaneden hastaneye. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014(1), 199-212.

- Taneri, A. (1977). *Türkiye Selçukluları kültür hayatı (Menâkıbu'l Ârifin değerlendirilmesi)*. Bilge Yayınları.
- Terzioğlu, A. (1985). *Selçuklu hastaneleri ve tababetinin Avrupa'ya tesirleri*. Tarih ve Toplum, (19), 19-30.
- Terzioğlu, A. (1992). Bîmâristan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6, ss. 163-178). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Turan, O. (2009). *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti* (5. bs.). Ötüken Yayınları.
- Yaman, B. (2017). *Selçuklular zamanında hastalıkların tedavisi ve sağlık hizmetleri* (Yayınlanmış yüksek lisans tezi). Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Bir Okültizm Terimi Olarak “Da’vet”

Saba ÖZDEMİR SEVİN *

ÖZET

Eski zamanlardan beri görünmeyen âlemlerden haber alınmaya çalışılmış, bilinmeyenler çeşitli yollarla keşfedilmek istenilmiştir. Gelecek öğrenilmek istenmiş, insanlar kendi çıkarları uğruna hizmet etmeye çalışmışlardır. İnsanlar, bu amaçlar doğrultusunda çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Çeşitli fallar, büyüler, tılsımlar, muskalar gibi yöntemlerin yanı sıra cin ve ruh çağırma da bu amaçlara hizmet etmiştir. Cin ve ruh çağırma ustalaşan kişi, kendi ve kendisinden yardım isteyenlerin çıkarları doğrultusunda bu gücü kullanmıştır. Bu güç, kimi zaman hastalıkları iyileştirme, kimi zaman düşmana zarar verme, kimi zaman âşık etme gibi amaçlara hizmet etmiştir. Bu ilmi kullanan kişilerin belirli şartları yerine getirmesi gerekli görülmüştür. Çeşitli şartları yerine getirerek cin/ruh çağırma bu kişiye ve çağırma eylemine farklı isimler verilmiştir. Cin çağırma eyleminin huddâmcılık azâim, davet gibi kavramlarla ilişkisi bulunmaktadır. Bu kavramlardan davet, İslâmî bir terim olarak “İslâm’a ve İslâm esaslarını uygulamaya çağırma” anlamına gelmektedir. Fakat cin, peri ve ruhların çağırılma işlemi de davet kelimesi ile ifade edilmektedir. Cin çağırma kişiye ise “davetçi” ya da “sahib-davet” denildiği tespit edilmiştir.

Çalışmada cin/ruh çağırma pratiklerinin klasik Türk edebiyatındaki yansımalarını analiz etmek; davet, huddâmcılık ve sahib-davet gibi terimlerin anlam evrimini incelemek amaçlanmaktadır. Klasik Türk edebiyatı nazım ve nesirlerinden toplanan veri nitel incelemeye tabi tutulacaktır. Çalışma, cin ve ruh çağırma edebî bağlamda inceleyerek, özellikle İslâm terminolojisindeki “davet” kavramının metafizik çağrılarına odaklanır. Literatürde genellikle büyü ve fal gibi konular ele alınırken huddâmcılık, azâim ve sahib-davet gibi özgün terimlerin analiziyle yeni bir perspektif sunar.

Sonuç/Sonuçlar

Gerek beyitlerde gerek tezkirelerde gerekse müstakil eserlerde davet kavramının cin çağırma anlamında da kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gizli ilimler, cin, peri, huddâm, davet, sâhib-davet.

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Öğretim Görevlisi, saba.ozdemir@bilkent.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4528-7730.

“Da’vet” as an Occultism Term

ABSTRACT

Since ancient times, attempts have been made to obtain information from unseen worlds, and the unknown has been attempted to be discovered in various ways. The future has been sought to be learned, and people have tried to serve for their own interests. People have resorted to various methods for these purposes. In addition to various methods such as fortune-telling, spells, talismans, amulets, summoning jinn and spirits has also served these purposes. A person who has mastered summoning jinn and spirits has used this power in line with his own interests and those who ask for his help. This power has sometimes served purposes such as healing illnesses, sometimes harming the enemy, and sometimes making one fall in love. It has been deemed necessary for those who use this knowledge to fulfill certain conditions. Different names have been given to this person who summons jinn/spirits by fulfilling various conditions, and to the act of summoning. The act of summoning jinn is related to concepts such as huddâmcılık, azâim, and invitation. Of these concepts, invitation, as an Islamic term, means “calling to Islam and to implement the principles of Islam.” However, the process of calling jinn, fairies and spirits is also expressed with the word invitation. It has been determined that the person who summons the jinn is called “davetçi” or “sahib-davet”.

The aim of this study is to analyze the reflections of the practices of summoning jinn/spirits in classical Turkish literature and to examine the semantic evolution of terms such as “davet”, huddâmism and sahib-davet.

Data collected from classical Turkish literature verse and prose will be subjected to qualitative analysis.

The study examines the literary context of summoning jinn and spirits, focusing particularly on the metaphysical connotations of the concept of “davet” in Islamic terminology. While subjects such as magic and fortune-telling are generally addressed in literature, it offers a new perspective with the analysis of original terms such as huddâmism, azâim and sahib-davet.

It has been determined that the concept of invitation is also used in the sense of summoning a jinn in both couplets, anthologies and independent works.

Keywords: *Occultism, jinnee, fairy, huddâm, summoning, sâhib-davet.*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Davet (دعوت) kelimesi, *Lexicon Arapça-Farsça-İngilizce Sözlük'te* (Johnson, 1853, s. 573) “çağırarak, küfür, dua, dilekçe, istek, toplantı” anlamları ile yer almaktadır. Davet, *Kâmus-ı Türkî*’de (Şemseddin Sami, 2016, s. 610), “çağırarak” anlamı ile verilmiştir. *Okyanus Lügatî*’nde “ismdir, çağırmağa denir” ifadesi yer almaktadır (c.6, s. 5740). *Güncel Türkçe Sözlük*’te ise “çağrı, çağırma” anlamına gelmektedir.

Arapça’da mastar olan da’vet kelimesi, İslâmî bir terim olarak “İslâm’a ve İslâm esaslarını uygulamaya çağırma” anlamına gelmektedir. Kur’ân’da da’vet kelimesi ve aynı kökten türemiş kelimelerden yola çıkarak “imana çağrı, Allah yoluna çağrı, Allah’ın kitabına çağrı, kurtuluşa çağrı” vb. anlamlarına gelmektedir. Bu sebeple sıklıkla “tebliğ” kelimesi ile birbirlerinin yerine kullanılmıştır. İslam dinini yayma yolu, davet ve tebliğ olarak görülmüştür. İslam dinine göre cihadın temel amacı, “tevhidi yayma”dır. Bu doğrultuda cihadın ilk aşaması “davet” olarak görülmüştür. Müslüman ordu komutanlarının cihat yolunda ilk olarak düşmanı İslamiyet’e davet etmesi beklenmektedir. Müslümanlığın yayılması davetin uygulanmasına bağlanmıştır. Bu sebeple İslam dini, “davet dini” olarak da adlandırılmaktadır. Hz. Muhammed de Kur’ân’da “Allah’ın davetçisi (dâiyallah)” olarak nitelendirilmiştir (Çağırıcı, 1994).

Cin kelimesi ise “örtmek, gizlemek” anlamındaki cenn kökünden türemiştir. Tekili olan cinnî, “örtülü olan şey” anlamına gelirken aynı zamanda cin taifesinden her birine işaret etmektedir. Cin, bilinç ve iradeye sahip, insan gibi ilahi emirlere uymakla yükümlü, mümin ve kafir gruplarından oluşan, duyularla varlığı tespit edilemeyen varlıklarına verilen isimdir. Cinlerin atalarına cân adı verilmiştir. İfrit, gül gibi türlerden oluştuğu kabul edilmektedir. Cin karşılığında dîv ve peri kelimeleri de kullanılmıştır. Kimi doğu bilimci cin kelimesinin Latince genie ya da genius kelimelerinden Arapçaya geçtiğini düşünmektedir. Ancak İslam âlimleri, cin kelimesinin Arapça asıllı olduğu görüşündedir. Cin kelimesinin “görünmeyen varlıkları” karşılması açısından melekleri de kapsayan genel bir anlamı da bulunmaktadır. Bakara Suresi’nin 34. ayetinde İblis’in meleklerin içinde anılması da bundan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte cin kavramının melekler ve insanlardan ayrı, üçüncü bir varlık olduğu belirtilmektedir (Şahin, 1993).

Kurân-ı Kerim’e göre cinler, aynı insanlar gibi, Allah’a kulluk ile görevlendirilmiştir. Cinin atası olan cân her şeye nüfuz eden, her şeyi yakan ateşten (nâr-ı semûm) yaratılmıştır. İnsanlara gönderildiği gibi cinlere de peygamber gönderilmiştir. Bu peygambere bir kısmı ima ederken bir kısmı da kâfir olmuştur. Hz. Muhammed insanlara ve cinlere Allah’ın emirlerini tebliğ etmiştir. Cinlerin insanlara oranla daha üstün bir güce sahip olduğuna inanılmaktadır. İnanişâ göre cinler kısa süre içinde uzun mesafeleri katedebilir, insanları görebilirler, insanların bilmediklerini bilebilirler. Cinlerin bir kısmının Hz. Süleyman’ın emrine girdiğine inanılmaktadır (Kılavuz, 1993).

Cin kavramı, çeşitli kültürlerde ve dinlerde benzerlikler ve farklar ile yer almaktadır. Yahudilikte başlangıçta, iyi ve kötü fark etmeksizin bütün ruhani varlıklar Tanrı’nın kontrolündedir. Sonraki dönemlerde ise kötülüğün şeytan tarafından yaratıldığına inanılmaya başlanmış ve cinler Tanrı’nın gazabına uğrayan melekler olarak kabul edilmiştir (Sarıkcıoğlu, 2004, s. 266). Hristiyanlığın üç büyük mezhebinde şeytan ve melek inancı birbirinden farklılık göstermiştir. Protestanlığa göre şeytan ve demon olarak da adlandırılan cin, Tanrı’dan koparak onun gazabına uğrayan kötü ruhları simgelemektedir (Sarıkcıoğlu, 2004, s. 33). Hristiyan cin anlayışı Yahudilik, Greko-Romen, Maniheizm, gnostisizm düşüncesi çevresinde oluşmuştur ve Yeni Ahit’e göre cinler, insanın içine girerek onları hasta eden varlıklardır. İlk Hristiyanlıkta cinler üzerine çok fazla durulmamıştır (Şahin, 1993). Anadolu halk kültürlerinde cinler, insanların aklını karıştıran ve hasta olmalarına neden olan kötücül varlıklardır. Kurnaz olduklarına ve ıssız yerlerde yaşadıklarına inanılmaktadır (Sipahi, 2006, s. 48). Cahiliye dönemi Araplarına göre ise ruhlar âlemi, iyi ve kötü ruhlardan oluşmaktaydı. Bunların iyi tarafını melekler ve cinlerin bir kısmı oluştururken kötü tarafını şeytanlar ve cinlerin diğer kısmı oluşturmaktadır (Şahin, 1993). Kur’ân’da yirmi iki yerde cin kelimesi, melek ve ruhani bir varlık olarak “cin”i işaret etmektedir. Buna göre cinler de insanlar gibi Allah’a kulluk ile görevlendirilmiştir. Duyularla tespit edilemeyen bu varlıklar, ancak vahiy ve nakil ispat edilmiştir. Yorumlanan ayetler neticesinde insanlar gibi yiyip içtikleri, evlendikleri, öldükleri vb. ifade edilmiştir (Kılavuz, 1993).

İslâm âlimlerince cinler mutlak gaybı bilemezler. Ancak cinlerin ömürleri uzundur. Bu bakımdan meleklerden haberler sızdırabilir, insanların bilemeyeceği bilgileri elde edebilirler. Cinlerin insanlar gibi doğduğu, yiyip içtiği, evlendiği, çoğaldığı ve zaman zaman insanlar ile ilişkiler kurdukları

düşünülmektedir. Bazı kaynaklar cinlerin yemek kokuları, kemik, yemek artıkları, hayvan dışkısı ile beslendiği nakletmektedir. Cinlerin insan ya da yılan, kedi, köpek, inek gibi hayvanların şeklini alabildiğine inanılmaktadır (Kılavuz, 1993).

Cinlerin kulak hırsızlığı yolu ile gökten haber aldığı ve bu haberler ile insanları yönlendirdiğine inanılmıştır. Özellikle cahiliye Arapları büyücü, kâhin ve şairlerin cinlerle irtibat hâlinde olduğuna inanılmaktaydı. Bu sebeple cinler vasıtası ile muska yazılabildiği, fal bakılabildiği ve büyü yapılabildiği düşünülmüştür. Büyünün temelinde ruhani varlıkları da'vet etme kavramı yer almaktadır. Allah'ın isimleri, haftanın günleri, melek ve cin isimleri, gezegen ve yıldız isimleri yazılarak çeşitli dualar, metinler ve tutsüler ile cinler ve meleklerin çağırılması ile büyüler hazırlanmıştır. Bu ilme, da'vet ilmi veya da'veti'l-kevâkib adı verilmiştir. Bu ilme göre yapılmak istenilen iş için cinler ve melekler çağırılarak emir altına alınmaktadır (Büyükkarcı, 1995, s. 64). Çağırılarak emir altına alınan cinlere hüddâm, çağırılan kişiye ise hüddâmcı veya da'vetçi denildiği görülmektedir (Uygun, 2013, s.140). Osmanlı Devleti'nde cinlerin gücünden faydalanarak onlara istediklerini yaptırmak isteyen büyücüler, erbâb-ı havas, okuyucular (üfürükçüler) cinleri davet etmişlerdir (Abdülaziz Bey, 1995, s. 370).

Davet Kelimesinin Cin Çağırma Terimi Olarak Kullanılması

İslam literatüründe cinler, özellikle gizli ilimler başta olmak üzere kendine yer edinmiştir. Cinler üzerine Bedreddin eş-Şiblî'nin *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmî'l-cân* eseri gibi müstakil eserler yazılabildiği gibi falcılık, büyücülük ve havasa dair kitaplarda da cinlere yer verilmiştir. Seyyid Süleyman El-Hüseynî'nin *Kenzü'l-Havas*, Firdevsî-i Tavîl'in *Da'vetnâme*, İmâm-ı Yafîî'nin *Ed-Durru'n-nazm Fi Hav'assu'l-Kur'ânî'l-âzîm* ve Ebubekir el-Cevherî'nin *Kitab el-Muhtar fi Keşf el-esrâr ve Hatk el-Estar* adlı eserleri buna örnektir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz gizli ilimlere ait eserlerde da'vet kavramı, genellikle büyü, fal, muska vb. kavramlarla birlikte kullanılmıştır. Da'vet ile aynı kökten gelen dua ve büyü arasında bağlantı kurulmuştur. Bu iki unsurun işleyişi arasında benzerlikler görülmüştür. Fakat duada yer alan ibadet, ahlak, birlik ve beraberlik gibi kavramlar büyüde yer almamaktadır. Büyü, zorla bir amacı gerçekleştirmek iddiasındadır. Duada ise Tanrı'ya itaat etmek, onu memnun etmek vb. tavır söz konusudur. Ayrıca dua bir rica iken büyü ruhları, cinleri, melekleri vb. çağırarak emir vermektir (Uygun, 2013, s. 37).

İnsanlar, kendilerinden daha güçlü olduklarına inandıkları cin, melek ve ruhları büyüsel işler için kullanılmışlardır. Bazı büyülerin doğrudan cinlerden yardım alınarak yapıldığına inanılmıştır. Anlamları tam olarak anlaşılamayan havas ve azâim türlerinden metinlerin okunması ile cinler çağırılmakta ve büyüünün tamamlanması sağlanmaktadır. Bu yol ile cinlerden faydalanmaya hüddâmcılık, bu iş için kullanılan cine ise hüddâm adı verilmiştir (Uluğ, 2017, s. 90). Azâim de cinleri itaat altına alarak onlardan faydalanmanın mümkün olduğunu ileri süren bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilmi bilenlerin, bazı cinlere tesir ederek onları kendi hizmetlerine aldıklarına inanılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde "cin davet eden, cinler aracılığıyla istediğini yaptıran veya cinlerin şerrinden kurtarmak ve düşman kimselere sihir ve büyü yaparak çeşitli belalara uğratan, büyü yapılanların büyüünü çözerek etkisiz hâle getiren, bir kimsenin talihine bakan veya talihini açan, hırsızlık gibi konulara ilişkin bilgi veren aracı kimseler vardı" (Abdülaziz Bey, 1995, s. 370). Bu kişiler, hüddâmcı ve da'vetçi kelimeleri ile anılmaktaydı. Firdevsî-i Tavîl'in *Da'vetnâme* adlı eserinde bu kelimeler ile aynı anlamı taşıyan "sâhib-da'vet" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Sâhib-da'vet ifadesi, sâhib ve da'vet kelimelerinden oluşmaktadır. Sözlük anlamı, 'davet eden'dir. Sâhib-da'vet, Dehhûda Sözlüğü'nde "davetin sahibi", Amid Sözlüğü'nde "İnsanları dinî ya da politik şeye davet eden kişi", Al-Mawrid'de "ev sahibi, davet eden" anlamlarında yer almaktadır.

Firdevsî-i Tavîl'in *Da'vetnâme*'sinin üçüncü bölümü, "der beyân-ı şerâyit-i da'vet-kerden-i ervâh" başlığı ile başlamaktadır (Büyükkarcı, 1995, s. 148). Bu başlık ile metindeki davet kavramının ruhlar, cinler ve melekler gibi ruhsal varlıkların fal, büyü vb. amaçlar için çağırılmasını ifade ettiği görülmektedir. Bu başlık altında davet ilminin sekiz şartı olduğu belirtilmiştir. Bu şartlar sayılırken daveti yapacak kişi için genellikle da'vet ehli ifadesi kullanılmıştır. Metnin üç yerinde ise daveti yapacak kişi için sâhib-da'vet kavramını yer almaktadır. *Da'vetnâme*'de davetçi ya da davet ehli kavramının yerine sâhib-da'vet ifadesinin kullanıldığı ilk yer, ruhların çağırılma şartları bölümündeki

dördüncü şarttır. Buna göre daveti yapacak kişi yüksek bir yerde, akarsu, kuyu ya da bir çeşme kenarında olmalıdır:

“Dördüncü şartı oldur ki sâhib-da‘vet bir yüce makâmda yâ bir yüce depede veyâ bir yüce köşkte veyâ âb-ı revân kenârında veyâhûd bir çeşme-i kühen yanında ola veyâ bir kuyu yanında ola” (Büyükkarcı, 1995, s. 149)

Da‘vetnâme’ de davetçi ya da davet ehli kavramının yerine sâhib-da ‘vet ifadesinin kullanıldığı ikinci bölüm ise beşinci şartta yer almaktadır. Bu şartta daveti yapacak kişinin yanında bulundurmaması gereken hayvanlar sıralanmaktadır. Buna göre yanında kedi, köpek, katır, horoz, maymun, yılan ve buna benzer hayvanlar bulunmamalıdır:

“Beşinci şartı oldur ki sâhib-da‘vet menzilinde herîre ve kelb ve katır ve horos ve maymun ve yılan ve bunlara benzer cânavarlar dutmaya, zirâ ervâh bunlardan incinürler, da‘vete gelmezler” (Büyükkarcı, 1995, s. 149)

Üçüncü yer ise altıncı şarttır. Bu şartta davet sahibinin sefere gidince yapması gerekenler belirtilmiştir:

“Altıncı şartı oldur ki sâhib-da‘vet sefere gitdükde dürlü mendîl getüre ve yidi dürlü ‘azâyim bile, ve her şehrûn kim içine gire, ve anda da‘vet kılıcaktır, gerekdür kim şehre giricek ‘ahd-nâme-i Süleymânı okuya ve buhûrın kıla” (Büyükkarcı, 1995, s. 149)

Firdevs-i Tavîl’in *Da‘vetnâme’*’inde davetin şartlarının belirtildiği diğer maddelerde sâhib-da‘vet kavramı yerine “da‘vet ehli” ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda yer alan örnekte da‘vet ehli ifadelerine yer verilmiştir. Buna göre sâhib-da ‘vet ifadesi ile da‘vet ehli kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı açıkça görülmektedir:

“İkinci şartı oldur kim da‘vet ehline yidi şişe gerekdür kim her bir şişede her bir günün melek-i müvekkeli adın ve şeklini ve hâtemini ve ‘azîmetini ve câsûsını ve tercümânın ve su‘âl ve cevâbın bilmek gerekdür, zirâ da‘vet ehline bunları bilmek gerekdür,” (Büyükkarcı, 1995, s. 149)

Davet ilmi ve davetçi kavramlarına tezkirelerde de yer verildiği görülmektedir. Davet kelime, cin ve ruh çağırma anlamlarında kullanılmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *Künhü’l-ahbâr*’ının Dâ‘î maddesinde Kastamonu’ya gelen birinden bahsedilmektedir. Sahib-davet olan bu kişi, şairin nişanlısı ile evlenmiştir ve şair belirtilen kişiye bir şiir göndermiştir. Maddeye göre bu kişi “da‘vet-i cinni” etmektedir. Davet kavramının cin çağırma anlamında kullanıldığı görülmektedir.

“Mezbûrun zamânında da‘vet-i cinni iden define tâliblerinden bir Mağribî Kastamonuya gelmiş. Kendinün nam-zedi olan Zühre-nâm bir zen-i bi- hemtâyı nikâh idüp almış. Derdmend Dâ‘î hased ü gays yüzinden bu beyti diyüp Mağribinün ehl-i beytine göndermiş.

Beyt

Mağribî imiş inanduk erüne Zühre kadın

Ele bir genc getürdi yine bir kân deldi” (İsen, 2017, s. 54)

Mehmed Tevfik’in *Kafile-i Şu‘arâ* adlı tezkiresini Dâ‘î maddesinde de aynı olaydan bahsedilmektedir. Dâ‘î’nin rakibi olarak bahsedilen Mağribî, Kastamonu’ya define bulma ve davet-i cin davasıyla gelmiştir.

“Şehr-i mezkûra da‘vet-i cin ve ihrâc-ı defâ’in da‘vâsıyla Dâ‘î ahdinde bir Mağribî gelir ve orada Zühre nâmında bir kızı hibâle-i izdivâcına alıp kâvişger-i tîşe-i ihtimâm ile genc-i visâline nâ‘il olur.” (Kutlar, 2017, s. 323)

Kınalızâde Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-şu'arâ'sının* Sıdkî maddesinde davet kavramı, cin çağırma anlamında kullanılmıştır. Maddeye göre Sıdkî, yayabaşılık ile çavuşluğun ardından cinlerden korunmak için okunan dualar, efsunlar anlamına gelen 'azâ'im ile cin çağırma ile uğraşmıştır. Bu uğraşları neticesinde insanlıktan uzaklaşmış, hatta müellifin ifadesi göre cin taifesinden olmaya yaklaşmıştır.

"Yeniçerilerden olup âyîn-i ma'hûdları üzre yayabaşı olduktan sonra dergâh-ı sultânî çavuşlarından olmuş iken 'azâ'im ü da'vet-i cinne meşgûl olmakla sâlik-i vâdî-i garîb olup insâniyyeti münselih ü mefkûd belki ol tâ'ifeden ma'dûd olmak mertebesine karîb olmuş idi. Ol tâ'ifeden efâ'il-i 'acîbe ve akâvîl-i garîbe nakl u rivâyât iderdi." (Sungurhan, 2017, s. 2)

Latîfî'nin *Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzemâ'sının* Şeyh Rûşenî maddesinde şairin bir köşeye çekilerek halktan uzaklaştığından ve "kendi ismi ile peri davet ettiğinden" bahsedilir. Beyitlerde olduğu gibi, belirtilen maddede de cin taifesinin dışı olarak atfedilen peri kavramı ile davet ifadesi birlikte kullanılmaktadır. Davet ehlinin periyi davet edebilmesi için perinin ismini bilmesi gerekmektedir.

"Mürg-i dil hevâ-yı itlâkda âzâde ve bî-pervâyiken kafes-i kayd-ı mahabbetde mukayyed ü bî-pervâ esîr ve sâde-i selâmet yakasında iken dest-i mahabbet-i dost girîbân-gîr olmuş sabr u karâra aslâ mecâl ve musâhabet ü mukârenete kat'â ihtimâl yok. Hemândem halkdan 'uzlet ve hücreinde sırran halvet idüp kendü ismiyle ol periyi da'vet ider." (Canım, 2018, s. 84)

Kitâb-ı Mukaddes ve Kurân-ı Kerîm'de peri kavramından bahsedilmemektedir. İslâm'dan peri inancı bulunmamaktadır. Ancak Müslüman toplumlarında periler, cin taifesinin güzel ve dışı kısmına verilen isim olarak yaygınlaşmıştır (Bozkurt, 2007). Perilerin çok güzel olduğuna ve insanları kendilerine âşık ettiklerine inanılmıştır. Perilerin تنها yerlerde yaşadığı, büyü ve davet ile ortaya çıktıkları düşünülmüştür. Cin ya da peri çağırma uygulamasının, bir daire çizildikten sonra dairenin ortasına oturarak çeşitli dualar ve efsunlar okunmasıyla yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca cin, peri gibi metafizik varlıkların güzel kokulardan hoşlandıkları düşünülmüştür. Bu sebeple tütsü, buhurdanlık yakılması da cin çağırma seanslarında yaygın bir biçimde kullanılmıştır (Şentürk, 2017, s. 348). Rahikî'den alınan beyitte peri kavramı ile davet kavramı birlikte anılmıştır. Ayrıca daire kelimesinde ihâm yapılarak perilerin yere çizilen bir daire ile davet edildiği belirtilmektedir. Esîrî'nin beytinde de Ay'ın periyi davet etmek için daireler çizdiğinden bahsedilmektedir.

"Ger da'vet itsem ol periyi âdemî diyü
Bakmaz yüzüme dâ'ireme ugramaz kaçır" (Sungurhan, 2017, s. 334)
(O periyi insan diye davet etsem yüzüme bakmaz, daireme ugramaz, kaçır.)

"Mâh-i gerdûn sen perî-ruhsârı da'vet kılmaga
Çevresine dâ'ire çizmiş felekde hâleler" (Gıynaş, 2017, s. 621)
(Dönen ay sen peri yüzlüyü davet etmek için felekde çevresine halelerle daire çizmiş.)

Kâtib-zâde Sâkîb'dan alınan beyitte de cin çağırma ritüelinden bahsedilmektedir. Şair, peri ile yakınlığının olması durumunda davet edilen perinin daireye geleceğini belirtmiştir.

"Mümkün olurdu dâ'ireye da'vet eylemek
Olsaydı ol perî ile ünsiyyet eylemek" (Kâtib-zâde Sâkîb, G. 371/1)
(O peri ile yakınlık kurabilseydim -onu- daireye davet etmek mümkün olurdu.)

Ayet ve hadisler gereğince cinler ve insanlar arasında irtibat kurulabilmektedir. İnsanların cinleri, kendi istekleri doğrultusunda kullanmaları mümkündür. Hz. Süleymân'ın cinleri; ordularında kullandığı, onlara inşaat yaptırdığına inanılmaktadır. *Pervâne Beg Mecmuası*'ndan alınan Nev'-i Diğer'e ait beyitte cinlere hükmetmesi ile bilinen Hz. Süleyman'ın ismi anılmıştır. Beyte göre davet edilen peri daireye gelmemiştir. Çünkü şairin Hz. Süleyman gibi cinlere hükmetme gücü yoktur.

“Nice da’vet ideyin dâ’ireye ol perîyi
Hâtem-i la’li gibi [mühr-i] Süleymân’um yok” (Gıynaş, 2017, s. 568)
(O periyi, daireye nasıl davet edeyim? Lal yüzüğü gibi Süleyman’ın mührüm yok.)

Pervâne Beg Mecmuası’nda Enverî’ye ait beyitte de perilerin davete gelmesi için Hz. Süleyman’ın yüzüğünün olması gerektiği belirtilmiştir.

“Hâtem-i câm olmasa gelmez perîler da’vete
Ehl-i da’vet olmasun mühr-i Süleymân’dan cüdâ” (Gıynaş, 2017, s. 213)
(Cam yüzük olmazsa periler davete gelmez. Davet ehli Süleyman’ın mühründen ayrılmasın.)

Cin çağırma yöntemlerinden bir diğeri de bazı duaların okunmasından geçmektedir. Türkçe “okuma” sözlerinin “söyleme” anlamını da taşıması açısından cin çağırma konusunun geçtiği beyitlerde şairler, okuma kavramını kullanmışlardır (Şentürk, 2017, s. 348). Âhî’nin beyitinde şair, okuyarak periyi dairesine davet ettiğinden ancak perinin bu daveti kabul etmediğinden bahsetmektedir.

“Okuduk da’vet edüp uğramadı dâireye
Ol perî-çihre kabûl eylemedi da’vetümüz” (Âhî, G. 38/5)
(O peri yüzü davet edip okuduğumuz daireye uğramadı, davetimizi kabul etmedi.)

Cinlerin insanlardan daha kuvvetli olduğunun düşünülmesi cinlerin büyü ve sihir amacıyla kullanılabileceği düşüncesini doğurmuştur. “Havas” ve “azâim” türünde bazı metinleri okuyarak cinlerden faydalanmaya çalışılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere bu uğraş, huddâmcılık olarak adlandırılmıştır. Edirneli Nazmî’den alınan beyitte periyi davet etmek için herkesin Havas okuduğundan bahsedilmektedir.

“Ne cânsın sen âyâ ki her ‘âm u hâs
Okur iy perî da’vet-çün havâs” (Edirneli Nazmî, G. 3019/1)
(Ey peri! Acaba sen nasıl bir canlısın ki herkes seni davet etmek için Havas okur.)

Bursalı İffet beytinde davet edilen perinin gücünü kullanarak büyü ve sihir yapan insanın şeytanlaşacağını belirtmektedir.

“Da’vet-i ins ü perî matlûb ise ber-vefk-i dil
Sihir-sâzî öğrenüp hannâs-ı nâs olmak gerek” (Bursalı İffet, G. 68/3)
(İnsan ve peri davet etmek, gönle uygun ise sihir yapmayı öğrenip insanın şeytanı olmak gerek.)

Muvakkit-zâde Muhammed Pertev’in beytinde ise perinin daveti esnasında okunan duadan bahsedilmektedir. Kalkandelenli Mu’îdî ise beytinde okumak ile peri davet etmek arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir.

“İşitdüm ol perînün da’vet-i teşrîfin eylermiş
İlâhî sen rakîbün ol du’âsın müstecâb itme” (Muvakkit-zâde Muhammed Pertev, G. 503/6)
(-Rakib- o perinin şereflendirmesini davet edermiş. Allah’ım, sen rakibin duasını kabul etme.)

“Gönlüm seni okur delü olursa yiridür
Bir dahi uslanursa perî da’vet itmesün” (Kalkandelenli Mu’îdî, G. 322/4)
(Gönlüm seni okur, deli olsa yeridir. Bir daha uslanırsa peri davet etmesin.)

Cin çağırma, muska yazma, tütsüleme ve büyü faaliyetlerinde esmâ-ı hüsnânın kullanıldığı bilinmektedir (Topaloğlu, 1995). Süheylî’nin beyitinde cinin daveti sırasında perinin ismini bilmek gerektiği belirtilmektedir.

“Her perî ismin bilür nâmıyla eyler da’veti
Ol mehe olmuş müsahhar gûyiyâ esmâ bilür” (Süheylî G. 79/4)
(Her peri ismini bilir, ismiyle davet eder. Güya esma bilen o ay yüzlüye büyülenmiştir.)

Cinlerin dünyanın her yerinde yaşadığının düşünülmesiyle birlikte özellikle dağlık yerler, harabeler, denizler, çöller, çöplükler ve mezarlıklarda yaşadığı varsayılmıştır (Kılavuz, 1993). Süheylî’nin beytinde de perinin davete icabet etmeyeceğinden çünkü onun insanlardan uzak yaşadığından, yabancı olduğundan bahsedilmektedir. Kâmî’nin beyitinde ise perinin su olmayan yere gelmeyeceğinden bahsedilmektedir.

“İy SÜHEYLÎ âdeme meyl eylemez vahşî gibi
Her ne denlü da’vet itsem ol perî eyler güriz” (Süheylî, G. 113/5)
(Ey Süheylî! O peri her ne şekilde davet etsem kaçır. Vahşi gibi insana meyletmez.)

“Nev-rüste tıfl u ‘âlem-i âb olmayan yire
Bin kerre da’vet eyleseler gelmez ol perî” (Kâmî, G. 216/3)
(Yeni yetişmiş çocuk ve su âlemi olmayan yere bin kere davet etseler de o peri gelmez.)

Sa’id Girây’ın beyitinde de perinin davet edildiğinden bahsedilmektedir. Şair, perinin gelmesi için gönlünü ve can nakdini hazırlamıştır.

“Hazret diyü da’vet itdüm o perî-rûyî
İsâra dil ü cânım nakdin idüp âmâde” (Sa’id Girây, G. 153/4)
(Hazret diye o peri yüzlüyü ağırlamak için gönlümü ve can nakdini hazırlayıp davet ettim.)

Şevkî’nin beyitinde perinin bin kere davet edildiğinden ancak perinin gelmediğinden bahsedilmektedir. Gelibolulu Sun’î, perinin bu gece sohbete davet edileceğini belirtmiştir. Sehî Bey de beytinde gece sohbetine peri davet edeceklerini belirtmektedir.

“Bin da’vet ile gelmedi bir kerre ol perî
Âdem nice musâhabet itsün perîyile” (Şevkî, G.142/4)
(O peri bin davet ile bir kere bile gelmedi. İnsan periyle nasıl sohbet etsin?)

“Sûfiyâ âdem ol it hücre-i halvet bu gice
Ol perîyi idelüm sohbete da’vet bu gice” (Gelibolulu Sun’î, G. 174/1)
(Ey sufi! İnsan ol bu gece halvet hücreyi yap. Bu gece o periyi sohbete davet edelim.)

“Sen yalın yüzlü perî teshîri için şubha dek
Da’vete meşgûl olur derd ehli yârân her gice” (Sehî Bey, G. 240/4)
(Yalın yüzlü periyi ele geçirmek için dert ehli her gece sabaha kadar davete meşgul olur.)

Sünbülzâde Vehbî’nin beytinde perinin halvete davet edildiğinden, *Pervâne Beg Mecmuası*’ndan alınan Zâtî’nin beytinde ise perinin daveti kabul etmesinin vereceği mutluluktan bahsedilmektedir.

“Vehbiyâ halvetde teshîr eyledim efsûn ile
Da’vete vefk-i merâm üzre gelince ol perî” (Sünbülzâde Vehbî, K. 25/68)
(Ey Vehbî! O peri isteğin uygun düşmesi ile o davete gelince halvette efsun ile büyüledim.)

“Ol perî bir gün kabûl eylerse sâkî da’vetüm
Yiridür kandîl-i ‘arş olursa câm-i sohbetüm” (Gıynaş, 2017, s. 1853)
(Ey sâkî! O peri bir gün davetimi kabul etse sohbetimin kadehi arşın kandili olsa yeridir.)

Nef'î ve Sâkîb Dede'nin beyitlerinde söylenmemiş, nadir sözler ile perinin davete icabet etmesi arasında bağlantılar kurulmuştur. Cinlerin insanların bilmediği sözleri, bilgileri bilmesi açısından iki şairin kullandığı benzersiz sözler de perinin davete icabet etmesini çağrıştırmaktadır.

“Eder ebkâr-ı ma'ânîyi perîves davet

Basdığınca kalemim dâire-i nazma kadem” (Nef'î, K. 51/53)

(Şiir daireesine adım atınca kalemim, mana bakiresini -hiç söylenmemiş sözleri- peri gibi davet eder.)

“Şi'r-i dil-keşle idermiş o perîyi da'vet

Fikr-i ŞÂKIB eser-i nutkını tekmîl gibi” (Sâkîb Dede, G. 155/12)

(Sâkîb'in fikri, sözlerinin eserini tamamlar gibi gönül çeken şiirler o periyi davet edermiş.)

Karamanlı Aynî'nin beytinde ise davet edilen peri değil, cindir. Beyitte, şahı ele geçirmek için cinin gücünden yararlanmaktan bahsedilmektedir.

“Sen inse cân olan şehi teshîr itmege

Cin leşgerini da'vet idüben sipâh idem” (Karamanlı Aynî, G. 319/2)

(Sen insana can olan şahı ele geçirmeye cin askerini davet edip sipah edeyim.)

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinden alınan bölümde Sultan İbrâhim'i etkisi altına alan “Cinci Hoca” Hüseyin Efendi'den bahsedilmektedir. Anadolu kazaskeri Hüseyin Efendi, Safranbolu'da doğmuştur. Hüseyin Efendi ilk eğitimini babasından alırken ondan sihir ve efsuna dair bilgiler de öğrenmiştir. Eğitim amacıyla İstanbul'a gitmiş, orada padişahın dikkatini çekmiştir. Sultan İbrâhim'in gözdelelerinden Şekerpâre Kadın ve Silahdar Yusuf Ağa ile iş birliği yaparak devrin siyasi olaylarının içinde yer almıştır. Azil ve tayinlerde rol almaya başlayan Cinci Hoca, Sadrazam Kemânkeş Mustafa Paşa ve Şeyhülislam Zekerîyyâzâde Yahyâ Efendi'nin bulunduğu konumu sarsmıştır, kısa sürede de bu devlet adamlarının ortadan kaldırılmasında büyük rol üstlenmiştir. Devrin kaynaklarında Cinci Hüseyin Efendi'nin mal ve mülk edinme amacıyla olduğundan, ilmiye kadrolarını rüşvet ve açık arttırma ile sattığından bahsedilmektedir (Özcan, 1998). Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'sinden alınan bölümde padişahın bir an olsun ayrılmayan Cinci Hoca'nın davet ilmi ile nam saldığından bahsedilmektedir. Ancak Evliya Çelebi'ye göre Cinci Hoca, “ilm-i da'vetten aslâ bir hurûf” bilmemektedir.

“Beri tarafda Cinci Hoca Hünkâr'dan bir ân münfek olmayup ind-i pâdişâhda andan mukarreb ferd-i merd yoğidi. Vezîr-i a'zamdan ve vâlideden takarrübü ziyâde idi. Hinto koçuya binse bile binerdi. Tahtrevâna girse bile girüp ener binerdi. Ve hergiz nasihat edenlere rîş-hand edüp yüzlerine gülerdi. Ve her sâ'at ol pâdişâh-ı mazlûmu hoş-âmed kelîmâtlar ile mağrûr edüp sû'-i tedbîr ederdi. Zîrâ umûr-ı devletde bir iş görmemiş Za'frânborlu'sundan fieyhâde nâm bir sûhte idi. Âsitâne'ye gelüp hakîr, Hâmid Efendi medresesi'nde *Monlâ Câmi* ve *Kâfiye*'yi Ahfeş Efendi üstadımızdan i'râb ederken bu mezkûr Cinci *Kitâb-ı izzî* okurken hikmet-i {Hudâ} Aziz ismine mazhar düşüp bir günde izzet bulup sa'âdetlü pâdişâha sürh-bâd ve gencü'l-arş ed'iyelerin tilâvet edüp ibrahîm Hân hoş-hâl olup şeyhzâdenin ismi Cinci Hoca nâmıyla istihâr buldu. Ammâ Hudâ âlimdir şerîkimiz olması cihetiyle ma'lûmumuzdur ilm-i da'vetten aslâ bir hurûf bilmezdi. Ancak baht [u] tâlî'i bir zamân müsâ'ade edüp ol dahi felek-i atlas-ı bûkalemûndan pâ-y-bâflık edüp sağa ve sola mekikler atdı.” (Evliya Çelebi, c. 1, 127)

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinin ilerleyen bölümlerinde de Cinci Hoca'dan bahsedilmektedir. Cinci Hoca'nın pâdişâha Surh-bâd ve Gencü'l-arş ed'iyeleri okuyup padişahın musâhibi olduğu belirtilmektedir. Okudukları neticesinde Hüseyin Efendi, Cinci Hoca olarak anılmaya başlanmıştır. Ancak Evliya Çelebi Cinci Hoca'nın davet ilminden habersiz olduğunu tekrarlamaktadır.

“Za'afânborlu nâm şehirde Şeyh-zâde nâm bir suhte idi. (...) Cinci Hoca, Ahfeş Efendi üstadımızdan *Kitâb-ı Izzî* okurken hikmet-i azîz ismine mazhar düşüp bir günde izzet bulup sa'âdetlü pâdişâha Surh-bâd ve Gencü'l-arş ed'iyelerin tilâvet edüp bi-emrillah İbrâhîm Hân

hoş-hâl olup Şeyh-zâde'nin ismi Cinci Hoca olup iştiâh buldu. Ammâ Hudâ âlimdir, şerîkimiz olması cihetiyle keyfiyyet-i hâli ma'lûmumuzdur. İlm-i da'vetten bir hurûf bilmezdi." (Evliya Çelebi, c. 2, 243)

Sonuç

Cinlerden her toplumda ve dinde benzer ve farklı şekillerde bahsedilmiştir. Kimi zaman hem iyi hem de kötü olarak değerlendirilmiş kimi zaman ise sadece kötü varlıklar oldukları düşünülmüştür. Kulak hırsızlığı ile bilinmezleri bildiklerine ve çeşitli yollarla bu haberleri insanlara ulaştırdıkları düşünülmüştür. Cinler ile iletişime geçen insanların muska yazabildiği, fal bakabildiği ve büyü yapabildiğine inanılmıştır. Cinlerle iletişime geçmenin yolu, cinleri davet etmekten geçmektedir. Böylelikle büyü kavramının temelini davet oluşturmaktadır. Cinleri çağırma faaliyeti, davet ilmi veya da'vet-i kevâkib şeklinde adlandırılmıştır. Elde edilmek istenen güç, yapılmak istenen iş için cinler çağırılmıştır.

Gizli ilimlerin bir kolu olan davet ilmine göre, cinler ve melekler aracılığı ile çeşitli büyüler yapılabileceğine inanılmıştır. Hastalıklara çare bulunabileceği, düşmana ve sevilmeyen kişilere zarar verilebileceği, kişilerin kendisine faydalı olacak her türlü yönlendirmenin sağlanabileceği vb. düşünülmüştür. Bu ilim, "davetnâme" türü olarak değerlendirilebilecek eserlerde kendine yer edinmiştir. Bu tarzdaki eserlerde cinleri, melekleri, ruhları çağırarak insanların amaçları doğrultusunda kullanılabileceği düşünülmüştür. Firdevs-i Tavîl'e ait Da'vetnâme adlı eserde cinleri, melekleri ve ruhları çağırmanın şartları belirtilmiştir. Bu şartlarda ve davette usta olan kişiye sâhib-da'vet denildiği görülmektedir. Aynı eserde davet ilminde usta kişiden "da'vet ehli" olarak da bahsedilmektedir. Bu kavramlar, davetçi ya da huddâmcı kelimesinin karşılığı olarak eserde yerini almıştır.

Tezkirelerde de davet kelimesinin "cin çağırma" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ının ve Mehmed Tevfik'in *Kafile-i Şu'arâ*'sının Dâ'î maddesinde davetçi bir şahsın cin çağırma ve define bulma amacıyla Kastamonu'ya geldiği kaydedilmektedir. Kınalızâde Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü's-şu'arâ*'sının Sıdkî maddesinde şairin daveti ilmi ile uğraştığı belirtilmektedir. Beyitlerde ise cinin dışısı olduğu kabul edilen perinin davet edilmesinden bahsedilmektedir. Perilerin davet edilmesinden bahsedilirken cin çağırma usullerine de gönderme yapılmıştır. Beyitlerde cin çağırmada kullanılan havas okuma ve daire çizme uygulamaları anılmaktadır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde ise Cinci Hoca Hüseyin Efendi'den bahsedilirken davet kavramına değinilmiştir. Eserde, Cinci Hoca'nın davet ilmine vâkıf olmadığı vurgulanmıştır.

Gerek beyitlerde gerek tezkirelerde gerekse müstakil eserlerde "İslâm'a ve İslâm esaslarını uygulamaya çağırma" anlamı taşıyan davet kavramının cin çağırma anlamında da kullanıldığı tespit edilmiştir. Kelimenin belirtildiği yerlerde cin çağırma usullerine yer verilebildiği gibi kavramın sadece "cin çağırma" ya da "cin çağırıcı kişi" anlamında kullanıldığı da görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülaziz Bey. (1995). *Osmanlı âdet, merasim ve tabirleri*. Ötüken Neşriyat.
- Akkuş, M. (2018). *Nefî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0>
- Arı, A. (2018). *Sâkıb Dede Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59860,sakib-dede-divanipdf.pdf?0>
- Arsalan, M. (2018). *Bursalı İffet Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59882,bursali-iffet-divanipdf.pdf?0>
- Bektaş, E. (2017). *Muvakkit-zâde Muhammed Pertev Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55973,pertev-divanipdf.pdf?0>
- Bozkurt, N. (2007). Perî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/peri>
- Büyükkarcı, F. (1995). *Firdevs-i Tavil and his Davet-nâme* [Yüksek lisans tezi, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü].
- Canım, R. (2018). *Lâtîfî Tezkiretü's-şu'arâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ (Tenkitli Metin)*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>

- Çağırıcı, M. (1994). Da'vet. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>
- Davet. (t.y.). *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Durmuş, T. I., & Canım, R. (2017). *Şevkî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59035,sevki-divanipdf.pdf?0>
- Evliyâ Çelebi. (1996). *Seyahatnâme 1. Kitap* (Y. Dağlı, S. A. Kahraman, R. Dankoff, & O. Ş. Gökyay, Haz.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gıynaş, K. A. (2017). *Pervâne Bey Mecmuası*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55832,pervane-bey-mecmuasi-pdf.pdf?0>
- Harmancı, M. E. (2017). *Süheylî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55750,suheyli-divanipdf.pdf?0>
- İsen, M. (2017). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0>
- Johnson, F. (1852). Da'vet. In *A dictionary, Persian, Arabic and English* (1st ed., p. 573). W.H. Allen and Co.
- Kaçalin, M. S. (2017). *Âhî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10590,ahidivanimustafakacalinpdf.pdf?0>
- Karaköse, S. (2017). *Sa'id - Giray Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55754,said-giray-divanipdf.pdf?0>
- Kılavuz, A. S. (1993). Cin. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cin>
- Kırbyık, M. (2017). *Kâtib-zâde Sâkib Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56426,katib-zade-sakib-divanipdf.pdf?0>
- Kutlar, O. F. S., Koncu, H., & Çakır, M. (2017). *Kâfile-i Şu'arâ*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56163,mehmed-tevfik-kafile-i-su39arapdf.pdf?0>
- Mermer, A. (2020). *Karamanlı Aynî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78478,karamanli-ayni-divanipdf.pdf?0>
- Mütercim Asım Efendi. (2013). Da'vet. In M. Koç & E. Tanrıverdi (Haz.), *El-Okyânûs'u'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. <http://ekitap.yek.gov.tr/urun/el-okyanusu-l-basit-fi-tercemeti-l-kamusi-l-muhit--takim-6-cilt-536.aspx?CatId=271>
- Özcan, A. (1998). Hüseyin Efendi, Cinci Hoca. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin-efendi-cinci-hoca>
- Sarıkcıoğlu, E. (2004). *Başlangıçtan günümüze dinler tarihi*. Fakülte Kitabevi.
- Sipahi, A. (2006). *Türk halk inançlarında büyü ve büyü ile ilgili uygulamalar* [Yüksek lisans tezi, YÖK Tez Merkezi]. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=-L8ilcwn9ZRRc_YMKxXW1q9mfm1unr3e6AEL_EW09Lfz7CUf6QgITC5sAlmu6k-c
- Şahin, M. S. (1993). Cin. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cin>
- Şemseddin Sami. (2016). Da'vet. In R. Gündoğdu & E. F. Önal (Haz.), *Kâmûs-ı Türkî*. Nadir Eserler Kitaplığı.
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı şiiri kılavuzu 2*. Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).
- Sungurhan, A. (2017). *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiretü's-Şu'arâ*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55834,kinalizade-hasan-celebipdf.pdf?0>
- Tanrıbuyurdu, G. (2018). *Kalkandelenli Mu'îdî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59883,kalkandelenli-mu39idi-divanipdf.pdf?0>
- Topaloğlu, B. (1995). Esmâ-i Hüsnâ. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-husna>

Uludağ, S. (1991). Azâim. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/azaim>

Uluğ, N. E. (2017). *Osmanlı'da batıl itikatlar ve büyü*. Doğan Kitap.

Uygun, A. (2013). *Seyyid Süleyman El-Hüseynî'nin Kenzü'l-Havâs kitabındaki dua ve büyü motifleri* [Doktora tezi, YÖK Tez Merkezi]. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=vNzTGHhHjH-u3WMToxQ-if4h2fFM61miFcvzxmq12j88NeAcbvV-PUoTqNhdeEX>

Üst, S. (2018). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0>

Yakar, H. İ. (2018). *Gelibolulu Sun'î Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57257,gelibolulu-suni-divanipdf.pdf?0>

Yazıcı, G. E. (2017). *Kâmî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55977,kami-divani-pdf.pdf?0>

Yekbaş, H. (2020). *Sehî Bey Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76504,sehi-bey-divanipdf.pdf?0>

Yenikale, A. (2017). *Sünbülzâde Vehbî Dîvânı*. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56212,sunbulzade-vehbi-divanipdf.pdf?0>



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Yeni Medyanın Dilin Yozlaşması ve Aile İçi İletişim Üzerindeki Olumsuz Etkilerinin Değerlendirilmesi

Sema COŞKUN¹

ÖZET

Son yıllarda yeni medya araçlarının kullanım sıklığının artması yeni medyanın birey ve toplum üzerindeki etkilerinin ele alındığı araştırmaların artmasına zemin hazırlamıştır. Bu alanda yapılan çalışmalarda yeni medya araçlarının olumlu yönlerinin yanında bazı olumsuz özelliklerinin de olduğu belirtilmektedir. Yeni medya araçlarının özellikle iletişim süreçleri üzerindeki olumsuz yönlerinin başında anadili yozlaştırması ve insanlar arasındaki iletişimin sağlıklı yürütülmesine engel olması gelmektedir. Yapılan bu çalışmada da yeni medyanın dilin yozlaşması ve aile içi iletişim üzerindeki olumsuz etkilerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Araştırma kapsamında literatür taraması yapılmıştır. Bu kapsamda araştırma konusu ile ilgili olarak geçmiş dönemlerde yayınlanmış olan akademik çalışma sonuçları incelenmiştir. Araştırmanın sonunda yeni medya araçlarının dilin yozlaşmasına zemin hazırladığı, özellikle genç bireylerin yeni medya araçları ile iletişim kurarken dilbilgisi kurallarına özen göstermedikleri tespit edilmiştir. yeni medya araçlarının aile içi iletişim süreçlerini de olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir. Yeni medya araçlarını kullanım sıklığı arttıkça yeni medya bağımlılığı belirtilerinin arttığı, buna paralel olarak aile içi iletişimin azaldığı görülmüştür.

Anahtar kelimeler: *Yeni medya, dilin yozlaşması, aile içi iletişim*



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹ Üsküdar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Sosyal Hizmet Ana Bilim Dalı, E-mail: semacoscun1@gmail.com

GİRİŞ

Son yıllarda internet araçlarının hızlı gelişim göstermesi insan hayatını birçok alanda kolaylaştırmıştır. İnternetin sunduğu en önemli kolaylıkların başında iletişimin daha hızlı hale gelmesi yer almaktadır. Geçmişte tek yönlü olan iletişim süreci internet araçlarının gelişmesi ile birlikte farklı bir boyuta evrilmiştir. İnternet araçlarının gelişimi ile beraber medya anlayışı da değişime uğramış ve yeni medya kavramı ortaya çıkmıştır (Demir, 2016: 28). Yeni medya kavramı “sanal dünyada bilgisayar işlemcilerinin gücünden yararlanılmaksızın oluşturulan platformlar” şeklinde tanımlanmaktadır (Aydoğan ve Kırık, 2012: 59). Yeni medyanın temelleri 1990’lı yıllarda Web 1.0 teknolojisi ile atılmıştır. Bu teknoloji sayesinde işletmeler ve kişiler internet üzerinden kendileri hakkında bilgiler paylaşmaya başlamıştır. 2000’li yıllarda Web 2.0 teknolojisinin gelişmesi ile birlikte sosyal medya platformları ortaya çıkmış, böylece her kullanıcı bilgi üretme ve paylaşma sürecine dahil olmaya başlamıştır (Baro ve diğerleri, 2013: 170; Ersöz, 2020: 60; Şardağ-Karabulut, 2015: 1). Günümüzde ise Web 3.0 ile Web 4.0 teknolojilerinin gelişmesi yeni medyanın boyutlarının da genişlemesine katkı sağlamıştır. Web 3.0 teknolojisi ile arama motorları daha fonksiyonel bir hale gelmiş, Web 4.0 teknolojisi ile birlikte de artırılmış gerçeklik uygulamaları ile akıllı uygulamalar insan hayatına girmiştir (İnce, 2017: 62; Mavridis ve Symeonidis, 2015: 75; Aghaei ve diğerleri, 2012: 1).

Yeni medya araçlarının başında medya ve video paylaşım siteleri gelmektedir. Bu siteler sayesinde insanlar kendi hazırladıkları video ve paylaşımları kısa süre içerisinde geniş insan kitlelerine ulaştırabilmektedir. Bazı videolar her kullanıcıya açık sunulurken, bazı içeriklere ise kişiye özel erişim imkânı verilmektedir. Günümüzde en yaygın kullanılan medya ve video paylaşım platformu YouTube olarak karşımıza çıkmaktadır (Menteşe, 2013: 11). Web 2.0 teknolojisinin gelişimine paralel olarak ortaya çıkan yeni medya araçlarının başında bloglar gelmektedir. Bireysel blogların yanında kurumsal bloglar da bulunmaktadır. Bloglar sayesinde hedef kitleye yönelik yazı, mesaj ve içerikler kolay bir şekilde sitelere yüklenmektedir. Mikrobloglar da günümüzde yaygın olarak kullanılmaktadır. En yaygın mikroblog olan Twitter günümüzde “X” adı ile varlığını sürdürmektedir. Mikrobloglarda kişisel görüş, düşünce ya da mesajlar kısa cümleler halinde anlık olarak paylaşılmaktadır (Akar, 2013: 54; Sharifi ve diğerleri, 2014: 378). Günümüzde yaygın olarak kullanılan diğer yeni medya araçları ise ses ve video kaydı paylaşılan podcastler ile sayfa içeriği üyeler tarafından zenginleştirilen wikiler şeklinde sıralanmaktadır (Kahraman, 2014: 21; Sansinadi ve diğerleri, 2020: 13).

Geleneksel medya araçlarının yerini günümüzde yeni medya uygulamaları almakla beraber, birçok açıdan yeni medya araçlarının geleneksel medyadan ayrıldığı görülmektedir. yeni medyayı geleneksel medyadan ayıran unsurların başında daha hızlı, daha güvenilir ve daha düşük maliyetli olması gelmektedir. Yeni medyanın iletişim süreçlerini daha hızlı ve kolay hale getirmesi de yeni medyayı geleneksel medyadan ayıran diğer bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (Al-Quran, 2022: 145; Ying, 2012: 23). Yeni medya araçları sayesinde dünya daha küçük bir hale gelmiş ve insanlar arasındaki iletişim daha da kolaylaşmıştır. Yeni medya sayesinde insanlar kısa süre içerisinde dünyanın birçok noktasından kişi ile iletişime geçebilmektedir. Yeni medya araçlarını kullanan kişi sayısının giderek artması da iletişim sürecinde yeni medya kullanımını arttırmaktadır (Çetin, 2015: 91). İnsan yaşamını birçok açıdan kolaylaştıran bir yapıya sahip olmasına karşılık yeni medyanın bazı olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Yeni medyanın olumsuz yönleri genellikle yeni medya araçlarının bağımlılık düzeyinde kullanılması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yapılan çalışmalar günümüzde özellikle ergenler ve gençler arasında yeni medya bağımlılığının giderek arttığını ortaya koymaktadır (Bilgin ve diğerleri, 2020: 263; Xuan ve Amat, 2020: 537).

Bağımlılık düzeyinde yeni medya araçlarının kullanımı kişide gündemi kaçırma korkusunu beraberinde getirmektedir (Aliçavuşoğlu ve Boyraz, 2019: 682). Yeni medya bağımlılığı nedeniyle kişinin yeni medya platformları başında fazla zaman ayırması yalnızlaşmasına ve sosyal becerilerinin zayıflamasına neden olmaktadır (Erdemir ve Ayas, 2023: 708). Kişinin zamanının büyük bir bölümünü yeni medya araçları başında geçirmesi stres, depresyon ve anksiyete bozukluklarının da ortaya çıkmasına neden olabilmektedir (Gökbulut ve Bilen, 2024: 66). En önemli avantajı insanlar arasındaki iletişimi kolaylaştırmak olan yeni medya araçları aşırı ve gereksiz kullanıldığı zaman sosyal çevre ile iletişimin bozulmasına neden olmaktadır (Polat, 2023: 905). Yeni medya araçlarında iletişim sürecinde imla ve dilbilgisi kurallarına uygun davranılmaması da anadilin yozlaşmasına zemin hazırlamaktadır (Bukut ve Kırbaş, 2021: 311). Yeni medyanın söz konusu olumsuz yönlerinin en aza indirilmesi için öncelikli olarak yeni medya araçlarının olumsuz yönleri konusunda toplumu bilinçlendirmeye yönelik

araştırmaların yapılması önem arz etmektedir. Bu kapsamda yapılan bu araştırmada yeni medyanın dilin yozlaşması ve aile içi iletişim üzerindeki olumsuz etkilerinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

YÖNTEM

Yapılan bu çalışmada nitel araştırma yöntemleri arasında yer alan doküman analizi yönteminden yararlanılmıştır. Doküman analizinde incelenen materyallerin başında kitaplar, mektuplar, dergiler, günlükler, sağlık ve kamu kayıtları, röportajlar, okul kayıtları, resimler, videolar, mesajlar, anayasa ve yönetmelikler, haritalar, çizelgeler, gazeteler, fotoğraflar, istatistikler, yasal metinler ve anılar gelmektedir (Kıral, 2020: 1). Bu çalışmada doküman analizi kapsamında lisansüstü tez çalışmaları ile araştırma makaleleri incelenmiştir. Konu ile ilgili yapılan toplam 13 çalışma incelenmiş, incelenen çalışmalara YÖK Ulusal Tez Merkezi ile Google Akademik veri tabanından erişilmiştir.

BULGULAR

Çalışmanın bu bölümünde yapılan literatür taraması sonunda ulaşılan araştırma özetlerine yer verilmiştir.

Tablo 1. Yeni Medyanın Aile İçi İletişim Üzerindeki Etkilerine Yönelik Araştırma Bulguları

Araştırmacılar	Bulgular
Alp, 2021	Z kuşağında yer alan bireylerde yeni medya kullanımının aile içi ilişkileri olumsuz yönde etkilediği bulunmuş, yeni medya kullanım sıklığı arttıkça aile içi iletişim problemlerinin ortaya çıkma düzeyinin yükseldiği bulunmuştur.
elik-Erhan ve Turan, 2021	Covid-19 sürecinde evli çiftlerin zamanlarının büyük bir bölümünü yeni medya araçları başında geçirmelerinin eşler arasındaki ilişkileri ve iletişimi olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir.
Gölnar ve Öztat, 2020	Yeni medya kullanımının aile içi iletişimi hem olumlu hem de olumsuz yönde etkilediği bulunmuştur. Arkadaş edinme amacıyla yeni medya kullanımının aile içi ilişkileri olumlu yönde etkilediği, buna karşılıık yakın evre ile iletişimde WhatsApp kullanımının aile içi iletişimi bozduğu tespit edilmiştir.
Kır-Elitaş, 2020	Ergenlerde bağımlılık düzeyinde yeni medya kullanımının aile içi iletişimi olumsuz yönde etkilediği bulunmuş, aynı çalışmada yeni medya kullanım sıklığı arttıkça ergenlerin aile içi iletişime katılım düzeylerinin azaldığı bulunmuştur.
Dilber, 2019	Üniversite öğrencilerinde yeni medya araçlarının yoğun olarak kullanılmasının aile içi iletişim süreçlerini olumsuz yönde etkilediği ve aile üyeleri ile çatışmalara neden olduğu bulunmuştur.
Yayman, 2019	Ergenlerde yeni medya bağımlılığı ile medya araçları üzerindeki oyun oynamama sıklığının artmasının aile içi ilişkileri ve aile işlevlerini bozduğu tespit edilmiştir.
Göle, 2018	Aile içi iletişim sürecinde yüz yüze iletişim kurmaktan ziyade yeni medya araçlarının yaygın olarak kullanımının hem aile içi ilişkileri hem de aile içindeki iletişim sürecini olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir.

Tablo 1’de yer alan araştırma bulguları incelendiği zaman yeni medya araçlarının genellikle aşırı düzeyde kullanımlarının aile içi iletişimi olumsuz yönde etkilediği görölmektedir. Yeni medya araçlarını çocukların sıklıkla kullanmalarının anne ve baba ile ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği göze çarpmakla beraber, eşler arasında da yeni medya araçlarını yoğun olarak kullanmanın iletişim problemlerine zemin hazırladığı belirtilmektedir. Bunun yanında yeni medya kullanımına bağlı olarak aile içi iletişimin bozulmasının aile ilişkilerini de olumsuz yönde etkilediği göze çarpmaktadır.

Tablo 2. Yeni Medyanın Dilin Yozlaşması Üzerindeki Etkilerine Yönelik Araştırma Bulguları

Araştırmacılar	Bulgular
Sargın, 2025	Teknoloji çağında dilin evrimi adlı çalışmada dijital gelişmelerin dili yozlaştırdığı tespit edilmiştir. Söz konusu çalışmada dijital platformlarda dilin özelliklerine aykırı değişimler, yazım ve noktalama yanlışları, argo ve küfür kullanımının dili yozlaştıran unsurların başında geldiği belirtilmiştir.
Tapar, 2024	Yapılan çalışmada sosyal medya platformlarının dilin yozlaşmasına neden olan unsurlar arasında yer aldığı bulunmuştur. Söz konusu çalışmada kullanıcıların bilinçli hatalar yapmalarına bile klavye kullanımından kaynaklı kelime hataları yapmalarının da dilin yozlaşmasına neden olduğu rapor edilmiştir.
Egemen, 2024	Yeni medya araçları arasında yer alan “X” platformunun incelendiği çalışmada platformun dilin yozlaşmasına zemin hazırladığı bulunmuştur. Özellikle genç kullanıcıların batı özentiliği kapsamında Türkçe ve İngilizce kelimeleri aynı cümlede kullandıkları, bazı fiillerin nsonuna farklı dilden gelen ekleri kullandıkları (Örn; followlamak, shiplemek, kill almak) rapor edilmiştir.
Varışoğlu ve Irmak, 2015	Dil yozlaşmasının failleri isimli çalışmada anadilin yozlaşmasına neden olan unsurların başında yeni medyanın geldiği tespit edilmiştir. Özellikle yeni medyada tanınmış kişilerin Türkçe konuşmalarının içerisine İngilizce kelimeler serpiştirmesinin anadilin yozlaşmasına zemin hazırladığı belirtilmiştir.
Ayrancı ve diğerleri, 2015	Sosyal paylaşım sitelerinin anadil becerileri üzerindeki etkilerinin ele alındığı çalışmada sosyal paylaşım sitelerinin anadili yozlaştırdığı tespit edilmiştir. Dilin yozlaşmasına neden olan unsurların başında sosyal medyada yabancı kelimelerin fazla kullanılması, anlatım bozuklukları ve yapıya uygun olmayan kelime türetmenin geldiği bulunmuştur.
Albayrak, 2018	Yeni medya araçları arasında yer alan Instagram platformunda ünlülerin yaptıkları paylaşımların dilin yozlaşmasına zemin hazırladığı bulunmuştur. Söz konusu çalışmada kelime yazımlarına dikkat edilmemesi, imla kurallarına uyulmaması ve noktalama işaretlerine dikkat edilmemesinin dilin yozlaşmasına neden olan unsurlar arasında yer aldığı rapor edilmiştir.

Tablo 2’de yer alan araştırma bulguları incelendiği zaman yeni medya araçlarının farklı yazım biçimleri nedeniyle dilin yozlaşmasına zemin hazırladığı görülmektedir. özellikle yeni medyada yapılan paylaşımlarda imla kurallarına dikkat edilmemesi, Türkçe ve İngilizce kelimeler ile eklerin bir arada kullanılması, klavye kullanımından kaynaklı hataların olması ve yazım yanlışlarına dikkat edilmemesi gibi unsurların dilin yozlaşmasında etkili olduğu görülmüştür.

SONUÇ

Son yıllarda insan hayatını birçok açıdan kolaylaştıran ve iletişim süreçlerini hızlandıran yeni medya araçlarının bağımlılık düzeyinde kullanılması aile içi iletişimi bozan bir durumdur. Literatürde yer alan çalışma sonuçlarının da bu görüşü desteklediği görülmüştür. Yeni medya araçlarının aile içi iletişimi olumsuz yönde etkilemesi zaman içerisinde aile içi çatışmaların da çıkmasına neden olmaktadır. Özellikle çocukların ya da ebeveynlerin yeni medya araçlarına bağımlı hale gelmelerinin aile içi iletişime katılmamalarına neden olması aile içindeki çatışmaların artmasına zemin hazırlamaktadır. Yeni medya araçlarının diğer bir olumsuz yönü ise anadilin yozlaşması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde medya araçlarını kullanan sıradan insanların yanında toplum tarafından yaygın olarak tanınan ünlülerin bile yaptıkları paylaşımlarda imla kurallarına dikkat etmedikleri görülmektedir. Bazı kişilerin ise Türkçe cümle yapısı içerisine yabancı kelimeler serpiştirdiği göze çarpmaktadır. Klavye

hatasından kaynaklanan imla ve noktalama kusurlarının dikkate alınmadan ya da düzeltilmeden paylaşılması da dili yozlaştıran farklı bir unsur olarak görülmektedir. Bunun yanında yeni medya araçlarında küfür ve argo kelimelerin yaygın olarak kullanılması da dilin yozlaşmasına neden olduğu belirtilmektedir.

KAYNAKLAR

Aghaei, S., Nematbakhsh, M. A., & Farsani, H. K. (2012). Evolution of the world wide web: From WEB 1.0 TO WEB 4.0. *International Journal of Web & Semantic Technology*, 3(1), 1-10.

Akar, E. (2013). Sosyal medya platformları. *Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları*.

Albayrak, E. (2019). Dijital medyada dilin yozlaşması: Ünlülerin Instagram paylaşımlarının incelenmesi. *Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları*, 230.

Aliçavuşoğlu, Ç., & Boyraz, E. (2019). Kendimi biliyorum, kork (m) uyorum! yenilikleri kaçırma korkusu (fomo) ve sosyal medya bağımlılığında dijital üstbilginin rolü. *International Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6(33), 682-697.

Alp, F. (2021). Z kuşağının sosyal medya kullanım alışkanlıklarının aile içi iletişime etkisi: Sakarya Üniversitesi İletişim Fakültesi örneği. Yüksek lisans tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.

Al-Quran, M. W. M. (2022). Traditional media versus social media: challenges and opportunities. *Technium: Romanian Journal of Applied Sciences and Technology*, 4(10), 145-160.

Aydoğan, F., & Kırık, A. M. (2012). Alternatif medya olarak yeni medya. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (18), 58-69.

Ayrancı, D., Çulha, E., Elibol, B., & Arslan, M. (2015). Sosyal paylaşım sitelerinin Türkçe dil becerilerinin gelişimine etkisi. *BOS'15 Başarı Öğrenci Sempozyumu*. Canik Başarı Üniversitesi, Samsun.

Baro, E. E., Idiodi, E. O., & Godfrey, V. Z. (2013). Awareness and use of Web 2.0 tools by librarians in university libraries in Nigeria. *OCLC Systems & Services: International digital library perspectives*, 29(3), 170-188.

Bilgin, M., Şahin, İ., & Togay, A. (2020). Social media addiction in adolescents and parent-adolescent relationship. *Eğitim ve Bilim*, 45(202), 263-281.

Bulut, M., & Kırbaş, A. (2021). Sosyal medya kullanımı bağlamında popüler kültürün Türkçeye etkilerine ilişkin Türkçe ve Türk Dili ve Edebiyatı öğretmen adaylarının görüşleri. *EKEV Akademi Dergisi*, (88), 311-348.

Çelik-Erhan, E., & Turan, S. G. (2021). Covid-19 salgın sürecinde teleworking sistemi ile çalışmanın ve sosyal medyayı etkin kullanmanın çocuklu çiftlerde aile içi iletişim üzerine etkisi: Nitel bir çalışma. *Journal of Society & Social Work*, 32(4), 1351-1369.

Çetin, S. (2015). 2014 Yerel seçimlerinde büyükşehir belediye başkan adaylarının Twitter kullanımları üzerine karşılaştırmalı analiz. *Global Media Journal: Turkish Edition*, 5(10), 87-119.

Demir, Ü. (2016). Sosyal medya kullanımı ve aile iletişimi: Çanakkale'de lise öğrencileri üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim*, 9(2), 27-50.

Dilber, F. (2019). Aile içi iletişimde sosyal medya: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi öğrencileri üzerine bir araştırma. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (33), 334-381.

Egemen, İ. "X" örnekleme bağlamında sosyal medyada dil yozlaşması. VII. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi.

Erdemir, N., & Ayas, T. (2023). Ortaokul öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı, yalnızlık ve iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 25(4), 708-721.

Ersöz, B. (2020). Yeni nesil web paradigması-web 4.0. *Bilgisayar Bilimleri ve Teknolojileri Dergisi*, 1(2), 58-65.

- Gökbulut, B., & Bilen, H. (2024). Üniversite öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı ile depresyon, anksiyete ve stres arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 14(1), 66-75.
- Güleç, V. (2018). Aile ilişkilerinin sosyal medyayla birlikte çöküşü. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, 2(2), 105-120.
- Gülнар, B., & Öztat, F. (2020). Aile içi yüz yüze iletişim, internet ve sosyal medya kullanım ilişkisi. *Kurgu*, 28(1), 31-42.
- İnce, A. (2017). İşletmelerdeki pazarlama uygulamalarında sosyal medyanın önemi ve kampanya örnekleri. Yüksek Lisans Tezi. Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Kahraman, M. (2014). Sosyal medya 101. İstanbul: MediaCat Kitapları.
- Kıral, B. (2020). Nitel bir veri analizi yöntemi olarak doküman analizi. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(15), 170-189.
- Kır-Elitaş, S. (2020). Sosyal medyanın toplumsal dönüştürücülüğü: Sosyal medya kullanan ergenlerin aile içi iletişim süreçlerine katılım düzeyleri üzerine nicel bir araştırma. *OPUS International Journal of Society Researches*, 16(30), 2616-2632.
- Mavridis, T., & Symeonidis, A. L. (2015). Identifying valid search engine ranking factors in a Web 2.0 and Web 3.0 context for building efficient SEO mechanisms. *Engineering Applications of Artificial Intelligence*, 41, 75-91.
- Menteşe, M. (2013). Sosyal medya ortam ve araçlarının eğitimde kullanımına ilişkin okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin görüşleri. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Polat, H. (2023). The effect of social media addiction on communication skills: A meta-analysis study. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 905-921.
- Sansinadi, I. T., & Wardhany, D. S. (2020). Podcast usage: Expanding english learning of undergraduate student at Universitas Ahmad Dahlan. *English Education: Journal of English Teaching and Research*, 5(1), 13-24.
- Sargın, M. (2025). Teknoloji çağında dilin evrimi: Dijital dil. *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Dergisi*, 8(3), 199-207.
- Sharifi, B. P., Inouye, D. I., & Kalita, J. K. (2014). Summarization of twitter microblogs. *The Computer Journal*, 57(3), 378-402.
- Şardağ-Karabulut, M. (2015). Küçük ve orta büyüklükteki işletmelerde sosyal medya pazarlaması: Sinop ilinde bir araştırma. Yüksek Lisans Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun.
- Sharifi, B. P., Inouye, D. I., & Kalita, J. K. (2014). Summarization of twitter microblogs. *The Computer Journal*, 57(3), 378-402.
- Varışoğlu, B., & Irmak, E. Dil yozlaşmasının 'failleri': Bir söylem analizi. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (29), 59-72.
- Xuan, Y. J., & Amat, M. A. C. (2020). Social media addiction and young people: A systematic review of literature. *J. Crit. Rev*, 7(13), 537-541.
- Yayman, E. (2019). Ergenlerde sosyal medya bağımlılığı oyun bağımlılığı ve aile işlevleri arasındaki ilişkinin incelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Taşnaksutyun ve Hınçak Partisi Arasındaki Anlaşmazlıklar Kapsamında 1915 Ermeni Tehciri

Anıl GÜCÜYENER¹

ÖZET

Sözde Ermeni soykırımını kabul ettirmek için dünya çapında gayret gösteren Ermeni Diasporası mensuplarının günümüzde “Ermeni Soykırımı var mıdır yok mudur?” sorusu üzerinden girdikleri tartışmalarda yaşananların ve tarafların sundukları belgelerin Türk tarihinde bir soykırım olmadığına kanıtlanması, uluslararası alanda Türkiye’nin Kafkas coğrafyasında yürüttüğü dış politika açısından önemi büyüktür.

Hınçak (1887) ve Taşnaksutyun (1890) Partilerinin kuruluşları, daha sonra aralarında çıkan fikir ayrılıkları ve 1915’te yaşanan olayların iki parti açısından nasıl değerlendirildiği incelenmiştir. Buna bağlı olarak 9 Şubat 2025 tarihinde Rene Dzagoyan’ın yazdığı bir yazı üzerinden başlayan tartışmada tarafların sundukları bilgi ve belgelerin çevirisi yapılarak değerlendirilmiştir. Çalışmamızda nitel araştırma yönteminden yararlanılmış olup konuyla alakalı Ermenice kaynakları toplanmış, tarafımızca çevirileri yapılarak veri analizi ile değerlendirilmiştir.

Bu çalışmamızda henüz literatürümüzde çalışması yapılmamış olan 9 Şubat 2025 tarihli R. Dzagoyan’ın yazısının Fransa’daki Ermeni Hınçak ve Taşnak grupları arasında çıkardığı tartışmada sunulan belgelerin, 1915 olayları ile ilgili uluslararası alanda Türkiye Cumhuriyeti’nin elini güçlendirecek kanıtlar içermesi açısından önemlidir.

Tarafımızca yapılan belge çevirilerinden elde edilen bilgiler ışığında 1915 olaylarının, günümüzde Ermenistan Cumhuriyeti Başbakanı Nikol Paşinyan’ın da “1939’da nasıl Ermeni soykırımı gündemi yoktu da nasıl 1950’de Ermeni soykırımı ortaya çıktı?” sözleriyle belirttiği gibi “Ermeni soykırımını iddiasının Sovyet Ermenistan’ın girişimiyle Sovyetler Birliği’nin Soğuk Savaş dönemindeki dış politikasının bir eseri” olduğu kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: 1915, Hınçak, Taşnak, Paşinyan, Dzagoyan

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler ve İstihbarat İncelemeleri Ana Bilim Dalı, E-mail: anilgucuyener@stu.aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4072-8632

Conflicts between the Dashnaktsutyun and Hunchak Parties in the Context of the 1915 Armenian Relocation

ABSTRACT

The efforts of the Armenian diaspora to promote global recognition of the so-called Armenian genocide have rendered contemporary debates around the question “Did the Armenian Genocide occur or not?” highly significant. These debates and the documents presented by both sides play a crucial role in demonstrating that the events of 1915 do not constitute genocide within the framework of Turkish history. Such findings carry particular importance for Turkey’s foreign policy in the Caucasus region on the international stage.

This study examines the foundations of the Hunchak (1887) and Dashnaktsutyun (1890) parties, the ideological disagreements that later emerged between them, and their respective interpretations of the events of 1915. Within this context, the paper analyzes the arguments and documents presented in a debate that began following the publication of an article by Rene Dzagoyan on February 9, 2025. The research employs a qualitative methodology, incorporating primary Armenian-language sources that have been translated and analyzed by the author.

This article places special emphasis on Dzagoyan’s February 9, 2025 piece, which has not yet been studied in the academic literature. The controversy it sparked among the Armenian Hunchak and Dashnak factions in France led to the emergence of new documents. These documents are of particular relevance as they contain evidence that may strengthen the Republic of Turkey’s position regarding the 1915 events in international discourse.

Based on the translated documents, the study concludes that the narrative of the Armenian Genocide, as also questioned by the current Prime Minister of the Republic of Armenia, Nikol Pashinyan – who stated, “There was no discourse about an Armenian genocide in 1939; how did it suddenly emerge in 1950?” – was, in fact, a political construct initiated by Soviet Armenia and shaped by the foreign policy imperatives of the Soviet Union during the Cold War era.

Keywords: 1915, Hunchak, Dashnak, Pashinyan, Dzagoyan

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu çok uluslu bir yapıya sahip olmuştur. Ermeniler de bu yapının içinde “millet-i sadıka” olarak yer almış ve birtakım dini özerkliklere sahip olmuşlardır. 19. yüzyıl Avrupa’sında milliyetçilik hareketleri güçlenirken Rusya’nın da Pan-Slavizm politikaları günden güne etkisini artırmıştır. Rusya ve Batılı devletlerin Osmanlı Devleti üzerindeki baskıları arttırması Ermeni milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle 1878’de imzalanan Berlin Antlaşması’nın 61. maddesi ile Osmanlı Devleti Ermenilere yönelik reform yapma mecburiyetinde bırakılmıştır. Batılı devletlerin ve kendisini Ermenilerin hamisi olarak gören Rusya’nın, Osmanlı’nın iç işlerine müdahale etmesine fırsat veren bu durum neticesinde Ermeniler, komiteler (Hınçak ve Taşnak gibi) kurarak silahlı mücadeleye başlamışlardır. Komiteler aracılığı ile Osmanlı yönetimine çeşitli saldırılar, eylemler düzenlenmiştir. 1890’larda Sasun ve Zeytun isyanları, Osmanlı Bankası Baskını gibi olaylar Osmanlı’nın daha sıkı önlemler almasına sebebiyet vermiştir (Çavdar, 2001: 44; Artuç, 2008: 56; Kılıç, 2013: 168; Karacakaya, 1999: 113; Yarcı, 2015: 239-241).

1908’de gerçekleşen Meşrutiyet ilanından sonra umutlanan Ermeniler, İttihat ve Terakki yönetimin milliyetçi yönetim anlayışı sebebiyle yönetimden rahatsız olmuşlardır. Böyle bir ortamda I. Dünya Savaşı’nın başlamasını fırsat bilen Ermeniler, Batılı devletler ve özellikle Doğu cephesinde Ruslar ile iş birliği yapmışlardır. Anadolu’nun birçok bölgesinde başlayan Ermeni isyanları neticesinde Osmanlı Devleti 1915 yılında Tehcir Kanunu’nu uygulamak mecburiyetinde kalmıştır. Bu durum bazı ülkeler ve Ermeniler tarafından “soykırım” olarak tanımlanmaktadır (Çiçek, 2010: 3-8; Artuç, 2008: 59).

Sürecin bu noktalara gelmesinde Ermenilerin kurmuş oldukları silahlı örgütler özellikle de bunların içinde Hınçak ve Taşnak Komiteleri göze çarpmaktadır. Hınçak Komitesi 1887 yılında İsviçre’nin Cenevre şehrinde Avetis Nazarbekyan, Marie Vardanyan (Maro), Gevorg Haradciyan gibi isimler önderliğinde kurulmuştur. Komitenin adını aldığı Hınçak kelimesi, “çan sesi” manasına gelen Ermenice bir sözcüktür. Aynı zamanda komitenin yayın organının adı da Hınçak’tır (Yıldız & Demirtaş, 2023: 655-658).

Hınçak Komitesi, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Ermenilerin sosyal ve siyasi haklarını savunmayı amaç edinmiştir. Marksist ideolojiyi benimseyen komite, düzenin devrim yolu ile değiştirilmesi gerektiğini ve bu değişimin de sosyalist bir temele dayanması gerektiğini savunmaktadır. İşçi sınıfının sömürsüne karşı olan komite, Ermeni toplumunun bağımsızlık mücadelelerini Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yürüttükleri isyan ve terör faaliyetleriyle desteklemiştir. Zamanla bölünme yaşayan Hınçak Komitesi, 1897 yılında sosyalist ideolojiyi benimseyen “Sosyal Demokrat Hınçak Partisi” ve daha radikal milliyetçi bir yaklaşımı benimseyen “Ermeni Hınçak Partisi” olmak üzere iki gruba ayrılmıştır (Gürpınar, 2005a: 214-215; Sezer, 2015: 159).

Taşnaksutyun Komitesi, 1890 yılında Gürcistan’ın Tiflis şehrinde Hristofor Mikaelyan, Stepan Zoryan, Simon Zavaryan gibi isimler tarafından kurulmuştur. Farklı Ermeni örgütlerini tek çatıda toplayan yapı “federasyon” manasına gelen “Taşnaksutyun” adını almıştır. Bağımsız bir Ermeni devleti kurma amacı ile kurulan yapı her türlü silahlı direniş ve isyanı ana stratejisi olarak benimsemiştir. Bu kapsamda çeteler gönderme, köylülere silahlandırma, isyanlar çıkartma vb. girişimlerde bulunmuşlardır (Gürpınar, 2005b: 220-222; Hovhannisyan, 2018: 87-91; İzmirliyan, 2003: 107-111). Taşnakların ideolojileri “*Türkü, Kürdü, nerede ve hangi şartlarda görürsen öldür. Gericileri, sözünden dönenleri, Ermeni hafiyelerini, hainleri öldür, intikam al*” (Gazigiray, 1982: 112; Erdoğan, 2007: 225) şeklinde olmuştur.

1. Tarihsel süreçte Hınçak ve Taşnaksutyun arasındaki anlaşmazlıklar

Taşnaksutyun kuruluşundan kısa süre sonra Hınçak ile birleşme giriminde bulunmuş ve bunu sağlamıştır. Hınçaklar, sosyalist bir ideolojide ilerlerken Taşnaklar’ın daha milliyetçi bir yol izlemiş olması ikisi arasında stratejik anlaşmazlıkları ve ilişkilerin bozulmasına sebep olmuştur (Zürcher, 2004: 58; Hovhannisyan, 1996: 103).

1908 II. Meşrutiyet’in ilanı ve İttihat ve Terakki’nin yönetimi ele almasıyla Hınçaklar, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile iş birliği yapmaya karşı çıkarak Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile ittifak kurmuştur. Taşnaksutyun ise İttihat ve Terakki Cemiyeti ile görüşmelerini sürdürmüş ve Ermenilerin hakları için reformlar yapılması isteğinde bulunmuştur (Cırık, 2022: 1010).

1911 yılında, Hınçak temsilcilerinin Erzurum'da Ermeni mektebinde vermeye başladıkları konferanslara Taşnaksutyun'un müdahalesi iki komite arasındaki gerginlikleri daha da arttırmıştır. İki komite arasındaki siyasi rekabet öylesine artmıştır ki Erzurum Valisi, bundan sebep şehrin asayişinin bozulduğunu belirterek müdahale etme seviyesine gelmiştir (Cırık, 2022: 1012).

1913 yılına gelindiğinde tam Birinci Dünya Savaşı arifesinde Taşnaksutyun, Hınçak ve Ramgavar Van'da yayınladıkları ortak bildiri ile güçlerinin birleştirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bildiri neticesinde Taşnaksutyun, Hınçak ve Ramgavar partilerinin şubeleri arasında dayanışma sağlanmış ve ortak faaliyetler gerçekleştirileceği bildirilmiştir. Fakat her birinin ideoloji ve yöntemleri farklı olduğu için bu birliktelik de çok uzun sürmemiştir (Demirel, 2022: 82; Zürcher, 2004: 189).

1915 yılında uygulanan tehcir politikası kapsamında iki komite de farklı davranışlar sergilemiştir. Hınçaklar Rusya himayesinde bir Ermenistan hayal ederken Taşnaklar bağımsız bir Ermenistan düşüncesindeydiler. Hınçaklar, daha çok dünya kamuoyu ile Osmanlı Devleti aleyhine çalışmalar yapmış Taşnaklar ise silahlı mücadele yolunu tercih etmişlerdir (Güven, 2014: 120; Sezer, 2015: 138).

1920 yılına gelindiğinde Ermenistan Cumhuriyeti'nin Sovyetler Birliği'ne katılması Hınçaklar tarafından olumlu karşılanmış fakat Taşnaklar buna karşı çıkmıştır. Bu durum her iki komitenin diasporada politikalarının ayrışmasına sebep olmuştur. Ayrıca Hınçakların Apostolik Kilisesi'nin Eçmiadzin (Ermenistan) kolunu desteklerken Taşnakların Kilikya (Lübnan) kolunu benimsemeleri de bu ayrışma da etkili olmuştur. Özellikle diaspora Ermenileri arasında bu durum giderek büyümüş ayrışmaya kadar gelmiştir. 1956'da Lübnan'da Ermeniler arasında yaşanan fikir çatışmaları silahlı çatışmalar haline evrilmiş ve Ermeni gruplar arasındaki çatlak büyümüştür (Göka & Beyazyüz, 2013: 145-148).

1991 yılına gelindiğinde Sovyet yönetimi yıkılmış ve yerine kurulan Ermenistan Cumhuriyeti'nde nerdeyse tüm kadrolar Taşnak mensuplarıyla doldurulmuştur. Yeni kurulan Ermenistan Cumhuriyeti, Türkiye Cumhuriyeti'nden 1915 Ermeni tehcirini bir soykırım olarak kabul etmesini ilişkilerin normalleşmesi açısından bir şart olarak görmüştür. Olayların soykırım olarak tanınması için Ermenistan hem devlet hem de diaspora eliyle çabalar sarf etmiştir. Fakat bugün N. Paşinyan'ın ve Ermeni diasporası içindeki Hınçakların soykırım için söyledikleri sözler Türk tarihçiliğinin haklılığı açısından oldukça dikkat çekicidir.

2. Nikol Paşinyan ile Hınçak ve Taşnakların "1915 olayları" hakkındaki açıklamalarının değerlendirilmesi

10 Nisan 2024 tarihinde Başbakan Nikol Paşinyan'ın Ulusal Meclis'te "2023 Hükümet Programı (2021-26)"¹ hakkında yaptığı konuşma, ilerleme raporunun ve uygulama sonuçlarının tartışılması esnasında sarf ettiği sözler ilgi çekicidir. Bu konuşmanın önemli gördüğümüz noktalarını aktarıyoruz (Primeminister.am, 10.04.2025):

"2021'den beri bu salonda gerçekleşen tartışmaların, kamuoyuna bazen ne kadar kaba, apolitik ve içeriksiz görünse de aslında çok ciddi bir kavramsal, özsel ve stratejik derinliğe sahip olduğunu açıkça gösterdi; çünkü bu tartışmalarda genel olarak iki bakış açısı, iki kavramsal ve stratejik anlayış göze çarpıyor ve bunlardan biri Tarihi Ermenistan, diğeri ise Gerçek Ermenistan kavramları altına yerleştirilebilir."

"44 günlük savaştan önce Ermenistan'da, Tarihi ve Gerçek Ermenistan'ın yalnızca bir arada var olabileceği değil, aynı zamanda birbirini güçlendirebileceği konusunda genel bir kamuoyu-siyaset mutabakatı vardı. Hükümet ve ben şahsen, Tarihi Ermenistan ile Gerçek Ermenistan'ın sadece uyumsuz olmakla kalmayıp, çoğu zaman çeliştiği ve hatta birbirlerine ciddi tehditler oluşturduğu sonucuna vardık ve şimdi bunun nedenini açıklamaya çalışacağım."

"Tarihi Ermenistan aynı zamanda bizim dış yardım olmaksızın çevremizde yaşama yeteneği ve bilgisine sahip olamayacağımızın ve bu nedenle her zaman bir hamiye, bir büyük dost ihtiyacı duyacağımızın da bir garantisidir. Bu aynı zamanda gerçek bir devlete, gerçek bir bağımsızlığa sahip olamayacağımızın da garantisidir, çünkü Tarihi Ermenistan vizyonumuz bizi her zaman soykırım tuzağına sürükleyecektir; kendimizi bulduğumuzda bir

¹Programın ayrıntısı için bakınız: "Հայաստանի Հանրապետության Կառավարության Օրագրի (2021-2026 թթ.) 2022 թվականի Կատարման Ընթացքի Եվ Արդյունքների Մասին" ՀՀ կառավարության 2023 թվականի փետրվարի 27-ի N 251-Ս որոշման , <https://www.gov.am/files/docs/5274.pdf>

kurtarıcıya ve koruyucuya ihtiyacımız olacak, onsuz hayatta kalamayız, var olamayız. Ve soykırım korkusu bizi bir karakol statüsünde tutacak. Ve bir karakolun ne sınıra ne egemenliğe ne bağımsızlığa ne de toprak bütünlüğüne ihtiyacı yoktur. Sadece himayeye ihtiyacı var.”

“Ermenistan Cumhuriyeti Başbakanı olarak şunu kaydetmeyi ve dile getirmeyi görevim sayıyorum: Gerçek Ermenistan'ın çıkarlarına hizmet etmeye odaklanmalıyız... Aksi takdirde dış güvenlik sorunlarına çözüm bulma şansımız olmayacaktır; çünkü bu gerçeği derinlemesine ve tam olarak kavramadan, günlük gerçekliğimizde, kendi içimizde sürekli olarak dış tehditler üreten bir kaynağımız olacaktır.”

“...bazı devletler, belirsiz ve boş ümitlerle, Dağlık Karabağ sorununu Ermenistan Cumhuriyeti'ne tasma (bizim dilimizde tasma) takmak ve bağımsız bir devlet olarak onun faaliyetlerini kısıtlamak için kullanmışlardır.”

“Ancak bir kez daha vurgulamam gerekir: Dağlık Karabağ'da yaşananlar aslında Dağlık Karabağ'la ilgili değil, Ermenistan'ın devlet yapısını çökertmek için yapılmış bir komplodur. Kasım 2020, Şubat 2021, Mayıs 2021 ve Eylül 2022'de yarım kalan bir planı uygulamaya koyma girişimiydi ve hedefleri çok belirgindi: Ermenistan'ı savaşa sürüklemek, Erivan'da iç siyasi kaos yaratmak, meşru hükümeti devirmek ve esasen Ermenistan Cumhuriyeti'nin tasfiye komisyonu olan bir kukla hükümet kurmak.”

“...ve bugün en önemli mesajım, değişimin yine öncelikle zihinlerimizde gerçekleşmesi gerektiğidir. Çünkü eğer kendimizi değiştirmesek Tarihi Ermenistan'ın tarihi kaderini değiştiremeyiz. Ve biz bu misyonu yerine getirmeliyiz, bu misyon Tarihi Ermenistan'dan Gerçek Ermenistan'a geçiştir. Ve bu tam da bugün, tam da şimdi gerçekleşiyor.”

Nikol Paşinyan, 24 Ocak 2025 Zürih'te İsviçre Ermeni cemaati temsilcileriyle yaptığı toplantıda Soykırım ile ilgili bir soruya yanıt olarak şu önemli cümleleri söylemiştir:

"Anlamamız lazım, tamam, ne oldu ve neden oldu. Peki bunu nasıl algıladık, kimin aracılığıyla algıladık? Nasıl 1939'da Ermeni Soykırımı için bir gündem yoktu ve 1950'de nasıl bir Ermeni Soykırımı gündemi ortaya çıktı? ...Nasıl oldu? Anlayalım mı, anlamayalım mı? Bu konulara girmeli miyiz, girmemeli miyiz? ...Kimliğimizi yönetiyor muyuz, yönetemiyor muyuz?" (Youtube, 25.01.2025).

Paşinyan'ın 13 Mart 2025 tarihinde Türk basın mensuplarına verdiği röportajdaki "...Anayasanızın giriş kısmında Batı Ermenistan ve soykırım ifadelerinin yer aldığı bölümler bulunmaktadır. Ülkenizde Anayasa değişirse, bunlar yeni anayasada yer almayacak mı? Bu konulardaki görüşlerinizi duymak isterim." Sorusuna verdiği cevap da oldukça önemlidir;

“...Tabi bir kere bizim Anayasamızda Batı Ermenistan diye bir ifade yok, başka yerlerde Batı Ermenistan diye bir ifade var ama Anayasada yok. Geçtiğimiz günlerde canlı yayında kamuoyuna duyurdum ki, benim anlayışına göre Batı Ermenistan, Ermenistan Cumhuriyeti'nin Armavir bölgesidir ve Armavir bölgesi ile Şirak bölgesindeki belirli yerleşim yerleri de buna dahildir. Peki neden, neden bu açıklamayı yapıyorum? Ermenistan'da benim bu açıklamayı neden yaptığım konusunda farklı versiyonlar var. Çünkü Ermenistan Cumhuriyeti Başbakanı olarak az önce bahsettiğim soruyu cevaplamak benim için pratik bir görev. Çünkü ben halkımıza karşı çok direktim.” (Primeminister.am, 13.03.2025).

Paşinyan'ın 1915 olayları hakkında sarf ettiği bu cümleler özellikle diasporadaki Hınçak ve Taşnak Ermeni grupları arasında da kavganın fitilini ateşlemiştir. Hınçak ve Taşnaksutyun grupları arasında Fransa'da Rene Dzagoyan'ın yazdığı bir yazı üzerinden başlayan kavgada Taşnaklar'ın Dzagoyan'ı tarihi çarpıtmakla suçlamıştır. René Dzagoyan'ın Nouvelles d'Arménie sitesindeki başlıklı 9 Şubat 2025 tarihli “Mais où est donc passé Bagrat?” başlıklı yazısında; Fransa'daki Ermeni diasporası içinde faaliyet gösteren iki önemli siyasi hareket, Taşnaksutyun ve Hınçak arasındaki anlaşmazlıkları ele almaktadır. Dzagoyan, 1915 olaylarının hem diaspora politikaları hem de Ermeni iç siyaseti içinde dogmatik bir söylem haline geldiğini iddia ederken, Taşnaksutyunu ise Ermeni Soykırımı'nın tanınması konusunu partinin siyasi ve maddi çıkarları için kullanmakla suçlamaktadır. Dzagoyan bu yapıların güncel siyaset yerine geçmişin travmalarını araçsallaştırarak otorite tesis etmeye çalıştıklarını savunuyor. Ayrıca, Başbakan Nikol Paşinyan'ın 1915 olaylarına dair açıklamalarını yorumlayarak, soykırımın uluslararası tanınmasında Sovyet Ermenistanı'nın rolünü vurguladığını iddia etmektedir. Dzagoyan'a göre Paşinyan, soykırımı inkâr etmemekte, fakat Ermeni halkının tarihî travmalarını aşmasını ve geleceğe odaklanmasını istemektedir (René Dzagoyan, 09.02.2025).

Bu makaleye karşılık olarak, Taşnaksutyun'un Fransa'daki temsilcileri Anahit Hakopian, Jules Boyadjian ve Harout Mardirossian tarafından 22 Şubat 2025 tarihinde armenews.com sitesinde bir "droit

de réponse" (cevap hakkı) yayımlanmıştır. Bu yanıtta, Dzagoyan'ın iddiaları "tarihi çarpıtmalar" ve "soykırımın inkârına yönelik bir girişim" olarak nitelendirilmiştir. Paşinyan'ın 1915 olaylarına ilişkin açıklamalarının, ulusal bir duruş eksikliği içerdiği ve Dzagoyan'ın da bunu meşrulaştırmaya çalıştığı savunulur. Ayrıca Dzagoyan'ın geçmişte ASALA'nın lojistik ağına dair 1985 yılındaki bir davada savunma tanığı olarak yer aldığı ve Orly Havalimanı saldırısını kınamayı reddettiği belirtilerek geçmişinde şiddet yanlısı olduğu vurgulanmıştır. Taşnaksutyun cenahı, 1915 Soykırım'ının tarihsel gerçekliğini koruma sorumluluğunu taşıdığını ve Dzagoyan'ın "sözde yenilikçi" yaklaşımının bu hafızaya zarar verdiğini savunuluyor. Ayrıca makalede Dzagoyan'ın fikirlerinin Türk devlet söylemine dolaylı biçimde meşruiyet sağladığının altı çiziliyor (Anahit Hakopian, vd., 22.02.2025).

Bu durum Taşnaksutyun'un, Bernard Lewis'in, Fransız *Le Monde* gazetesine 1993'te verdiği bir röportajda, 1915 olaylarının "soykırım" olarak adlandırılmasının tarihsel olarak tartışmalı olduğunu ve bu konuda "farklı tarihçilerin farklı görüşlere sahip olabileceğini" söylemesi (*Le Monde*, 01.01.1994). üzerine giriştikleri dava süreci sonrası, Fransız mahkemesinin Bernard Lewis'i cezai olarak mahkûm etmemesi, yani hapis cezası ya da para cezası almaması durumuyla oldukça benzerlik göstermektedir. Fransa Hükümeti 2001 yılında Ermeni Soykırımını resmen tanımasına müteakip 2012 ve 2016'da "soykırımı inkârın cezai yaptırıma tabi tutulması" yönünde girişimler olmuşsa da bunlar Anayasa Konseyi tarafından iptal edilmiştir (*Le Monde*, 27.11.1994).

Ermenistan Hükümeti'nin Ermeni Soykırım'ının inkârı karşısında gösterdiği tutuma bakacak olursak, 22 Mayıs 2025 tarihinde Ermenistan Hükümeti, muhalefet taraf "Hayastan Grubu'nun" 22 Nisan 2025 tarihinde teklif ettiği "Ermeni Soykırım'ının ve Ermenistan Cumhuriyeti tarafından uluslararası alanda tanınan soykırım veya insanlığa karşı suçların tehlikesini alenen inkar etmek, hafifletmek, onaylamak, haklı çıkarmak veya önemsiz göstermek...gibi durumların suç sayılması" (Parliament of Armenia, 22.04.2025) yasa tasarısını hükümet kabinesinde görüşerek reddetmiştir. 2022'de değişen 136. madde gereği (Հայաստանի Հանրապետության Կառավարություն, 2022) "Milli, etnik, ırksal veya dini nefreti kışkırtmak" suçunun kabul edildiği ve soykırım inkarının da nefret söylemiyle beraber ifade edildiğinde devreye girebileceği aksi taktirde bir cezai yaptırım uygulanamayacağı bunun bir düşünce özgürlüğü olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca hükümet, Hayastan grubunun sunduğu "barışçıl bir dille dahi olsa soykırımı inkâr etmenin cezası olması" isteğini "yeni bir suç tanımına gerek olmadığı sebebiyle reddetmiştir.

Sonuç

Ermenistan Başbakanı Nikol Paşinyan'ın da son dönemlerdeki 1915 olayları hakkında değişen söylemleri ve Hınçak grubunun bunu destekleyen açıklamaları Türk tarihçiliği açısından önem arz etmektedir. Bugüne kadar "Taşnak" ideolojisi ile hareket eden Ermenistan hükümetlerinin bu tutumlarının ülkelerini bölgesel güvenlik yaklaşımı açısından yalnızlaştırdığını ayrıca Ermenistan için ekonomik, siyasi ve savunma alanlarında olumsuzlar doğurduğunu söylemek mümkündür. Paşinyan hükümeti bunu fark ederek ve bu durumla yüzleşmeye başlayarak iç politikada da tartışmalara sebep olan yeni bir dış politika benimsemiştir. Böylece Ermeni Diasporası'nın Ermenistan üzerindeki çıkar çatışmalarına da engel olmuştur. Paşinyan'ın bu politikasını Ermeni toplumuna nasıl entegre edeceği ve sürekliliğini nasıl sağlayacağına zamanla şahit olacağız.

Paşinyan'ın Türkiye ile alakalı politikalarının değişim göstermesi hiç şüphesiz ki Türkiye Cumhuriyeti'nin Kafkaslarda yürüttüğü başarılı siyasi ve askeri politikalarının bir yansıması olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Kaynakça

Belgeler

Հայաստանի Հանրապետության Կառավարություն. 28 ապրիլի 2022 թվականի N 583-L, «Հայաստանի հանրապետության քրեական օրենսգրքում փոփոխություն կատարելու մասին» եվ «հայաստանի հանրապետության քրեական օրենսգրքում փոփոխություն կատարելու մասին» հայաստանի հանրապետության օրենքների նախագծերի վերաբերյալ (խ-223-01.04.2022-պի-011/0) հայաստանի հանրապետության կառավարության առաջարկությունը»

Tercümesi: Ermenistan Cumhuriyeti Hükümeti: Ermenistan Cumhuriyeti Hükümeti'nin, 28 Nisan 2022 tarihli N 583-L Karar: "Ermenistan Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nda Değişiklik Yapılmasına Dair" ve "Ermenistan Cumhuriyeti Ceza Kanunu'nda Değişiklik Yapılmasına Dair" yasa tasarıları hakkındaki teklifi (ju-223-01.04.2022-ujh-011/0).

Kitaplar

Demirel, A. (2022). İttihat ve Terakki Cemiyeti-Ermeni ilişkileri (1891-1914). S. Beyoğlu & G. Arslan (ed.) *Türk-Ermeni ilişkileri: dünü, bugünü ve yarını* içinde (s. 63-88), Nobel Yayınları.

Gazigiray, A. (1982). *Osmanlı'dan günümüze kadar Ermeni terörünün kaynakları*. İstanbul: Gözen Kitabevi.

Gürpınar, M. (2005a). *Hınçak komitesi ve Ermeni devrimci hareketi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gürpınar, M. (2005b). *Hınçak ve Taşnaksutyun komitelerinin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki faaliyetleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Güven, M. (2014). *Hınçak ve Taşnaksutyun: Ermeni hareketinin iki farklı yolu*. Ankara: Kültür Yayınları.

Hovannisian, R. G. (1996). *The Republic of Armenia*. University of California Press.

Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A Modern History*. I.B. Tauris.

Makaleler

Artuç, N. (2008). 1915 Ermeni olaylarına farklı bir bakış. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), ss.54-65.

Cırık, B. (2022). Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Hınçak Partisi'nin iki kongresi ve savaş kararı. *Belleten*, 86(307), ss.1007-1034.

Çiçek, K. (2010). Osmanlı Ermenilerinin 1915'teki tehciri: bir değerlendirme. *Gazi Akademik Bakış*, 3(6), ss.1-14.

Göka E. & Beyazyüz M. (2013), Türk-Ermeni sorununun psikolojik boyutu. *Ermeni Araştırmaları*, 44, ss.123-164.

Hovhannisyan, K. (2018). Taşnaksutyun ve Ermeni devrimci hareketi. *Ermeni Araştırmaları Dergisi*, 15(3), ss.86-92.

İzmirliyan, H. (2003). Taşnaksutyun komitesinin Ermeni milliyetçiliğindeki Rolü. *Belleten*, 67(264), ss.104-113.

Karacakaya, R. (1999). Türk kamuoyu ve Ermeni meselesi (1908-1923). *Açık Bilim*, ss.110-130.

Kılıç, D. (2013). 1915 olaylarının 100. yılına doğru Ermeni kilisesi ve Ermeniler üzerine bir değerlendirme. *Ermeni Araştırmaları*, 44, ss.165-186.

Sezer, C. (2015). Birinci dünya savaşı sırasında Ermeni Hınçak ve Taşnaksutyun komitelerinin Romanya'daki faaliyetleri. *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 38, ss. 157-176.

Yarcı, G. (2015). Ermeni komitelerinin mali kaynakları. *Ermeni Araştırmaları*, 51, ss.237-299.

Yıldız, C. M., & Demirtaş, F. (2023). II. Abdülhamid dönemi Hınçak komitesinin İstanbul faaliyetleri. *Genç Müttefekirler Dergisi*, 4(3), ss.655-666.

Tezler

Çavdar, N. (2001). *Tarihte Türk Ermeni münasebetleri ve bazı yayın organlarında Ermeni meselesi (1878-1925)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi] Kırıkkale Üniversitesi.

Erdoğan, D.İ. (2007) *Osmanlı Devleti'nde Amerikalı misyonerler ve Van Ermeni isyanı (1896)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.

İnternet Siteleri

Anahit Hakopian, Jules Boyadjian, Harout Mardirossian (22.02.2025). *Droit de réponse: Le génocide arménien n'est pas sujet à débat.* <https://www.armenews.com/le-genocide-armenien-nest-pas-sujet-a-debat-par-anahit-hakopian-jules-boyadjian-harout-mardirossian/>

Le Monde (01.01.1994). *Au Courrier Du Monde Armeniens, Les explications de Bernard Lewis* https://www.lemonde.fr/archives/article/1994/01/01/au-courrier-du-monde-armeniens-les-explications-de-bernard-lewis_3802751_1819218.html

Le Monde (27.11.1994). *Négationnisme: les actions engagées par les parties civiles arméniennes contre le Monde déclarées irrecevables par le tribunal de Paris.* https://www.lemonde.fr/archives/article/1994/11/27/negationnisme-les-actions-engagees-par-les-parties-civiles-armeniennes-contre-le-monde-declarees-irrecevables-par-le-tribunal-de-paris_3849691_1819218.html

Հայաստանի Հանրապետության Կառավարության Ծրագրի (2021-2026 թթ.) 2022 թվականի Կատարման Ընթացքի Եվ Արդյունքների Մասին, ՀՀ կառավարության 2023 թվականի փետրվարի 27-ի N 251-Ա որոշման <https://www.gov.am/files/docs/5274.pdf>

René Dzagoyan (09.02.2025). *Mais où est donc passé Bagrat?* <https://www.armenews.com/mais-ou-est-donc-passe-bagrat-par-rene-dzagoyan/> Erişim Tarihi: 15.03.2025

Parliament of Armenia (22.04.2025) “ՀՀ ԱԺ ութերորդ գումարման իններորդ նստաշրջանի արտահերթ նիստ” [Video] YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ViMuzpAsl9E>

Primeminister.am (13.03.2025). *Վարչապետը հարցազրույց է տվել թուրքական լրատվամիջոցների ներկայացուցիչներին.* <https://www.primeminister.am/hy/interviews-and-press-conferences/item/2025/03/13/Nikol-Pashinyan-Interview/>

Primeminister.am (10.04.2025). *Վարչապետ Նիկոլ Փաշինյանի ելույթը Ազգային ժողովում կառավարության ծրագրի (2021-26թթ.) 2023թ. կատարման ընթացքի և արդյունքների մասին զեկույցի քննարկմանը.* <https://www.primeminister.am/hy/statements-and-messages/item/2024/04/10/Nikol-Pashinyan-Speech/> “Վարչապետը հանդիպել է Շվեյցարիայի հայության մի խումբ ներկայացուցիչների” (25.01.2025) [Video] YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=JdF31hPZOHW&t=1552s>

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Antroposofi Felsefesi ve İlkeleri

Zekiye PALA¹

Dr. Öğr. Üyesi Hülya ÇETİN²

ÖZET

Bu çalışma, Rudolf Steiner tarafından geliştirilen Antroposofi öğretisinin temel ilkelerini inceleyerek, bu felsefenin insan anlayışı, bilgi kuramı ve ahlaki yaklaşım çerçevesinde nasıl yapılandığını açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca Antroposofi'nin, geleneksel bilim anlayışından farklı olarak, sezgi ve içsel gözleme dayalı bilgi edinme yolları ile bireyin ruhsal gelişimini önceliklendiren yapısını anlamak hedeflenmektedir.

Nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde hazırlanan bu çalışmada, Steiner'in eserlerinden ve Antroposofi üzerine yapılmış akademik yayınlardan yararlanılmıştır. Kavramsal analiz ve literatür taraması yoluyla Antroposofi'nin bilgi, insan ve etik temelleri detaylandırılmıştır.

Bu çalışma, mistik ve bilimsel yaklaşımlar arasında köprü kuran Antroposofi'nin, günümüz eğitim ve insan gelişimi anlayışına getirdiği alternatif yaklaşımı ortaya koyarak özgün bir felsefi bakış açısı sunmaktadır. Ruh-beden-tin bütünlüğünü esas alan Antroposofik yaklaşımın çağdaş insan bilimlerine katkısı değerlendirilmiştir.

Antroposofi, insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda ruhsal gelişim yolculuğunda bir özne olarak ele alır. Bu yönüyle bireyin etik ve sezgisel gelişimini merkeze alan bir bilgi felsefesi sunar. Çalışma, Antroposofi'nin özellikle eğitim ve kişisel gelişim alanlarında dönüştürücü bir potansiyele sahip olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Antroposofi, Waldorf Pedagojisi, Euritmi, Ruhsal Gelişim, Sanat Eğitimi

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

¹Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, E-mail: zekiyepala@outlook.com , ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5170-911X>

²Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, E-mail: hulyacetin68@hotmail.com , ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4930-1208>

Anthroposophical Philosophy and Its Foundational Principles

ABSTRACT

Objective

This study aims to examine the fundamental principles of the anthroposophical philosophy developed by Rudolf Steiner, focusing on its conceptualization of the human being, epistemology, and moral structure. It places Steiner's views within the broader intellectual context of both mystical and philosophical traditions and emphasizes his divergence from conventional scientific paradigms through intuition-based and inner experiential knowledge.

Study Design / Methodology

Conducted through qualitative methods, this research is based on primary sources including Steiner's original works and secondary academic literature on anthroposophy. Conceptual analysis and literature review techniques were applied to explore key constructs such as spiritual development, freedom, reincarnation, karma, and ethical selfhood.

Original Value / Significance

By positioning anthroposophy as a unique philosophical system that integrates spiritual science with educational theory and ethics, this study provides an original perspective bridging scientific inquiry and esoteric wisdom. It highlights anthroposophy's potential to offer a transformative approach in contemporary human development and educational practices.

Conclusion/Results

The findings indicate that anthroposophy views the human being as a spiritual subject in a continual process of inner evolution. The study underlines its relevance for modern educational and self-development frameworks.

Keywords: *Anthroposophy, Waldorf Pedagogy, Eurythmy, Spiritual Development, Art Education*

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Giriş

21. yüzyılda birey, teknolojik ilerlemeler ve materyalist yaşam biçimlerinin arasında anlam krizleriyle karşı karşıya kalmakta; eğitim, sanat ve bilgi üretimi süreçleri bu krizlerin çözümüne yeterli yanıt verememektedir. Bu bağlamda, yalnızca dışsal başarıya değil, içsel gelişime de yönelen bütüncül yaklaşımlara olan ihtiyaç artmaktadır. Rudolf Steiner'in geliştirdiği Antroposofi öğretisi, yalnızca bir felsefi sistem değil, aynı zamanda modern insanın ruhsal evrimini merkeze alan çok katmanlı bir bilgi anlayışıdır(Steiner, 2023a).

Antroposofi, 20. yüzyılın başlarında Avusturya'da, Steiner'in hem bilimsel eğitiminden hem de Goetheci doğa anlayışından esinlenerek biçimlenmiştir. Steiner, fizik ve matematik gibi pozitif bilimlerdeki geçmişini, Goethe'nin canlı doğa betimlemeleriyle sentezleyerek, doğa ile ruhsal dünyanın birliğini savunmuştur(Steiner & Tatlier, 2021). Bu bağlamda Antroposofi, yalnızca bireyin iç dünyasını değil, aynı zamanda doğayla kurduğu ilişkiyi de dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Bu dönemde gelişen bilimsel pozitivizmin hâkimiyetine karşı sezgi, içsel gözlem ve bilinçli deneyim gibi kavramları öne çıkarması, onu dönemin felsefi paradigmaları arasında özgün bir yere yerleştirir(Steiner & Tatlier, 2021).

Steiner'in sistematigi, bilgi kuramından sanata, eğitimden toplum tasarımına kadar uzanan çok geniş bir yelpazeyi kapsamakta; bireysel dönüşüm ile toplumsal bilinç arasında köprü kurmayı hedeflemektedir (Steiner, 2021a; Özdoğan, 2020).

Bu bağlamda, çalışmamızın temel amacı, Antroposofi felsefesinin ilkelerini, Steiner'in metinlerinden yola çıkarak felsefi, etik ve epistemolojik yönleriyle incelemektir. Bu inceleme, özellikle insan anlayışının dönüşümü, sezgi temelli bilgi kuramı ve özgürlük fikri çerçevesinde şekillenecektir. Aynı zamanda Antroposofi'nin eğitim bilimleri, ruhsal gelişim ve toplum tasarımı üzerindeki etkisi de değerlendirilecektir. Steiner'in eserleri, yalnızca metafizik bir dünya tasarımı değil, aynı zamanda güncel insan bilimine katkı sunabilecek özgün bir yaklaşım taşır (Steiner, 2024b; Steiner & Tatlier, 2021).

Çalışma, nitel içerik analizi yöntemiyle Rudolf Steiner'in özgün metinlerini esas alacak; bunlar çağdaş akademik literatürdeki makaleler ve kuramsal yaklaşımlarla karşılaştırmalı biçimde değerlendirilecektir. Literatürdeki mevcut yaklaşımlar ile Steiner'in sunduğu sistematik bilgi anlayışı, özellikle Waldorf Pedagojisi, Euritmi ve sosyal üçleme gibi uygulama alanları üzerinden kuramsal temellerle desteklenecek ve karşılaştırmalı biçimde ele alınacaktır. Antroposofi'nin bireyde içsel özgürlük, etik sorumluluk ve ruhsal evrim fikrini nasıl temellendirdiği ve bu fikirlerin çağdaş eğitim modelleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği incelenecektir (Steiner & Domeniconi, 2003).

Bu bağlamda, Teosofik mirasın Antroposofi üzerindeki etkisi (Gül, 2015), Türkiye'de Waldorf pedagojisinin gelişimi (Yalçın, 2017) ve erken çocukluk eğitiminde duyu temelli yaklaşımların rolü (Çelik, 2013) gibi güncel akademik çalışmalar da çalışmanın arka planını oluşturacaktır. Günümüzde insanın yalnızca maddi değil, aynı zamanda ruhsal boyutlarıyla da anlaşılması gerektiği fikri, disiplinlerarası araştırmalarda giderek daha fazla karşılık bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Steiner'in Antroposofik yaklaşımı, hem klasik felsefe hem de günümüz eğitim kuramları için dönüştürücü bir bakış açısı sunmaktadır. Çalışma, bu dönüşümün izini sürecek ve Antroposofi'nin güncel bağlamda nasıl yeniden değerlendirilebileceğini tartışacaktır (Steiner, 2023a).

1. Antroposofi'nin Epistemolojik Temelleri

Antroposofi, yalnızca bir ruhsal bilim değil, aynı zamanda bilgi kuramı açısından da özgün bir felsefi sistemdir. Rudolf Steiner'in felsefi temelini attığı bu öğreti, Kant sonrası epistemolojik krizlerin ötesine geçerek bilgiyi yalnızca duysal deneyime indirgemeyen bir yaklaşım sunar. Steiner, "öz-bilinçli sezgi" kavramını bilgi ediniminin merkezi haline getirerek, insanın doğrudan doğruya evrensel gerçekliklerle bağlantıya geçebileceğini ileri sürer (Steiner, 2024b). Bu anlayış, Kartezyen şüphecilikten ve empirist gelenekten uzaklaşarak, sezgi ve içsel deneyim yoluyla ulaşılabilen "yaşantılanmış hakikate" yönelir.

Steiner'in bilgi felsefesi, özellikle 1894 tarihli *Özgürlüğün Felsefesi* (Philosophie der Freiheit) adlı eserinde belirginleşir. Ona göre bilgi, zihinsel soyutlamalardan değil, bireyin içsel etkinliği ve etik özgürlüğünden doğar (Steiner, 2023a). Bu noktada Steiner, Goetheci doğa bilim anlayışını

benimseyerek doğrudan yaşantılanan fenomenolojik deneyimlere öncelik verir. Bilgiyi, yalnızca nesnel dünyaya dair yargılar değil, ruhsal dünyanın algılanması olarak da ele alır.

Steiner'in bu yaklaşımı, çağdaş bilimsel paradigmanın dışında kalsa da, insanın bütünsel doğasını dikkate alan alternatif bir bilgi üretim modelidir. Antroposofi'de bilgi, sadece mantıksal düşünceyle değil, aynı zamanda sezgisel kavrayış, etik duyarlılık ve sanatsal algı ile birlikte oluşur. Bilginin bu çok katmanlı doğası, Steiner'in "ruh-beden-tin" bütünlüğü üzerine kurulu ontolojik yaklaşımıyla da uyumludur (Steiner & Tatlier, 2021). Antroposofi'ye göre hakiki bilgi, kişinin kendini ve evreni eş zamanlı olarak fark ettiği bir "içsel uyanış" sürecinin ürünüdür.

Bu bakış açısı, bireysel gelişimi merkez alan bir bilgi epistemolojisini gündeme getirir. Antroposofi'nin pedagojik ve sanatsal alanlarda bu kadar etkili olmasının nedeni de tam olarak buradadır. Bilgi, öğrenilen değil; deneyimlenen, içselleştirilen ve dönüştürülen bir yaşantıdır. Steiner'in bu yaklaşımı, özellikle Waldorf pedagojisinin temelini oluşturur; çünkü burada öğretim, çocuğun ruhsal, zihinsel ve bedensel boyutlarına hitap eden çoklu bir öğrenme süreci olarak kurgulanır (Özdoğan, 2020).

Bu nedenle Antroposofi'nin bilgi anlayışı, klasik epistemolojilerden ayrılır; sezgisel algı, etik sorumluluk ve bireysel farkındalık gibi unsurlarla zenginleşmiş bir bilme sürecini ortaya koyar. Bu süreçte bilgi, yalnızca bir nesneye yönelik değil, aynı zamanda öznenin kendisine dönük bir farkındalık biçimi olarak anlaşılır. Böylece Antroposofi, bireyin bilme sürecini içsel evrimin bir aracı olarak görür (Steiner, 2021a, 2024b).

2. Steiner'de İnsan Anlayışı ve Ruhsal Bütünlük

Rudolf Steiner'in insan anlayışı, yalnızca fiziksel varlık düzeyiyle sınırlı kalmaz; bireyi ruhsal, zihinsel ve kozmik düzeylerde var olan çok katmanlı bir varlık olarak tanımlar. Antroposofik felsefeye göre insan, dört temel yapıdan oluşur: fiziksel beden, yaşam bedeni (eterik), duyu bedeni (astral) ve benlik (ego) (Steiner, 2024b). Bu yapılar, hem bireyin evrimsel gelişimini hem de kozmik düzenle olan ilişkisini belirler. Özellikle "benlik", Steiner'in insan anlayışında merkezi bir konuma sahiptir; bireyin özgürlük, etik sorumluluk ve bilinçli dönüşüm potansiyelini taşıyan özüdür.

Steiner'in bu yaklaşımı, geleneksel antropolojik ya da biyolojik insan tanımlarının ötesinde, insanı hem kozmik bir varlık hem de ruhsal bir yolcu olarak ele alır. Bu anlayışa göre insan, evrensel düzenin küçük bir yansıması olan mikrokozmostur. Kozmik evrim süreci içerisinde insan, yalnızca doğanın bir ürünü değil, aynı zamanda doğayı dönüştürme potansiyeline sahip yaratıcı bir özne olarak konumlanır (Steiner, 2023a).

Bu anlayışın pedagojik karşılığı Waldorf eğitiminde açıkça görülür. Çocuk, yalnızca bilgi aktarılan bir nesne değil, ruhsal olarak gelişmesi gereken bir varlıktır. Bu nedenle Steiner'e göre eğitim, bireyin fiziksel, ruhsal ve zihinsel bedenlerinin ahenk içinde gelişmesini sağlayan bir süreç olmalıdır (Steiner & Tatlier, 2021). Her yedi yılda bir ruhsal bedende meydana gelen dönüşümler, pedagojik yaklaşımları da yönlendirir. Örneğin, ilk yedi yıl çocuğun eterik bedeninin geliştiği dönemdir ve bu süreçte duyuusal deneyimler önceliklidir (Çelik, 2013).

Antroposofi'ye göre ruhsal bütünlük, sadece ruhun kendine özgü yapısıyla değil, aynı zamanda bu yapının dünya ve kozmik düzenle olan etkileşimiyle mümkündür. Steiner (Steiner, 2024b), insanın benliğini geliştirerek ruhsal bedenleri arasında denge kurabileceğini ve bu sayede etik varoluşa ulaşabileceğini belirtir. Bu yaklaşım, bireysel gelişimi evrensel düzenle uyumlu kılmayı hedefler ve insanı ruhsal bir varlık olarak "olma" sürecine odaklar.

Steiner'in insan anlayışında önemli olan bir diğer boyut da inisiyasyon sürecidir. İnisiyasyon, bireyin bilinçli olarak içsel yapısıyla yüzleşmesi ve daha yüksek bilinç düzeylerine ulaşabilmesidir. Bu süreçte insan, ruhsal varlığını tanıyarak içsel bütünlüğe ulaşır. Steiner'e (Steiner, 2023a) göre, bu yolculuk hem bireysel bir gelişim hem de evrensel bilinçle bütünleşme süreci olarak değerlendirilir.

Bu bağlamda Steiner, "İnisiyasyon Yolu" adlı eserinde bireyin ruhsal evrimini bilinçli biçimde sürdürebilmesi için yedi temel adımdan söz eder: doğru düşünme, irade terbiyesi, duyuusal disiplin, hayal gücünün eğitimi gibi uygulamalar bireyin içsel rehberliğini geliştirmesine olanak tanır (Steiner, 2023a). Yine benzer şekilde, "Ruhsal Aktiviteler Felsefesi" adlı eserinde Steiner, ruhsal yapının yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal ve kozmik bir sorumluluğa dönüştüğünü ifade eder (Steiner, 2024b).

Bu çok katmanlı insan anlayışı, yalnızca bireysel dönüşümün değil, aynı zamanda toplumsal bilinç ve eğitim sistemlerinin de ruhsal bir temele dayanması gerektiğini öne sürer (Steiner, 2021a; Steiner & Tatlier, 2021).

3. Antroposofi’de Ruhsal Gelişim ve İnisiyasyon Süreci

Antroposofi, insanın sadece entelektüel ya da biyolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda ruhsal bir özne olarak sürekli bir dönüşüm süreci içerisinde olduğunu savunur. Bu dönüşüm, bireyin içsel yapısıyla bilinçli şekilde çalışması sonucu gerçekleşir ve Steiner bu sürece “inisiyasyon” adını verir. İnisiyasyon, bireyin iç dünyasına yönelerek sezgi, farkındalık ve etik sorumluluk aracılığıyla daha yüksek bir bilinç düzeyine erişmesini sağlayan spirittüel bir süreçtir (Steiner, 2023a).

Steiner’e göre inisiyasyon süreci, belirli aşamalardan oluşur ve bu aşamalar bireyin ruhsal bedenleri arasında denge kurmasını, benliğini tanımasını ve evrensel gerçekliklerle bağlantıya geçmesini sağlar. Bu süreçte kişi, duyuşal dünyadan ziyade ruhsal alemlerle ilişkilendirir ve bilgiye sezgi yoluyla ulaşır. Bu bağlamda ruhsal gelişim, yalnızca teorik bilgi edinimiyle değil; aynı zamanda içsel disiplin, irade eğitimi ve sezgisel yeteneklerin gelişimiyle mümkündür (Steiner, 2024b).

İnisiyasyon, sadece bireysel bir deneyim değildir; aynı zamanda toplumsal ve kozmik düzeyde etkiler doğurur. Steiner, bireyin kendi ruhsal doğasını keşfetmesinin, insanlığın genel evrimiyle doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Bu süreç, bireyin ruhsal sorumluluğunu artırmakla kalmaz; onu etik bir varlık haline getirerek kozmik düzene aktif olarak katılmasını sağlar (Steiner, 2021a).

Steiner’in inisiyasyon öğretisinde üç temel disiplin öne çıkar: düşünsel berraklık, duygusal denge ve irade güç. Bu üçlü yapı, bireyin içsel gelişiminde temel bir yapı taşı oluşturur. İnisiyasyon süreci boyunca kişi, kendi karanlık yönleriyle yüzleşir, duygusal travmaları dönüştürür ve özgür bireysel benliğini inşa eder. Bu ruhsal yükseliş, sadece bireyin kendisi için değil, toplumun ruhsal sağlığı için de bir gerekliliktir (Steiner, 2024a).

Antroposofi’de inisiyasyon, kadim gizem gelenekleriyle benzerlik taşısa da, Steiner’in yorumu onu modern bilinç düzeyine uygun şekilde yeniden inşa eder. Bu yönüyle antik Mısır, Yunan ve Pers inisiyasyonlarının öğretilerini içselleştirmiş, fakat çağdaş bireyin akıl ve özgürlük temelli yapılarına hitap edecek biçimde güncellemiştir (Steiner & Domeniconi, 2003).

Sonuç olarak, Antroposofik inisiyasyon öğretisi, bireyin içsel evrim sürecinde aktif bir özne haline gelmesini, etik değerlerle donanmasını ve sezgisel bilgelik yoluyla evrensel gerçekliğe erişmesini amaçlar. Bu yönüyle Antroposofi, bireysel gelişimi ruhsal evrimsel bir süreç olarak konumlandırarak klasik eğitim anlayışının çok ötesine geçen bir vizyon sunar (Steiner, 2024b, 2023a; Özdoğan, 2020).

4. Antroposofi’nin Eğitim Yaklaşımı ve Waldorf Pedagojisi

Antroposofi’nin en görünür ve kurumsal yansımalarından biri, hiç şüphesiz Waldorf pedagojisidir. Rudolf Steiner tarafından geliştirilen bu eğitim yaklaşımı, bireyin bütüncül gelişimini temel alır. Waldorf okulları, çocuğu yalnızca akademik becerilerle değil; ruhsal, duygusal ve fiziksel yönleriyle birlikte ele alır. Bu yönüyle Antroposofik eğitim, bireyin içsel potansiyelini ahenk içinde geliştirmeyi amaçlayan etik ve sezgisel temellere dayanır (Steiner, 2021a).

Waldorf pedagojisinde insan gelişimi, yedişer yıllık döngülerle değerlendirilir. İlk yedi yıl (0-7 yaş) fiziksel beden; ikinci yedi yıl (7-14 yaş) eterik beden; üçüncü yedi yıl (14-21 yaş) astral beden geliştiği evrelerdir. Bu evreler pedagojik uygulamaları şekillendirir. Örneğin, ilk yedi yılda çocuğa soyut bilgilerden çok duyuşal deneyimler sunulur; ikinci yedi yılda sanat, müzik ve masal gibi eterik bedeni besleyen etkinlikler ağırlık kazanır (Steiner & Tatlier, 2021; Çelik, 2013).

Bayhan ve Bencik’e (2008) göre, Waldorf pedagojisinin temelinde yer alan duyuşal gelişim vurgusu, çocukların yalnızca bilişsel değil, aynı zamanda duygusal ve etik boyutta da gelişmesini sağlar. Öğretmenin rehber değil, ruhsal destekleyici olması gerektiği fikri, bu bütüncül yaklaşımla uyumludur.

Waldorf pedagojisinde eğitim, “sanatla yoğrulmuş bilgi aktarımı” esasına dayanır. Her ders, duygulara hitap edecek şekilde sunulur. Eurythmi, masal anlatımı, pastel resim ve doğayla temas, çocuğun duyu ve duygu dünyasını besler. Steiner’in bu yaklaşımı, öğrenmeyi sadece zihinsel bir faaliyet olarak değil; ruhsal bir etkileşim süreci olarak görmesini yansıtır (Steiner, 2021b). Öğretmen, öğrencinin ruhsal

gelişimini yönlendiren bir rehber konumundadır; bu nedenle öğretmenin içsel yeterliliği de eğitim kadar önemlidir.

Steiner (2021b), on iki insan duyusunun sağlıklı gelişimini, eğitimin ilk evresinde estetik ve ritmik etkinliklerle desteklemek gerektiğini belirtir. Bu yaklaşıma göre sanat, hareket ve ritim yalnızca yardımcı öğeler değil, pedagojinin ana taşıyıcılarıdır. Çocuğun fiziksel, ruhsal ve zihinsel gelişimi bu üçlü yapı üzerinden desteklenir.

Waldorf pedagojisi, öğrencinin kendi gelişimsel yolculuğunu saygıyla karşılar. Not sistemi, standart sınavlar ve rekabet odaklı değerlendirme bu yaklaşımda yer almaz. Bunun yerine çocuğun bireysel ritmi, ilgileri ve potansiyelleri merkeze alınır. Bu yapı, çocuğu sadece öğrenen bir varlık olarak değil; duyan, düşünen ve hisseden bütünlüklü bir varlık olarak kabul eder (Steiner, 2022).

Modern eğitim sistemleri çoğunlukla bilgi aktarımına odaklanırken, Waldorf pedagojisi bireyin içsel özgürlüğünü ve ahlaki yetkinliğini geliştirmeyi hedefler. Bu da Steiner'in "özgürlük pedagojisi" fikriyle doğrudan ilişkilidir. Eğitimin amacı, çocuğun kendi benliğini tanıması ve yaratıcı potansiyelini özgürce ortaya koymasındır (Steiner, 2021a). Bu yönüyle Waldorf eğitimi, yalnızca pedagojik bir yöntem değil; aynı zamanda ruhsal gelişim odaklı bir insan yetiştirme sanatıdır.

Bu bağlamda, Waldorf pedagojisi yalnızca bir eğitim metodu değil, bireyin ruhsal gelişimini merkeze alan bir yaşam felsefesi olarak değerlendirilmelidir (Steiner, 2021a; Bayhan & Bencik, 2008).

5. Antroposofi'de Sanatın Rolü ve Euritmi

Rudolf Steiner'in Antroposofik öğretisinde sanat, yalnızca estetik bir ifade biçimi değil; aynı zamanda ruhsal gelişimin temel taşıdır. Steiner'e göre sanat, ruhun evrensel gerçekliklerle rezonansa girmesini sağlayan bir köprüdür. İnsan ruhu, güzellik yoluyla hakikate ulaşabilir ve sanat bu geçişin hem sembolü hem de aracıdır (Steiner, 2021a). Antroposofi'de sanat; düşüncenin soyut düzeyinden, sezginin yaşayan imgelerine geçiştir.

Sanat, Waldorf okullarının eğitim anlayışında da merkezi bir konuma sahiptir. Euritmi, Steiner'in sanat anlayışının somutlaştığı en özgün örneklerden biridir. Euritmi, konuşmanın ve müziğin görünür hale getirilmesi anlamına gelir. Bu sanat formu, bedensel hareketlerle ruhsal içerik arasında doğrudan bir bağ kurar. Euritmi uygulamaları sayesinde birey, ruhsal yapısını dışa yansıtarak içsel dengeyi yakalama imkânı bulur (Steiner & Tatlier, 2021).

Steiner'e göre modern insan, düşünce ile eylem arasında bölünmüş bir durumdadır. Sanat ise bu kopukluğu bütünleştiren bir öğedir. Özellikle euritmi, insanın irade gücünü, duygu dünyasını ve düşünsel berraklığını aynı potada eriterek ahenkli bir ruhsal yapı oluşturur. Steiner, sanatın bir 'başlangıç noktası' değil, 'sonuca götüren bir yol' olduğunu vurgular. Bu anlayışla, sanat etkinliği bireyde sezgisel kavrayışın kapılarını aralar (Steiner, 2022).

Antroposofi'de renklerin, formların, hareketlerin ve ritimlerin ruhsal karşılıkları vardır. Bu nedenle Steiner'in önerdiği sanat pratikleri, yalnızca estetik bir amaca hizmet etmez; ruhsal düzenin ifadesidir. Örneğin, pastel boya çalışmaları ya da modelaj uygulamaları, bireyin içsel dünyasını şekillendirme süreci olarak görülür (Çelik, 2013). Sanatla uğraşmak, Steiner'e göre içsel dönüşümün yumuşak ama derin bir aracıdır. Nitekim Waldorf pedagojisi üzerine yapılan güncel araştırmalar, sanat temelli eğitimin çocukların duygusal esnekliklerini artırdığını, yaratıcılıklarını desteklediğini ve öz-farkındalık gelişimine önemli katkılar sunduğunu göstermektedir (Bayhan & Bencik, 2008; Yalçın, 2017).

Waldorf okullarında sanat, her yaşta öğrenciye hitap edecek şekilde yaşamın tüm alanlarına entegre edilir. Matematik dersleri bile çizimle verilebilir; tarih, hikâye anlatımıyla süslenebilir. Bu durum, öğrenmeyi bir "duyumsama ve sezgi deneyimi" haline getirir. Birey yalnızca 'bilmek' için değil; 'hissetmek' ve 'yaşamak' için öğrenir (Steiner, 2021b).

Euritmi, sadece çocuklar için değil; yetişkinler için de bir iyileştirici sanat olarak uygulanmaktadır. Ruhsal dengeyi yeniden kurmak, depresyonu hafifletmek, dikkat eksikliğiyle başa çıkmak gibi alanlarda alternatif bir terapi olarak değerlendirilmektedir (Kayahan Yüksel & Kartal, 2020). Bu bağlamda, Euritmi yalnızca pedagojik değil; Antroposofik tıp ve ruh sağlığı alanlarında da bir tamamlayıcı yöntem olarak değerlendirilir.

Steiner (2023c), sanatın yalnızca ruhsal bir etki değil, aynı zamanda yüksek âlemlere duyuşsal bir geçit sunduğunu belirtir. Sanatsal etkinliklerin insanı sadece i dünyasıyla değil, daha yüksek bilinç katmanlarıyla da buluşturduğu fikri, Steiner'in tüm ruhsal bilim sisteminin temel taşlarından biridir.

Sonuç olarak, Steiner'in sanat anlayışı, sezgiye dayalı bir bilme biçimi sunar. Euritm ve diğer sanatsal pratikler, bireyin hem kendisiyle hem de kozmik düzenle ahenk kurmasını sağlar. Bu yaklaşımla Antroposofi, sanatı sadece ruhsal gelişimin değil, aynı zamanda toplumsal barışın ve etik uyumun da bir aracı haline getirir (Steiner, 2021a; Kayahan Yüksel & Kartal, 2020).

6. Antroposofi'nin Toplum Vizyonu ve Üçlü Sosyal Organizasyon Modeli

Antroposofi yalnızca bireyin ruhsal gelişimini değil; aynı zamanda toplumun etik ve ruhsal bir temel üzerinde yeniden inşasını hedefleyen bir sistemdir. Rudolf Steiner, bu çerçevede "üçlü sosyal organizasyon modeli"ni geliştirmiştir. Bu model, toplumu üç temel alan üzerinden yapılandırmayı önerir: özgür kültürel yaşıam, eşitlikçi hukuk sistemi ve kardeşlik temelli ekonomi (Steiner, 2024b).

Steiner'e göre modern toplumun çöküş sebeplerinden biri, bu üç alanın birbirine karışdırılmasıdır. Oysa her alanın kendi doğasına uygun şekilde işlenmesi gerekir. Kültürel yaşıam – sanat, bilim, eğitim gibi – bireysel özgürlüğe dayanmalı; hukuk sistemi tüm yurttaşlar için eşitlik sağlamalı; ekonomi ise karşılıklı yardımlaşıma ve işbirliğini esas alan bir kardeşlik ruhuyla yürütülmelidir (Steiner & Tatlıer, 2021).

Bu yapı, hem bireyin özgün varoluşunu korumayı hem de sosyal adaleti tesis etmeyi amaçlar. Antroposofi'de insan sadece bir üretim aracı değil, ruhsal bir varlıktır. Bu yüzden ekonomik yaşıam, insanın ruhsal gelişimini baltalayacak biçimde şekillendirilmemelidir. Aksi halde ruhsal denge kaybolur ve toplumsal yabancılaşma baş gösterir (Steiner & Tatlıer, 2021).

Kültürel özgürlük, Steiner'in sisteminde bilimin, sanatın ve eğitimin baskılardan arındırılmış bir şekilde ilerlemesini sağlar. Bu alanda bireylerin yaratıcılığı desteklenir ve ruhsal potansiyellerini gerçekleştirmeleri beklenir. Eğitimin politikadan bağmsız olması gerektiği vurgusu da buradan gelir (Steiner, 2023b).

Hukuki eşitlik, tüm bireylerin yasalar önünde eşit olduğu bir düzeni ifade eder. Antroposofi'ye göre bu alan kişisel değil, tamamen evrensel değerlere göre işler. Bireyler kimlik, statü veya inanç farklılıklarına bakılmaksızın aynı haklara sahip olmalıdır (Kayahan Yüksel & Kartal, 2020).

Ekonomik kardeşlik, üretim ve tüketim ilişkilerinin rekabet değil iş birliği esasına dayanmasını gerektirir. Antroposofik ekonomi, kapitalist kar hırsına değil, ihtiyaçlara ve insani değerlere yöneliktir. Bu sistemde birey değil, toplumsal bütün kazançlı çıkmalıdır (elik, 2013).

Steiner (2021a), sosyal üçleme idealinin yalnızca dışısal düzenlemelerle değil, bireyin içsel etik gelişimiyle mümkün olduğunu vurgular. Bu çerçevede Steiner'in modeli, sadece teorik değil; pratikte de uygulanmaya çalışılmıştır. 20. yüzyılın başlarında Almanya'da ve Avusturya'da bazı kooperatifler ve sosyal eğitim kurumları bu modele göre kurulmuştur. Günümüzde de özellikle Waldorf okulları, sosyal üçleme anlayışını uygulayan kurumsal yapılardır (Steiner & Tatlıer, 2021; elik, 2013).

Bu vizyon, bugünkü sosyal krizlere alternatif bir yanıt sunmaktadır. Eğitimde standartlaşmaya, hukukta eşitsizliğe ve ekonomide bencillliğe karşı geliştirilen bu yapı, ruhsal değerlere dayalı bir toplumsal ahlak önermektedir. Antroposofi, sadece bireyin değil; toplumun da inisiyatif ve sezgiyle iyileşebileceğini savunur (Steiner, 2021a, 2024b; Yalçın, 2017). Bu model, sadece bir toplum mühendisliği projesi değil; ahlaki sezgiyle donatılmış bireylerin oluşturduduğu bir kozmik toplum tasavvurudur.

7. Antroposofi'de Kozmik Medeniyet Vizyonu ve Evrensel Etik

Rudolf Steiner'in antroposofik felsefesi, yalnızca bireyin içsel gelişimini değil, aynı zamanda tüm insanlığın kozmik evrimsel serüvenini kapsar. Steiner'e göre insanlık, ruhsal evrimin merkezinde yer alan bilinçli bir varlıklar topluluğudur. Bu varlıklar yalnızca dünyasal değil; aynı zamanda kozmik bir misyona sahiptir. Antroposofi'de birey, evrensel etik ilkelerle uyum içinde yaşıayan, kutsal sorumluluğa sahip bir ruhsal varlık olarak tanımlanır (Steiner & Domeniconi, 2003).

Steiner'in "kozmetik hafıza" (akashic records) öğretisine göre, insanlık tarihindeki medeniyetler yalnızca kültürel değil, ruhsal aşıamaların yansımasıdır. Antik Atlantis, Lemurya, Pers, Mısır ve Yunan

uygarlıkları, insan bilincinin evriminde birer basamaktır. Steiner'e göre gelecek medeniyet, özgür ruhların bir araya geldiği ve evrensel sevginin toplumsal yapıyı belirlediği bir bilinç uygarlığı olacaktır (Steiner & Tatlier, 2021).

Bu kozmik medeniyet vizyonunun merkezinde evrensel ahlaki bilinç yer alır. Antroposofi'de etik, dışsal kurallardan değil; bireyin içsel ruhsal rehberliğinden doğar. Gül'e (2015) göre Steiner'in evrensel etik ve ruhsal toplum tasarımı, teosofik gelenekle kurduğu ilişki sayesinde hem mistik hem de pratik bir ideal haline gelir. Steiner'in "özgürlük felsefesi" burada temellenir: Birey ancak içsel sezgisiyle yön bulduğunda gerçek anlamda etik davranabilir (Steiner, 2021a). Bu kozmik etik ilkeler; tür, cinsiyet, din, ırk ayrımı yapmaksızın, bütün varlıklar arasında ruhsal kardeşlik ilkesini temel alır.

Bu bağlamda Steiner, evrensel etik bilincin gelişmesini üç aşamalı bir süreçte ele alır:

1. **Karma ve Reenkarnasyon Bilinci:** Birey yaptığı her eylemin ruhsal sonuçlarını taşır ve bu, sonraki yaşam döngülerinde etkisini sürdürür. Evrensel etik, kişinin yalnızca bugünü değil, sonsuz zaman boyutunu dikkate alarak hareket etmesini sağlar (Steiner, 2024b).
2. **İçsel Özgürlük ve Ahlaki Sezgi:** Bireyin doğru olanı, dışsal normlardan bağımsız olarak içsel sezgisiyle seçmesi, antroposofik etiğin temelidir. Steiner bu durumu "ahlaki sezgiyle yaşayan insan" kavramıyla tanımlar (Steiner, 2021a).
3. **Kozmik Toplum Bilinci:** Gerçek etik, yalnızca bireysel değil; toplumsal düzeyde de işler. Antroposofi, kardeşlik esasına dayalı bir kozmik toplum modeli önermektedir. Bu toplumda bireyler sadece kendileri için değil, tüm evren için sorumluluk duyar (Steiner & Tatlier, 2021).

Steiner'in bu ahlaki sezgiye dayalı etik yönelimi, günümüz dünyasında karşılaştığımız çevresel krizler, sosyal adaletsizlikler ve bireysel yabancılaşmaya karşı derin ve dönüştürücü bir bakış açısı sunar. Evrensel etik; yalnızca bir öğreti değil, bir bilinç durumudur. Antroposofi'ye göre bu bilince ulaşan insan, dünyayı dönüştürme gücüne sahiptir (Steiner, 2021a, 2024b; Gül, 2015).

8. Antroposofi'nin Ezoterik Arka Planı ve Teosofi ile İlişkisi

Antroposofi öğretisi, yalnızca modern bir ruhsal sistem değil; Batı ezoterik geleneğinin Rudolf Steiner tarafından yeniden yapılandırılmış çağdaş bir yorumudur. Bu yapı hem Teosofi hareketinin etkilerini hem de Antik Çağ gizem okullarının mirasını taşır. Antroposofi'nin düşünsel kökenleri, 19. yüzyılın sonunda Theosophical Society'nin öne sürdüğü ezoterik ilkelerle kesişir. Rudolf Steiner, 1902 yılında Teosofi Cemiyeti'nin Alman şubesinin başkanlığına getirilmiş ve bu süreçte kendi düşünsel temellerini oluşturmuştur (Steiner, 2021a). Ancak kısa sürede Steiner'in yaklaşımı, özellikle Hristiyan mistisizmi ve Batı ezoterizmini temel alması sebebiyle Doğu merkezli teosofik öğretilerden ayrılmıştır.

Steiner, doğrudan ruhsal deneyim ve bilinç evrimi üzerine kurduğu sistemiyle, Theosophical Society'nin reenkarnasyon merkezli ve hiyerarşik ruhsal sisteminden uzaklaşır. Bu noktada Steiner'in "inisiyasyon yolu" (Steiner, 2023a) kavramı, bireyin kendi içsel gelişim süreciyle doğrudan bağlantılıdır. Antroposofi, ezoterik bilgiyi yalnızca seçilmişlere değil, tüm insanlığa açık ve geliştirilebilir bir bilinç potansiyeli olarak sunar. Bu yönüyle Antroposofi, ezoterik bilgiyi seçkin yapılarıdan çıkararak "ruhun demokrasiye açılması" olarak tanımlanabilir. Steiner'in bilgi modeli, bireyin içsel sezgi yoluyla evrensel hakikate ulaşabileceğini varsayarak, spiritüel bilgiye erişimde toplumsal bir eşitlik ilkesini savunur (Steiner, 2021a; Özdoğan, 2020).

Gül (2015), Steiner'in bu ayrışmasını "Batı ezoterizminin yeniden yorumlanması" olarak tanımlar. Ona göre Antroposofi, Platon'dan Augustinus'a, Meister Eckhart'tan Goethe'ye uzanan ruhsal gelenekle sentezlenen özgün bir modern ezoterik yapı sunar. Bu görüş, Özdoğan'ın (2020) Antroposofi'nin bilgi kuramına ilişkin analizleriyle de örtüşmektedir. Özdoğan'a göre Steiner'in kavramsal çerçevesi, deneyimsel sezgi ile metafizik bilgiyi birleştiren yeni bir bilgi türü ortaya koyar. Bu bağlamda Steiner'in "gizli bilim" anlayışı, kozmik gerçeklikleri bireysel sezgi ve içsel deneyimle kavrayabilecek bir bilimsel yol olarak inşa edilir (Steiner, 2023b).

Steiner'in ezoterik yaklaşımı, yalnızca Hristiyan mistisizmiyle değil, aynı zamanda Hermetik ve Kabalistik geleneklerle de etkileşim halindedir. Özellikle *Inisiyasyon Yolu*'nda, bireyin aşamalı olarak ruhsal merkezine ulaşması, kadim hermetik okul yapılarıyla benzerlik gösterir. (Yalçın, 2017), bu süreci bireysel özgürlük ve ruhsal sorumluluk çerçevesinde ele alır ve Antroposofi'nin uygulamalı pedagojik

açılımlarının kökenini bu inisiyatif yapıda görür. Batı ezoterizminin Steiner gibi figürlerle akademik ve pratik düzeyde modernleştiğini savunur. Bu da Antroposofi'yi sadece ruhsal bir öğretiden öte, çağdaş düşünceyle diyalog kuran bir bilgi sistemi haline getirir.

Steiner'in 1904-1913 arası yazdığı eserler, özellikle *Gizli Bilim*, *İnisiyasyon Yolu*, *Kozmik Hafıza* gibi metinler, Antroposofi'nin teosofik köklerden nasıl evrildiğini ve bağımsız bir bilinç sistemine nasıl dönüştüğünü belgeleyen temel kaynaklardır. Böylece Antroposofi, hem tarihsel hem metafiziksel düzlemde kendine özgü bir epistemoloji sunar.

9. Türkiye'de Antroposofi ve Waldorf Pedagojisi Üzerine Girişimler

Türkiye'de Antroposofi öğretisi, kökeni Avrupa'ya dayansa da, özellikle son yirmi yılda çeşitli pedagojik ve kültürel kanallar aracılığıyla yerli akademik tartışmalarda ve alternatif eğitim girişimlerinde karşılık bulmaya başlamıştır. Özellikle Rudolf Steiner'in kurucusu olduğu Waldorf pedagojisi, Türkiye'de giderek artan bir ilgi görmekte ve alternatif eğitim arayışlarına özgün bir katkı sunmaktadır (Korkmaz & Öztürk Samur, 2022; Yalçın, 2017).

Türkiye'de Waldorf pedagojisinin uygulanmasına yönelik girişimler genellikle okul öncesi ve erken çocukluk eğitimi düzeyinde başlamış ve İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde açılan atölye çalışmaları, kreşler ve danışmanlık merkezleri aracılığıyla hayat bulmuştur (Bayhan & Bencik, 2008; Çelik, 2013). Bu uygulamalarda, Steiner'in insan anlayışına dayalı 12 duyu kuramı, sanatsal ritimlerle yapılandırılmış gün akışı, doğayla uyumlu öğrenme ortamları ve çocuğun bireysel ritmine saygı temelli eğitim anlayışı ön plana çıkmaktadır (Steiner, 2021b).

Ancak bu pedagojik uygulamalar hâlihazırda resmî eğitim politikaları ve müfredatla tam uyumlu olmadığından, sivil inisiyatifler ya da özel girişimler düzeyinde sürdürülmektedir. Türkiye'deki eğitim sisteminin sınav merkezli yapısı, merkezi müfredat zorunluluğu ve öğretmen yetiştirme programlarının alternatif eğitim modellerine kapalı oluşu, bu girişimlerin yaygınlaşmasının önündeki temel engeller arasında yer almaktadır (Özdoğan, 2020; Yalçın, 2017).

Waldorf pedagojisi, yalnızca bir eğitim metodu değil, aynı zamanda bir dünya görüşü ve insan anlayışı sunar. Bu açıdan Steiner'in *Çocuk Eğitimi ve On İki İnsan Duyusu* adlı eserinde geliştirdiği sezgisel gelişim modeline dayalı pedagojik yapı, çocuğun sadece zihinsel değil, fiziksel ve ruhsal gelişimini de kapsar (Steiner, 2021b). Sanatın eğitimin merkezine alınması, ahlaki gelişimin bir erdem eğitimi olarak ele alınması ve bireysel farkındalık yoluyla öğrenmenin teşvik edilmesi, bu yaklaşımın özgün yönlerini oluşturur (Steiner, 2023b).

Son yıllarda Türkiye'de alternatif eğitime olan ilgi, özellikle pandemi sonrası süreçte dijitalleşme ve bireyselleşmiş öğrenme modellerinin öne çıkmasıyla artmıştır. Sosyal medya, dijital seminerler ve çeviri eserlerin çoğalması, Antroposofi'ye ve Waldorf pedagojisine dair farkındalığı derinleştirmiştir (Kayahan Yüksel & Kartal, 2020). Bununla birlikte, uygulama düzeyinde kurumsallaşma süreci hâlen sınırlı düzeyde ilerlemekte, ancak pedagojik araştırmalar bu alandaki potansiyeli gün yüzüne çıkarmaya başlamaktadır (Korkmaz & Öztürk Samur, 2022).

Uluslararası bağlamda değerlendirildiğinde, ilk Waldorf okulu 1919'da Almanya'nın Stuttgart kentinde kurulmuş ve pedagojik yapısı zamanla tüm Avrupa'ya, Amerika'ya ve Asya'ya yayılmıştır. Türkiye'deki uygulamalar da bu pedagojik sistemin yerelleştirilmiş biçimleri olarak değerlendirilmeli; Steiner'in evrensel eğitim vizyonu ile Türkiye'nin kültürel ve yapısal gerçeklikleri arasında köprü kuracak yeni modeller üzerinde çalışılmalıdır (Steiner & Domeniconi, 2003).

Bu bağlamda, Türkiye'de Antroposofi'ye dayalı eğitimsel girişimler yalnızca alternatif bir eğitim anlayışı değil, aynı zamanda bireysel özgürlük, sezgisel bilgiye dayalı öğrenme ve toplumsal bilinç gelişimi gibi değerleri yeniden tanımlamak için önemli bir fırsat alanı sunmaktadır (Özdoğan, 2020; Steiner, 2021b; Yalçın, 2017).

10. Steiner'e Yönelik Eleştiriler ve Akademik Tartışmalar

Rudolf Steiner'in düşünsel mirası, özellikle Antroposofi öğretisi üzerinden geniş bir etki alanına ulaşmış olsa da, çeşitli akademik ve etik tartışmaların odağında yer almıştır. Steiner'in erken dönem metinlerinde yer alan Atlantis, Lemurya ve Aryan uygarlıkları gibi ezoterik kavramlar, modern bilimsel paradigmalardan spekülatif olarak değerlendirilmiş; bazı eleştirmenler bu kavramların

ırksal hiyerarşilere zemin hazırlayabileceği yönünde eleştirilerde bulunmuştur (Turan & Battal, 2020; Yalçın, 2017). Bununla birlikte, bu kavramların Steiner tarafından biyolojik ırkçılıktan ziyade, ruhsal-bilinçsel evrim düzlemlerinde ele alındığı da savunulmaktadır (Steiner, 2023a).

Antroposofi’de uygarlıkların evrimi, fiziksel özelliklerden çok, insan bilincinin dönüşümüne dayandırılır. Steiner’e göre tarih, ruhsal uyanış evrelerinden oluşur ve her medeniyet bu gelişim sürecinde belirli bir aşamayı temsil eder. Dolayısıyla "ırk" kavramı, klasik antropolojik sınıflamaların ötesinde, ruhsal düzeylerin temsili olarak ele alınmalıdır. Bu yorum, Steiner’in "İnisiyasyon Yolu" (Steiner, 2023a) ve "Gizli Bilim" (Steiner & Domeniconi, 2003) adlı eserlerinde ayrıntılı şekilde temellendirilmiştir.

Diğer yandan, Antroposofi’nin bilimsel geçerliliği de modern akademik ölçütlerle sıkça sorgulanmaktadır. Steiner’in bilgi anlayışı, deney ve gözlem temelli pozitivist bilim anlayışından farklıdır. Ona göre hakiki bilgi, yalnızca dışsal gözlemlerle değil, içsel sezgi ve ruhsal tecrübe ile elde edilir (Steiner, 2024b; Özdoğan, 2020). Bu yaklaşım, klasik bilim anlayışının sınırlarını zorlayan ancak fenomenoloji ve içsel deneyime dayalı çağdaş epistemolojiyle kısmen örtüşen bir alternatif sunar (Çelik, 2013).

Bu felsefi çerçeveye rağmen, özellikle Waldorf pedagojisi, euritmi ve sanat terapisi gibi uygulama alanlarında Antroposofi öğretisi, somut deneysel çalışmalarla değerlendirilmeye başlanmıştır. Bayhan ve Bencik (2008), Steiner pedagojisinin çocuk gelişimine etkilerini vurgularken; Korkmaz ve Öztürk Samur (2022), Waldorf pedagojisi temelli eğitim programlarının yaratıcılık ve bilişsel becerilere olan katkısını deneysel yöntemlerle ortaya koymuştur. Bu durum, Steiner’in öğretisinin yalnızca metafizik bir sistem değil, aynı zamanda pratik fayda sunan bir uygulama alanı olduğunu da göstermektedir.

Steiner’in düşünceleri aynı zamanda Avrupa’daki Yeni Dini Hareketler bağlamında da değerlendirilmiş; Antroposofi’nin dinler tarihiyle ilişkisi, ezoterik Hristiyanlık ve mistik geleneklerle olan bağlantısı üzerinden incelenmiştir (Turan & Battal, 2020). Bu bağlamda bazı eleştiriler, Antroposofi’nin spiritüel bir sistem olarak toplumsal normlardan uzak, içe dönük bir yapı oluşturduğunu ileri sürerken; diğer akademik görüşler, Steiner’in etik temel üzerine kurulu evrensel insanlık vizyonunu vurgulamaktadır (Steiner, 2023b).

Sonuç olarak, Antroposofi’ye ve Rudolf Steiner’in öğretilerine yönelik eleştiriler, yalnızca spekülasyon kavramlara değil, aynı zamanda farklı bilgi türlerine yaklaşım biçimlerine dayanmaktadır. Ancak gerek uygulamalı başarıları (Bayhan & Bencik, 2008; Korkmaz & Öztürk Samur, 2022), gerekse sezgi temelli bilgi modelinin güncel felsefeyle kurduğu bağlar (Steiner, 2024b; Özdoğan, 2020) düşünüldüğünde, Antroposofi çağdaş akademik dünyada dikkate alınması gereken özgün bir bilgi sistemi olarak değerlendirilebilir.

Bu tezde ulaşılan temel çıkarım şudur: Antroposofi, modern dünyanın parçalanmış bilgi ve insan anlayışını bütünleyici bir ruhsal yapıya kavuşturarak, özgün, etik, bilimsel ve sezgisel bir felsefi sistem önermektedir. Bu sistem, insanı hem birey hem de kozmik bir özne olarak kavrayarak, eğitimden sanata, etik yaşamdan toplumsal düzene kadar pek çok alanda dönüştürücü bir potansiyele sahiptir (Steiner, 2021a, 2024b).

11. Sonuç ve Değerlendirme:

Bu tez çalışması, Rudolf Steiner’in geliştirdiği Antroposofi öğretisini çok katmanlı bir perspektiften ele alarak, bireysel gelişimden kozmik toplumsal vizyona uzanan kapsamlı bir çerçeve sunmuştur. Felsefi, etik, pedagojik ve ezoterik yönleriyle Antroposofi yalnızca teorik bir dünya görüşü değil, aynı zamanda yaşamsal bir dönüşüm yoludur. Bu yönüyle Steiner’in düşüncesi, modern dünyanın krizlerine hem bireysel hem toplumsal düzlemde anlamlı bir yanıt üretme potansiyeline sahiptir (Steiner, 2023a; Steiner & Tatlier, 2021).

Antroposofi, insanı fiziksel bedeninin ötesinde eterik, astral ve benlik yapılarıyla çok boyutlu bir varlık olarak tanımlar. Bu çok katmanlı yapı, bireyin ruhsal evrimini hem bireysel sorumluluk hem de evrensel bilinç temelinde şekillendiren bir sistem sunar. Steiner’in bilgi kuramı, sezgi ve içsel deneyimi bilgi üretiminin merkezine alarak klasik pozitivist epistemolojiden ayrılır. Bu özgün yaklaşım, insanın özsel gelişimini bilgiye dönüştürmeyi mümkün kılar (Steiner, 2024b; Özdoğan, 2020).

İnisiyasyon süreci, Steiner'e göre bireyin etik benliğe ulaşma ve evrenle uyumlanma sürecidir. Ruhsal alemlere açılan birey, aynı zamanda içsel sorumluluğunu ve evrensel etiği içselleştirir. Bu süreçte geliştirilen ahlaki sezgi, yalnızca bireysel gelişim değil, insanlıkla kurulan etik ilişkinin de temelini oluşturur (Steiner, 2024a).

Antroposofi'nin eğitim felsefesi, Waldorf pedagojisi üzerinden somutlaşır. Bu model çocuğun gelişim evrelerini dikkate alarak sanatı, sezgiyi ve ritmi merkeze alır. Eğitim, yalnızca bilişsel değil, duygusal ve ruhsal gelişimi de hedefler. Euritmi gibi sanat pratikleri ise ruhsal bedenlerin dengelenmesi ve estetik duyarlılığın gelişimi açısından dönüştürücü bir rol oynar (Steiner, 2023b; Bayhan & Bencik, 2008).

Toplumsal boyutta ise Steiner'in sosyal üçleme modeli, kültürel yaşamda özgürlük, hukuki yaşamda eşitlik, ekonomik yaşamda kardeşlik ilkelerini önererek birey-toplum-evren uyumunu hedefleyen etik bir sistem ortaya koyar. Bu sistem, modern toplumlarda yaşanan yabancılaşma, rekabet ve bireysel yalnızlık sorunlarına karşı anlamlı bir çözüm perspektifi sunar (Steiner, 2024a; Gül, 2015).

Türkiye bağlamında Antroposofi'ye ve Waldorf pedagojisine yönelik girişimler, bu öğretinin kültürel geçişkenliğini ve yerel pratiklerdeki uygulanabilirliğini göstermektedir (Yalçın, 2017). Küresel düzeyde evrensel etik, yerel düzeyde toplumsal dayanışma ile birleştiğinde, Steiner'in düşüncesi evrensel bir medeniyet tasarımı sunar.

Sonuç olarak, Antroposofi yalnızca bireyin ruhsal yolculuğuna değil, aynı zamanda insanlığın etik, estetik ve toplumsal dönüşümüne yön veren bir felsefi sistem olarak değerlendirilebilir. Rudolf Steiner'in mirası, geçmişin ezoterik bilgeliği ile geleceğin insanlık vizyonunu birleştiren bir köprü niteliğindedir. Bu felsefi miras, günümüz toplumlarının ihtiyaç duyduğu etik merkezli eğitim modelleri, ruhsal sağlık odaklı bireysel gelişim yaklaşımları ve sürdürülebilir bir kozmik-toplumsal denge idealinin inşası için eşsiz bir kaynak sunmaktadır.

Bu bağlamda ileride yapılacak çalışmalar, Antroposofi'nin pedagojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarını disiplinlerarası yöntemlerle inceleyerek, hem bilimsel hem de pratik düzlemde yeni uygulama alanları geliştirmeyi hedeflemelidir (Bayhan & Bencik, 2008; Gül, 2015). Böylece Steiner'in sezgisel bilgiye dayalı insan modeli, yalnızca akademik bir tartışma konusu değil, yaşamsal bir dönüşüm programına da dönüşebilir.

Kaynaklar

Bayhan, P., & Bencik, S. (2008). Erken çocukluk dönemi programlarından Waldorf yaklaşımına genel bir bakış. *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26, 15-25. https://www.researchgate.net/publication/237716370_A_GENERAL_VIEW_OF_EARLY_CHILDHOOD_PROGRAMMES_ON_WALDORF_APPROACH

Çelik, M. (2013). Öğrenme çocuk ile büyür: Erken çocukluk eğitiminde Waldorf yaklaşımı. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15(2), 39-51. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/68089>

Gül, A. (2015). *Senkretik bir oluşum olarak Teosofi Cemiyeti ve XX. yüzyıl kültürel yapıları üzerindeki etkisi* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi]. <https://nek.istanbul.edu.tr/ekos/TEZ/53806.pdf>

Kayahan Yüksel, D., & Kartal, S. (2020). Okul öncesi dönemde alternatif bir eğitim modeli: Waldorf yaklaşımı ve materyallerine yönelik öğretmen görüşleri. *Cumhuriyet International Journal of Education*, 9(3), 845-859. <https://doi.org/10.30703/cije.656302>

Korkmaz, S., & Öztürk Samur, A. (2022). Waldorf yaklaşımına dayalı eğitim programının okul öncesi dönemdeki çocukların yaratıcılık ve bilişsel becerilerine etkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 452-488. <https://doi.org/10.15869/itobiad.880321>

Özdoğan, M. (2020). Rudolf Steiner'in düşünce dünyası ve çalışmaları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(4), 665-683. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1219389>

Steiner, R. (2021a). *Antroposofik öncü düşünceler* (A. O. Sevinç, Çev.). Mitra Yayınları.

Steiner, R. (2021b). *Çocuk eğitimi ve insanın on iki duyusu* (T. Onur, Çev.; 2. bs.). Yeni İnsan Yayınevi.

- Steiner, R. (2022). *Ruhun değişimleri tecrübenin yolları* (G. G. Kurtulmuş, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Steiner, R. (2023a). *İnisiyasyon yolu: Yüksek dünyaların bilgisine nasıl ulaşılır* (B. Bayhun, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Steiner, R. (2023b). *İnsanın ve insanlığın ruhani rehberliği* (T. Bayruk, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Steiner, R. (2023c). *Mistik bir gerçek olarak Hristiyanlık ve antik çağın gizemleri* (T. Bayruk, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Steiner, R. (2024a). *Okültizmin ana hatları* (T. Aslan, Çev.; 2. bs.). Kumran Yayınları.
- Steiner, R. (2024b). *Ruhsal aktiviteler felsefesi* (B. Ersungur, Çev.). Dorlion Yayınları.
- Steiner, R., & Domeniconi, A. (2003). *Gizli bilim*. Omega Yayınları.
- Steiner, R., & Tatlıer, A. (2021). *Kozmik hafıza* (3. bs.). Maya Kitap.
- Turan, S., & Battal, E. (Ed.). (2020). *Yeni dini hareketler ansiklopedisi*. Okur Akademi.
- Yalçın, H. (2017). Türkiye’de Waldorf eğitime yönelik girişimler. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(49), 30-41. <https://doi.org/10.16992/ASOS.12409>



ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010