



I. SOSYAL BİLİMLER LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

25-26
Nisan / April 2024

Bildiri Kitabı



Erzurum Teknik
Üniversitesi
Yayınları
2024

E-ISBN: 978-625-98697-4-2



ERZURUM TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

*ERZURUM TECHNICAL UNIVERSITY INSTITUTE OF
SOCIAL SCIENCES*

I. Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

*I. Social Sciences Graduate
Student Symposium*

Bildiri Kitabı

25-26

Nisan / April 2024

ERZURUM



Eser Adı
I. Uluslararası Sosyal
Bilimler Öğrenci Sempozyumu
Bildiri Kitabı
Erzurum-2024

Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları

E-ISBN: 978-625-98697-4-2

Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ

Umut NALBANTOĞLU

Dizgi/Typesetting

Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ

ERZURUM
TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
2010

Özet Kitabı'nda yer alan çalışmaların içeriğine dair her türlü sorumluluk
çalışmanın yazarına/yazarlarına aittir.



Bilim Kurulu

- Doç. Dr. Şemsettin Çelik
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Doç. Dr. Uğur Uzunkaya
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Doç. Dr. Yavuz Sinan Ulu
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Doç. Dr. Yılmaz Kaplan
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Doç. Dr. Zeynep Karaca
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Adem Türkmen
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Arzu Tural Dikmen
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Bahtinur Mönkü
Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Burçak Sönmez
Psikoloji Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Caner Solak
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Engin Bekar
İşletme Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Gökçen Sevim
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Harun Çoban
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Hülya Diğer
Sağlık Yönetimi Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Metin Aydar
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Emin Altınışik
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Raşit Öztürk
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Bahadır
Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Bayram
Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Musa Sezer
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Bingöl
Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Kaya
İşletme Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Serap Atasever Belli
İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Serkan Özer
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Seyit Yavuz
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Sümeyra Alan
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Tanju Toka
Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Tansu Hilmi Hançer
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Tuğba Aygan
İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Yahya Algül
İktisat Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Zafer Sever
Tarih Anabilim Dalı Başkanlığı
- Dr. Öğr. Üyesi Zişan Duygu Alioğulları
İşletme Anabilim Dalı Başkanlığı

Onursal Başkan

Bülent Çakmak (Erzurum Teknik Üniversitesi Rektörü)

Sempozyum Başkanı

Prof. Dr. Serap BEDİR KARA

Düzenleme Kurulu Üyeleri *Editörler*

Prof. Dr. Aylin SOYDAN

Prof. Dr. Serap BEDİR KARA

Doç. Dr. Zeynep KARACA

Doç. Dr. Zeynep KARACA

Doç. Dr. Seda KAYAPALI YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ

Doç. Dr. Dilek ÖZDEMİR

Arş. Gör. İlker ERTAŞ

Doç. Dr. Eda BOZKURT

Arş. Gör. Deniz ERENEL

Doç. Dr. Oğuzhan EKİNCİ

Arş. Gör. M. Talha AKGÜN

Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

Arş. Gör. Ali PARLAK

Dr. Öğr. Üyesi Arzu TURAL DİKMEN

Arş. Gör. Özkan YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi Murat KILIÇ

İkram KAÇAR

Dr. Öğr. Üyesi Şeyda ÜNVER

Arş. Gör. Deniz ERENEL

Sempozyum Sekreteryası

Arş. Gör. İlker ERTAŞ

Akif KURT

Arş. Gör. M. Talha AKGÜN

Erdal MIZRAKLI

Arş. Gör. Ali PARLAK

İkram KAÇAR

Arş. Gör. Samet BAYTAR

Arş. Gör. Özkan YILDIZ

Arş. Gör. Adem KANTAR

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 25-26 Nisan 2024 tarihlerinde Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ev sahipliğinde gerçekleştirdiğimiz I. 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 48 üniversiteden çok sayıda katılımcıyla gerçekleşen sempozyumda sunulan 127 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.

İlkini 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

İçidekiler

Ebû Saîd Bahadır Han ve Emîr Çoban'ın Hâkimiyet Mücadelesi.....	3
Aykut Buğra DERİN.....	3
Orta Çağ Avrupası'nda Vassallık Yemini ve Feodal Vasal İlişkileri.....	16
Birkan AKGÜL.....	16
Kuruluşundan 1957'ye Demokrat Parti ve Genel Seçimleri.....	25
Doğan İPEK.....	25
Özel Bir Spor Merkezine Kayıtlı Kadınların Sağlık Sorunlarıyla Spora Yazılma Nedenleri Arasındaki İlişki: Erzurum İli İçin Bir Uygulama.....	35
Duygu TULAN TOHUMCU, Sümeyye GÖKÇENOĞLU.....	35
Nuaym b. Hammâd ve Hadis İlmindeki Yeri.....	48
Fırat ALAN.....	48
Hz. Peygamber'in Siyasi Başarısı: Hudeybiye Barış Antlaşması'na Psikososyal Bir Bakış	56
Doç. Dr. Murat BIYIKLI , Hasan Lütfü KEPEZ.....	56
Kahve Müzelerinin Karşılaştırılması ve Ziyaret Edenlerin Görüşlerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma.....	63
Prof. Dr. Şafak ÜNÜVAR , Hatice Kübra BAYSAL.....	63
V. Konstantinos'un Tuna Bulgar Seferleri (756-775).....	73
Kubilay GÜRSES.....	73
Girit Prinias A Tapınağında Geç Hitit – Suriye Etkileri.....	78
Leman Altuntaş BÜYÜKYILDIRIM.....	78
Moğollarda Annelik Kavramı.....	91
Leyla ÖZER.....	91
Eski Mezopotamya Toplumlarında Ay Kültü ve İnanca Yansıması.....	101
H. Göktürk YILMAZ.....	101
İmânın Mahiyeti ve İmân-Amel İlişkisi.....	115
Muhammed Halit YILDIRIM.....	115

Kral Aşoka ve Aşoka Fermanları.....	128
Mustafa AVCI.....	128
Kalkınma Planlarında Türkiye Sağlık Turizmi.....	140
Osman TAMER · Dr. Öğr. Üyesi Zafer YILDIZ	140
XVII. Dönem Gaziantep Milletvekili Ahmet Ata Aksu'nun Hayatı ve Faaliyetleri	147
Serpil KORÇAK.....	147
Berdibek Sokpakbayev'in "Ana Jüregi" Hikayesinin Yapı ve İzlek Açısından İncelenmesi	151
Sevinç AY.....	151
Milli Mücadele Dönemi Adana ve Mersin Tarihi Araştırmaları İçin Önemli Bir Kaynak: Kuvayi Milliye Dergisi	156
Uğur GÜVENÇ.....	156
Katar'daki Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin Dinlerarası Diyalog Kültürünü Somutlaştırmaya Katkıları	161
Youcef SAMAH	161
Thomas Kuhn'a Göre Bilimsel Paradigmaların Oluşum Süreci.....	168
Zeynep EKŞİCİ.....	168
Hume'un Epistemolojisinde Neden Metafiziğe Yer Yoktur?.....	182
Zübeyde Oysal	182
Hellenistik Dönem Paphlagonia Krallığı'nın Siyasi Tarihi.....	188
Alaaddin KALAYCI.....	188

Ebû Saîd Bahadır Han ve Emîr Çoban'ın Hâkimiyet Mücadelesi

Aykut Buğra DERİN*

Özet

Büyük Moğol İmparatorluğu'nun bir şubesi olarak tarih sahnesinde yerini alan ve Hülegü Han'ın temellerini attığı İlhanlı Devleti'nin son hükümdarı Ebû Saîd, 1316 yılında babası Ölceytü'nün ölümü ile tahta geçti. Tahta geçtiğinde çocuk yaşta olması ve devlet kademelerinde güçlü emirlerin bulunması sebebiyle etkinlik gösteremedi. Güçlü emirler dendiğinde döneme damgasını vuran şahsiyet ise Emîr Çoban idi. Çoban, Ebû Saîd'in çocuk yaşta olması ve bu durumdan sağladığı avantajlı durumu kullanmasını bildi ve adeta İlhanlı ülkesinin tek hâkimi konumuna geldi. Her ne kadar Ebû Saîd'in saltanatının ilk yıllarında Çoban'a karşı olan İlhanlı emirleri ayaklansalar da, bu durumu hanlık makamının yardımı ile bertaraf etmeyi başardı. Bu gelişmeler Emîr Çoban'ın kudretinin artmasına yol açtı ve devlet kademelerine kendi ailesinden ve kendine yakın olan devlet adamlarını yerleştirerek egemenliğini güçlendirdi. İlerleyen yıllarda giderek tecrübe kazanan Ebû Saîd, Emîr Çoban'ın güçlü durumunun kendi hâkimiyeti açısından zararlarını fark etmeye başladı. İlhanlı ülkesini içerisinde bulunduğu bu durumdan kurtarmak ve hâkimiyetini tesis etmek için bu emiri ortadan kaldırmayı hedefledi. Ancak süreç içerisinde sahip olduğu mevki ve ülkenin siyasî, askerî ve mali kaynaklarını kontrol eden bu şahsiyetin bertaraf edilmesi hemen mümkün olmadı. Bunun için Ebû Saîd Bahadır Han, stratejik bazı hamleleri başarıyla ve oldukça dikkatli bir biçimde uygulayarak süreç içerisinde ülkenin tek hâkimi konumuna ulaştı. Fakat Ebû Saîd Bahadır Han'ın merkezî otorite kurma çalışmaları, erken vefat etmesi sebebiyle yarım kaldı. Biz bu çalışmamızda, İlhanlı Devleti'nin son döneminde gerçekleşen Ebû Saîd Bahadır Han ve Emîr Çoban arasındaki hâkimiyet mücadelesinin ortaya çıkışı, gelişimi ve sonuçlarını ana hatlarıyla anlatmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Moğollar, İlhanlı Devleti, Ebû Saîd Bahadır Han, Emîr Çoban.

Giriş

Moğolların Suldus kabilesine mensup olan Emîr Çoban ilk olarak Baydu (ö. 1295) ve Gazan'ın¹ (ö.1304) saltanat mücadelesi esnasında adından söz ettirdi.² Bu mücadelenin ilk safhasında Baydu'nun yanında yer alsa da sonradan Gazan'ın birliklerine katılarak büyük yararlılıklar gösterdi.³ İlerleyen süreçte ise Hülegü Han'ın soyuna mensup Sukay ve bir grup muhalif emîrin Gazan'a karşı giriştikleri isyan neticesinde gerçekleşen muharebenin kazanılmasında büyük rol oynadı. Yine Emîr Çoban bu dönemin muteber emîrlerinden olan Nevruz'un, hana karşı itaatsizlik göstermesi üzerine sevk edilen ordunun içerisinde yer aldı ve sonucunda Nevruz 1297 yılında idam edildi.⁴ Gazan Han devrinde Emîr Çoban'ın yükselişi, Sülemiş İsyanı'nın ortaya çıkmasıyla devam etti.⁵ Sülemiş Noyan, İlhanlı ordularının genel komutanı olmak arzusu ile Gazan Han'a karşı isyan bayrağını açtı ve Gazan Han tarafından üzerine gönderilen Bayınçar ve Buçkur noyanların kuvvetlerini yenilgiye uğrattı. Bunun üzerine daha güçlü ve seçkin askerlerden müteşekkil bir İlhanlı ordusunun Sülemiş üzerine gönderilmesi kararlaştırıldı. Bu

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Orta Çağ Tarihi, Doktora Öğrencisi. aykutderin@hotmail.com.tr

¹ Gazan Han hakkında bilgi için bkz. Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", *DİA*, Cilt: 13, 1996, s. 429-431.

² Baydu ve Gazan arasındaki saltanat mücadelesi hakkında geniş bilgi için bkz. Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2009, s.82-109; Ş. Cem Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları (Sulduslar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2004, s. 55-56.

³ Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu'tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, Çev: İsmail Aka- Mehmet Ersan- Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK Yayınları, Ankara 2013, s.251.

⁴ Ş. Cem Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları*, s.56-57.

⁵ Sülemiş Noyan'ın isyanı hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Sağlam, "Anadolu'da Moğol-İlhanlı Otoritesini Sarsan Bir Gelişme: Sülemiş İsyanı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 41, s.553-561.

kuvvetler içerisinde Emîr Çoban'da bulundu ve isyanın bastırılmasında etkin bir rol üstlendi.¹ Gazan Han devrinde otoritenin sağlanmasına büyük oranda katkı sağlayarak İlhanlı ümerası arasında önemli bir noktaya geldi.

Emîr Çoban'ın yükselişi, Ölceytü Han (ö.1316) devrinde de sürdü. Emîr Kutluğşah'ın Gılân Seferi'nin icrası sırasında ölmesiyle *Emîrû'l-Ümera*'lık makamına getirildi. Bu makamda bulunduğu sıralarda 1313-1314 Suriye Seferi'ne katıldı ve 1315 yılında Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetini tesis etmek için icra edilen sefere komuta etti. Böylece İlhanlı Devleti'nde handan sonra gelen en etkili şahsiyete dönüştü ve gücünü giderek arttırdı.² Gücünün doruk noktalarına ulaşması ve devlet kademelerine kendine yakın şahsiyetler getirmesi, Ebû Saîd Bahadır Han'ın tecrübe kazanması sonucunda göze battı ve kendi sonunu hazırlayan olayların gelişmesine ise engel olmadı.

Ebû Saîd Bahadır Han'ın Tahta Geçiş Süreci ve Emîr Çoban

Ölceytü Han'ın oğlu ve İlhanlı tahtının tek varisi Ebû Saîd, 3 Haziran 1305 tarihinde Ücan'da dünyaya geldi. Türkler ve Moğollarda adet olduğu üzere kısa süre sonra Uygur asıllı Emîr Sevinç Aka'nın atabeyliğinde tahta çıkacağı gün için hazırlanmaktaydı. Emîr Sevinç İlhanlı ümerası arasında doğruluğu, dürüstlüğü ve iyi bir devlet olması hasebiyle bu önemli göreve layık görüldü. Görevi gereğince Ebû Saîd tahta çıkana kadar onun tüm eğitimini üstlenecek ve geleceğe göre tahta çıktıktan sonra da onun en önemli emîri olacaktı.³ Tahta çıkacağı güne kadar tecrübe kazanması maksadıyla Horasan valiliği görevine getirilen Ebû Saîd, atabeyi Emîr Sevinç'in himâyesinde bölgede bir dizi faaliyetler yürüttü. Ancak 1316 yılına gelindiğinde babası Ölceytü, Çagan Navur bölgesinde avda iken aniden hastalandı. İlhanlı sarayının önde gelen tabipleri duruma çare bulamadıkları bu rahatsızlık neticesinde Emîr İsen Kutluk, Vezirler Reşîdüddin Fazlullah Hamedanî ve Taceddîn Alişâh'ın hazır bulunduğu esnada Ebû Saîd, babası tarafından veliahd ilân edildi. Bu durumdan kısa bir süre sonra ise Ölceytü Han 13 Aralık 1316 tarihinde öldü.⁴

Ölceytü'nün ölüm haberi ulaştığında Ebû Saîd Mâzenderân'da bulunmaktaydı. Gelen haber üzerine Atabeyi Emîr Sevinç ile birlikte vakit kaybetmeden başkent Sultaniye'ye hareket eden müstakbel han ve maiyeti Rey'e ulaştıklarında başkentteki durumu tahkik için bir heyet gönderdiler. Zira Emîr Çoban ve ona yakın devlet erkânının Ebû Saîd hakkındaki görüşü merak edilmekteydi. Sultaniye'ye gönderilen heyet büyük bir hızla Taceddîn Alişâh ve Emîr Çoban'ın huzuruna çıktı. Kendilerine Ebû Saîd'in beklendiği haber verilip bir tehlike olmadığı kanaatine vardıklarında başkente doğru seyahatlerine kaldıkları yerden devam ettiler.⁵ Ölceytü Han'ın ölümü İlhanlı ümerası arasında büyük bir üzüntüyle karşılanırsa da, birçok emîr daha iyi konumlara gelmek maksadıyla ortaya çıkan bu kaosu değerlendirmek arzusundaydılar. Emîr Çoban, Emîr Sevinç'i müstakbel Han'ın atabeyi olması sebebiyle kendisi için bir tehlike olarak görmekteydi. Ayrıca merkezde bulunan emîrlere de, Emîr Sevinç'e karşı Emîr Çoban'ın yanında yer almaktaydı. Bu sebeple Sultaniye'ye ulaşan Ebû Saîd ve maiyetini bir süre şehir dışında bekletmiştir.⁶

Bekletme son bulup tahta çıkış merasimi düzenlendiğinde Emîr Sevinç ve Emîr Çoban arasındaki rekabet daha da ateşlendi. Ebû Saîd, bir elinden Çoban diğer elinden Sevinç tuttuğu halde 1316 yılında tahta oturtuldu. Emîr Çoban'ın *Emîrû'l-Ümeralık* makamını bırakmak istememesi ve merkezdeki devlet adamlarının da onu desteklemesi neticesinde Sevinç ihtiyatlı davranarak bu görevi Çoban'a terk etti. Böylece istediği atamaları

¹ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötügen Yayınları, İstanbul 2014, s. 635-640; Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, s.134-137.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Emîr Çoban Soldoz ve Demirtaş", *Belleten*, Cilt: 31, Sayı: 124, 1967, s. 602-603; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s.653-656.

³ Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu (İnceleme ve Çeviri)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1992, Ankara Üniversitesi, Ankara, s. 54; Dilber İlimli Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2016, Selçuk Üniversitesi, Konya, s. 155.

⁴ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i Cami'üt-Tevârîh-i Reşîdî'sinde Sultan Olcaytu ve Ebû Sa'îd Dönemlerine Dair Kayıtlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2012, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa, s.62; Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu*, s. 248.

⁵ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun...*, s.63; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, Çev. Cemal Köprülü, TTK Yayınları, Ankara 1957, s. 132.

⁶ İ.H. Uzunçarşılı, *Emîr Çoban Soldoz...*, s.603 Dipnot: 10; D.İ. Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, s.158.

yapmak için 11-12 yaşlarında olan Ebû Saîd'in onayını almakta bir sorun yaşamadı ve gücünü giderek artıracak bir ortamın oluşmasına da zemin hazırladı.¹

Reşîdüddin Fazlullah Hemedanî'nin Öldürülmesi ve Emîr Çoban

Ebû Saîd Han, tahta geçtikten sonra Reşîdüddin Fazlullah ve Taceddîn Alişâh'ın, Ölceytü Han zamanında sürdürdüğü müşterek vezirliğin devamını uygun gördü.² Alınan bu kararda Emîr Çoban'ın etkisi olduğu kesin olmakla beraber kaynakların anlatımıyla iki vezir arasındaki soğukluk da gündün güne kendini hissettiriyordu. Taceddîn Alişâh ve Reşîdüddin arasındaki meseleler köklerini Ölceytü Han devrinden almaktaydı. Birlikte yürüttükleri vezirlik vazifesinde, Taceddîn Alişâh'ın Reşîdüddin'e karşı duyduğu kıskançlık ve hırslı karakteri iki vezirin arasını açmıştı. Hatta bu durum sebebiyle Reşîdüddin Fazlullah, Han'ın gözünden düşerek merkezden uzaklaştırılmıştı. Hâl böyle olunca devlet işleri aksamış, hatta durma noktasına gelmişti.³

Babasından bozulmuş bir bürokrasi ve entrikalarla dolu bir saray miras alan Ebû Saîd, 1316 yılında tahta çıkığında atabeyi olan Emîr Sevinç ve Reşîdüddin'in arası açıktı. Han'ın cülûs merasimine kendisi yerine oğlu Gıyâseddîn Muhammed'i karşılamaya göndermiş olan Reşîdüddin, kendini Emîr Çoban'ın kanatları altına alarak Tâceddîn Alişâh'ın düşmanlığından korunmaya çalışmaktaydı. Ebû Saîd Han üzerindeki Çoban etkisi neticesinde Reşîdüddin'e iade-i itibar yapılarak eski görevine getirilerek konumu güçlendirilmişti. Bu durum Taceddîn Alişâh'ın tepkisini çekmiş ve Reşîdüddin'den kurtulmanın yolunu aramaya başlamıştı.⁴

Bir süre sonra vezirler arasındaki bu ihtilaftan faydalanmak isteyen devlet adamları, Reşîdüddin'in yanına giderek Taceddîn Alişâh'ı ortadan kaldırmayı teklif ettiler. Ancak tecrübeli vezir bu durumun sonrasında ortaya çıkabilecek sıkıntıları hesap ederek karşı çıktı. Teklifi götüren emirlerden Hâce Alaaddin Muhammed, Hâce İzzeddin Kûhedî, Hâce Alaaddin Hindû ve Ziyaeddin kendilerini açığa çıkaracağından şüphe ederek Tâceddîn Alişâh'ın tarafında tavır aldılar. Alişâh ise Emîr Çoban'a yakın oldukları anlaşılan mezkûr emirlerin kendi tarafına geçmesini mutlulukla karşıladı. Reşîdüddin'in aleyhinde söylemlerini arttırarak onu İlhanlı gelirlerinin bir kısmını kendi zimmetine geçirmekle suçladılar. Kendisine gelen şikâyetler üzerine Emîr Çoban, gerekli tahkikatı yapmadan Reşîdüddin Fazlullah'ı divandan azlederek Tebriz'e gönderdi.⁵

İlhanlı Devleti'ne büyük hizmetlerde bulunmuş olan bu şahsiyetin divandan azlini, bir diğer muteber devlet adamı Emîr Sevinç kabul etmedi. Tâceddîn Alişâh ve taraftarlarının ona entrika çevirdiğini bilmekteydi ve Reşîdüddin tarafında yer aldı.⁶ 1318 yılının Ocak ayında kış aylarını Bağdat'ta geçirmek isteyen Ebû Saîd Han ile görüşen Emîr Sevinç kısa bir süre sonra şüpheli bir biçimde öldü.⁷ Reşîdüddin Fazlullah, Emîr Sevinç'in ölümü ile birlikte Tâceddîn Alişâh'ın entrikalarına karşı savunmasız kalmış oluyordu.

¹ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, Door. Johannes Baptist Van Loon, Gravenhage:

Uitgeverij Excelsior 1954. s. 51, Henry Hoyle Howorth, *History of the Mongols From the 9th. to the 19th. Century*, Londra 1880, C.III. s. 585-586; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, TTK, Sayı:16, Ankara 1970, s.82.

² Ebû Saîd Bahadır Han tahta geçtikten hemen sonra İlhanlı ülkesinin çeşitli bölgelerine atamalar yapmıştır. Bu atamalar, Ebû Saîd'in yaşının küçük olması sebebiyle Emîrül-Ümera Çoban'ın etkisiyle gerçekleşmiştir. Mezkûr dönemde gerçekleşen atamalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aykut Buğra Derin, *Ebû Saîd Bahadır Han Zamanında İlhanlı Devleti'nin İç Politikası (1316-1335)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, s.23.

³ Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu*, s.221-222; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 60.

⁴ Hüseyin Peyrovi Milani, Hüseyin Peyrovi Milani, *Ebû Said Bahadır Han (1316-*

1335),(Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1971, Ankara Üniversitesi, Ankara, s.90; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s.66.

⁵ Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2018, s.496; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 67.

⁶ Zeki Velidi Togan, "Reşid-üd-din Tabib", *İ.A.*, MEB, Cilt 9, s. 707; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s.67.

⁷ Dilber İlimli Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar* adlı çalışmasında Emîr Sevinç'in ölümünü İ.H. Uzunçarşılı'nın ifadesine dayanarak şüpheli bulmaktadır. Uzunçarşılı; "Çoban Ebû Saîd'in mütemed ve mukarribelerini merkezden uzaklaştırmıştı. Hatta Ebû Saîd'in hükümdarlığını temin eden Serenbu'yu katlettirmişti." İ.H. Uzunçarşılı, *Emîr Çoban Soldoz...*, s.603; Şihabüddin Ahmed bin Abdülvehhâb en Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûnü'l-Edeb*, (Tahkik: İbrahim Şemsüddin), Cilt: 32-33, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 229. Adı

Artık düşmanından kesin olarak kurtulmak isteyen Alişâh, bu defa başka bir iddia ortaya attı. Ölceytü Han'ın ölümünden Reşîdüddîn Fazlullah Hemedanî'yi sorumlu tuttu ve onu zehirlediğini iddia ederek bir mahkeme oluşturulmasını talep etti. Kurulan mahkeme ve yapılan soruşturma neticesinde birkaç yalancı şahit ortaya çıktı ve kısas olarak Reşîdüddîn'in öldürülmesi emredildi. 17 Temmuz 1318'de Reşîdüddîn Fazlullah Hemedanî ve oğlu İzzeddîn İbrahim idam edildiler. Malları ümera tarafından müsadere edildi ve yağmalandı.¹

Reşîdüddîn'in idamının üzerinden çok geçmeden Horasan'da bulunan Emîr İsen Kutluk² Sultaniye'ye döndü. Başkente dönüşünün ardından tecrübeli vezirin katledildiği haberini alarak buna sebep olan kimselere sitem etti. Ancak o da Ekim 1318'de aniden öldü. Kendisi gibi Uygur asıllı olan Emîr Sevinç'in ardından ani bir biçimde ölmesi dikkate şayandır.³ Böylece 1316 yılında İlhanlı tahtına oturan Ebû Saîd Han'ın saltanatının ilk yıllarında, birçok önemli devlet adamı şüpheli bir biçimde ölmüş ya da entrikaların kurbanı olmuştur. 1318-1319 yıllarına gelindiğinde Emîr Çoban, yukarıda bahsettiğimiz ümeranın ya da vezirlerin ortadan kalkmasıyla biraz daha rahat hareket etme imkânına sahip olmuştur. Gerek Ebû Saîd'in yaşının küçük olması, gerekse devletin içinde bulunduğu durum en çok Emîr Çoban'a yaramıştır. Yaşanan olaylarda kendisine bir şey olmadığı gibi günden güne kudretini arttırmayı bilmiştir.

Emîrlerin İsyanları ve Emîr Çoban'ın Gücünün Doruğa Ulaşması

Vezir Reşîdüddîn Fazlullah, Emîr Sevinç ve Emîr İsen Kutluk gibi önemli şahsiyetlerin bir şekilde tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Emîr Çoban'ın geldiği konum bazı emîrlerce hoş karşılanmamaya başlamıştı. Ölceytü Han devrinde de hanın kızı Dolandı Hatun ile evlenerek saraya damat olmuştu. Dolandı Hatun'un vefatından sonra Ebû Saîd Han'ın kız kardeşi Satıbek Hatun ile 1321 yılında evlenmiş, nüfuzunu korumuştur. Ebû Saîd'in genç yaşta tahta geçmesiyle birlikte onun yönetsel anlamda tecrübesizliğinden yararlanarak kudretini artırmış ve rakiplerinden teker teker kurtulmaya başlamıştı. Devletin çeşitli makamlarına oğullarını ve kendisine yakın şahsiyetlerin atanmasını sağlamıştı. Bu durum doğal olarak da diğer emîrlerin tepkisine yol açmaktaydı.⁴

Emîr Çoban'ın yükselişini kendileri açısından tehlike gören ve ona isyan bayrağını açan emîrler ise İreincin Noyan ve Kurumşî Noyan idi. Mezkûr emîrler arasındaki düşmanlık, köklerini Ölceytü Han devrinden almaktaydı. 1304-1314 yılları arasında İlhanlıların Anadolu Genel Valisi olan İreincin, bölge halkına karşı sert davranışlarıyla tepkileri üzerine çekmişti.⁵ Kendisine gelen şikâyetler üzerine Ölceytü Han, İreincin'in görevine son vermiş ve merkeze geri çağırılmıştı. Anadolu'da kaybolan nizamı temin için ise Emîr Çoban komutasında büyük bir İlhanlı kuvvetini bölgeye gönderildi⁶ ve Anadolu'ya giren İlhanlı kuvvetleri kısa sürede asayiş sağladı. Emîr Çoban bölgede kalıcı bir asayişin sağlanması ve kontrolünün artırılması adına Anadolu Valisi sıfatıyla oğlu

geçen Serenbu, D.İ. Usul'a göre yanlış okunmuştur. Bu kişi Emîr Sevinç olmalıdır ki Ebû Saîd'in hükümdarlığını temin eden ve ona en yakın isim Sevinç'tir. Zaten Han'a bu kadar yakın olan ve Han'ın hükümdarlığını temin edecek kudrete sahip başka bir emîre kaynaklarda rastlanmamaktadır. Tam da Reşîdüddîn Fazlullah ve Tâceddîn Alişâh arasında başlayan vezirlik krizine denk gelen bu dönem İlhanlı ümerasını ikiye bölmüş olarak görünmektedir. Emîr Sevinç, Reşîdüddîn tarafında saf tutarken Çoban ise Reşîdüddîn'in azline karar vermiş ve onu merkezden uzaklaştırmıştır. Bu durumdan da iki emîr arasındaki rekabeti görmek mümkündür. Olayların gelişimi ve Sevinç Aka'nın beklenmedik ölümü bir suikast ihtimalini güçlü kılmaktadır. D.İ. Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, s.161.

¹ Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s. 497; Muhammed bin Hâvendşâh Mirhand, *Târih-i Ravzatu 's-Safâ*, (Tashih: Cemşid Kiyânfer), Cilt 5. Enşarat-i Esatir, Tahran 1335, s. 4330-4333; Osman Gazi Özgüdenli, "Reşîdüddîn Fazlullah-ı Hemedanî", *DİA*, Cilt: 30, 2008, s.19-20.

² Emîr İsen Kutluk, Uygur asıllı ümeradan olup dönemin önemli şahsiyetlerindendi. Reşîdüddîn Fazlullah katledildiğinde Horasan'da Çağatay şehzadelerinin meydana getirdiği karışıklıkları düzeltmekle görevliydi. İsen Kutluk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. D.İ. Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, s. 173-179. Ebû Saîd Bahadır Han döneminde Horasan'da Çağatay şehzadesi Yesavur'un meydana getirdiği karışıklık hakkında bilgi için bkz. Ömer Subaşı, "Horâsân'da Siyasî Hayat ve Şehzade Yesavur İsyanı", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, Sayı: 1, 2016, s.278-303.

³ Howorth, *History of the Mongols...*, Cilt 3, s.589; D.İ. Usul, *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, s. 178.

⁴ İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 603; H.P. Milani, *Ebû Said Bahadır Han...*, s. 97-99.

⁵ Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu*, s. 85; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s. 74.

⁶ Kerimüddin Mahmud Aksarayî, *Müsameretü-l-Ahbâr*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK Yayınları, Ankara 2000, s. 251; A.G. Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Türkler ve Moğollar*, Çev. İlyas Kamalov, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005, s. 118-119; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 652-653; *Târih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçukname)*; Çev: Halil İbrahim Gök- Fahrettin Coşguner, Atıf Yayınları, Ankara 2014, s. 69.

Temürtaş'ı bölgede bırakmıştı.¹Ancak bu durum Emîr İreincin'in tepkisini çekti ve ikili arasındaki sürtüşme de böylece başlamış oldu.

Emîrler arasındaki muhalefet, Ebû Saîd Han'ın tahta çıkmasıyla da devam etti. Emîr Çoban'ın etkisiyle yapılan atamalar ile oğlu Temürtaş Anadolu Valiliği görevini sürdürdü. İreincin Noyan ise Diyarbekir Valiliği'ne getirildiyse de kısa süre sonra azledildi. Görevinden alınmayı hazmedemeyen İreincin'in Çoban'a karşı duyduğu düşmanlık farklı bir boyut kazanmış oldu. Kişiselleşen bu düşmanlık dışında, Ebû Saîd Han'ın cülûs merasiminde Çoban'ın yaptığı kolay atamalar diğer ümeranın da dikkatinden kaçmamıştı.² İreincin Noyan ve Kurmişi Noyan'ın isyanına sebep olan asıl gelişme ise 1316-1317 yıllarında meydana geldi. Altın Ordu hükümdarı olan Özbek Han (1313-1341) İlhanlı tahtında yaşanan değişimden yararlanarak Azerbaycan'ı istila etmek niyetiyle bir saldırıya girişmişti.³ Ebû Saîd Han'a bağlı kuvvetler bu esnada Horasan ve Mazenderan'da bulunuyor ve Şehzade Yesavur meselesiyle uğraşıyordu. Bu sebeple Özbek Han'ın kuvvetleri hızlı bir ilerleyiş kaydetmişler ve İlhanlı topraklarını tehdit eder hale gelmişlerdi.

Ebû Saîd Han, emrindeki kuvvetlerin küçük bir kısmıyla büyük bir cesaret örneği göstererek Özbek Han'ın kuvvetlerine doğru yönelmişti. Emîr Çoban'ın da kısa sürede bu kuvvetlere katılmasıyla birlikte Altın Ordu kuvvetleri bazı bölgeleri yağmalamakla yetinerek geri çekilmişti. Tehlike geçtikten sonra Ebû Saîd, Özbek Han'a karşı mukavemet göstermeyen emîrlerin cezalandırılmasını istemiş ve görevlerinden azledilmesini emretmişti. Emîr Kurmişi, Gazan ve İldurci bizzat Emîr Çoban tarafından dayak cezasına çarptırılınca da onurları kırılmıştı.⁴Ancak bunlar, cezanın sorumlusu olarak Emîr Çoban'ı görmekte ve düşmanlıklarını arttırmaktaydılar.⁵

Özellikle bu cezanın ardından Emîr Kurmişi ve diğer ümera da Çoban'ın artık ortadan kaldırılması gerektiği gibi düşünceler ortaya çıktı. Ayrıca Kurmişi, kısa süre sonra bir eğlence tertip etmiş ve Çoban'ı da davet etmişti. Ancak Emîr Çoban'a yakınlığı ile bilinen bazı kişilerin kendisine karşı saygısız davranışlarını daha fazla hazmedemeyerek Gürcistan'a yöneldi ve isyan bayrağını açtı. Kurmişi Noyan'ın hareketini, Çoban'a karşı muhalif olan diğer ümera da destekledi. Bunlar arasında; İreincin, Nasireddîn Karatoguş, Tokmak, Örs, Tarımtaz, Süniktaz, Abışka, Kara Çoban ve Tarhan gibi önemli İlhanlı devlet adamları da bulunmaktaydı.⁶

İsyancı emîrler ilk olarak Çoban'ı bir ziyafete davet ederek orada öldürmek istedilerse de başarılı olamadılar. Durumu önceden haber alan Çoban, canını kurtarmak için hızla kendi ordugâhına hareket etti. Düşmanları onun ordugâhına vardıklarında ise yine ellerinden kaçmayı başardı ancak hazinesini ve değerli eşyalarını yağmadan kurtaramadı. Daha sonra Emîr İreincin ve Kurmişi'nin kuvvetleri, Emîr Çoban'ın kuvvetleri ile Azerbaycan'da bulunan Gökçe Göl mevkiinde karşılaşıp savaşa tutuştular. Çoban'ın kuvvetleri ağır bir yenilgi alsa da kaçmayı başardı ve Tebriz'e doğru yöneldi. Amacı Sultan Ebû Saîd Han'ın yardımını alarak hayatta kalmaktan başka bir şey değildi.⁷ Kısa bir süre sonra Tebriz'e ulaşan Emîr Çoban'ın imdadına onun adeta kuklası haline gelen vezir Taceddîn Alişâh yetişti. Acilen Ebû Saîd Han ile görüşme gerçekleştiren vezir, isyancı ümeranın amacının devleti ele geçirmek olduğunu ilettili. Aynı zamanlarda isyancı emîrler de Ebû Saîd'in emri ile Çoban'ı

¹ Hasan Geyikoğlu, "Moğolların Selçuklulardan Sonra Anadolu'ya Hâkim Olma Faaliyetleri ve Karanbük Savaşı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 52, 2014, s. 97-99, Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu*, s. 200; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s. 81

² Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s. 84; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz*, s. 603.

³ İlyas Kamalov, *Moğolların Kafkasya Politikası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003, s. 90.

⁴ Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.498; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s.81.

⁵ Konu hakkında Hafız-ı Ebru'nun kaydı şu şekildedir: "Emir Çoban, Özbek Padişâhı'nın ordusunun arkasından Derbend vilayeti'nden Bâkûye'ye döndüğünde Sultan Ebu Sa'id, o saldırıda ümera hatalı davrandığından kendilerinden gücenmiş idi. Sultan henüz çocuk yaşta olduğundan her biri kendisini genel işlerde muhtar düşünüyordu. Sultanın hükümlerine pek iltifat edilmiyordu. Sultan Ebu Sa'id bu durumu içinde saklıyordu. Emir Çoban vardığında bu durumu ortaya koyarak ümeradan şikâyetçi oldu. Emir Çoban bu konudaki tahkikatı çok abarttı ve ümeranın çoğunu suçladı ve dayak atma cezası çarptırdı." Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 81.

⁶ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s. 52; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s.84-85; Ömer Subaşı, "İlhanlı Devleti'nde Kerayit Bir Aile: Alinak Noyan ve Emir Kurmişi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 41, s.571-573.

⁷ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb...*, s. 229-230; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s.82; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.604-605.

öldüreceklerini beyan eden sahte bir ferman kaleme aldılar. Bu ferman sayesinde emîrlere oldukça yüksek bir destek bularak Çoban'a muhalif olan birçok devlet adamını da yanlarına çektiler.¹

İzledikleri yol üzerinde birçok emîrin de kendilerine katılmasıyla güçlenen isyancılar, İlhanlı başkenti Sultaniye'ye doğru yöneldiler. Tam da bu sıralarda Emîr Çoban, Ebû Saîd Han ile bir görüşme gerçekleştirerek ona hayatının bağışlanması için yalvardı. Durumun vehametini anlayan Ebû Saîd, derhal bir ordu meydana getirerek isyancıların üzerine gitmeyi emretti. Emîr İkreç, Mahmud İsen Kutluk, Şeyh Ali Kuşçi, Algu, Kubilay b. Sungur, Muhammed Çiçek ve Ali Paşa gibi İlhanlı Devleti'nin önde gelen ve Han'a sadık şahsiyetlerin emrindeki kuvvetlerden müteşkil bir ordu kuruldu ve merkezinde Ebû Saîd Han yer aldı.²

Ebû Saîd Han'ın bizzat komuta ettiği bu ordu, isyancı ordu ile Miyane köyü yakınlarında Mayıs 1319'da karşı karşıya geldi. Savaşın başlangıcından hemen önce Ebû Saîd, isyancıları itaate davet ederek buna bir son vermelerini emretti. Ancak onlar topladıkları güçlü orduya güvenerek bunu reddettiler ve savaşmaya karar verdiler ve savaş böylece başlamış oldu. Çatışmanın başladığı ilk anlarda isyancı ordu karşı tarafa karşı üstünlük kursa da, büyük bir cesaret örneği gösteren Ebû Saîd Han'ın karşı saldırısı ile savaşın talihini değiştirdi ve isyancılar büyük bir bozguna uğradılar. Bu bozgun sırasında isyancılar arasında birçok savaş meydanında öldürüldü diğerleri ise esir edildi.³ Ebû Saîd Han, savaşı kazandıktan hemen sonra isyancı ümeranın bir kısmını hemen idam ettirdi. Fitnenin başlamasına sebep olan İreçin, Tokmak ve İsen Buka'yı ise yargılamaya yapmak üzere Sultaniye'ye gönderdi. Yapılan mahkeme sonucunda işkence edilerek idam edilen emîrlerin cesetleri birkaç gün ibret olması için sokaklarda sergilendi. Aileleri ve malları yağmalanarak cezaları verilmiş oldu. Ayrıca Ebû Saîd Han, savaş meydanında gösterdiği cesur tutum için *bahadır* ünvanını aldı.⁴

İlhanlı Devleti'nin muteber emîrlerini ikiye bölen bu isyan kanlı bir şekilde bastırılmış ve isyana katılanların aileleri ile bu fitneye bulaşan herkes ortadan kaldırılmıştır. İlk başlarda Emîr Çoban'ın karşı gerçekleşen bir durum olarak görünse de, Ebû Saîd Bahadır Han'ın olaya dâhil olmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. İdam edilen isyancıların köklü aileler ve kabilelere mensup olup, İlhanlı bürokrasisinde önemli yerleri işgal etmeleri de dikkate şayan bir noktadır. Emîr Çoban, kendisine muhalif olanların neredeyse hepsinden Ebû Saîd Bahadır Han eliyle kurtulmuş ve rakipsiz hale gelmiştir. Böylece istediklerini yapmakta herhangi bir sorun yaşamayacağını düşünerek, ortadan kaldırılan isyancı ümeranın işgal ettiği görevlere akrabalarını ve kendine yakın kimseleri getirmekte gecikmemiştir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Emîr İreçin ve Kurmîşi'nin başlattığı büyük isyan hareketi neticesinde İlhanlı ümerasının önde gelenlerinden birçoku ya savaş meydanında ya da yargılamalar sonucu ortadan kaldırıldı. Böylece İlhanlı ülkesinin dört bir yanında yönetsel anlamda aksamaların oluşması kaçınılmazdı. Emîr Çoban için kaçırılmayacak olan bu fırsat neticesinde oğlu Temürttaş Noyan Anadolu Valiliği görevini sürdürdü. En büyük oğlu olan Emîr Hasan, Horasan Valiliği görevine getirildi. Diğer oğlu Emîr Şeyh Mahmud ise Gürcistan Valiliği'ne atandı. Emîr Hasan'ın oğulları olan Taliş ise Fars ve Kirmân Valiliği'ne getirildi. Bir diğer oğul olan Dımaşk Hâce ise Azerbaycan ve Irak'ın valiliklerini aldı. İlhanlı Devleti'nin en önemli bölgelerini teşkil eden bu topraklar, böylece Emîr Çoban'ın kontrolüne girmiş oluyordu.⁵

Emîr Çoban'ın İlhanlı devlet teşkilatını kontrol altına almasının son halkasını ise vezaret makamındaki değişim teşkil etmekteydi. Ebû Saîd Bahadır Han'ın üzerinde kurduğu etkiyle birlikte Çoban ve oğulları adeta hükümdar gibi hareket etmekteydi. İlhanlı hazinesini diledikleri gibi kullanıyorlar ve ekonomiye büyük zararlar veriyorlardı. Kimseye hesap vermedikleri gibi, devlet imkânlarını diledikleri gibi kullanmaktan da geri durmamaktaydılar. Bu dönemde hazinenin kontrolü Vezir Tâceddîn Alişâh'ta idi. O da durumdan büyük endişe duymakla beraber, Çoban ve oğullarının kendisine yaptığı baskı sebebiyle zor günler geçirmekteydi.⁶ Bilhassa Emîr Temürttaş'ın istekleri bitmek bilmiyordu. Hatta bir seferinde Tâceddîn Alişâh'tan tehdit yoluyla para istemiş bu durum veziri fazlasıyla etkilemişti. Çoban'a durum hakkında şikâyetle bulunsa da beklediği yanıt alamadığı

¹ İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 605; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 83-84.

² Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s. 52; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 85; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s. 498.

³ Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.499; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 85.

⁴ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb...*, s.231-232; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s. 52-53; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s. 499; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 87; Bertold Spuler, *İran Moğolları*, s. 136.

⁵ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.55-56; Cem Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları*, s. 75-76.

⁶ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54.

gibi meselenin halledilmesi için Reşîdüddîn'in oğlu Gıyâseddîn Muhammed'i görevlendirmiştir. İlerleyen süreçte de yaşadığı baskıyı kaldıramamış ve yediği bir şeyden rahatsızlanarak yatağa düşmüştür. Ebû Saîd Bahadır Han, vezirinin durumuyla yakından ilgilenirse de Tâceddîn Alîşâh 1324 yılında Ucan'da ölmüştür.¹

Alîşâh'ın ölümünden sonra boşalan vezaret koltuğuna Emîr Çoban, kendi naibi olan Rükneddîn Sayın'ın getirilmesini sağladı. Böylece İlhanlı Devleti'nin tüm kademelerinde mutlak hâkimiyetini sağlamış oldu.² Kendisine muhalefet edecek kimse kalmadığı gibi, devlet üzerinde hükümdar gibi hareket etmekteydi. Oğulları devlet imkânlarını istedikleri gibi kullanmaktan çekinmiyorlardı. Ancak bu durum artık genç ve daha tecrübeli hale gelen, savaş meydanında kendini kanıtlamış olan Ebû Saîd Bahadır Han'ın dikkatini çekmeye başladığı görülüyor. O da içten içe hükümdarlığını kullanmak isteyerek, Çoban ve oğullarının kendisine karşı gerçekleşen saygıdan uzak tutumlarını içine atıyordu. Kısacası İlhanlı tarihini derinden etkileyecek olan sürecin başlaması giderek yaklaşmaktaydı.

Emîr Çoban ve Ailesinin Tasfiye Süreci

1325 yılına kadar Emîr Çoban; Yukarıda da bahsedildiği üzere İlhanlı devlet teşkilatının en önemli mevkiilerine kendi adamlarını getirmiş, ülke yönetimini oğulları arasında taksim etmiş ve adeta bir han gibi hareket etmeye başlamıştı. Ancak bu yıllarda Ebû Saîd Bahadır Han da 20 yaşına gelmiş ve devlet yönetimi hakkında az da olsa tecrübe sahibi olmuştu. Bu durum artık bir genç olan Han'ın dikkatini çekiyor ve sahibi olduğu ülkenin yönetimini ele almak için bazı önlemler almaya itiyordu. Her ne kadar egemenliği ele almak istese de bu kolay olmayacak, belirli bedelin ödenmesi gerekecekti. Bu anlamda Ebû Saîd Bahadır Han ve Emîr Çoban'ın arasında serin yeller estiren gelişmelerin ilki Anadolu'da gerçekleşti. 1315 yılında Anadolu Genel Valiliği görevine getirilen Çoban oğlu Temürtaş, ilerleyen senelerde Anadolu'da Türkmen aşiretlerine adeta kan kusturmuş ve hâkimiyeti gele geçirmişti. İlhanlı Devleti'nin tüm kaynaklarını istediği gibi kullanan babası sayesinde gücünü pekiştirmiş, sağladığı kudret onun gözlerini karartmış ve müstakil devletini kurmayı düşünmeye başlamıştı. Hâkimiyet kurduğu bölgelerde İslâmî bir siyaset takip ederek Anadolu'nun Müslüman ahalisini memnun etmiş ve "Adil Padişah" olarak anılmaya başlamıştı.³ Anadolu halkının güvenini kazandıktan sonra ise İlhanlı merkeziyle bağlarını kopardı ve bağımsız hareket etmeye başladı. Bölgenin nüfuzlu kimseleri de kendisine katılmış, sahip olduğu kudreti de güçlendirmişti. İlerleyen süreçte sahip olduğu güce dayanarak kendini "Mehdî" ilan etti. Dönemin ünlü simalarından Necmeddîn Tabesî, Şeyh Zade-i Tokadî, Kayserili Hatip Zahireddîn, Şeyh Nasır-ı Sofî, Mevlana Emîr Hasan Tabîb ve Kadiasker Yegânî gibi isimler, Temürtaş'ın *mehdilik* iddiasını destekliyorlardı. Konya'da bulunan Mevlevîler ise Temürtaş'ın beklediği desteği kendisine vermediler. Böylece Mevlevî şeyhi Abîd Çelebi Konya'dan uzaklaştırıldı.⁴

Temürtaş kendini *mehdî* ilan ettikten ve muhaliflerini uzaklaştırdıktan kısa bir süre sonra İlhanlı yönetiminden bağımsız hareket etmeye başladı. Göndermesi gereken vergiyi göndermiyor, Ebû Saîd Bahadır Han'ın davetlerine icabet etmiyordu. 1322 yılında kendi adına sikke kestirerek camilerde hutbe okuttu. Açıkça isyan demek olan bu davranışı etrafındaki kimseler tarafından destekleniyor, kendisi de bundan cesaret buluyordu. İlerleyen süreçte daha da ileri giderek Memlûk Sultanı Nasır Muhammed b. Kalavun'a⁵ Ebû Saîd Bahadır Han'ın muhtemel saldırısına karşı ittifak teklif etmişti.⁶

Emîr Temürtaş'ın bu davranışları kısa süre sonra İlhanlı merkezinde bir infial yarattı. Ebû Saîd Bahadır Han, isyancı Temürtaş'a karşı hemen harekete geçilmesi ve idam edilmesi emrini verdi. Emîr Çoban ise hemen Han'ın huzuruna çıkarak, gönderilecek ordunun başına getirilmeyi teklif etti. Ebû Saîd ise Çoban'ın isyancı orduyla birleşeceğinden çekinerek bunu reddetti. Ancak Çoban büyük yeminler ederek Han'ı ikna etti ve 1324

¹Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.499; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 97.

²Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.500.

³Aksarayî, *Müsameretü'l Ahbâr*, s.252; Osman Turan, *Selçukular Zamanında Türkiye*, s. 661; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s.86; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, 624.

⁴Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Cilt II, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1953, s. 446-447; Aksarayî, *Müsameretü'l Ahbâr*, s. 263; Kemal Ramazan Haykıran, "Anadolu'da Bir İlhanlı Valisi: Demîrtaş Noyan (1314-1328)" *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 23, Muğla 2009, s. 167.

⁵Muhammed b. Kalavun hakkında geniş bilgi için bkz. Kasım Abduh Kâsım, "Muhammed b. Kalavun", *DİA*, Cilt: 30, 2008, s. 547-548.

⁶Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.499; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.53; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 96; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 625-626; Faruk Sümer, *Anadolu'da Moğollar*, s. 86; Kemal Ramazan Haykıran, *Anadolu'da Bir İlhanlı...*, s. 168.

yılında Anadolu'ya hareket etti. Kısa süre sonra da isyancı Temürtaş, babasının telkinleriyle davasından vazgeçerek teslim oldu. Apar topar Sultaniye'ye götürülen isyancı emîr, babasının etkisiyle affedilerek görevine iade edildi. Ancak Ebû Saîd, bu durumu hiçbir zaman unutmadığı ve Temürtaş'a karşı güveninin tamamen yok olduğu su götürmez bir gerçektir.¹

Yaşanan bu isyan, Ebû Saîd Bahadır han devrinde İlhanlı Devleti'nin çok önemli bir parçası olan Anadolu'nun elden çıkma tehlikesini meydana getirmişti. Emîr Çoban'ın oğullarının cüretkâr tavırlarından son derece müteessir olan Han, bu aileye karşı giderek düşmanlık beslemeye başlamıştı. Temürtaş ise bu olay sonunda tek bir zarara uğramadığı gibi, babasının etkisiyle görevine devam etmişti ki *Cengiz Yasası*'na göre isyanın cezası ölümdü. Döneme damga vuran ve Çoban ailesinin tasfiye sürecini başlatan olayların başrolünde ise, Emîr Çoban'ın güzelliği ile nam salmış kızı Bağdat Hatun bulunmaktaydı. Babası tarafından 1323 yılında Celayir kabilesine mensup Şeyh Hasan Bozorg ile nişanlanmıştı. Şeyh Hasan dönemin muteber emîrlerinden olup, ataları İlhanlı devlet kademelerinde yüksek mevkilerde görev yapmış kimselerdi. Dedesi Ak Buga, Geyhatû Han (1291-1295) devrinde *Emîrû'l-Ümera* makamında bulunmuştu. Büyük dedelerinden olan İlgey'in de Hülegü Han devrinin önde gelen noyanlarından olduğu bilinmektedir.²

1325 yılında Ebû Saîd Bahadır Han, Ucan yaylasında düzenlenen bir mecliste Bağdat Hatun'u görek çok beğendi. Beğenisi zamanla artarak aşka dönüştü ve gençliğinin de etkisiyle adeta kara sevdaya düştü. O kadar ki bu durum Han'ı devlet meselelerinden uzaklaştırmış ve bu hatundan başka hiçbir şeyi düşünemez hale gelmişti. Yasaya göre Cengiz soyundan birinin, beğendiği bir kadın evli olsa dahi kocası tarafından boşanarak hanın haremine gönderilirdi. Ebû Saîd de yasanın verdiği yetkiyle Emîr Çoban'dan kızı Bağdat Hatun'u istedi. Ancak Çoban, bu isteği şiddetle reddetti.³ Kısa süre sonra kızı ve damadını İlhanlı merkezinden uzaklaştırarak Karabağ'a gönderdi. Ebû Saîd'e ise kışlak olarak Bağdat'ın kullanılması gerektiğini ifade ederek gerekli hazırlıkların yapılması için izin istedi. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra Han ve emîrler Bağdat'a ulaştılar. Ebû Saîd Bahadır, isteğinin reddedilmesi ve Bağdat Hatun'a duyduğu aşkın tesiriyle son derece mutsuzdu. Çoban onun ilgisini başka yerlere yöneltmeye çalışsa da başarılı olamıyordu. Han'a neden mutsuz olduğu yönünde bir soru yöneltse de Ebû Saîd ona karşı olan kızgınlığını gizleyerek oğlu Dimaşk Hâce'den şikâyet ediyordu. Emîr Çoban'ın mağrur ve kaba tavrıyla bilinen evladı bu adam olduğu gibi İlhanlı sarayındaki birçok kişi de kendisinden hoşlanmıyor ve ortaya çıkan bu durum büyük bir hoşnutsuzluk yaratıyordu. Dimaşk Hâce, kaynaklarda yer alan kayıtlara göre ziyadesiyle müsrif hareket ederek eğlencelerden kafasını kaldırmıyor ve bu durum sebebiyle Ebû Saîd'in nefretini üzerine çekiyordu.⁴

Babası, Dimaşk Hâce'ye müsriflikten vazgeçmesi, Han'a karşı saygılı olması aksi takdirde canının tehlikeye düşeceği uyarısında bulunmaktaydı. Fakat o, uyarılara kulak asmayarak Vezir Sayın'ın gammazlık yaptığını ileri sürerek suçun başkalarında olduğunu beyan etmekteydi. Aslında Emîr Çoban tarafından vezirlik görevine getirilen Sayın, bu ailenin devlet üzerindeki hâkimiyeti sebebiyle durumdan oldukça rahatsız bir vaziyetteydi. Ülke gelirlerinin Çoban ailesi tarafından paylaşıldığından, Ebû Saîd Han'ın faaliyetleri için geriye para kalmadığından şikâyet ediyordu. Devletin kötü durumda olmasının sebeplerini bu aileye bağlıyor ve Ebû Saîd Bahadır Han'a şikâyette bulunuyordu.⁵

İlhanlı merkezinde Çoban ve ailesine karşı oluşan bu olumsuz hava giderek sertleşmekteydi. Ebû Saîd Bahadır Han artık kendine daha fazla güveniyor ve gelen şikâyetlerle birlikte bu aileye karşı olan nefreti artıyordu. Emîr Çoban, çok tecrübeli bir devlet adamı olduğundan olumsuz havayı ve Han'ın muhalif tutumunu kısa sürede sezdi. Kendine ve ailesine muhalif olan ümerayı da yanına alarak Horasan'a bir sefer tertip etti. Düzenlediği bu sefer ile biraz merkezden uzaklaşmak ve tehlikeli havayı dağıtmak istemekteydi.⁶ Vezir Sayın, Emîr İkrenc, Mahmut İsen

¹Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.499; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.53; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 626-627.

² Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 99; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.610; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s. 120.

³ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Çev. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, s. 224; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 99; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.610; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s. 120-121.

³ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 100; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.610.

⁴Mirhand, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, s.4364; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 101; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54.

⁶ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 101; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54

Kutluk, Ali Padişah'ın kardeşi Muhammed ve Nıkrûz gibi simalar Horasan seferine katılanlar arasındaydı. Çoban'ın oğlu Dımaşk Hâce ise Ebû Saîd'in tüm uyarılarına rağmen merkezde bırakılmıştı. İlhanlı sarayındayken uçarı hareketlerini sürdürerek tüm dikkati üzerinde toplamaktaydı. Sultaniye şehrinde bulunan ümera ise Ebû Saîd Han ile gizlice görüşerek, bu konuda birşeyler yapmasını beklemekteydiler.¹

Ebû Saîd Bahadır Han'ın tüm nefretini üzerine çeken Dımaşk Hâce, eğlence meclislerindeki mağrur tavrını da elden bırakmıyordu. Hatta bir seferinde “*Ebû Saîd kendi hazinesinden hiçbir şey harcamayacak. Onun için her gün iki kuş eti yeterlidir*”² şeklinde sözler sarf ederek, Cengiz sülalesine mensup han ile alay ediyordu. Ebû Saîd ise tüm olanlardan haberdar olmakla beraber harekete geçmek için fırsat kollamaktaydı. Artık hâkimiyeti ele almaktan başka çaresi kalmadığı gibi kendisiyle alay ediliyor ve bunu gururuna yediremiyordu. Ayrıca Dımaşk Hâce'ye saldırmak, Emîr Çoban'a saldırmak demektir. Ancak Bağdat Hatun hadisesinde yaşananlara Dımaşk Hâce'nin yaptıkları eklenince, radikal kararlar almaktan başka çaresi kalmıyordu. Yaşanan hadiseler üzerinden çok geçmeden Ebû Saîd Han'ın beklediği fırsatı Dımaşk elleriyle verdi. Zira Ölceytü Han'ın cariyelerinden Konkonay Hatun ile uygunsuz ilişki yaşadığı ortaya çıktı ve Ebû Saîd Bahadır Han olayın gerçekliğinin araştırılması için güvenilir kimselerden Emîr Günceşkâb'ı görevlendirdi. Günceşkâb ise olayın gerçekliğini teyit ederek Han'a vakit kaybetmeden haber verdi. Artık eline geçen fırsatı değerlendirmek niyetinde olan Ebû Saîd Bahadır Han, tereddüt etmeden Dımaşk Hâce'nin ölüm emrini verdi. Verilen bu emirle birlikte, Ebû Saîd Bahadır Han ve Emîr Çoban'ın hâkimiyet mücadelesi başlamış oluyordu.³

Dımaşk Hâce bir dizi kovalamacanın ardından yakalanarak 1327 yılında Han'ın emriyle idam edildi. Ebû Saîd, Dımaşk'ın öldürülmesinden hemen sonra Emîr Çoban ile girişeceği savaşın hazırlıklarına başladı. Çoban'ın, oğlunun intikamını almak için harekete geçeceğini bildiğinden emirlere fermanlar göndererek kendi yanında savaşa davet etti. Davet edilen ümera ise İlhanlı emirlerinden Mahmud İsen Kutluk, İkrenc ve Nıkrûz gibi şahsiyetlerin ikna edilmeden savaşın kazanılamayacağını bilmekteydiler. Ebû Saîd Han bundan haberdar edilince mezkûr ümeraya yarlıklar yollayarak, Dımaşk Hâce'nin itaatsizliği yüzünden öldürüldüğü bilgisi verildi. Çoban ve ailesinden ele geçen kim olursa öldürülmesini de emreden ifadeler de bu yarlıklara eklendi.⁴

Ebû Saîd Bahadır Han'ın, Dımaşk Hâce'yi öldürdüğü ve Emîr Çoban'a karşı savaş açtığı bilgisi İlhanlı ülkesinin dört bir yanına kısa sürede yayıldı. Çok geçmeden büyük bir hesaplaşmanın başlayacağını bilincinde olan İlhanlı komutanları ise askerlerini toplayarak Sultaniye'ye doğru harekete geçtiler. Han'ın emrine itaat eden ordular toplanırken Çoban ve ailesinin öldürülmesi emrini içeren yarlıklar Horasan'a ulaşmıştı. Emîr Mahmud İsen Kutluk, Emîr Nıkrûz ve diğer emirler bir araya gelerek meşverette bulundular. Seferin devam ettiği sırada Çoban'ın gücünden çekinerek itaat etmeye devam ettiler.⁵ Emîr Çoban oğlunun idam edildiği haberini aldığı anda büyük bir ızdırap duysa da oğlu Şeyh Hasan ile görüştü. Şeyh Hasan, Ebû Saîd Bahadır Han ile artık savaşın başladığını ve artık geri dönüşün olmadığını babasına anlattı. Horasan, Kirmân ve Fars eyaletlerinin tamamının ele geçirilerek, Ebû Saîd'in öldürülmesi gerektiğini ilettiler. Ayrıca ona göre Çoban ve ailesini endişelendirecek bir durum yoktu. Anadolu Temürtaş'ın hâkimiyeti altındaydı. Gürcistan'da kardeşi Mahmud hüküm sürmekteydi. Kendileri de yaklaşık yetmiş bin kişilik bir orduya sahipti. Dolayısıyla Ebû Saîd'in savaşı başlamadan kaybettiğini düşünmekteydi. Han ise bu ailenin tahakkümünden kurtulmak için geri dönelemez bir yola girmişti.⁶

Çoban intikam almaya Dımaşk Hâce'nin öldürülmesinin müsebbibi olarak gördüğü Vezir Sayın'dan başladı ve onu idam etti. Ebû Saîd'e bağlı kuvvetler de artık Çoban'a yaklaşmakta olduğundan, ordusu ile birlikte hareket etti. Durumu sulh yoluyla çözmeyi de düşünen Emîr, çabaları sonuçsuz kalınca savaştan başka çaresi olmadığını farkına vardı.⁷ Ordusuna ilerleme emri vererek Ebû Saîd'in ordusuna doğru yaklaşmaya devam

¹ Abdülcilil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 102; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s.124.

² Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.54

³ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, s.223; Abdülcilil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 103; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s.126.

⁴ Abdülcilil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 104; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.501.

⁵ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.55; Abdülcilil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 105; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.613.

⁶ Abdülcilil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 106-107; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.613; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s.128.

⁷ Emîr Çoban, dönemin saygın âlimlerinden Şeyh Âlaüd-devle'den arabuluculuk yapmasını rica etmiştir. Şeyh, Çoban'ın ricasını kabul ederek Ebû Saîd Bahadır Han ile görüşmeye gitmiş ve Han tarafından son derece güzel karşılanmıştır. Âlaüd-devle Emîr Çoban'ın ricası olan Dımaşk Hâce'nin katline sebep olanların idam edilmesi bu

ediyordu. Ordunun geçtiği bölgelerde yağma, soygun vb. eylemlerde bulunması da halkın tepkisine sebep olmaktaydı.¹

İki ordu Kohar Mevkii'nde birbirleriyle karşılaşınca savaşı beklemeye başladılar. Ancak gece karanlığında, Ebû Saîd Bahadır Han'ın hisminden çekinen Emîr Çiçek, Muhammed Beg ve Nîkrûz gibi isimler kendi kuvvetlerini yanlarına alarak Han'ın ordusuna katıldılar ve Han'a itaatlerini bildirdiler. Emîr Çoban çok güvendiği bu emîrlerin kendine ihanet etmesinden sonra bir dizi ihanet vakasıyla daha karşılaştı. İlhanlı Devleti'nin saygın şahsiyetlerinin Han'a itaat ederek Emîr Çoban'a karşı cephe almasını gören diğer isimler de birbiri ardına kaçmaya devam ettiler. Emrinde az bir kuvvet kalan Çoban ise oğlu Hasan ile görüşerek Herat'a kaçmaya başladı. Oğlu Hasan'ın Herat'a gidilmemesi gerektiği yönündeki tavsiyelerine aldırış etmemiştir. Hasan bunun üzerine Harezm'e gitmeye karar vererek babasından ayrıldı.² Emîr Çoban, yanında bulunan Cılav Han, Küştay ve Kara Nikbay ile Herat'a geldi. Herat şehri hâkimi Gıyaseddîn Kert, Ebû Saîd Bahadır Han'dan, Çoban ulaşmadan hemen önce onun öldürülmesi emrini almıştı. İlk olarak Çoban'ı güzel karşılarsa da Han'ın emrini kendisine ilettiler. Artık yolun sonuna geldiğini anlayan Emîr Çoban, küçük oğlu Cılav Han ile görüşerek vedalaşmak istedi. Canının bağışlanması için Gıyaseddîn Kert ile görüşme yapmak istediysen de bu reddedildi. Canını kurtarmak için herhangi bir yol bulamayınca üç istekten oluşan vasiyetini ilettiler. İsteklerinin ilki başının gövdesinden ayrılması idi. Ebû Saîd Han eğer ölümüne dair delil isterse iki tırnaklı olan başparmağının kesilerek gönderilmesini istedi. İkinci isteği ise Cılav Han'ın canının bağışlanması idi. Üçüncü ve son isteği ise cenazesinin Medine şehrinde gömülmesiydi.³

Gıyaseddîn, Çoban'ın isteklerini kabul etti ve Han'ın emrini yerine getirmek için Çoban'ın idamını istedi. Emîr Çoban 1327 yılında altmış yaşındayken yay kirişiyle boğularak idam edildi ve iki tırnaklı başparmağı kesilerek Ebû Saîd Bahadır Han'a yollandı.⁴ Çoban'ın öldürülmesinin ardından oğlu Cılav Han'da aynı akıbete uğradı. Ebû Saîd Bahadır Han, Emîr Çoban'a karşı kazandığı savaştan son derece mutlu olsa da, İlhanlı Devleti için yaptıklarını da unutmadı. Vasiyetinin yerine getirilmesi için hiçbir masraftan da kaçınmadı. 1328 yılında Cılav Han'ın cenazesi ile birlikte Bağdat'a getirildi ve Medrese-i Mustansiriyye'de merasim düzenlendi. Ardından da Mekkeye gönderilen cenazeler Kâbe'yi tavaf ettirildi ve Bakî'de bir mezarlığa defnedildiler.⁵

Babalarının ölümünün ardından Bağdat Hatun hariç olmak üzere hayatta kalan diğer çocuklar ise canlarını kurtarmak için çareler aradılar. Bunlardan bir kısmı çevre ülkelere sığınmış, bir kısmı ise yakalanarak öldürülmüştür. Ebû Saîd Bahadır Han, gelecekte kendinden intikam alabilecek kimseyi bırakmak istememiş ve Çoban'ın çocuklarının takipçisi olmuştur. Emîr Çoban'ın dokuz oğlu mevcuttu ve en büyükleri yukarıda da bahsedildiği üzere Herat yolculuğunda babasından ayrılarak Harezm'e hareket eden Şeyh Hasan'dı. Hasan'ın Taliş, Hacı Begi ve Koç Hüseyin isminde 3 oğlu vardı. Büyük oğul olan Taliş Fars ve Kirmân hâkimi idi. Şeyh Hasan, Harezm'e ulaşarak Altın Ordu Devleti'ne itaat ederek orada öldü.⁶ Oğullarından yaşça üçüncü olan Dımaşk Hâce ise olayların başlangıcında katledilmişti. Dördüncü oğul ise Gürcistan valisi olan Şeyh Mahmud, Tebriz'de yakalanarak idam edildi. Beşinci oğul olan Cılav Han'ın akıbetinden bahsetmiştik. Cılav Han aynı zamanda Ebû Saîd'in kız kardeşi olan Dolandı Hatun'dan dünyaya gelmiştir. Altıncı oğul olan Sorgan ise Ebû Saîd'in diğer bir kız kardeşi olan Satı Beg Hatun'dan değildir. Yedinci oğulun adı Süyük, sekizinci ve dokuzuncunun adları ise Yağıbastı ve Nevruz'dur.⁷

Çoban'ın oğullarından Anadolu Valisi Temürtaş ise babasının ölüm haberini aldıktan sonra Mısır Memlûklerine iltica ederek canını kurtarmayı ummuştur. 1328 yılında kendine sadık olan bazı kimselerle gittiği

sayede de savaşa son verilmesini Han'a iletmiştir. Ancak Ebû Saîd, kararını değiştirmemiş ve ancak meselenin kılıç ile çözüleceğini beyan etmiştir. Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 107.

¹ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 108; H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s.129.

² İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, s. 223; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 108-109; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.56.

³ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, s. 223; Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 109; ; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.613.

⁴ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 109; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.502; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.56; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s.615-616.

⁵ H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s. 134; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 616.

⁶ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.56; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 618; ⁶ Abdülcelil Işık, *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i...*, s. 111.

⁷ Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.56-57; Cem Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde...*, s. 91-92; ⁷ H.P. Milani, *Ebu Said Bahadır Han*, s. 134.

Mısır'da Memlûk Sultanı Nâsır tarafından iyi karşılanmıştır. Ancak Ebû Saîd Bahadır Han'ın ısrarları neticesinde, İlhanlı Devleti ile savaşmaktan çekinen Sultan tarafından idam edilmiştir.¹ Temürtaş'ın da öldürülmesiyle birlikte Ebû Saîd Bahadır Han, Emîr Çoban ve ailesine karşı başlattığı hâkimiyet mücadelesini kazanmış oldu. İlhanlı Devleti'nin tüm imkânlarını elinde bulunduran bu aile, hor görerek alay ettikleri genç bir Han tarafından dize getirildi. Uzunca bir süre, çocuk yaşta tahta çıkması sebebiyle hükümdarlık tasarrufuna set koyulan bu Han, büyük bir cesaret örneği göstererek savaşı başlatmış ve kazanmıştır. İlhanlı Devleti'nin tüm kaynaklarını sömüren bu ailenin ortadan kaldırılmasıyla birlikte, ülkesini bayındır hale getirecek atılımlara başlanmasına da bir engel kalmamıştı.

Sonuç

İlhanlıların son hükümdarı olan Ebû Saîd, tahta geçtiği ilk günlerden ölümüne kadar çekişmeler, entrikalar ve savaşlarla dolu bir ömür geçirmiştir. Babasını kaybetmesi sebebiyle küçük yaşta tahta geçmiş, Emîr Çoban gibi kudretli bir devlet adamının gölgesinde yaşamıştır. Bu sebeplerden ötürü saltanatının ilk yıllarından 1328 yılına kadar devlet yönetiminde söz sahibi olamamıştır. Emîr Çoban her ne kadar kaynakların açık ifadesiyle dönemin en önemli devlet adamı olsa da, bıçağın bir de öteki tarafı vardır. Ebû Saîd Bahadır Han'ın yardımıyla düşmanlarını bertaraf ettikten sonra giderek kudretini artırmış ve devlet kademelerine adamlarını yerleştirerek adeta bir hükümdar gibi hareket etmeye başlamıştır. Oğulları tarafından devlet kaynakları müsrifçe kullanılmış, Han'ın otoritesi yok sayılmıştır. Emîr Çoban ve ailesinin talihini değiştiren olay ise Bağdat Hatun hadisesidir. Yaşının da verdiği etkiyle Hatun'a derin bir aşk ile bağlanan Ebû Saîd ve Çoban'ın arası açılmıştır. Ancak hâkimiyet mücadelesinin sebeplerini sadece bu hadiseye bağlamak doğru olmayacaktır. Arka planında birçok gelişme olduğu, Bağdat Hatun hadisesinin ise sadece mücadelenin fitilini ateşleyen durumlardan biri olduğunu unutmamak gerekir. Dımaşk Hâce'nin mağrur tavrı da buna eklenince Ebû Saîd Han, mezkûr aileye karşı iktidar mücadelesine girişmiş sonucunda da kazanmıştır. Böylelikle tüm otoriteyi elinde toplamış, gerçek bir hükümdar gibi hareket etmeye başlayabilmiştir. İktidar mücadelesini kazandıktan sonraki tutum ve davranışları ise ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniştir.

¹ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, s. 224; Hamdullah Müstevfi-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, s.502; Ebu Bekr Kutbî el-Ehrî, *Ta'rih-i Shaikh Uwais*, s.56; İ.H. Uzunçarşılı, *Emir Çoban Soldoz...*, s. 639; Kemal Ramazan Haykıran, *Anadolu'da Bir İlhanlı...*, s. 176; Cem Tuysuz, *İlhanlılar Tarihinde...*, s.125.

Kaynakça

- Ahmed Eflakî. *Ariflerin Menkıbeleri*, (Çev. Tahsin Yazıcı) C.1-2, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1953.
- Aksarayî, Kerimüddin M. *Müsameretü'l Ahbâr*, (Çev. Mürsel Öztürk), TTK, Ankara 2000.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta. *İbn Battuta Seyahatnamesi*, (Çev. A. Sait Aykut), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Derin, Aykut Buğra. *Ebû Saïd Bahadır Han Zamanında İlhanlı Devleti'nin İç Politikası (1316-1335)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2018, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.
- Ebu Bakr al-Qutbî El-Ehri. *Ta'rih-i Sheikh Uwais*, (Door. Johannes Baptist van Loon), Gravenhage; Uitgeverij, Excelsior, 1954.
- Hamdullah Mütevfî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, Çev. Mürsel Öztürk, TTK, Ankara 2018
- Işık, Abdülcelil. *Hafız-ı Ebru'nun Zeyl-i Cami'üt Tevârih-i Reşîdî'sinde Sultan Olcâytü ve Ebû Saïd Dönemlerine Dair Kayıtlar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2012, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- Muhammed bin Hâvendşâh Mirhand, *Târih-i Ravzat el-Sefâ*, (Tashih: Cemşid Kiyanfer), C.5. Enşarat-i Esatir, Tahran 1335.
- Örs, Derya. *Tarih-i Olcaytu (İnceleme ve Çeviri)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1992, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Reşîdüddin Fazlullah, *Câmiu't-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, Çev. İsmail Aka- Mehmet Ersan- Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara 2013.
- Şihabüddin Ahmed bin Abdülvehhâb Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûnü'l-Edeb*, (Tahkik. İbrahim Şemsüddin), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. 32-33, Beyrut 2004.
- Tarih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçukname)*, (Çev. Halil İbrahim Gök, Fahrettin Coşguner), Atif Yayınları, Ankara 2014.
- Galstyan, A.G. *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, (Çev. İlyas Kamalov), Yeditepe Yayınları, İstanbul 2005.
- Geyikoğlu, Hasan. "Moğolların Selçuklulardan Sonra Anadolu'ya Hakim Olma Faaliyetleri ve Karanbük Savaşı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 52, 2014.
- Haykıran, Kemal R. "Anadolu'da Bir İlhanlı Valisi; Demirtaş Noyan", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 23, Muğla 2009.
- Howorth, Henry H. *History of the Mongols From the 9th to the 19th Century*, C. 3, Londra 1880.
- Kamalov, İlyas. *Moğolların Kafkasya Politikası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.
- Kâsım, Abduh Kâsım, "Muhammed b. Kalavun", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, C. 30, 2008.
- Milani, Hüseyin P. *Ebû Saïd Bahadır Han (1316-1335)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1971, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Özgüdenli, Osman G. "Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedanî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, C.30, 2008.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Gâzân Han ve Reformları (1295-1304)*, Kaknüs Yayınları,

İstanbul 2009.

Sağlam, Ahmet. “Anadolu’da Moğol-İlhanlı Otoritesini Sarsan Bir Gelişme: Sülemiş İsyanı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, Sayı: 41, 2015.

Spuler, Bertold. *İran Moğolları*, (Çev. Cemal Köprülü), TTK, Ankara 1957.

Subaşı, Ömer. “Horasan’da Siyasi Hayat ve Şehzade Yesavur İsyanı”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.1, Sayı: 1, 2016.

Subaşı, Ömer. “İlhanlı Devleti’nde Kerayit Bir Aile: Alınak Noyan ve Emir Kurmişi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, Sayı: 41, 2015.

Sümer, Faruk. “Anadolu’da Moğollar”, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, XVI, TTK, Ankara 1970.

Togan, Zeki V. “Reşid-üd-din Tabib”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB, C.9, 1997.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2014.

Tuysuz, Cem Ş. *İlhanlılar Tarihinde Çobanoğulları (Sulduslar)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Usul, Dilber İ. *İlhanlı Döneminde Uygurlar*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2016, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Uzunçarşılı, İsmail H. “Emir Çoban Soldoz ve Demirtaş”, *Belleten*, C. 31, Sayı: 124, 1967.

Yuvalı, Abdülkadir. “Gâzân Han”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, C. 13, 1996.

Orta Çağ Avrupası'nda Vassallık Yemini ve Feodal Vasal İlişkileri

Birkan AKGÜL*

Özet

Feodalizm, Orta Çağ Avrupası'nın Temel Kavramlarından Biridir Ve Hukuk Alanından Savaş Meydanlarına Kadar Her Alanda Etkisini Göstermiştir. Orta Çağ İnsanı Toprağa Daha Bağımlı Kılan En Temel Faktör De Odur. Geleneğinin Bir Özelliği Olarak Senyörlerin Hâkimiyetine Odaklanması, Kendisini Muhafaza Etmeye Yetmiştir. Kilisenin Tam Desteğini Esirgememesi De Temellerini Daha Derinlerine Atmasına Sebep Olmuştur. Feodal Sistemin Bağımlı Tarafını Oluşturan Vassallar, "Homage" Adı Verilen Törende Sözlü Olarak Ettikleri Yeminle Senyörlere Bağlılıklarını Sunmuşlardır. Bu Yemini Kimi Zaman Güvenlik Amacıyla Kimi Zamansa Kıtıktan Kurtulmak İçin Bir Yol Olarak Görmüşlerdir Zira Dönemin Yapısı Gücsüzün, Güçlünün Himayesine Girmesini Zorunlu Hale Getirmiştir. Çalışmamızda Ayrıntılarına Değineceğimiz Yemin Töreni Etnasında Vassalın Ellerin Senyörünün Ellerin Arasında Olduğu Görülmekte, Bu Hareketin, Vassalın Emeğinin Senyörünün Avuçlarına Bırakılması Anlamına Geldiği Düşünülmektedir. Öte Yandan Tören Etnasında Yapılan Ritüeller Ve Beraberinde Verilen Hediyeler, Vassalın Senyöre Sadakat Göstermesi Gerektiğinin İşaretleriydi. Yeminler Sadece Kişileri Bağlardı Ya Da İki Taraftan Birinin Ölmesi, Yapılan Yemini Artık Geçersiz Kılıyordu. Varisler Aralarında Yeniden Bir "Homage" Yapmak Zorundaydılar. Yemin Törenlerinin İlklerinde Dini Bir Yapı Gözlemlenmemektedir Ancak Karolenjlerle Birlikte Hristiyanlık İşin İçine Girmiş Ve Senyör-Vassal İlişisini Manevi Boyuta Da Taşıyarak Adeta İtikadî Bir Mesela Haline Getirmiştir. Buna Göre Artık Vassal Senyöre Daha Çok Bağlılık Göstermelidir Çünkü Bu İlişki, Tanrı Katında, Kendisine Hesap Sorulabilecek Bir Konu Haline Gelmiştir. Toprağın Ve Emeğin Senyör Tarafından Kontrol Ediliyor Olması, Senyörün Vassalın Hayatına Her Yolla (Hukukta Miras Ve Yargılama, Sosyal Hayatta Evlilik Gb) Dokunabileceği Anlamına Da Gelmektedir. Öyle Ki Vassal, Senyörü İçin Savaş Meydanlarında Savaşmalı, Çarpışmaya Hazır Haliyle Efendisinin Adını Yüceltmeliydi. Orta Çağ'ın İlerleyen Dönemlerinde Yemin Töreninin Yazılı Hale Gelmesi, Senyörlerin Vassallar Üzerindeki Etkisinin Kâğıt Üzerinde Yasal Hale Getirilmesi Demektir.

Anahtar Kelimeler: Feodalizm, Senyör, Vassal, Homage, Yemin, Tören, Kilise

Giriş

Orta çağ Avrupa'sını oluşturan birçok etmen sayılabilmektedir. Bu etmenler arasında Roma'nın barbarlarca yıkılması kadar feodalizmin varlığı da önemlidir. Modern Avrupa için de bir temel oluşturan feodalizm köklerinde birçok farklı yapıyı barındırmaktaydı. Oluşumundaki en önemli etken olarak insani bir durum olan "güvenli ortam" ihtiyacı göze çarpmaktadır. Bu ihtiyacı ise Avrupa dışından gelen istilalar, merkezi otoritenin boşluğu, kralların yetersizliği, ekonominin çökmesi ve kentlerin yok olması sayılabilir. Roma'yla birlikte varlığını gösteren feodalizm asıl yapısını bir Frank krallığı olan Merovenjler döneminde oluşturmuş, yine bir Frank krallığı olan Karolenjler döneminde sistemleşmiş ve sonraki dönemlerde de yaşanmıştır. Feodalizm etkisindeki insanlar kendi varlıklarını sürdürebilmek adına, kendisinden daha güçlü olan ve korunmaya yönelik daha fazla imkânı olan kişilerin altına girmeye çalışmışlardır. Bu karşılıklı etkileşim sonucunda da senyör ve vassal adında iki farklı, alt-üst ilişkisine dayalı bir yapı meydana gelmiştir. Bu yapıyı oluşturmak için ise "Homage" adı verilen bir tür ritüel gerçekleştirilmekteydi. Bu törenin ardından senyör ve vassal karşılıklı sorumluluk içine girmiş ve ömürlerinin sonuna kadar bu "homage"e bağlı kalmışlardı. Vassal bu törenle birlikte dönemin ana geçim kaynağı olan toprak ile ilgilenmiş ve hem kendisinin hem de senyörünün ihtiyaçlarını karşılamıştır. Ayrıca bir diğer temel görevi olarak askerlik yapmıştır Vassallar özgür bireyler olup hem kendi rızalarıyla hem de içinde buldukları şartlar itibarıyla senyöre bağlanabiliyorlardı. Dönemin bir diğer insan grubu olan serfler ise adeta köle statüsünde senyörü için çalışıyordu. Senyör de bunun karşılığında onu doyuruyor ve güvenliğini sağlıyordu. Ayrıca ondan

* 19 Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri, Tarih, Birkanakgul9@Gmail.Com

vergi alma ve onu yargılama yetkisine de sahipti. Bizim bu çalışmadaki amacımız ise Feodal-Vassal ilişkisindeki "Hommege" törenini farklı boyutlarla ele almaktır.

Feodalizm ve Senyör- Vassal

Feodalizm adının nereden geldiğine dair genel bir kabul söz konusudur. Genel kabul March Bloch'un tanımıdır. Ona göre taşınabilir menkul veya mülkiyeti ifade etmek için *feodum* sözcüğü zaman için Orta Çağ Avrupası'nda kullanılır hale dönüşmüş ve zamanla bu kavram geleneksel süreçten hukuki yapıya kadar birçok yere girmiştir. Germen dilinde yer alan bu ifade Latince olsa da içinde barındırdığı anlam daha dar anlamlar ifade etmekteydi. Ancak ilerleyen süreçte bu ifadeye yine Latince'den alınan *Beneficium* kelimesinin içinde barınan anlam da eklenince daha geniş bir kavrama dönüşen *feodum*, en çok kullanılan ve dönemin yapısını anlatan genel yapıda bir sözcük haline aldı. (DURGUN, 2022: 175-176)

Roma III. Yüzyıl Krizi'yle birlikte ciddi sorunlarla yüzleşmeye başlamış, ekonomideki bozulmalar, veba salgını ardından gelen barbar istilaları ile de zaten zor durumda olan imparatorluk (ABBAS, 2019: 5) bir de işgallere maruz kalmıştı. Bu durumun toplumu genelinde ciddi güvensizlik ortamı yaratması kaçınılmazdır. Feodalizmin köküne baktığımızda onu oluşturan ana aktör de güvensiz ortamıdır. (GANSHOF, 1964: 19-20) Yoğun barbar akınları, merkezi devlet mekanizmasını koruyabilen ve bunun varlığını gösterebilen Roma'nın teşkilat yapısını bozmuştu. Roma'nın yıkılmasının ardından sadece izleri kalmış, Roma yapısının yerini doldurabilecek kuvvette yeni bir devlet otoritesi sağlanamamıştı. (TUNA, 2012: 200) Şehirleri yaşanılmaz hale getiren bu saldırılar adeta onları küçük kapalı kasabalar haline getirmiştir. Neredeyse şehir hayatını unutan Avrupa gelecek dört yüzyıl boyunca bu zorlu süreci yaşamıştır. (DUBY, 2004: 52-53) Kabul edilebilir ki bu felaketlerden sadece kentler etkilenmedi hatta belki de en çok yarayı kırsal kesim almıştı. Çünkü devlet yapısının tam güvenliği sağlayamadığı ortamda en savunmasız yerler kırsallardı. Bu yüzden yoğun nüfusun dağlık arazilere kaçtığını görülebilmektedir. (BLOCH, 2021: 84) İngiltere bu saldırılar yüzünden siyasi organizasyonlarında değişikliğe gitmek zorunda kalmıştır.

Barbar istilaları güvensiz ortamın sağlanmasına zemin hazırlamakla kalmamış otoritenin gücünü de kırmıştır. Onlara karşı gelebilecek ne bir ordu ne de ordu kurabilecek nakit paraya sahip bir Avrupa vardır. (SMITH, 2015: 247) Ciddi sorunlarla boğuşmak zorunda kalan Avrupa tüm bunların ekseninde yeni istilalara maruz kalmaya devam ediyordu. Slav, İslam, Macar ve Norman saldırıları adeta Avrupa'yı yeniden dizayn etmişti. Birçok farklı yapının istilalarına maruz kalan Avrupa için İslam fütuhati net bir şekilde diğer saldırılardan daha farklı olmuştur. Çünkü özellikle Endülüs Emevileri, Avrupa'nın gelecek yüzyıllardaki yapacağı gelişme ve ilerleme faaliyetlerine doğrudan olumlu katkılar yapmıştı. Bu yüzden March Bloch'un da dediği gibi "Avrupa'ya yapılan istilaların en az tehlikelisi"dir. (SEREZ, 2017: 18-19)

II. Barbar İstilaları olarak adlandırılan sürecin ilk ve en ciddi yapısını Macar istilaları oluşturmaktadır. Macarlar sadece sağma etmek için gelirken kalıcı olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Yine de Avrupa için felaket oldukları kesindi. 900 yılındaki İtalya'yı istilaları, son Karolenj hükümdarı l'Éfant'ı 900 ve 911'de yenmeleri ve hatta Alplerin ötesinde bile zaferler elde etmeleri aslında Avrupa'nın savunmasız bir yapıda olduğunu göstermekteydi. (DİLBAŞ, 2013: 144) Ancak I. Otto, 955'teki Lechfeld Savaşı'nda onları mağlup edip, güçlerini kırıncaya dek böyle olmaya da devam ettiler. Bu büyük zaferin ardından da I. Otto'ya Great ünvanı verildi ve kazandığı zaferin büyüklüğü ortaya konuldu. (DAVIS, 2020: 232)

Macarlarla birlikte Norman istilaları gerçek manasıyla Avrupa'yı kasıp kavurmuştur. İlk istila hareketlerine 793 yılında başlayan Normanlar 845'te Paris'i ele geçirip yakıp yıkmıştır. (TURNER, 2014: 16) Şehri terk etmek zorunda kalan halk Paris'i tam manasıyla başıboş bırakmış ve Normanlar da şehri yağmalamıştır. Böylesine yok edici bir yapı karşısında Avrupa'nın daha derin yaralar alması kaçınılmazdı. Normanların Macar istilacılarından farklı bir yön olarak istila ettikleri topraklarda kalıcı hale gelmesi söylenebilir. Çünkü Normanlar daha organize ve daha hedef odaklı yapıda hareket ediyorlardı. Ayrıca zenginlik peşinde olduklarından kendi imkanlarının yukarısında olan bölgelerde varlıklarını sürdürme çabası içerisine girmektedirler. (KAVAS, 2022: 6)

Roma'nın yıkılışı ve barbar istilalarından sonra 5. Yüzyıl itibarıyla Frank krallık tahtına Merovenjlerin geçtiğini görülmektedir. Merovenjler Roma'nın bir valisi gibi Galya topraklarında varlıklarını

sürdürmeye başlamışlardı. Roma'nın Galya topraklarında bütünüyle gücünü hissettirememesi ve yıkılma devrine girmesi, bir hanedan olarak Merovenjlerin hakimiyetini oluşturabilmesine imkân sağlamıştır. (STAROSTİN, 2020: 403) Merovenjlerin ilk hükümdarı Clovis işte bu otorite boşluğundan ve Roma'nı zayıflığından faydalanarak 486 yılında Romalı General Syagrius'u mağlup ederek Roma egemenliğine tamimiyle son vermiştir. (KINDER VE HILGEMANN, 2006: I/121) Orta Çağ Avrupa'sını şekillendirecek olan feodalizmin kökleri Merovenj hanedanlığı döneminde atılmıştır. Öncelikli hedefleri artık işlemez durumdaki Roma kurumlarını ortadan kaldırmak yerine kendi devlet mekanizmalarını yerleştirmektir. (BATCHELOR, 2018: 30) Roma'nın devlet yapısının devam ediyor olması durumunda Merovenjlerin otoritelerine zarar görebileceği gibi dönemin şartlarında da işlevselliğini yitirmiş bir yapı olarak Roma düzeni, zaten var olamazdı. Fakat Roma'nın son dönemlerinde yaşanan otorite boşluğu nedeniyle gittikçe güçlenen *villalar* devlet tanımaz bir halde, kendi düzenlerini tesis etmiş ve oluşacak herhangi bir yeni otoriteye karşı topraktan vergi vermeyi reddeder hale gelmişti. (LE GOFF, 2019: 44-45) Devletin işleyebilmesi için nakit paraya ihtiyaç duyan Merovenjler vergi alma işini ticaret ve ulaşımdan elde etme çalışmışlardır. Bu sistem beklendiği gibi işlemedi çünkü zaten yıkılıp yıkılan Avrupa'da bir devlet hazinesini işleyebilir hale getirebilecek ulaşım ve ticaret vergisi elde edilmesi beklenemezdi. (EREZ, 2017: 11) Merkezi otoritenin zayıfladığı görülen bu dönemde büyük toprak sahipleri de vergi vermemeye başladı. Tüm bu zor durumlar feodalizmin temel taşlarından olan "*Beneficium*" yapısını ortaya çıkardı. *Beneficium*, kişilerin sağladığı askeri ve idari başarılar neticesinde, devletin ya da aristokratın sahip olduğu verimli arazilerin bu kişilere işlenmesi, geçimi sağlaması ve asker besleyebilmesi için verilmesi imtiyazına denilmektedir. (BLOCH, 2021: 252) Çoğu hukukçu ve tarihçiye göre bu uygulama Avrupa'da özel mülkiyetin temellerini oluşturmaktadır. (EREZ, 2017: 12)

Beneficium'un temelde 3 nedeni vardır:

Merovenjlerin egemenliğindeki kişileri ödüllendirmek ve kendisine bağlılıklarını güçlendirmek.

Nakit maaş ödemenin zor olduğu dönemde askeri ve idari işleri yapabilecek kişileri kazanmak

Büyük toprak sahiplerinin sadakatini arttırmak. (BLOCH, 2021: 252-253)

Benzer uygulamayı Romalılar da yapmıştı ve buna "*Commendation*" denmekteydi. Ancak tıpkı *Commendation* gibi *Beneficium* uygulaması da başarıya ulaşmamıştır. Çünkü zaman içerisinde bu uygulama kralın gücünün kırılmasına sebep olmuş ve toprak sahipleri giderek daha çok zenginleşmiştir. Zenginleşen feodaller de krala karşı daha cüretkâr davranışlar sergilemeye başlamışlardır. (GÜL, 2017: 44-45)

Dönemin kaotik ortamında ciddi sorunlar yaşayan toplumun diğer kısımları da kendilerini bağlayabilecekleri güçlü kimseler arıyorlardı. İlginçtir ki korunmak istediği kişiyi de koruyan birinin olması gayet sıradan bir durumdu. (GÜRİZ, 1968: 239) Kendine bir senyör arayan kişi özgür bir bireyse bu özgürlüğünü korumaya devam etmek istiyordu. Bu da Merovenj krallarının yönetimindeki halkın tam yetkili bir üyesi olmak manasına geliyordu. Senyör kontrolü altına giren ve emeği karşılığında güvenli ortam ile yaşamını sürdürebilecek ortam elde eden kişilere de "*suscipere*" diyordu. Senyörün himayesi altına giren vassalın kabul ettiği yükümlülükler de "*servitium*" adıyla anılıyordu. Bu kelime Roma'da özgür bir bireyi dehşete düşürürdü çünkü Klasik Latince'de bu kelimenin tek eş anlamlısı "*kölelik*". Ancak anlaşılıyor ki bu kelime zaman içerisinde anlam saptasına uğramıştır. (SAYIN, 2020: 7-8)

Merovenj döneminin karışıklıkları içinde şahsın kendini korumak için özel muhafızlara ihtiyacı olabiliyordu. Bu ihtiyacı karşılamak için ciddi paralar harcadığı bilinmektedir. Kralın bu amaçla kurulan muhafız birliğine "*Truste*" deniliyordu. (ÇİFTÇİ, 2020: 230) Bu tarz birliklerin önemi Merovenjlerden yüzyıllar sonra bile devam etmiştir. Buna dair en ciddi örnek ise 1061 yılında gerçekleşti. İngiltere'nin en büyük baronlarından Kont Tostig, birkaç haydut tarafından Roma kapılarında kaçırıldı ve kendisi için fidye istenildi, bu olayı anlatan Anglosakson Kroniği büyük bir şaşkınlık içinde değildi. (BLOCH, 2021: 115) Krala bağlı senyörlerin de böyle adamları vardı. Bu kişiler genellikle özgür ve güçlü köylülerden seçilirdi ancak içlerinde nadir de olsa serf bulunmaktaydı. Ancak bu iki grup armağan ve saygınlık konusunda eşit haklara sahiptiler. 7. Yüzyılda bir köleye ya da bir *Gasindus* (arkadaş)'a küçük topraklar verilirken bu durum görülebilmektedir. *Gasindus* Germen dilinde "*savaş arkadaşı*" demektir. (ÇİFTÇİ, 2020: 230) Bir süre sonra bu kelime yerine *vassal* (vassus,

vassalus) kelimesi kullanılmaya başlandı. Bu kelime Roma'ya ait değildi, kökü itibariyle Keltlere aitti. Vassal kelimesi halk Latincesinde "genç oğlan" anlamına gelmektedir. (CEVİZCİ, 2009: VI/429)

Merovenjlerin son dönemlerinde hem ekonomik hem de siyasi manada yok oluşun eşliğinde olmalı sarayın içinden bazı aileleri harekete geçirdi. Bunların içindeki en güçlü yapı Karolenjlere aitti. Bu kuvvetlerini zayıf olan Merovenjler üzerinde kullandılar ve 8. Yüzyılın ortasında Frank Krallığı'nın yeni yöneticileri oldular. 786 yılında Charlemagne Karolenj tahtına oturunca hemen büyük yenilikler yapma işine kalkıştı. Çünkü gerçek manasıyla devlet yapısı büyük buhranlar yaşıyordu. (GENÇ, 2013: 102) İlk işlerinden biri olarak Roma'dan kalma egemenlik anlayışını değiştirmek oldu. Çünkü daha önce verilen imtiyazlar ve otorite boşluğu yüzünden senyörler güçlenmiş, kendi düzenlerini kurmuşlardı. 810 yılına ait bir Karolenj Fermanı'nda "Her şef, astlarının imparatorluk emirlerine giderek daha kalpten uymalarını sağlamak amacıyla onlar üzerinde fiili zorlama uygulasin!" diyordu. (SADAY, 2022: 1834-1835) Bu ifade çok açık bir şekilde gösteriyor ki Karolenjler, merkezi otoritenin zayıflığının farkında ve buna yönelik daha net adımlarla başıboşluğa son verip yeniden otoriteyi tesis etmek istemişlerdi.

Beneficium/Fief sayısı Karolenjler döneminde giderek artış göstermektedir. Malikane yapısı ise daha geniş arazilerde yerleştikleri görünür olmuştur. Charlemagne Beneficium uygulamasıyla merkezi otoriteyi güçlendirmeye çalıştı. Ona göre verilen toprak karşılığında sadakat alacaktı. Umduğu şeyi bulma ihtimalini arttırmak içinse saraydan göndereceği "comes" ve "duks" adındaki memurlarla verdiği toprakları denetleyecekti. (EREZ, 2017: 14) Bu topraklar kişilere yaşamları boyunca verildiği için miras kalamayacaktı ve ölen Senyör'ün ardından tekrar Krala bağlanacaktı, böylece denetimleri daha kolay hale gelecekti. Senyör ile Vassal arasındaki bağ keyfi nedenlerden dolayı çözülemeyecekti. (GÖZE, 2021: 70-71)

Charlemagne bir yöntem olarak da bazı feodallere seçerek kendi himayesinde güçlenmesine müsaade etti böylece merkezi otoritenin güçlenmesi sağlanacaktı. Charlemagne direkt merkezden kontrolün sürekli halde olamayacağını anlamış olacak ki bu yöntemle başvurmuş olabilir. Görülmektedir ki Charlemagne'nın bu siyaseti de başarıya ulaşamadı. Bu dönemde en sık görülen ve şikâyet edilen durum verilen toprakların miras yoluyla aile içinde kalmıyor olmasıydı. Bu durum ancak Charlemagne öldükten elli yıl sonra varislerin kendi iktidarlarını sağlayabilmek için feodal beylere geniş imtiyazlar vermesi neticesinde çözüldü. (WILLIAM ve OMAN, 2022: 372-373) Bir diğer imtiyaz ise malikanelerin daha geniş arazilere yapılma ve yayılma imkanının verilmesidir. Karolenjler, Merovenjlerin verdiği toprakların sahiplerini de vassallarından saymışlardır. Kralların bu vassallarının tümüne "Vassi dominici" denirdi. Karolenj devleti içindeki hiçbir büyük göreve kralın vassalı olunmadan gelinemezdi. Karolenjler farklı olarak bir de kendi egemenliklerini kabul eden yabancı kralları da kendi vassalı olarak görmüştür. (GENÇ, 2013: 104)

Son Frank Krallığı olan Karolenjlerin yıkılmasından sonra ortaya çıkan feodal döneme Klasik Feodal Dönem adı verilir. Bu dönemde daha önce olduğundan daha fazla kaotik bir dönem söz konusudur. Çünkü merkezi bir devlet mekanizmasının varlık bakımından da sona ermesi insanlar için daha fazla kaos demektir. Bu yüzden daha fazla Senyör daha fazla adam arayışına girmektedir. Aynı şekilde Özgür ya da Özgür olmayan birey de kendisini güvence altına alabilecek bir Feodal Bey arama konusunda daha hızlı davranmak istemiştir. İnsanların bu şekilde davranışlarını dönemin şartları oluştururken, Avrupa'nın aristokrasisi kendi güçlerine güç katarken, dışa olan bağımlılıklarını azaltmıştır. (ANDERSON,2020: 177-178) Ekonomideki temel zenginlik yöntemlerinden olan uzak yerlere ticaret ise neredeyse yok denecek kadar azdı. Bu yüzden kapalı ekonomi daha fazla yayıldı ve insanlar kendi ihtiyaçlarını malikaneler içinde karşılamaya başladı. Avrupa bu dönem kendi içinde pazarlar kurarak yakın mesafelerde ticaret yapıyordu fakat geniş çaplı organizasyon görüleliyordu. (LE GOFF, 2018: 20-21)

Dönemin şartlarından belki de en mustarip olan kişileri kendisine sığınacak bir güvenli alan bulamayan kişilerdi. Ancak bunların sayısı çok fazla değildi. Kişiye gerekli imkânlar sağlandığı takdirde kişi, bu imkanları sağlayanın vassalı olma konusunda istekli davranabiliyordu. Kişi vassal olabilmek için bazı ritüellerle karşılaşılıyordu. İlk olarak vassal içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak için kendisine uygun -ki bu çok büyük ihtimalle bölgesindeki- senyöre bağlanmak istediğini iletirdi. Bu bağlanma sadece güvensiz ortamın bir gerekliliği olarak gerçekleşmezdi. Özgür kişi geçimini sağlayacak tarımı yapamıyor ya da askeri görevlerde yer almak istiyor olabilirdi. Senyör eğer kişiyi

uygun görürse biat töreni için hazırlıklar yapılırdı. Bu tören iki aşamalı gerçekleştirilirdi; ilk olarak Vassal Senyör'ün malikanesine kimi zaman da şatosuna gelirdi. Malikanenin "curia" dı verilen yerinde senyörün karşısına geçer ve sağ dizinin üstüne çökerdi. Ardından Senyör ellerini açarak vassalın ellerini uzatmasını isterdi. Birleşik olarak ellerini uzatan vassalın elleri senyörün avuçlarının içine alınırdı. Ellerini veren kişi artık vassal olduğuna dair bir şeyler söyler ve sadakatini açıkça dile getirirdi. Daha sonra Senyör vassalının ağzından öperdi. Çok nadir de olsa Senyör'ün vassala verdiği kılıçla, kılıçlarını karşılıklı tokalaştığı da bilinmektedir. İşte törenin bu bölümüne "hommage" adı veriliyordu. (ÖZÇELİK, 1951: 361) İkinci bölümde ise Senyör vassalına bir sancak, bir arsa, bir berat ve toprağı verirdi ve buna da "Investiture" denilirdi.

Başlangıçta bu törenlerde dinsel herhangi bir ritüel yoktur. Ancak Karolenjlerden sonra bu törene dini bir hüviyet kazandırılmıştır. Artık Vassal yemin ederken ellerini İncil veya Kutsal Emanetler üzerine koyar ve sadık kalacağına dair Tanrı önünde yemin ederdi. Biat genellikle tek taraflı olurdu. Senyör ve Vassal artık hayatları boyunca birbirine bağlı kabul edilecektir. (ÖZÇELİK, 1951: 361)

Hommage gerçekleştirildikten sonra artık karşılıklı sorumluluklar başlamış demektir. Bu sorumluluklar kişiler bağlar ve ömürlerinin sonuna kadar aynı sorumluluk altında kalırlardı.

Sorumlulukları iki başlık altında görebilmekteyiz:

Auxilium: Askeri hizmetleri ve mali yardımları kapsar. Buna göre verilen toprak karşılığında vassal, belirlenen sayıda şövalye beslemeli ve bir sene içinde 40 gün boyunca senyör için savaşmalı ya da muhafızlık yapmalıydı. Senyörün fazladan mali isteklerde bulunabilmesi için şu 4 şartın olması gerekliydi;

Senyörün en büyük kızının evlenmesi

Büyük oğlunun şövalye olması

Senyörün direkt olarak savaşa katılması

Esir düşmesi halinde fidye ödenmesi (AYDOĞDU, 2015: 12)

Vassalın ilk ve en önemli görevi Senyör adına savaşmaktır. Senyör savaşa kendisi katılacaksa yanında Vassalı ona hizmet etmekle yükümlüydü. Eğer savaşa direkt olarak senyör katılmayacaksa senyör adına savaşa kralın bir kontunun hizmetinde gider ve savaşır.

Senyörün içinde malikanesinin de bulunduğu arazilerine "manor" adı veriliyordu. Burada vassal senyörün bahşettiği topraklarda çalışırdı. Zorunlu olarak gelirinin tamamının Senyöre ait olduğu topraklarda 2 veya 3 gün çalışan Vassal kalan günlerinde kendisine ait olan ancak senyörün arazinden sayılan topraklarda çalışırdı. Senyör bu toprak üzerinde de vassalın güvenliğini sağladığı gerekçesiyle kira alırdı. Vassal burada ancak kendi geçimini sağlayacak geliri elde edebilirdi. (EREZ, 2017, 8)

Concilium: Vassal senyöre alınacak herhangi bir karar için danışmanlık yapmak zorundaydı. Senyör hiçbir kararı tek başına almak istemezdi çünkü alınacak kararın sonuçları sadece kendisini ilgilendirmiyordu. Fakat buradan anlaşılması gereken ortak karar alınması için toplanıldığı sonu değıldir. Buradaki amaç daha çok sorumluluğı paylaşmaktır. Senyör eğer bir karar konusunda ısrarcı ise vassalların hepsi buna karşı olsa bile uygulanırdı. (EREZ, 2017, 8)

Senyörün ise sorumluluğı sadece Vassalını yaşatmaktır. Onu her türlü tehlikeden korumalı ve can güvenliğini ailesiyle beraber sağlamalıydı. Tek bir sorumluluk olarak görülse de içinde birçok sorunlar barındıran bu görev en başta senyör için maliyetli bir işti. Ayrıca güvenliğı sağlamak için yapılacak her türlü ihtiyaç da buna dahildi. (ÖZİL, 2018: 861-862)

Daha önce de bahsedildiği gibi bu araziler vassala, senyörün ve vassalın yaşamları boyunca veriliyordu yani miras yoluyla sonraki nesillere kalamıyordu. Eğer mevcut Vassalın çocukları aynı senyöre bağlı kalmak isterse yeniden "Hommege" töreni düzenlenirdi. Vassal öldüğü takdirde arazi feodal beye geri verilirdi ancak ilerleyen yıllarda vassallara verilen miras bırakma hakkı yüzünden bu duruma yeni bir düzenleme getirildi. Eğer vassal işlediği toprağı en büyük oğluna miras bırakmak isterse "Relief" adında bir tapu bedeli öderdi. Bu bedel ise; satın alınan toprağın bir yıl boyunca kazandığı gelirin hesaplanmasıyla belirlenirdi. Ancak mirasçının ödemeleri bununla da sınırlı kalmıyordu. "Heriot" adında bir ödeme daha yapmalıydı. Bu ödemenin amacı ise biat törenin "Investiture" aşamasında

senyörün vassalına verdiği armağanların bedelini karşılamaktı. Sözleşme gereği vassalın mirasçısı küçük ya da hiç evlenmemiş bir kadın ise belirli bir yaşa kadar senyör onu kendi koruması altına alırdı. Evlenmek istediğinde ise bu mirasçı ancak senyörün onayını verdiği evlilikleri gerçekleştirebilirdi. Ayrıca Vassalın dul kalmış eşini de senyör istediği kişiyle evlendirebilme yetkisine sahipti. Senyör kendi sorumluluğundaki vassaları yargılama yetkisine sahipti. İsteddiği cezayı verebiliyordu. (EREZ, 2017: 60)

Serfler Roma'da köle olan kişilerin torunları olarak kabul edilir. Bu yüzden köle statüsündeki kişilerdir. Serfleri için biat töreni düzenlenmezdi. Ayrıca serflik nesilden nesille aktarılabilirdi. Bu serfin oğlu için de Hommage yapılmazdı. (BLOCH, 2021: 183-184)

Serflere "Tenure" adı altında toprak verilirdi ve onlar bu topraklarda angarya işleri yaparlardı. Serfler bu topraktan sadece açlığını giderecek gelir elde edebilirdi. Serfler kendi içlerinde 3'e ayrılırlardı.

Demesne Serfleri: Feodal beyin evinde yaşayan ve Senyörün Demesne topraklarında çalışan serflerdir. Demesne toprakları direkt olarak geliri Senyöre kalan topraklardır. Senyörler bu toprak üzerinden verdiği kısıtlı toprakla kendi geçimlerini sağlayabiliyorlardı. Toprağın genişliği ise tamamen Senyörün inisiyatifine bağlıydı.

Border Serfler: Köylerin sınır hatlarında 2-3 dönüm toprakları olan serflerdir. Onlar da buradan sadece kendi geçimlerini sağlayacak kadar gelir elde eder gerisini senyöre verirdi.

Cotter Serfler: Serflerin en altıdır. Hiç toprakları yoktur, malikane arazisinde küçük bir kulübeye sahiptirler, karınlarını doyurmak için çalışırlar. (HUBERMAN, 2021: 14-17)

Border ve Cotter Serfler, inek ve domuz gibi hayvanları gütmek, ekin harmanlamak, hendek kazmak ve tutuklulara bekçilik etmek gibi işleri de yaparlardı.

Serf toprağı bırakıp gidemezdi giderse senyör ona ölüme varıncaya kadar ciddi cezalar verebilirdi. Senyör toprağıyla birlikte serfi satabilirdi. Ancak serf tek başına satılamazdı eğer serf satmak istenirse onunla birlikte çalıştığı toprak da satılırdı. Bir serf birden fazla senyöre bağlı olabilirdi. Bu gibi durumlarda serf bir senyörün toprağını işlerden başka bir serfin de yargılmasına tabii olabilirdi. S erf işlediği topraktan sadece kendisini ve ailesini doyurabilecek kadar gelir kazanır gerisini senyörüne verirdi. Miras bırakamazlardı. Sadece toprağı işledikleri malzemeleri satın alabilme yetkileri vardı ve bunun içinde Senyörün belirleyeceği ciddi paralar öderlerdi. İstedikleri zaman istedikleri kişilerle evlenemezlerdi. Özgür bir insan ya da başka bir malikaneden serfle evlenmek isterse çok ağır şartları yerine getirmesi beklenirdi. S erf özgür olabilmesi için tek bir ihtimali vardı o da malikaneden kaçıp şehre yerleşip orada 1 yıl 1 gün kalmasıydı. Bunu başarmak neredeyse imkansızdı çünkü gittiği şehirde kendisini arayan birimler ve senyörü olabilirdi hem de serf orada yaşamasını sağlayacak ortamla karşılaşması neredeyse imkansızdı. (PİRENNE, 2021: 142)

Serf yargılamaları Senyörünün bizzat kendisi tarafından yapılıyordu. Bu yüzden her zaman haklı olan taraf senyör oluyordu. Ancak senyörler bu yetkilerini kaybetmeye başlamış ve ilerleyen zamanlarda mahkemeler daha çok devlet kontrolüne geçmeye başlamıştır. Bunun içinse en önemli adımı İngiltere kralı II. Henry atmıştır. O hem merkezi hem de geçici mahkemeler kurarak kararların burada verilmesini sağlamıştır ve böylece senyörlerin kuvvetleri kırılmaya, merkezi devlet otoritesini yeniden tesis etmeye başlamıştır. (YAVAŞ, 2022: 43-45)

Her ne kadar merkezi devlet yapılanması güçlü olmasa da var olan sistem içinde hala ülkenin en güçlüsü Krallardı. Kral geleneksel manada hala ülkenin yönetici konumunda ancak pratikte işler sanıldığı gibi yürümüyordu. Öncelikle Feodal Beylerin uzun geçmişe dayalı otorite boşluğundan yararlanarak kurdukları bir sistem söz konusuydu. Bu yüzden Lord ancak statü olarak üstündü. Çağın şartların ifade eden Latince bir deyim olarak Lord tam olarak *Primus Inter Pares'di* yani "eşitler arası birinciydi".

Lord kendi hakimiyetindeki toprağı Senyöre verebilirdi. Bu durumda Lord Senyör, Senyör Vassal konumunu alırdı. Tıpkı özgür köylü vassal ile Senyörü arasındaki Hommage töreni gibi bir Hommage töreni de Kral ile Senyör arasında yaşanırdı.

Senyör'ün Kral için asıl görevi *Servitum Debitum* askeri hizmet sunmaktı. Ancak bu durum zamanla para ödemişi seçeneğini de beraberinde getirmiştir. Orta Çağ Avrupası'nun en büyük problemlerinden

olan nakit para akışı yüzünden askerlik yerine para vermek isteyen senyörler borç batağına saplanmıştır. (COULBORN, 1956: 125)

Senyör savaş zamanı Kral için savaşmış barış zamanı ise Lord'un yapacağı uzun süreli seyahatlerde yanında bulunmuştur. Şunu hatırlatmak gerekir ki eğer bir Lord tahtını korumak istiyorsa neredeyse saltanatının tamamını seyahatlerde geçirmeliydi. Aksi halde saltanat süresi pek uzun olmayabilirdi. Eğer Senyör, Lord'a olan borcunu ödemek isterse vassallarından "Aid" adında bir vergi alabilirdi. (AYDOĞDU, 2015: 4)

Lord'un verdiği arazi Senyör'ün ve kendisinin ömrü kadardı. Eğer senyör ölürse toprak Lord'a geri verilir, eğer Lord ölürse, Senyör, Lord'un varisine biat töreniyle bağlanabilirdi. Senyör kendisine bahşedilen toprağı miras yoluyla bırakmak isterse "Relief" adında bir ücret ödemeliydi. Bu ücret 12. Yüzyılda 100 Şilin olarak sabitlenmiştir. (EREZ, 2017: 62-63)

Lord tüm bunların karşılığında Senyöre "Immunity" adında bir imtiyaz verirdi. Bu imtiyaza göre Senyör kendi malikanesindeki kararlara kendisi karar verirdi. Bu yüzden Senyörler kendi yargılama mekanizmalarını kurmuştur. Yine Senyör'e verilen topraktan alınan vergi de senyörün kendisine bırakılırdı. Buna "Socrum et Aureum" yani "kutsal ve değerli" imtiyaz denirdi. (EREZ, 2017: 44)

Sonuç

Senyör kendi varlığını meşrulaştırmak için ve vassalın içinde bulunduğu durumu kendi lehine kullanabilmek adına kullandığı "hommeg" törenleri, senyörü gelenek bakımından da legalleştiriyordu. Roma'dan kalan bu törenin farklı şekillerde gerçekleştiriliyor olması onun Avrupa'da farklı şekillerde yorumlandığını bize göstermektedir. Vassal burada kendisini korurken asıl amacına ulaşmış gibi görülmektedir. Senyör ise kendi kuvvetine kuvvet katarak zaten var olmayan devlet mekanizmasının yerine kendisini koymaya çalışıyordu. Hukuksal, geleneksel, ticari ve ekonomik bakımdan kendi içinde varlığını sürdürebilen Senyör aslında mini bir devlet olmuştu bile. Vassal kendi özgürlüğünü bırakmıyor gibi görünse de aslında bir senyörün emri altında yargılanmak, çalışırken daha önce var olan haklarından uzak kalmak gibi aslında bir özgür insan için kabul edilemez durumlara girmesi, vassalın statüsünün sorgulanması gerektiğini bize göstermektedir. Serflerden farklı olsa da neredeyse aynı imkanlara sahip olmak yine kafa karıştırıcı bir diğer unsurdur. Avrupa için geleceğin temellerini oluşturan bu süreç, kapalı bir ekonomiden, kapital ekonomiye geçişin ilk adımlarını bizlere göstermektedir. Her ne kadar uzak yerlere ticaret mümkün olmasa da Avrupa'nın ilerleyen yıllarda yeni çözüm yolları arayarak ticareti, şehirleri ve ekonomiyi nasıl ayağa kaldırdığını göstermektedir.

Kaynakça

- Abbas, İsmet, (2019) Roma İmparatorluğu'nun III. Yüzyıl Krizine Etki Eden, Siyasi, Sosyal Ve Ekonomik Gelişmeler, Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üniversitesi.
- Anderson, Perry, (2020), Antikiteden Feodalizme Geçişler, (Çev: Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aydoğdu, Murat, (2015), Orta Çağ Feodal Mülkiyet Anlayışı Ve Osmanlı Hukukundaki Toprak Sisteminin Türk Hukukundaki Tarımsal İşletmelerinin Mirasçılara Özgülenmesine Etkileri, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Dergisi, Cilt: 17, Sayı: 2.
- Batchelor, Stephen (Eylül 2018), Orta Çağ Tarihi For Dummies, (Çev: Murat Çınar Büyükkakça), Nobel Yaşam, Ankara.
- Bloch, Marc, (2021), Feodal Toplum, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbey), Doğu Batı Yayınları, Ankara, Eylül.
- Cevizci, Ahmet, (2009), Feodalite/Feodalizm, Felsefe Ansiklopedisi, Ebabil Yayınları, Cilt 6, Ocak, Ankara.
- Coulborn, Rushton, (1956), Feudalism İn History, New Jersey.
- Çiftçi, Sait Emre, (2020) "Fransa Ve Almanya'da Feodalizm'in Askeri Ve Siyasi Yönden Gelişimi", Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 68.
- Davis, R. H. C., (Temmuz 2020), Orta Çağ Avrupa Tarihi, (Çev: Rümeyza Şişman), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Dilbaş, Gökhan, (Mart 2013), *Macar Tarihinde Peçenekler*, History Studies International Journal Of History, Cilt: 5, Sayı: 2.
- Duby, Georges, (2004), Orta Çağ İnsanları Ve Kültürü, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Yayınları, Ankara.
- Durgun, Fatih, (2022), "Avrupa Tarihçiliğinde Feodalizm Kavramı Üzerine Tartışmalar: Bir Değerlendirme Ve Öneri", Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalçık Tarih Ve Tarihçilik Sempozyumu, Ttk Yayınları, Dizin: VIII, Sayı: 32, Cilt I.
- Ganshof, François Louis, (1964), Feudalism, (Çev: Philip Grierson), New York.
- Genç, Özlem, (Aralık 2013), Şarلمان Ve Karolenj Rönesansı, Lotus Yayınevi, Ankara.
- Goff, Jacques Le, (Şubat 2019), Orta Çağ Batı Uygarlığı, (Çev: Hanife Güven- Uğur Güven), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Goff, Jacques Le, (Nisan 2018), Orta Çağ Tüccarları Ve Bankerleri, (Çev: Oğuz Adanır), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Göze, Ayferi, (Aralık 2021), Siyasal Düşünceler Ve Yönetimler, Beta Yayıncılık, İstanbul.
- Gül, Muammer, Orta Çağ Avrupa Tarihi, Bilge Yayınları, Ekim 2017, İstanbul.
- Güriz, Adnan, (1968), *Avrupa Reform Hareketi Ve Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.
- Kavas, İslam, (Mart 2022), Norman Hanedanının Kuruluşu Ve Normanlarda Veraset, İksad Yayınevi, Ankara
- Kinder, Hermann – Hilgemann, Werner, (Ekim 2006), Dünya Tarihi Atlası, (Çev: Leyla Uslu), I. Cilt, Odtü Yayıncılık, Ankara.
- Özçelik, A. Selçuk, (1951), *Feodalitenin İçtimai Maiyeti Menşei Avrupa'nın Siyasi Ve Medeni İnkişafındaki Rolü*, İstanbul Hukuk Mecmuası, Cilt: 17, Sayı: 1-2.
- Özil, Hüseyin, (2018), *Feodal Topluma Alternatif Bir Bakış: Tipler*, Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 6.
- Pirenne, Henri, (2021), Orta Çağ Kentleri, (Çev: Şadan Karadeniz), İletişim Yayınları, İstanbul.

Saday, Barış, (2022), İmparatorluğun Ayak Sesleri: Iı. Pepin (714- 24 Eylül 768), Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7, Özel Sayı.

Sayın, B. Yiğit, (Haziran 2020), Roma’da Köle Ve Hukuku, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.

Serez, Ebru, (2017), Feodal Sistemin Sosyal Hayat Üzerine Etkisi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Karaman.

Starostin, Dmitri, (Kış 2020), *Karolenj Tarihi Ve Tarihçilerin Anlatı Zanaatı*, (Çev: Atakan Çiçek), Tarihyazımı Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2.

Tuna, Korkut, (2012), “Feodalizm Tartışmalarında Yeni Bir Ele Alış Denemesi: Feodal Düzen Ve Şehir”, İstanbul University Journal Of Sociology, Cilt: 3, Sayı: 1.

Turner, Danielle, (Aralık 2014), *Change In Northern Winds: A Modern Review Of The Viking Siege Of Paris 845*, Noter, Sayı: 203.

William, Charles - Oman, Chadwick, (2022), *Karanlık Çağ Tarihi*, (Çev: Ekin Duru), Say Yayınları, İstanbul.

Yavaş, Halil, (Ekim 2022), *Kısa İngiltere Tarihi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul.



Kuruluşundan 1957'ye Demokrat Parti ve Genel Seçimleri

Doğan İPEK*

Öz

1946'da Cumhuriyet Halk Partisi içerisinde çıkan dört isim öncülüğünde uzun yıllardır hayali kurulan çok partili hayata geçiş resmen gerçekleşmişti. Bu dört ismin öncülüğünde iktidarı elde etmek isteyen Demokrat Parti, erkene alınmış olan seçim için çalışmalarına hız kaybetmeden başlamıştı. Fakat yapılan seçimlerde istenilen sonuç elde edilememiş ve Demokrat Parti muhalefet partisi konumunda 1950 genel seçimine kadar faaliyetlerini sürdürmüştü. 1950 genel seçimi yolunda başarılı bir politika izleyerek hürriyet ve demokrasi anlayışını savunmuş olan Demokrat Parti, 14 Mayıs 1950 genel seçiminde hedefine ulaşmış ve 27 yıllık Cumhuriyet Halk Partisi iktidarına son vermişti. 1950-1954 yılları arasında yapılan yatırımlar ve etkin politikalar sonucunda Demokrat Parti adeta altın çağını yaşamıştı. Etkili bir seçim çalışması yürüten ve icraatlarını ön plana çıkaran Demokrat Parti, 2 Mayıs 1954 genel seçiminde ikinci kez iktidara gelmeyi başarmıştı. Ancak 1954 genel seçiminden sonra Demokrat Parti'nin karşılaştığı sorunlar giderek artmış, özellikle parti içerisindeki muhalif kesimin tavrı ve ülke içerisindeki ekonomik durum 1957 genel seçimine bariz bir şekilde yansımıştı. Demokrat Parti 27 Ekim 1957 genel seçimi sonucunda iktidarı elde tutmayı başarmış olsa da 1954 genel seçimindeki başarıyı elde edememişti. Halk arasında yaşanan huzursuzluklar ve ordu içerisindeki Demokrat Parti'ye karşı takınılan tavır, partinin sonunu getiren birer unsur olmuştu.

Bu çalışmanın amacı, 1950-1960 yılları arasında iktidar olan Demokrat Parti'nin 1950 genel seçiminde ön plana çıkardığı "Hürriyet ve Demokrasi" anlayışının 1954 ve 1957 genel seçimleri sonrasındaki değişimini ele almaktır. Aynı zamanda iktidar-muhalefet ilişkilerinin genel seçimlere yansımaları ve oluşan rekabetin incelenmesidir. Çalışmada, döneme ait arşiv kayıtları, basında çıkan haberler ve konuyla ilgili araştırma eserlerinden faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Demokrat Parti, Ekonomi, Dörtlülük, Seçim.

Abstract

In 1946, under the leadership of four members of the Republican People's Party, the transition to multi-party life, which had been dreamed of for many years, was officially realized. The Democratic Party, which wanted to gain power under the leadership of these four names, started its work for the early election without losing momentum. However, the desired results were not achieved in the elections and the Democratic Party continued its activities as an opposition party until the 1950 general election. The Democratic Party, which defended the understanding of freedom and democracy by following a successful policy in the 1950 general election, achieved its goal in the 14 May 1950 general election and ended the 27 year rule of the Republican People's Party. As a result of the investments and effective policies made between 1950 and 1954, the Democratic Party virtually experienced its golden age. The Democratic Party, which carried out an effective election campaign and highlighted its actions, managed to come to power for the second time in the general election of 2 May 1954. However, after the 1954 general election, the problems faced by the Democratic Party gradually increased, and especially the attitude of the opposition group within the party and the economic situation in the country were clearly reflected in the 1957 general election. Although the Democratic Party managed to retain power as a result of the general election of 27 October 1957 it could not achieve the success in the 1954 general election. The unrest among the people and the attitude towards the Democratic Party within the army were factors that brought about the end of the party.

The aim of this study is to examine the change of the "Freedom and Democracy" approach, which was brought to the fore by the Democratic Party which was in power between 1950 and 1960, in the 1950 general election, after the 1954 and 1957 general elections. It also examines the reflection of government-

* Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, ipekdogan938@gmail.com.

opposition relations on general elections and the resulting competition. In the study, archive records of the period, news published in the press and research works on the subject were used.

Keywords: *Democratic Party, Economy, Quadriptych, Vote.*



Giriş

Millî Mücadele döneminde gösterilen büyük çaba neticesinde çeşitli bölgelerde kongreler düzenlenmişti. Bu kongreler çerçevesinde milli bir bilinç oluşturulmaya çalışıldığı gibi çeşitli yararlı cemiyetler sayesinde de halk düşman devletlerine karşı dimdik ayakta durmayı başarmıştı. Aynı zamanda bu cemiyetler Anadolu'nun her tarafında aktif bir şekilde vatan topraklarını gasp etmeye çalışan ve üzerinde yaşayan insanlara zarar veren istilacı grupları engelleyerek, halkın yek bir vücut halinde kalmasını sağlamıştı.

6 Aralık 1922 tarihine gelindiğinde Mustafa Kemal Paşa Halk Fırkası adında yeni bir siyasi parti kuracağını açıklamıştı. Bu siyasi parti isminden de anlaşılacağı gibi halkçılık esasını ön planda tutup, halka daha yakın olmayı, tüm milleti temsil etmeyi ve sorunlar için çözüm aramayı amaçlamıştı. Halk Fırkası'nın kuruluş hazırlıkları resmen başlamış ve 9 Eylül 1923'de ilk tüzük kabul edilmişti (Gülcan, 2001:57,74). Kabul edilen tüzüğün ardından fırkanın başkanlığına Mustafa Kemal Paşa seçilmiş ve Halk Fırkası'nın başına 10 Kasım 1924'de cumhuriyet kelimesi eklenmişti. Daha sonra parti içerisinde bulunan Rauf Bey ile birlikte 10 arkadaşı istifa etmiş ve 17 Kasım 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını (TCF) (İlerici Cumhuriyet Partisi) kurmuşlardı (Ertan, 2020: 159,166). Şubat 1925'de ise Doğu Anadolu'da çıkan Şeyh Said isyanı giderek büyümüş ve Güneydoğu kesimlerine yayılmaya başlamıştı. Ayaklanmanın bastırılması ile kurulan İstiklal Mahkemelerinde birçok kişi yargılanmış ve TCF'ye mensup bazı kişiler hapse mahkûm olmuştu. İsyanın çıkmasında TCF'nin etkisi olduğu düşünülmüş ve hükümetin 3 Haziran'da yaptığı toplantıda partinin kapanması gerektiği öne sürülerek 5 Haziran 1925'de parti kapatılmıştı (Gülcan, 2001:100-102).

1930 yılı Türkiye'nin çeşitli zorluklar ve sıkıntıların yaşandığı yıl olmuştu. Dünyada o dönemde etkisini devam ettiren 1929 dünya ekonomik krizi Türkiye'yi de es geçmemişti. Bu kötü yılda Mustafa Kemal Paşa çeşitli önlemler almaya çalışmış, siyasal ve ekonomik etki edebilecek bu durumun büyük bir toplumsal soruna dönüşmeden muhalif bir partinin kurulmasını arzulamıştı. Gazi Mustafa Kemal Paşa ve Ali Fethi Bey arasında yapılan görüşmeler sonrasında olumlu bir geri dönüş alınarak 12 Ağustos 1930'da Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) kurulmuştu (Balkaya, 2021: 57; Yücel, 2006: 27). Kurulan bu muhalif parti onları adeta bu zor günlerden kurtaracak bir mucize olarak görülmüştü. Fethi Bey'in İzmir'e yaptığı gezide halkın ilgi ve desteği tüm yurda yansımıştı. Halkın gösterdiği bu ilgi ve destek Cumhuriyet Halk Fırkası'nın gözünden kaçmamıştı. Fethi Bey halk arasında gördüğü ilgiyi ve desteği Meclis içerisinde de bulmuştu. Fethi Bey Meclis'teki bir konuşmasında belediye seçimlerinde yaşanan yolsuzlukla ilgili Dahiliye Vekiline gensoru önerisi vermişti. Mecliste müzakere edilen bu konu iki parti arasında ateşli bir tartışma yaşanmasına neden olmuştu. (TBMM, Cilt 1: 16). Bu tartışmalar Mustafa Kemal Paşa'nın dikkatinden kaçmadığı gibi Fethi Bey'in Dahiliye Vekaletine yazdığı dilekçede, Gazi Hazretleri'ne karşı siyasi sahada mücadelede vermek istemediğini bu nedenle partinin feshine karar verdiğini tebliğ etmişti. Böylece 17 Kasım 1930 tarihinde Ali Fethi Bey'in kurmuş olduğu ve yoğun ilgi gören SCF kapatılmıştı. (Balkaya, 2021: 79).

SCF'nin kapatılmasıyla birlikte ikinci kez girişilen çok partili hayata geçiş çalışmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'de yeniden çok partili hayata geçiş kararı alınmıştır. Bu girişiminde daha önceki deneyimlerden farklı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca Demokrat Parti'nin (DP) kısa süre içerisinde ne kadar başarılı olduğu, çok partili hayata geçişin halk tarafından nasıl karşılandığı ve bu gelişmelerin Türk demokrasi tarihine nasıl etki ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı zamana DP'nin zirveden başlayıp neden düşüşe geçtiği sorusunun da cevapları aranmıştır.

Demokrat Parti Öncesi Genel Durum ve Dörtlü Takrir

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk yıllarından itibaren çok partili hayata geçiş konusunda çalışmalar yapılmış, ancak başarısız olunmuştu. Mustafa Kemal Atatürk'ün vefatından sonra meydana gelen İkinci Dünya Savaşına katılmamış olan Türkiye, her an savaşa katılacakmışçasına askeri harcamalar yapmış ve ekonomik olarak zor durumda kalmıştı. Hükümetin yaptığı bu harcamalar ve dönem içerisinde giderek artan vergi uygulamaları, Türk halkını ekonomik anlamda zor bir süreç itmişti. Savaş ekonomisinin yükü vatandaşlar üzerine yüklenmiş ve bu durumlar Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) karşı memnuniyetsizlik duyulmasına neden olmuştu. Ekonomide yaşanan bu sıkıntıları bir nebze olsun düzeltmek isteyen iktidar partisi, çözüm olarak savaş ekonomi politikasını hayata geçirmişti (Afşar, 2019: 275). Fakat sonradan Millî Koruma Kanunu'nun, Varlık Vergisi'nin ve

Toprak Mahsulleri Vergisi'nin yürürlüğe sokulması, iktidarı zor durumda bırakmıştı. Nitekim 1940'ta yürürlüğe giren Milli Koruma Kanunu hükümete ekonomide büyük yetkiler tanımış ve yaşanan enflasyon nedeniyle aşırı fiyat artışları meydana gelmişti. Bir de bu durum üzerine hükümetin yüksek miktarda vergi tahsis etmeye çalışması, iktidara karşı duyulan memnuniyetsizliğin boyutunu ciddi anlamda arttırmıştı. Ayrıca ülke içerisinde yaşanan karaborsacılık, vurgunculuk haberleri giderek artmış ve bu konular Mecliste sert tartışmalara neden olmuştu.

O dönemde gerçek anlamda muhalefetin ortaya çıkışı Toprak reformu çalışmalarında ve bütçe görüşmeleri esnasında olmuştu. 1943'te Varlık Vergisi ile ilgili eleştiride bulunan ve verginin kaldırılmasını isteyen Celal Bayar, açıkça görüşlerini ifade etmişti. 1 Ocak 1945'te ise Mecliste sert tartışmalara neden olan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu, CHP içerisindeki zıt görüşleri meydana çıkarmış ve Aydın Milletvekili olan Adnan Menderes bu görüşmede tasarının çeşitli yönlerini eleştirmişti (Şahin ve Tunç, 2015: 38). Aynı zamanda o gün Adnan Menderes ile ilgili olayı İsmet İnönü'nün kızı Özden Toker şöyle anlatmıştır: *O güne dek pek ön plana çıkmayan Menderes elinde kalın bir dosyayla geldi, uzun ve çok etkili bir konuşma yaptı. Kanunun faşist olduğunu, hatta Nazileri andırıldığını söyledi. Kürsüden indiğinde yıldızı iyiden iyiye parlamıştı* (Birand, 2006: 42). Gerek yapılan bütçe görüşmeleri esnasında gerekse Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu'nun 17. ve 21. Maddeleri konusunda yapılan tartışmalar CHP içerisinde zamanla muhalif bir yapıyı ortaya çıkarmıştı. CHP iktidarına karşı başlayan muhalif tavırlar özellikle Toprak Reformu görüşmelerinde ortaya çıkmış ve DP'nin kuruluşuna giden süreçte etkili olmuştu (Yüksel, 2018: 150).

7 Haziran 1945'te CHP içerisinde muhalif bir yapı oluşmuş ve DP'nin kuruluşunda etkili olan *Dörtlülük Takrir*, CHP'nin meclis grup başkanlığına sunulmuştu. Takriri verme fikri Fuat Köprülü ve Adnan Menderes'e ait olduğu gibi önerge Fuat Köprülü'nün evinde hazırlanmıştı. Önergede başta İzmir Milletvekili Celal Bayar, olmak üzere Aydın Milletvekili Adnan Menderes, Kars Milletvekili Fuat Köprülü ve İçel Milletvekili Refik Koraltan'ın imzaları yer almıştı (Akandere, 2021: 33-38). Takrir, 12 Haziran 1945'te partinin toplantısında okunmuş ancak CHP grubu tarafından reddedilmiş ve bu karar dönemin basınına yansımıştı (Ulus, 12 Haziran 1945: 1). Takrir ile istenilen bazı hususlara bakıldığında İkinci Dünya Savaşı'nın Türkiye üzerindeki etkisiyle beraber siyasi hürriyetlerin kısıtlandığı, Anayasanın demokratik halinden uzaklaştığı ve demokrasi ilkelerinin milletler arası güvencelere bağlanması gerektiği vurgusu yapılmıştır. Ayrıca Türkiye'de bulunan herkesin demokrasiden yana olduğunu belirtilerek bunların gerçekleşmesi için nelerin yapılması gerektiği ifade edilmişti (Yüksel, 2018: 155).

DP'nin kuruluş sürecinde İsmet İnönü'nün çok partili hayat konusundaki söylemleri de bazı isimlerin dikkatinden kaçmamıştı. Nitekim CHP içerisinde tanınan Faik Ahmet Barutçu; *Çankaya'da verilen bir davette İnönü'nün her ne pahasına olursa olsun bir muhalefet partisi kurma ve onu koruma taraftarı olduğunu...* söylemiş ve İnönü'nün muhalefet partisi kurulmasına karşı olmadığını belirtmişti (Afşar, 2019: 277-278). Yine 1 Kasım 1945'te Meclis'in 7. Dönem açılış konuşmasında İnönü; *...bizim tek eksikimiz, hükümet partisinin karşısında bir parti bulunmamasıdır...* (TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt 20: 7) şeklindeki sözleri DP kurucularının cesaretini attırmıştı. İsmet İnönü'nün bu yöndeki söylemleri ve verilen takririn reddedilmesiyle DP'nin kuruluş süreci hızlanmıştı.

Demokrat Parti'nin Kuruluşu 1946 ve 1950 Genel Seçimleri

Takririn reddedilmesinden sonra CHP içerisinde ayrılışlar başlamış ve öncelikle Adnan Menderes ile Fuat Köprülü CHP parti tüzüğüne uygun davranmadıkları nedeniyle CHP'den ihraç edilmişlerdi. Daha sonra Celal Bayar'da kendi isteğiyle milletvekilliğinden istifa etmişti (Tuncer, 2008: 27). Bu üç ismin ardından 2 Ekim 1945'te Vatan gazetesinde yer alan demecinde partinin tüzüğüne uygun konuşmadığını gerekçesiyle İçel Milletvekili Refik Koraltan'ın CHP'den çıkarılmasına karar verilmişti (BCA, 22.12.1945: 6-28-7). Takriri veren dört isminde partiden ayrılmasından sonra kamuoyunda yeni parti söylemleri artmıştı. Aralık ayında ise basında *Celal Bayar ve arkadaşları siyasi bir parti kuracaklar* başlıklı haberler çıkmaya başlamıştı (Akşam, 1 Aralık 1945: 1; Akşam, 3 Aralık 1945: 1; Akşam, 4 Aralık 1945: 1).

7 Ocak 1946 tarihine gelindiğinde ise DP kurulmuş ve 1947'deki genel seçim için çalışmalara başlamıştı (Atabay, 2015: 126, Ulus, 8 Ocak 1946: 1-2). DP, ilk il teşkilatını hem Millî Mücadele'nin kıvılcımının atıldığı yer olması nedeniyle hem de CHP'ye de bir göndermede bulunulmasından ötürü Samsun'da kurmuştu. DP'nin gerçekleştirmiş olduğu bu adım CHP tarafından pek olumlu karşılanmamış hatta

normal şartlarda 1947'de yapılacak olan genel seçimin bir yıl öne almasındaki nedenlerden biri olmuştur. Mayıs ayının sonu gelmeden seçimlerin tek dereceli yapılacağı ve Meclis'in vakti gelmeden dağılacağı konusunda haberler yayılmaya başlamıştı. Bu doğrultuda İsmet İnönü partisini 10 Mayıs'ta toplantıya çağırması ve toplantıda bazı önemli konular tartışıldığı gibi yeni seçim kanunu üzerinde de çeşitli kararlar alınmıştı. Yeni Seçim Kanunu 31 Mayıs'ta Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne (TBMM) getirilmiş ve 5 Haziran 1946 tarihinde kanun değiştirilerek Türkiye'de ilk defa tek dereceli seçime geçiş sağlanmıştı (Atabay, 2015: 127-130; Tuncer, 2008: 59-65). 6 Haziran günü Resmî Gazetede yayımlanan Yeni Seçim Kanunu 49 maddeden oluşmuş ve seçim kanunda seçmenlik şartları 7. Maddede açıklanarak halka duyurulmuştu (Resmî Gazete, 6 Haziran 1946: 1). Seçim tarihi ise CHP'nin yoğun çabası üzerine erkene alınmış ve 21 Temmuz 1946'da yapılması kararı ile partiler hızlı bir şekilde seçim hazırlığına başlamıştı. CHP halka kendini iyi tanıtabilmek amacıyla iktidarın gücünden yararlanarak devlet radyosundan söylevler yayınlamış, çeşitli yenilikler yapılacağından bahsetmiş ve özellikle bazı kırsal kesimlerde mitingler düzenlemişti. DP kanadı ise seçim çalışmalarına hızlı bir şekilde başlayarak çeşitli illerde mitingler düzenlenmiş, il ve ilçe başkanları ile toplantılar yapılmıştı. Ayrıca DP, CHP'nin milletvekili adaylığı teklifini reddeden Mareşal Fevzi Çakmak'ı aday göstererek taraftar toplamaya çalışmıştı (Koçak, 2012: 503; Eroğul, 1998: 36-39).

1946 genel seçiminde DP, 63 ilin 47'sinde seçime girmiş ve toplam 351 aday çıkartmıştı. Seçim döneminde aktif şekilde olan 13 parti bulunmasına rağmen 6 parti seçime katılmıştı. Bu partiler; CHP, DP, Liberal Demokrat Parti, MKP, Yalnız Vatan İçin Partisi ve Türkiye İşçi Çiftçi Partisidir (Tuncer, 2008: 16). 21 Temmuz 1946'da halk sandığa gitmiş ve sonuçlar açıklandığında ilk sonuçlara göre 395 CHP, 66 DP ve 4 bağımsız milletvekili seçilmişti. Fakat net açıklama sonrasında 403 CHP'li, 54 DP'li, 8'de bağımsız milletvekilinin olduğu anlaşılmıştı (Goloğlu, 2013: 71). Bu sonuçlar üzerine seçimlerin CHP'de görevli kişilerin baskısı altında gerçekleştiği konusunda çıkan söylentilere ek olarak DP'liler Muğla'da ve daha sonra Kayseri'de seçime hile karıştırıldı gerekçesiyle itirazlarda bulunmuşlardı. Bu gibi söylentiler ve açık oy gizli tasnif usulü konusunda yapılan itirazlar, 1946 genel seçimini Türk Demokrasi Tarihine şaibeli seçim olarak girmesine neden olmuştu (Şahin ve Tunç, 2015: 48). Böylece 21 Temmuz 1946 genel seçimi sonucunda CHP iktidar olurken DP, ana muhalefet partisi konumunda yer almış ve 1950 genel seçimine kadar etkili bir politika yürütmeye çalışmıştı.

1946 genel seçimine hazırlıksız yakalanan DP, 1950'de yapılacak olan genel seçim için çalışmalarına başlamış ve 7 Ocak 1947'de birinci büyük kongresini gerçekleştirmişti. Bu kongrede dikkat çeken husus *Hürriyet Misakı* adıyla tarihe geçen ana davalar komisyonu raporunda üç önemli talep üzerinde durulması olmuştur. DP'nin bu kongredeki tavrı ve aldığı kararlar CHP ile olan ilişkilerinin daha da kötüye gitmesine yol açmıştır. Özellikle 1946 yılı genel seçiminden sonra CHP ve DP arasında başlayan gerginlik 1947 yılının ortalarına doğru artış göstererek devam etmiştir. Öyle ki 1947 yılının Temmuz ayında yapılan Meclis toplantılarında her iki partide karşılıklı olarak ağır ithamlarda bulunmuşlardı. Cumhurbaşkanı İnönü ise bu olaylar sonrasında araya girerek gergin havayı yatıştırma yoluna gitmişti. (Eroğul, 1998: 49-58). 12 Temmuz 1947 Beyanamesi'nden sonra gelişmeler istenildiği gibi gitmemiş ve hem DP'den hem de CHP içerisinden ayrılıklar yaşanmıştı (Koçak, 2016; 54-62).

1950 yılı genel seçimi yaklaşırken 16 Şubat 1950 tarihinde seçim yasası konusunda önemli bir değişikliğe gidilmişti. CHP 1950 genel seçimini kazanacağından emin bir vaziyette seçim sistemini değiştirmiş seçimin tek dereceli, genel, eşit ve gizli oy açık sayım ile yapılmasına karar vermişti (Goloğlu, 2013: 378). Böylece seçimi tekrardan kazanmak isteyen CHP, elektrik, su fiyatlarında indirimle gidileceğini, sıtma ve veremle daha iyi mücadele edileceği, ulaştırma ve haberleşme konusunda iyileştirmelerin yapılacağı yönünde vaatlerde bulunmuştu. DP ise, bürokratik engellerin kaldırılacağını, millet hak ve özgürlüklerinin ön planda tutulacağını, tasarruf politikasına uygun hareket edileceği şeklinde vaatler sunmuştu. Ayrıca sık sık mitinglerde yer alan Refik Koraltan, *Hürriyet ve Demokrasi* vurgusu yapmıştı (Yüksel, 2018: 231). 14 Mayıs 1950 genel seçimi sonucunda CHP 69, DP 415, MP 1, Bağımsızlar ise 2 milletvekili çıkarmış ve CHP'nin seçim öncesi planları tutmamıştı (Atabay, 2015: 151). Böylece 27 yıllık yorgun CHP'nin yerine DP iktidarı gelmiş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 3. Cumhurbaşkanı Celal Bayar olurken, hükümeti kurma görevi Adnan Menderes'e verilmişti. Muhalefet konumuna geçen CHP ise seçimden sonraki ilk kurultayını 28 Haziran 1950'de gerçekleştirmiş ve bu büyük kurultay da İsmet İnönü bir kez daha genel başkan seçilirken Kasım Gülek' de partinin genel sekreteri olmuştu (Atabay ve Sayın, 2021:8).

1954 Seçimine Giden Süreç ve 2 Mayıs 1954 Genel Seçimi

DP'nin 1950 genel seçimini kazanmasının ardından bazı şehirlerde kutlamalar yapılmış, hatta İzmir'de kurbanlar kesilerek sevinç gösterilerinde bulunulmuştu (Milliyet, 23 Mayıs 1950: 1-5). Seçim sonuçları sadece ülke içerisinde değil dış politikada da yankı bulmuş ve özellikle Amerika ayanının da bulunan bazı isimler 14 Mayıs 1950 genel seçiminde Türklerin cesaret gösterdiklerini ifade etmişlerdi (Milliyet, 31 Mayıs 1950: 1-5). Diğer taraftan Menderes, ilk aylardan itibaren önemli kararlar almaya başlamış ve öncelikle ordu üst kademesinde daha sonra bazı devlet kurumlarında değişiklikler yapmıştı. Aynı zamanda Menderes Hükümeti, iktidara gelir gelmez gerçekleştirdiği parti meclis grubu toplantısında Arapça ezan yasağının kaldırılması konusunu gündemine almıştı. 1941 yılında çıkarılmış olan bir kanunla Arapça ezan ve kamet okuyanların hapis veya çeşitli miktarlarda para cezasına çarptırılacağı kararlaştırılmıştı (Uyar, 2017: 63-64). Bu kanunla birlikte ezanın ülke genelinde Arapça okunması yerine Türkçe okunması zorunlu kılınmıştı. Arapça ezan okuyan kişilerin cezalandırılması halk arasında genellikle kötü karşılanmış ve bu durum din ve vicdan özgürlüğüne karşı bir müdahale olarak algılanmıştı. İktidar olan DP, bu meseleyi TBMM gündemine getirmiş ve 16 Haziran 1950'de *hangi lisanla Tanrıya hitap edilirse edilsin kimsenin hapisine yatmayacağı* kabul edilerek CHP'nin de olumlu görüşü üzerine sorun çözülmüştü (TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt 1: 180-187). Ayrıca DP yeni bir dönemin başladığını göstermek için 14 Temmuz 1950'de kısmi genel af çıkarmış ve hapishaneleri boşaltmıştı. Diğer taraftan Atatürk'ün heykel ve büstlerine yönelik devam eden çirkin saldırılara karşı önlem alan hükümet, 25 Temmuz 1951'de *Atatürk'ü Koruma Kanunu* çıkartmıştı (Atabay, 2015: 154).

DP, dış politikada ise CHP iktidarı döneminde başlatılan Batı blokuna katılma hususunu devam ettirmişti. İktidara geldiği ilk aylarda NATO'ya katılma konusunda yeniden üyelik için başvuruda bulunmuştu. Aynı zamanda Temmuz ayında olağanüstü bir toplantı yaparak Kore'ye asker gönderme kararı almıştı. SSCB- Çin ile ABD'nin karşı karşıya kaldığı Kore Savaşı'nda Türkiye ABD tarafında yer almış ve 25 bin Türk askeri zor şartlara rağmen Kore'de görevlerini yerine getirmişti. Bunun sonucunda Türkiye NATO'ya girme fırsatını yakalamış ve Kore savaşıyla birlikte İsmet İnönü döneminde başlayan NATO'ya katılım süreci DP döneminde de devam etmişti. NATO'ya dahil olma fırsatını kaçırmamış olan Türkiye'nin 18 Şubat 1952'de NATO'ya üyelik başvurusu kabul edilmişti (Ataay, 2020: 174). Diğer taraftan 1940 yılında açılan ve sayısı giderek artan Köy Enstitüleri'nin kapatılması konusu gündeme gelmiş ve hükümetin kararıyla 27 Ocak 1954'te kapatılmıştı (Atabay, 2015: 156).

1954 genel seçimi yaklaşırken DP, muhalefete göre daha avantajlı bir konumda yer almıştı. Öyle ki dört yıllık iktidarı dönemindeki faaliyetlerinin etkisi büyük olmuş ve özellikle iktisadi alandaki başarı DP'ye 1950-1954 yılları içerisinde altın çağını yaşatmıştı. DP'nin bu dönemi içerisinde tarımda makineleşme yaygınlaşmış, devlet elindeki toprakların bir kısmını köylüye dağıtmış ve boş toprakları işletmeye açmasıyla birlikte kısmen de olsa işsizliği azaltılmaya çalışmıştı (Taşpınar, 1996: 18). Ayrıca 1950- 53 yılları DP'nin ekonomik anlamda büyüme yılları olmuş, tarımsal yöndeki yüksek verimlilikle birlikte ihracat artmış ve Amerika destekli kredilerle de tarımsal alanda makineleşme süreci hız kazanmıştı (Ataay, 2020: 171). 1954 genel seçimi yolunda Menderes Hükümeti'nin işçiler için çıkardığı haftalık paralı tatil, tarımda devam eden makineleşme ile birlikte oluşan üretimdeki artış, memurlara verilen seçim öncesi üç maaş, bunların yanı sıra eğitim, sağlık, ulaştırma alanlarındaki hizmetler ve ekonomik düzenlemeler halk kitlelerinin DP'den memnun olmasını sağlamıştı. Bu tür olumlu çalışmaların devam ettiği günlerde TBMM'de, 12 Mart 1954'teki genel seçimin 2 Mayıs 1954'de yapılmasına oy çokluğuyla karar verilmiş ve Meclis tatile girmişti (Çetinkaya, 2021: 628).

2 Mayıs 1954 genel seçimi için partiler arasındaki rekabet erken başlamıştı. CHP'li Şemseddin Günaltay, Kasım 1954'te Fatih İlçesinde yaptığı konuşmada seçimler hakkında bazı açıklamalarda bulunmuş ve 1954 genel seçim propagandasının bazı prensipler etrafında toplanacağını ifade etmişti. Prensipler arasında insan haklarının ön planda tutulacağı, partizanlığın kaldırılacağı, basın özgürlüğünün sağlanacağı ve adalet merkezinin her türlü etkiden uzak tutulacağı belirtilmişti. DP'nin ise seçim hazırlıkları esnasında 1950-1954 yılları arasında ki yaptığı icraatları, yapımına devam edilen liman, fabrika, baraj ve yolları, propaganda unsuru olarak yaptığı mitinglerde öne çıkarmıştı. Özellikle DP'nin iktidar olduğu ilk dönemde Türkiye'nin, 1950'de % 9,4 1951'de %12,8 1952'de %11,9, 1953'de %11,2 oranında büyüme katettiği ve milli gelirin bariz bir şekilde arttığına dikkat çekilmişti. Başarılı bir dönem geçiren DP'nin 2 Mayıs 1954 genel seçiminde oylarını ve milletvekili sayısını önceki seçime göre arttırdığı görülmüştü. Seçim sonuçları açıklandığında DP %58,4 oyla 503, CHP %35,1 oyla 31 ve Cumhuriyetçi Millet Partisi (CMP) %4,8 oyla 5 milletvekiline sahip olmuştu (Ataay, 2020: 174; Milliyet, 4 Mayıs 1954: 1). Görüldüğü üzere DP'nin, 1950-1954 yılları arasında sürdürdüğü başarılı politikası ve

özellikle ön plana çıkan ekonomik çalışmaları neticesinde muhalefet partilerine karşı ezici bir üstünlük sağlamıştı.

1957 Seçimine Giden Süreç ve 27 Ekim 1957 Genel Seçimi

DP ikinci iktidar dönemine önceki dönemden daha güçlü bir şekilde girmişti. 14 Mayıs 1954'de toplanan TBMM'de Celal Bayar Cumhurbaşkanlığına, Refik Koraltan Meclis Başkanlığına seçilmiş ve Celal Bayar hükümeti kurma görevini ise yeniden Adnan Menderes'e vermişti (Atabay, 2015: 158). Seçimin kazanılmasıyla birlikte muhalefeti tasfiye etmek ve yönetimdeki ağırlığını arttırmak isteyen DP, çeşitli sert adımlar atmaya başlamıştı. Hükümet ilk olarak partisini istenildiği gibi desteklemeyen iki şehir hakkında önemli yaptırımlarda bulunmuştu. 14 Haziran'da bu şehirlerden biri olan Malatya ikiye bölünmüş ve Adıyaman ili kurulmuştu. Ayrıca Kırşehir Osman Bölükbaşı'yı tercih ettiği için Nevşehir'e bağlı bir ilçe haline getirilmişti. 1954 genel seçimi öncesinde de sert yaptırımlar uygulayan iktidar, 6435 sayılı kanun ile öğretim üyelerini, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlamıştı. Böylelikle üniversitelerin iktidar karşısında pasif hale getirilmesi amaçlanmış ve bu karar DP'nin aydınlar arasında itibar kaybetmesine neden olmuştu (Demirel, 2011: 215).

1954 yılı Ağustos ayının bitimiyle birlikte iktidar partisi Kıbrıs meselesiyle uğraşmak zorunda kalmıştı. Yunanistan Birleşik Milletlere başvurarak Kıbrıs adasını topraklarına katmak istemiş ve yaptığı propagandalarla kendi ülkesinde kamuoyu oluşturmuştu. Her iki ülke arasında yaşanan sorunları çözmek için İngiltere aracı olmuş ve 29 Ağustos 1955'de Londra'da bir konferans düzenlenmişti. Türkiye'yi temsilen katılan Devlet Bakanı Fatin Rüştü Zorlu adanın Türkiye'ye verilmesini yönünde istekte bulunurken, Yunanistan yetkilileri Enosis'te direnmışlerdi. Konferansta İngiltere'nin Yunanistan yanlı tavrı takınması görüşmeleri çıkmaza sokmuş ve 6-7 Eylül olaylarının da yaşanması sebebiyle konferans dağılmıştı. Selanik'te Atatürk'ün evine bomba atıldığı haberlerinin çıkması üzerine İstanbul, Ankara ve İzmir'de şiddetli protestolar yapılmaya başlanmıştı. Olaylar giderek büyümüş ve gayrimüslimlerin evlerine, işyerlerine karşı yapılan tahrip yağmacılığa dönüşmüştü. Öyle ki İstanbul'da 4214 ev, 73 kilise, 21 fabrika, 26 azınlık okulu, 5 spor tesisi büyük zarar görmüş ve 11 gayrimüslim vatandaş öldürülmüştü. Kolluk kuvvetlerinin müdahalesi üzerine zor olsa da olaylar yatıştırılmış ancak bu olaylar Türkiye'nin itibarını zedelemişti (Akıncı, 2021: 231-238).

6-7 Eylül olaylarından sonra ise DP içerisinde karışıklıklar meydana gelmiş ve bazı DP'li yetkililerin yolsuzluk yaptıkları yönünde haberler basına yansımıştı. Ayrıca 19 milletvekili parti içi muhalefeti başlatmış ve 6 Ekim'de Fuat Köprülü başkanlığında toplanan DP Genel İdare Kurulu'nda ispat hakkı konusunu ele almışlardı. Bu milletvekilleri basında geçen haberlerin doğruluğu konusunda ispat hakkının yeniden tanınmasını isteyerek parti yönetimini eleştirmişlerdi. Adnan Menderes ise ispat hakkı konusundaki isteklere karşı gelmiş ve tepki göstermişti. Muhalif yapılarını sürdüren 19 milletvekili arasından 9 milletvekili ihraç edilmiş ve geriye kalan 10 vekil ise istifa etmişti. Yaşanan bu huzursuzluklar sonrasında Menderes, Cumhurbaşkanı Celal Bayar'a istifasını sunmuş fakat daha sonra ikna edilerek hükümeti kurma görevi yeniden kendisine verilmişti (Atabay, 2015: 160).

DP iktidarı kendi içerisinde sorunlar yaşarken harekete geçen CHP, CMP ve Hürriyet Partisi (HP) 8 Temmuz 1956 tarihinde kamuoyuna ortak bir bildiri yayımlayarak iktidarın rejimi kapalı bir idareye dönüştürme çabası içerisinde olduğunu bildirmişlerdi. Ülkede muhalefet, iktidar, ordu, halk ve basın yani kamuoyunda bir rahatsızlık hâkim olmuştu. 25 Haziran 1957'ye gelindiğinde ise Meclis içerisinde Kırşehir'in yeniden il olması gerektiği görüşülürken Osman Bölükbaşı, iktidara hakaretlerde bulunduğu gerekçesiyle tutuklanıp Ankara Cezaevine gönderilmişti. Bu durum karşısında muhalefet partileri bir araya gelerek Milli Muhalefet Cephesi oluşturmak için görüşmeler başlatmışlardı. Muhalefet partilerin oluşturdukları Milli Muhalefet Cephesi, genel seçimlerde başta yargı bağımsızlığının, basın ile üniversite özgürlüğünün, meslek örgütleri kurma hakkında ve yargı denetimi konularında anlaşabildiklerini açıklamışlardı. Bu durum üzerine iktidar tarafı genel seçimin 1 yıl erkene alınmasının kendi açılarından faydalı olacağını düşünmüş ve toplanan DP Meclis Grubu genel seçimin 27 Ekim 1957'de yapılmasını kararlaştırmıştı. Ayrıca siyasal partilerin seçim propagandası dışında açık hava toplantıları yapmaları yasaklamıştı. 1957 sonlarına doğru DP iktidarına yönelik muhalefet her geçen gün artmış, ekonomik durum daha da kötü hâl almaya başlamıştı. Ayrıca bu huzursuzluk devam ederken parti kurucularından olan Fuat Köprülü 7 Eylül'de partisinden istifa etmişti (Akıncı, 2021: 265-269).

11 Eylül 1957’de ise iktidar tarafından Seçim Kanunu’nun 35. ve 39. Maddeleri, 7053 sayılı başka bir yasa ile değiştirmiş ve siyasi partilerin ortak liste şeklinde seçimlere girmesi engellenmişti. Böylelikle iktidar partisi istediği ortamı oluşturmuştu. Seçimler yaklaşırken iktidarın gücünü kullanan DP, muhalefete karşı avantajlı bir konum elde etmişti. İktidar ile muhalefet arasında oldukça sert geçen mücadelenin ardından 27 Ekim 1957 genel seçimi yapılmış ve DP’nin 1954 genel seçimi sonrasındaki sert tutumu ile ülke içerisindeki sorunlar karşısındaki başarısızlığı 1957 genel seçim sonuçlarına yansımıştı. Seçim sonuçlarına göre oyların %48,1 alan DP, 424 milletvekili çıkararak yeniden iktidar olmuş ancak %10 civarında oy kaybederek hayal kırıklığına uğramıştı. CHP ise 41,4 oy oranıyla 178 milletvekili, CMP %6,5 oyla 4 milletvekili, HP’de 3,5 oy alarak 4 milletvekili çıkarmıştı (Atabay, 2015: 162; Uyar, 2017: 255). DP içerisinde belirgin yönde bir değişiklik yaşanmamış ve Celal Bayar üçüncü kez Cumhurbaşkanlığına, Refik Koraltan ise TBMM Başkanlığına seçilmişti. Hükümeti kurma görevi ise tekrardan Adnan Menderes’e verilmiş ve kabine oluşturulmuştu. Diğer taraftan DP’nin yaptığı baskı, tertip, sandık hileleri ve özellikle Gaziantep’teki seçim sonuçlarının sonradan değiştirilmesi yönündeki söylemler 1946 genel seçimi gibi 1957 genel seçiminin de Türk demokrasi tarihine en şaibeli seçimlerden birisi olarak geçmesine neden olmuştu (Uyar, 2017, 255).

Sonuç

1918-1923 yılları arasında verilen mücadelesiyle birlikte yeni bir devletin kuruluş süreci tamamlanmıştı. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Mustafa Kemal Paşa öncülüğünde modern ve demokratik bir ülke oluşturmak için çalışmalar başlatılmıştı. Özellikle Mustafa Kemal Paşa tarafından kurulan Halk Fırkasıyla birlikte demokratikleşme sürecine adım atılmıştı. 1924’de muhalif grup tarafından kurulan TCF ile çok partili hayata geçiş yolunda ilk girişim gerçekleşmişti. TCF’nun olumsuz nedenlerden ötürü kapatılmasının ardından geçiş denemeleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı.

1930 yılına gelindiğinde ise Ali Fethi Bey tarafından kurulmuş olan SCF ile çok partili hayata geçiş yeniden denenmişti. Fakat halk tarafından yoğun ilgi karşılanan SCF ile de istenilen sonuca ulaşılamamıştı. İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle birlikte yeniden çok partili hayata geçiş kararı alınmış ve Türkiye’de demokratikleşme hususunda önemli bir dönüm noktası olmuştu. CHP içerisinden çıkan dört muhalif isim tarafından yeni bir siyasi parti kurma çalışmaları başlatılmış ve 1945’de DP kurulmuştu. Her kurulan siyasi parti gibi Türkiye’de teşkilatlanmaya başlayan DP, iktidara gelme hedefiyle yola çıkmıştı. DP, uzun yıllardır tek başına iktidar koltuğunda olan ve kökleri sağlam bir CHP karşısında, halkın isteklerine kulak vererek 1946’daki genel seçimde olmasa da 1950 genel seçiminde iktidar olmayı başarmıştı. İktidardaki bu değişimle birlikte Türkiye’de özellikle ekonomik yönden başarılı bir siyaset izlenmiş ve tarımda modernleşmeye gidilmişti. Ayrıca Türkiye’nin dış politikasını etkileyen ve CHP döneminden başlatılan NATO’ya katılım süreci DP döneminde de devam ederek 1952 yılında olumlu sonuçlanmıştı. Seçimler yaklaşırken partiler arası tartışmalar gerçekleştiği gibi çeşitli propagandalar eşliğinde mitingler düzenlenmişti. Başarılı bir seçim çalışması yürüten ve icraatlarını ön plana çıkaran DP, 1954 genel seçiminde rekor bir oyla iktidar olmuştu. Fakat 1954 genel seçimi sonrasında Adnan Menderes’in sergilediği davranışlar ülkeyi bir kaos ortamına itmiş ve huzursuzluklar yaşanmıştı. Bu rahatsızlık 1957 genel seçimlerine yansımış ve sergilediği antidemokratik tavırlar DP’nin oy kaybı yaşamasında bir etmen olmuştu.

Sonuç olarak, DP’nin iktidara gelmesinde *Hürriyet ve Demokrasi* anlayışı ile 1950 ve 1954 genel seçimleri yolunda yürüttüğü başarılı politikaların katkısı oldukça büyük olmuştur. Öyle ki halk nezdinde büyük önem verilen ekonomik kalkınma ve demokrasi anlayışını 1950-1954 yılları arasında başarılı bir şekilde yürüten DP, emeğinin karşılığını almıştı. Fakat 1954 genel seçimi ardından Başbakan Adnan Menderes’in hem parti içi hem de parti dışı sert yaptırımları kamuoyunda hoş karşılanmamıştı. Aynı zamanda Menderes’in bu sert yaptırımları halkı, muhalefeti, basını ve özellikle orduyu huzursuzluk içerisine itmişti. Bu olumsuzlukların etkisi ve bir de ülke içerisindeki ekonomik durumun kötüye gitmesi 1957 genel seçim sonucuna yansımıştı. DP, her ne kadar iktidarı elde tutmayı başarmış olsa da 1954 genel seçimindeki başarıyı elde edememişti. Halk arasında yaşanan huzursuzlukların giderek artması ve ordu içerisindeki DP’ye karşı takınılan tavır, partinin sonunu getiren birer unsur olmuştu. Öyle ki büyük bir coşku ve destekle iktidara gelen DP’nin artık varlığına dahi tahammül edilemeyecek duruma geldiği görülmüştü.

KAYNAKÇA

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı

Cumhuriyet Arşivi (BCA)

BCA, 490.1.0.0, 6-28-7.

Resmî Yayın ve Tutanaklar

TBMM Zabıt Cerideleri, 16 Haziran 1950, Cilt: 1, Dönem IX.

TBMM Zabıt Cerideleri, Devre: 1, İçtima: 5, Cilt: 1, s. 16

TBMM Zabıt Cerideleri, Cilt 20, Dönem VII.

Sürelî Yayınlar

Ulus, 12 Haziran 1945.

Akşam, 1,2,3 Aralık 1945.

Milliyet, 23 Mayıs 1950.

Resmî Gazete, 6 Haziran 1946, Kanun No:4908.

Kitap- Makale- Tez

Afşar, E. (2019). "Türk Politik Tarihinde Demokrat Parti ve 1946 Programı". Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İBBF Dergisi, 4(8), 273-295.

Akandere, O. (2021). Kuruluşundan Darbeye Demokrat Parti (1946-1960) Cilt 1(1. Baskı), Dilşen İnce Erdoğan, İsmail Hakkı Demircioğlu, Serpil Seda Şimşek (Ed.), İstanbul: Yeditepe Yayınevi. s. 3-79.

Akıncı, T. (2021). Demokrat Parti 1946-1960 (2. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Ataay, F. (2020). Türkiye Demokrasi Tarihi 1789'dan Günümüze (2. Baskı). Ankara: Nika Yayınevi.

Atabay, M. (2015). Partiler, Seçimler, İktidarlar ve Müdahalelerle Türk Demokrasi Tarihi (2.Baskı). Edirne: Paradigma Akademi Yayınları.

Atabay, M. ve Sayın, Y. (2021). Demokrasi Özleminden Demokrasi Arayışına (1. Baskı). Edirne: Paradigma Akademi Yayınları.

Balkaya, İ.S. (2021). Ali Fethi Okyar (1. Baskı). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Birand, M. A., DüNDAR, C. ve ÇAPLI, B. (2006). Demirkırat- Bir Demokrasinin Doğuşu (11. Baskı). İstanbul: Doğan Kitapevi.

Çetinkaya, S. G. (2021). Kuruluşundan Darbeye Demokrat Parti (1946-1960) Cilt 1, (1. Baskı). Dilşen İnce Erdoğan, İsmail Hakkı Demircioğlu, Serpil Seda Şimşek (Ed.), İstanbul: Yeditepe Yayınevi. s. 631-681.

Demirel, T. (2011). Türkiye'nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi (1. Baskı). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Eroğul, C. (1998). Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi (3. Baskı). Ankara: İmge Yayınları.

Ertan, T. F. (2020). Başlangıcından Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi (1. Baskı). Ankara: Siyasal Kitapevi.

Goloğlu, M. (2013). Türkiye Cumhuriyeti Tarihi- IV Demokrasiye Geçiş (1. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gülcan, Y. (2001). Cumhuriyet Halk Partisi 1923-1946 (1.Baskı), İstanbul: Alfa Yayınları.

Koçak C. (2012). Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950) İktidar ve Demokratlar Cilt 2 (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Koçak C. (2016). Türkiye'de İki Partili Siyasi Sistemin Kuruluş Yılları (1945-1950) Uzlaşma Cilt 5 (1.Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Şahin E. ve Tunç, B. (2015). "Demokrat Parti'nin Kuruluş Süreci ve DP-CHP Siyasi Mücadelesi (1945-1967)". Sosyal ve Kültürel Araştırmaları Dergisi, 1(2), 31-69.

Taşpınar G. T. (1996). 27 Mayıs 1960 Askeri Darbesi [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi]. İstanbul.

Tuncer, E. (2008). 1946 Seçimleri (1. Baskı). Ankara: Toplumsal Ekonomik Siyasal Araştırma Vakfı Yayınları.

Uyar, H. (2017). Demokrat Parti İktidarında CHP 1950-1960 (1. Baskı). İstanbul: Doğan Kitapevi.

Yücel, M. S. (2006). Türkiye'nin Siyasal Partileri (1859-2005) (1. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.

Yüksel, E. (2018). Millî Mücadele'den 27 Mayıs'a Bir Siyasetçi: Refik Koraltan (1. Baskı). Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.



Özel Bir Spor Merkezine Kayıtlı Kadınların Sağlık Sorunlarıyla Spora Yazılma Nedenleri Arasındaki İlişki: Erzurum İli İçin Bir Uygulama

Duygu TULAN TOHUMCU*, Sümeyye GÖKÇENOĞLU **

Öz

Spor sağlığın pekiştirilmesi, hastalıklardan korunma ve psiko-sosyal iyilik hali için yaşamın her döneminde büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmada Erzurum'da özel bir spor merkezine kayıtlı olan ve düzenli olarak spor yapan kadınların sağlık sorunlarıyla, spora yazılma nedenlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda 418 kadına anket uygulanmıştır. Anket, demografik bilgileri, spora yazılma nedenini ve katılımcıların ne tür bir hastalığa sahip olduğunu belirlemeye yönelik olarak literatür çerçevesinde oluşturulmuştur. Verilerin analizi SPSS 21 paket programı yardımıyla yapılmıştır. Araştırma sonuçları tanımlayıcı istatistikler kullanılarak frekans tabloları ve crosstabs ile değerlendirilmiş, ayrıca Ki-Kare Analizi yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların en küçüğü 13, en büyüğü 60 yaşındadır. En düşük kiloya sahip katılımcı 32,35 kiloyken; en yüksek kiloya sahip katılımcı 143 kilodur. Erzurum'da spor yapan kadınların çoğu öğrencidir. Erzurum'daki kadınlarda en çok omurga sistemine yönelik hastalıklar görülmektedir. Yapılan Ki-Kare analizi sonucunda sağlık sorunlarıyla yaş değişkeni arasında anlamlı bir farklılık vardır. Ancak sağlık sorunlarıyla meslekler arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Kilo verme ile yaş değişkeni, meslek değişkeni ve sağlık sorunları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Anahtar Kelimeler: Spor, Sağlık Sorunu, Kadın, Erzurum

**The Relationship Between The Health Problems Of Women Registered In A Private Sports Center
And Their Reasons For Participating in Sports: An Application For Erzurum Province**

Abstract

Sport is crucial in enhancing health, preventing diseases, and promoting psychosocial well-being at every stage of life. This study aimed to identify the health issues and reasons for participating in sports among women registered at a private sports center in Erzurum who exercise regularly. To this end, a survey was administered to 418 women. The survey was designed within the literature framework to determine demographic information, reasons for enrolling in sports, and the types of illnesses the participants had. The data were analyzed using the SPSS 21 software package. The research results were evaluated using frequency tables and crosstabs with descriptive statistics, and a Chi-Square Analysis was conducted. According to the analysis results, the youngest participant was 13 years old, and the oldest was 60 years old. The participant with the lowest weight was 32.35 kg, while the participant with the highest weight was 143 kg. Most women who engage in sports in Erzurum are students. The most common health issues among women in Erzurum are related to the spine. The Chi-Square analysis results showed a significant difference between health issues and the age variable. However, there is no significant relationship between health issues and professions. There is also no significant difference between weight loss and the variables of age, profession, and health issues.

Keywords: Sport, Health Problem, Women, Erzurum

* Erzurum Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Anabilim Dalı, İktisat Teorisi, duy.gu.tln@gmail.com

** Erzurum Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İktisat Anabilim Dalı, İktisat Teorisi, gokces366@gmail.com

Giriş

Tarihin ilk zamanlarında avlanma ve korunma gibi yaşam gerekliliklerini yerine getirmek için kullanılan fiziksel aktiviteler, zamanla eğlence alanına oradan da günümüzde “spor” olarak nitelendirdiğimiz mücadele gerektiren formlara dönüşmüştür. İnsanoğlunun bedenini tanıması ve detaylarını öğrenmesiyle birlikte, fiziksel aktivitelerin vücut üzerindeki etkileri de belirlenmeye başlamış ve zamanla sağlık alanının da vazgeçilmezi olmuştur (Ağırbaş vd., 2021). Spor ve sağlık arasındaki ilişki 1950'lere kadar uzansa da fiziksel aktivitenin sağlığa faydalarına yönelik bilimsel veriler 1980'ler ve 1990'larda gerçekleşmiştir (Alpay, 2021:38).

Sporla solunum, sindirim, boşaltım ve iskelet kas sistemlerinin istenen düzeyde tutulması sağlanır. Uzun süre hareketsiz kalan insan bedeninin hareket yeteneğini kaybetmesi sağlık problemlerini ortaya çıkabilir (Çelebi, 2016:59). Koroner kalp hastalıkları, kronik respiratuar hastalıklar, diyabet ve kanser gibi hastalıklarda sporun; glisemik kontrol, hipertansiyon, dislipidemi, kronik sistemik inflamasyon, obezite, kas yorgunluğu, kardiyovasküler riskleri azaltmak gibi pozitif etkileri vardır (Zileli vd., 2016:1).

Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) tanımına göre sağlık; fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan tam bir iyi olma hali; hastalık ise fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan tam bir iyi olmama hali olarak ifade edilmektedir (WHO definition of Health. <http://www.who.int/about/definition/en/>, Erişim tarihi: 25.04.2024). DSÖ'nün sağlık tanımına uygun olarak sporun beden sağlığı üzerindeki olumlu etkilerinin yanı sıra ruh sağlığı açısından yararları da bilinmektedir (Aslan vd., 2004:30). Günümüzde yapılan mukayeseli araştırmalarda spor ve egzersizlerin hem hastalıkları önlemede hem de hastalıkların iyileşmesinde tedavi edici bir rol oynadığı gösterilmiştir (İmamoğlu, 1992:65). Kısaca sporun, sağlığın pekiştirilmesi, hastalıklardan korunma ve psikososyal iyilik hali için yaşamın her döneminde insanoğlu için önemi büyüktür.

Birçok toplumda kadınların optimal sağlık seviyesine ulaşmasını önleyen bazı sosyokültürel faktörler, kadınları dezavantajlı yapmakta ve kadın sağlığını riske atmaktadır. Biyolojik ve cinsiyete özgü farklılıklardan dolayı kadın olmanın sağlık üzerine etkileri oldukça fazladır. 18-49 yaş arası kadınların yaşam evrelerinde deneyimledikleri cinsellik, gebelik, emzirme, menopoz gibi durumlar, kadınları sağlık açısından daha fazla riskli gruba dahil etmektedir. Hormonal değişikliklerin olduğu bu dönemler kadınlar için bir stres yükü oluşturmaktadır ve onların sağlık davranışlarına etki etmektedir. Örneğin Türkiye'de kadınlarda dolaşım sistemi hastalıkları daha çok görülmektedir ve her dört kadından biri obezdir (Göger vd., 2019: 89). Şengül ve Çam'ın yaptıkları çalışmada cinsiyet değişkenine göre, erkeklerin spor yapma olasılıkları, kadınların spor yapma olasılıklarına göre yaklaşık 0,3 kat daha fazladır. Düzenli spor yapan erkeklerin beden kitle endeksleri (BKE) değerleri düzenli spor yapan kadınların BKE değerine göre ortalama 4,2 kat daha fazladır. Bu sebeplerden yola çıkarak, kadınların sağlığını geliştirilmesi ve olası sağlık sorunlarının oluşumunu önlemesi gerekmektedir. Kadınların olumlu sağlık davranışlarını kazanmaları spor sayesinde mümkün olabilmektedir (Göger vd., 2019: 89).

Bu çalışma spor- sağlık ilişkisinin incelenmesi açısından önem arz etmektedir. Buradan hareketle çalışmada Erzurum'da özel bir spor merkezine kayıtlı olan ve düzenli olarak spor yapan kadınların profilinin ortaya koyulması; spor yapmayla sağlık sorunları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmaya benzer bir çalışmayı Aslan vd. 2004'te ve Göger vd. 2019 yılında yapmışlardır. Aslan vd. (2004)'nin çalışmasında Ankara Büyükşehir Belediyesi'ne ait özel bir spor merkezine kayıtlı olan ve düzenli olarak spor yapan kadınların hastalık ve sağlık kavramları ile ilgili görüşleri ve sağlık arama davranışlarını etkileyen faktörlerin ortaya konulması amaçlanmıştır. Göger vd. (2019)'nin çalışmasında ise Bilecik'te bir spor merkezine kayıtlı kadınların sağlıklı yaşam biçimi davranışlarının, fiziksel aktivite düzeylerinin obezite durumuna ve beden kitle indeksi puanına etkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Benzer çalışmalardan ilham alınarak yapılan bu çalışmada ise spor yapan kadınların spora yazılma nedenleri ile sağlık sorunları arasındaki ilişki, araştırmacı tarafından literatür çerçevesinde hazırlanan anket yöntemiyle ele alınmıştır. Çalışmayı diğerlerinden ayıran unsur Erzurum'da spor yapan kadınların profilini ortaya koyan başka bir çalışmanın olmamasıdır. Aktaş ve Erhan'ın 2015'te yaptıkları çalışma Erzurum'da yapılmış olmasına rağmen profil çıkarmaya yönelik değil, benlik saygısı ve risk alma düzeylerinin spor yapan ya da yapmayan bireylere göre ilişkisini belirlemeye yöneliktir ve örneklemini tüm bireylerdir.

2. Materyal Metot

2.1. Araştırmanın Evreni ve Yöntemi

Araştırma Şubat ve Nisan 2024 tarihleri arasında özel bir spor merkezine katılım sağlayan ve düzenli olarak spor yapan 462 kişiye uygulanan anketle gerçekleştirilmiştir. Ancak 18 yaş altındaki katılımcılar Ki-Kare analizine uygun olmadığı için analize dahil edilmemiştir. Böylece analiz 418 kişi üzerinden yapılmıştır.

Anket, demografik bilgileri, spora yazılma nedenini (kilo verme ya da alma) ve katılımcıların ne tür bir hastalığa sahip olduğunu belirlemeye yönelik olarak literatür çerçevesinde oluşturulmuştur. Verilerin analizi SPSS 21 paket programı yardımıyla yapılmıştır. Araştırma sonuçları tanımlayıcı istatistikler kullanılarak frekans tabloları, crosstabs tabloları ve Ki-Kare yöntemiyle değerlendirilmiştir.

Ki-Kare istatistiği, gözlenen ve beklenen frekanslar arasındaki farkı değerlendirir. İstatistik, her bir hücre için gözlenen frekansın beklenen frekansa olan farkının karesini alır, bu değeri beklenen frekansa böler ve tüm hücreler için bu değerleri toplar. Elde edilen Ki-Kare istatistiği, değişkenler arasındaki bağımsızlık veya ilişkiyi ölçer (<https://tezspsanaliz.com/ki-kare-testi-nasil-yorumlanir/> , Erişim Tarihi, 05.06.2024).

Ki-kare testi parametrik olmayan testler içinde en yaygın kullanımı olan testlerdendir. Terimin istatistikte iki farklı anlamı vardır. Bunlardan ilki olasılık-yoğunluk fonksiyonu olarak sürekli bir rastlantı değişkeninin dağılımını ifade ederken; ikincisi Ki-kare dağılımı gösteren test istatistiğini ifade etmektedir (Howell, 2012). Ki-kare dağılımı (χ^2) aynı t ve F dağılımı gibi sürekli dağılımdır. Bu test Karl Pearson tarafından 1900 yılında geliştirilmiştir ve Ki-Kare istatistiğine sahip diğer testlerden ayırt edilmesi için Pearson Ki-kare testi olarak adlandırılmaktadır.

İki nitel değişken arasında bir ilişkinin varlığı ortaya koymak istenirse Ki-Kare bağımsızlık testine başvurmak gerekir (Bakan ve Büyükbeşe, 2004). Ki-kare bağımsızlık testi; 2×2 ya da $r \times c$ tipindeki çapraz çizelgelerde gözlenen frekansların (G_{ij}), marjinal olasılıklar yaklaşımına göre hesaplanan teorik frekanslara (T_{ij}) benzerliğini test etmeyi amaçlar.

Ki-Kare testi yapmak için hipotezler oluşturulmalıdır. Örneğin;

H_0 : x ve y arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H_1 : x ve y arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Şeklinde hipotezler oluşturulmalıdır.

H_0 hipotezi reddedilirse -değişkenler arasında anlamlı bir ilişki var ise- bu anlamlılığın kaynağını araştırmak için post-hoc olarak artıklara başvurulur.

2.2. Varsayımlar

Araştırmanın amacı doğrultusunda geliştirilen varsayımlarla, Erzurum'da kadınların spora katılım profilinin belirlenmesinde etkili olan unsurlar arasındaki ilişkiler ölçülmektedir. Araştırmada ortaya çıkan hipotezler şu şekildedir:

H_{01} : Erzurum'daki kadınların sağlık sorunlarıyla yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H_{02} : Erzurum'daki kadınların sağlık sorunlarıyla meslekleri arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H_{03} : Erzurum'daki kilo vermeleri ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H_{04} : Erzurum'daki kilo vermeleri ile meslek değişkeni arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

H_{05} : Erzurum'daki kilo vermeleri ile sağlık sorunları arasında anlamlı bir ilişki yoktur.

Bu varsayımlara ek olarak;

Araştırmadaki örneklem grubunun evreni kapsadığı varsayılmaktadır.

Araştırmada kullanılan ölçme araçlarının geçerli ve güvenli olduğu varsayılmaktadır.

Örneklem grubunun sorulan sorulara içtenlikle cevapladıkları varsayılmaktadır.

3. Bulgular

Tablo 1: Yaş Değişkeninin Frekans Tablosu

	FREKANS	YÜZDE
18-25	238	56,9
25-30	89	21,3
30-35	39	9,3
35-40	28	6,7
40-45	11	2,6
45-50	8	1,9
50-55	4	1,0
55-60	1	,2
Total	418	100,0

Erzurum'da spor yapan kadınların %56,9'u 18-25 yaş aralığında, %21,3'ü 25-30 yaş aralığında, %9,3'ü 30-35 yaş aralığında, %6,7'si 35-40 yaş aralığında, %2,6'sı 40-45 yaş aralığında, %1,9'u 45-50 yaş aralığında, %2'den bile azı 50 yaş ve üstündedir.

Tablo 2: Kilo Değişkeninin Frekans Tablosu

	FREKANS	YÜZDE
35-45	14	3,3
45-55	45	10,8
55-65	112	26,8
65-75	133	31,8
75-85	53	12,7
85-95	40	9,6
95-105	10	2,4
105-115	8	1,9
125-135	1	,2
135-145	2	,5
Total	418	100,0

Erzurum'da spor yapan kadınların %31,8'i 65-75 kilo, %26,8'i 55-65 kilo, %12,7'si 75-85 kilo, %10,8'i 45-55 kilo, %9,6'sı 85-95 kilodur. En düşük kilolu katılımcı 32,35 kilo; en yüksek kilolu katılımcı 143 kilodur.

Tablo 3: Meslek Değişkeninin Frekans Tablosu

	FREKANS	YÜZDE
MESLEK		
Öğrenci	175	41,9
Müşteri Temsilcisi	24	5,7
Satış Danışmanı	5	1,2
Öğretmen	49	11,7
Doktor	8	1,9
Ev Hanımı	34	8,1
Hemşire	35	8,4
İşçi	6	1,4
Akademisyen	8	1,9
Diğer Meslek	67	16,0
İşsiz	7	1,7
Total	418	100,0

Erzurum'da spora katılan kadınların %41,9'u öğrenci, %16'sı diğer meslekler (avukat, mimar, bakıcı vb.), %11,7'si öğretmen, %8,4'ü hemşire, %8,1'i ev hanımı, %5,7'si müşteri temsilcisi, %1,9 doktor ve akademisyen, %1,4'ü işçi, %1,2'si satış danışmanı ve %1,7'si işsizdir.

Tablo 4: Sağlık Sorunları Değişkeninin Frekans Tablosu

	FREKANS	YÜZDE
SAĞLIK SORUNU		
Hastalık Yok	332	79,4
Fıtık	15	3,6
Skolyoz	44	10,5
Astım	7	1,7
Kifoz	4	1,0
Postur Bozukluğu	4	1,0
Romatizma	8	1,9

Diğer Hastalıklar	4	1,0
Total	418	100,0

Erzurum'da spora katılan kadınların en çok sahip oldukları sağlık sorunları: sırasıyla fitik (%3,6), skolyoz (%10,5), astım (%1,7), kifo (%1), postür bozukluğu (%1), romatizma (%1,9) ve diğer hastalıklardır (insülin direnci, tansiyon, ülser vb. %1).

Skolyoz; spinal deformiteler içerisinde en sık karşılaşılan ve ilerleyen evrelerde son derece ciddi duruş bozukluklarına neden olan üç boyutlu bir omurga deformitesidir. Bu deformite omurganın yapısal bozukluğundan kaynaklı olarak ortaya çıkabileceği gibi omurga dışı sebeplere bağlı olarak da gelişebilir (Sağlık Rehberi, <https://www.medicalpark.com.tr/skolyoz/>, Erişim Tarihi: 04.06.2024).

Kifo, diğer bir adıyla kamburluk, sırt ve göğüs bölgesinde görünen rahatsızlıklardan biridir. Kifo hastasına yandan bakıldığında baş vücuda göre biraz daha öndedir ve sırtta çıkıntı fark edilirken bel çukuru normalden fazladır (<https://www.florence.com.tr/kifo/>, Erişim Tarihi: 04.06.2024).

Omurgada eğrilik olarak kendini gösteren bu hastalığın dereceleri vardır. Duruş bozukluğu bir diğer adı ile postür bozukluğu durumunda vücut iyi duruşunu kaybeder veya kaybetmeye başlar. Kişilerde duruş bozukluğu olması halinde kas ve eklem gerginliği, boyun, baş veya sırt ağrısı gibi problemler gelişebilir (<https://www.medicalpark.com.tr/durus-bozuklugu/hg->, Erişim Tarihi: 04.06.2024).

Kavramların birbirlerinden farkları ise şu şekildedir. Duruş bozukluğu (postür) edinilmiş davranışsal bir durumdur. Skolyoz denilen omurgadaki eğriliklerin ise birçok sebebi olabilir. Bunların başında sinirleri etkileyen hastalıklar ve gelişimsel bozukluklar sayılabilir. Skolyoz omurganın yana eğriliği ve kendi etrafında dönmesini ifade eder. Kifo ise sırt bölgesinde yapısal olarak artmış kamburluğa denir.

Tablo 5: Spora Yazılma Nedeni Değişkeninin Frekans Tablosu

		FREKANS	YÜZDE
SPORA YAZILMA NEDENİ	Kilo Verme	383	91,6
	Kilo Alma	35	8,4
	Total	418	100,0

Erzurum'da spora katılan kadınların %91,6'sı kilo vermek amacıyla spora yazılırken, %8,4'ü kilo almak için spora yazılmıştır.

Tablo 6: Sağlık Sorunlarının Mesleklere Göre Dağılımı

	MESLEK										
	Öğren ci	Müşteri Temsilci si	Satış Danışma nı	Öğretme n	Doktor	Ev Hanı mı	Hemşire	İşçi	Akademisy en	Diğer Mesle k	İşsiz
Hastalık Yok	149	19	5	36	7	25	27	4	3	50	7
SAĞLIK SORUN U											
Fitik	4	0	0	4	0	3	2	0	1	1	0
Skolyoz	11	2	0	5	0	4	6	2	2	12	0
Astım	4	2	0	0	0	0	0	0	1	0	0

18-25	201	4	17	5	4	2	4	1
25-30	73	4	9	1	0	1	1	0
30-35	30	2	5	0	0	0	1	1
35-40	18	2	5	1	0	1	1	0
40-45	5	2	2	0	0	0	1	1
45-50	3	0	5	0	0	0	0	0
50-55	2	0	1	0	0	0	0	1
55-60	0	1	0	0	0	0	0	0
Total	332	15	44	7	4	4	8	4

Erzurum'da spora katılan kadınların her yaş grubu için en çok rastlanılan sağlık sorunu skolyozdur. 18-25 yaş aralığında 17 kişi, 25-30 yaş aralığında 9 kişi, 30-40 yaş aralığında 10 kişi 40-45 yaş aralığında 2 kişi skolyoz hastasıdır. Örneklemin genç nüfusu temsil eden 18-25 yaş aralığında bireylerde fitik, astım, kifoza, postür bozukluğu, insülin direnci vb diye adlandırılan diğer hastalıklar da varken; orta yaş nüfusu temsil eden 45 yaş ve üstü bireylerde sadece skolyoz hastalığı vardır.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	115,827 ^a	49	,000
Likelihood Ratio	60,164	49	,132
Linear-by-Linear Association	15,162	1	,000
N of Valid Cases	418		

a. 55 cells (85,9%) have expected count less than 5. The minimum expected count is, 01.

Yapılan Ki-Kare analizi sonucunda $P < 0.05$ olduğu için H_0 reddedilir. H_0 reddedildiği için sağlık sorunlarıyla yaş değişkeni arasında anlamlı bir farklılık vardır.

Tablo 8: Kilo Verme ile Yaş Aralığı Arasındaki İlişki

	YAŞ	Total
--	-----	-------

	18-25	25-30	30-35	35-40	40-45	45-50	50-55	55-60	
KİLO VERME Kilo Verme	217	81	36	27	10	7	4	1	383
KİLO VERME Kilo Alma	21	8	3	1	1	1	0	0	35
Total	238	89	39	28	11	8	4	1	418

Erzurum'da spora katılan kadınların 18-25 yaş aralığındaki 238 kişiden 217'si; 25-30 yaş aralığındaki 89 kişiden 81'i; 30-35 yaş aralığındaki 39 kişiden 36'sı; 35-40 yaş aralığındaki 28 kişiden 27'si; 40-45 yaş aralığındaki 11 kişiden 10'u; 45-50 yaş aralığındaki 8 kişiden 7'si; 50 yaş ve üzerindeki 5 kişinin hepsi kilo vermek için spora yazılmıştır.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	1,614 ^a	7	,978
Likelihood Ratio	2,221	7	,947
Linear-by-Linear Association	,376	1	,540
N of Valid Cases	418		

a. 8 cells (50,0%) have expected count less than 5. The minimum expected count is, 08.

Yapılan Ki-Kare analizine göre $P > 0.05$ olduğu için H_0 reddedilemez. Kilo verme ile yaş değişkeni arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 9: Kilo verme ile Meslek Arasındaki İlişki

	MESLEK											Total
	Öğrenci	Müşteri Temsilcisi	Satış Danışmanı	Öğretmen	Doktor	Ev Hanımı	Hemşire	İşçi	Akademisyen	Diğer Meslek	İşsiz	
KİLO VERME Kilo Verme	160	20	4	48	7	31	31	6	8	62	6	383
KİLO VERME Kilo Alma	15	4	1	1	1	3	4	0	0	5	1	35
Total	175	24	5	49	8	34	35	6	8	67	7	418

Erzurum'da spora katılan kadınlardan kilo vermek isteyen 383 kişinin 160'ı öğrenci, 62'si diğer meslekler (avukat, mimar, çocuk bakıcısı, yaşlı bakıcı), 48'i öğretmen, 31'i hemşire, 31'i ev hanımı, 20'si müşteri temsilcisi, 8'i akademisyen, 7'si doktor, 6'sı işçi, 4'ü satış danışmanı ve 6'sı da işsizdir.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
--	-------	----	-----------------------

Pearson Chi-Square	7,886 ^a	10	,640
Likelihood Ratio	9,311	10	,503
Linear-by-Linear Association	,157	1	,692
N of Valid Cases	418		

a. 10 cells (45,5%) have expected count less than 5. The minimum expected count is, 42.

Yapılan Ki-Kare analizine göre $P > 0.05$ olduğu için H_0 reddedilemez. Kilo verme ile meslek değişkeni arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 10: Kilo Verme ile Sağlık Sorunları arasındaki İlişki

	SAĞLIK SORUNU								Total
	Hastalık Yok	Fıtık	Skolyoz	Astım	Kifoz	Postur Bozukluğu	Romatizma	Diğer Hastalıklar	
KİLO VERME Kilo Verme	301	14	42	7	4	3	8	4	383
Kilo Alma	31	1	2	0	0	1	0	0	35
Total	332	15	44	7	4	4	8	4	418

Erzurum'da spora katılan ve kilo vermek isteyen kadınların 14'ü fıtık, 42'si skolyoz, 7'si astım, 4'ü kifoz, 5'i postür bozukluğu, 8'i romatizma ve 4'ü de diğer hastalıklara sahiptir.

Chi-Square Tests

	Value	df	Asymp. Sig. (2-sided)
Pearson Chi-Square	4,843 ^a	7	,679
Likelihood Ratio	6,453	7	,488
Linear-by-Linear Association	1,611	1	,204
N of Valid Cases	418		

a. 10 cells (62,5%) have expected count less than 5. The minimum expected count is, 33.

Yapılan Ki-Kare analizi sonucunda $P > 0.05$ olduğu için H_0 reddedilemez. H_0 reddedilmediği için kilo verme ile sağlık sorunları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

4. Tartışma

Bu çalışmanın bulguları, Erzurum'da spora katılan kadınların demografik ve sağlık profillerini ortaya koymaktadır. Erzurum'da spora katılan kadınların çoğu genç nüfustur (%43,7'si 18-25 yaş aralığında, %20,1'i de 25-30 yaş aralığında, %16,2'si de 13-18 yaş aralığındadır). Orta yaş ve üzerinde spora katılım oranı düşüktür. Bu durum yaş ilerledikçe fiziksel aktiviteye olan ilginin azalabileceğini veya başka sorumlulukların spora katılımı engelleyebileceğini düşündürmektedir.

WorldData.info- Body Size By Country'ye göre Amerika'da kadınların ortalama kilosu 95,8 olurken Türkiye'de kadınların ortalama kilosu 73,7'dir. Erzurum'da spor yapan kadınların %58,6'sı de 55 ile 75 kilo arasındadır. Yani Erzurum'daki kadınların kilosu Türkiye ortalamasına uygundur. Katılımcıların sadece %5'i 100 kilonun üzerindedir. Buradan yola çıkarak Erzurum'da spor yapan kadınlar arasında obezite oranı düşüktür yorumu yapılabilir.

Erzurum'da spora katılan kadınların çoğu öğrencidir (%47,4). Örneklemin çoğunluğunun öğrenci olması, genç yaş grubunun spora olan ilgisini ve bu yaş grubunun spor yapma imkânlarının daha fazla olduğunu düşündürmektedir.

Sağlık sorunları açısından değerlendirildiğinde, Erzurum'da spora katılan kadınların en çok karşılaştıkları sorunlar omurga ile ilgili rahatsızlıklardır. Skolyoz (%10,5), fıtık (%3,6), astım (%1,7), kifoza (%1) ve postür bozukluğu (%1) gibi rahatsızlıklar öne çıkmaktadır. Bu bulgular, Ağgön ve arkadaşlarının (2021) egzersizlerin fiziksel fonksiyon bozukluklarını tedavi edici etkilerini vurgulayan çalışmalarına örtüşmektedir. Ayrıca, Brook ve Heim'in astım hastaları üzerine yaptıkları çalışmada, spor yapmanın astımlı bireylerin yaşam kalitesini artırdığı ve kendilik imajını geliştirdiği belirtilmektedir ki bu da Erzurum'daki astım hastası kadınlar için sporun önemini göstermektedir.

Erzurum'da kadınların spora katılım motivasyonları genellikle kilo vermek üzerine odaklanmaktadır. İkizer'in (2000) çalışmasında sistemli ve programlı bir şekilde yapılan fiziksel aktivitelerin bireylerin kendilerini daha iyi ve sağlıklı hissetmelerini sağladığı ve fiziksel iyi olma haline katkıda bulunduğu belirtilmiştir. Erzurum'daki kadınlar arasında da bu motivasyonun yaygın olduğu görülmektedir.

Erzurum'da spora katılan ve çalışan kadınlarda fıtık, skolyoz, astım, kifoza, postür bozukluğu, romatizma ve diğer hastalıklar gözlemlenirken çalışmayan kadınlarda herhangi bir hastalığa rastlanmamıştır. Ev hanımları ise genellikle omurga sistemiyle alakalı hastalıklara sahiptir. Çalışan kadınlar arasında sağlık sorunlarının daha fazla gözlemlenmesi, çalışma hayatının getirdiği fiziksel ve psikolojik stresin sağlık üzerindeki olumsuz etkilerini düşündürülebilir. Ev hanımlarının ise genellikle omurga sistemiyle alakalı hastalıklara sahip olması, ev içi aktivitelerin ve ergonomik olmayan çalışma koşullarının bu tür rahatsızlıklara yol açabileceğini göstermektedir.

Erzurum'da spora katılan kadınların her yaş grubu için spora yazılma nedeni kilo vermektir. Kilo almak için spora yazılan kişi sayısı örneklemin yaklaşık %10'dur.

Bu bulgular, Erzurum'da kadınların spor katılımı ve sağlık profilleri hakkında önemli bilgiler sunmakta ve bu alanda yapılacak gelecekteki çalışmalar için temel oluşturmaktadır. Spora katılımı artırmak ve sağlık sorunlarını azaltmak için hedeflenen müdahaleler ve politikalar geliştirilmelidir.

5.Sonuç

Spor ve rekreatif etkinliklere bireylerin doğrudan katılımı hem zihinsel hem de fiziksel kapasitesini arttırmaktadır. Erkan (2017)'in çalışmasının bulgularına göre Türk halkının genel olarak düzenli spor yapmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Türk halkının boş zamanlarını bilgisayarda ve televizyon izleyerek geçirdikleri görülmüştür. Bunun temel nedeninin spora ilişkin toplumsal algı ve henüz davranışsal olarak yerleşmemiş spor kültürü olduğu düşünülebilir (Erkan, 2017:83). Halbuki spor etkinlikleriyle bireylerin, toplulukların ve ülkelerin sosyo-ekonomisine mikro ve makro ölçekte pozitif katkı sağlayacağı düşünülmektedir (Alpay, 2021:41).

Türkiye'de bireylerin spor merkezlerine yönelimlerinde kişisel tercihlerin ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Buradan hareketle de spor salonlarını bir toplumsal ihtiyaca cevap vermeye yönelik arz ve talep dengesi olarak değerlendirebiliriz (Cengiz ve Taşmektepligil, 2016:238).

Ülkemizde erkekler kadınlara göre spora hem aktif hem de pasif katılım açısından daha fazla katılım göstermektedirler. Bu farklılığın oluşmasını sağlayan nedenler; kadınların günlük yaşamda erkeklere göre daha fazla sorumluluk almaları ve kendilerine ilişkin boş zamanı yönetememeleri olarak sıralanabilir. Kadınların sorumlulukları ise; çocuk bakımı, aile içinde okul çağında çocukların olması ve kadınların ev işlerine fazla zaman harcamaları şeklinde örneklendirilebilir (Erkan, 2017:83). Veya başka bir görüşe göre Türkiye'deki kadınlar, daha çok ev içi alan ve onun uzantıları ile ilişkili olarak görülürken, erkek ise daha çok kamusal alanla ilişkili olarak görülmektedir. Kadınların kamusal bir alan olarak sporda yer almalarının onların konumlarını güçlendirici bir etkisi olup olmayacağı tartışılabilir. Özellikle de toplumsal cinsiyet önyargılarının ve bu önyargılara dayalı cinsiyetçi

davranışların çoğunlukla kadın bedeni (bedensel olarak zayıflığı, bedensel görünümü) üzerinden yürütüldüğü düşünüldüğünde, kadınların kendi bedenlerini tanımaları ve bedensel yeterliklerini fark etmelerinin, onların kendilerini algılama biçimlerini ve öz-güvenlerini olumlu yönde etkileyeceği düşünülmektedir (Koca ve Bulgu, 2005:28).

Türkiye, spor, kadın ilişkisinin genel hatlarına kısaca değinildikten sonra bu çalışmada Erzurum, spor, kadın ilişkisini ele alınmıştır ve özel bir spor merkezine kayıtlı olup düzenli olarak spor yapan kadınların sağlık sorunlarıyla, spora yazılma nedenlerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın vardığı sonuçlara göre katılımcıların en küçüğü 13, en büyüğü 60 yaşındadır. En düşük kiloya sahip katılımcı 32,35 kiloyken; en yüksek kiloya sahip katılımcı 143 kilodur. Erzurum'da spor yapan kadınların çoğu öğrencidir ve bu kadınlarda en çok omurga sistemine yönelik hastalıklar görülmektedir. Ayrıca bu çalışmaya göre sağlık sorunlarıyla yaş değişkeni arasında anlamlı bir farklılık vardır. Ancak sağlık sorunlarıyla meslekler arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Kilo verme ile yaş değişkeni, meslek değişkeni ve sağlık sorunları arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Baltacı'nın (2008) çalışmasından sporun sağlığı artırması tezinden yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir; başlangıçta veya sedanter yaşam tarzı olanlarda çok hafif egzersizlerle spora başlanılmalı, yoğunluk hasta uyumuna göre arttırılmalıdır. Yapılabilecek egzersizler ise şu şekilde örneklendirilebilir: 45-60 dk voleybol oynanabilir, 45 dakika futbol oynanabilir, 35 dk hızlı tempo yürüyüş yapılabilir, ½ saat bisiklete binilebilir, 20 dk yüzme yapılabilir, 15 dk ip atlanabilir. Bu imkanlar yoksa 45-60 dk araba yıkama, 45-60 dk cam veya yer silme, 30-45 dakika bahçe işi, 15 dakika kar temizlemek veya 15 dk merdiven çıkmak da egzersiz yerine geçebilir. (Baltacı, 2008:15).



Kaynakça

- Ağgön, E., Çakmak-Yıldızhan, Y., & Ağırbaş, Ö. (2021). Spor ve Sağlık Araştırmaları. Ankara: Akademisyen Kitabevi.
- Aktaş, İ. (2014). *Farklı branşlarda spor yapan ve spor yapmayan bireylerin benlik saygısı ve risk alma düzeylerinin incelenmesi* (Master's thesis, Sağlık Bilimleri Enstitüsü).
- Alpay, N. (2021). Sporun yaygınlaşmasının gelişmeye etkileri: Bir inceleme. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5(1), 33-44.
- Aslan, D., Boztaş, G., Kılıç, E., Öztürk, İ., Erkan, K., Günbey, L., ... & Akın, L. (2004). Bir Spor Merkezine Kayıtlı Olan Kadınların Sağlık-Hastalık Kavramları İle İlgili Görüşleri Ve Sağlık Arama Davranışlarını Etkileyen Faktörler. *Sağlık Bilimleri Dergisi*, 13(2), 30-38.
- Baltacı, G., & Tedavi, F. (2008). Obezite ve egzersiz. *Sağlık Bakanlığı Yayınları*, Ankara, 730, 13-16.
- Bakan, İ. ve Büyükbeşe, T. (2004). "Çalışanların İş Güvencesi ve Genel İş Davranışları ilişkisi: Bir Alan Çalışması", Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 23, Temmuz-Aralık, s. 35-59.
- Brook U, Heim M. A pilot study to investigate whether sport influences psychological parameters in the personality of asthmatic children. *Fam Pract* 1991;8:213-5.
- Cengiz, R., & Taşmektepligil, M. Y. (2016). Spor üzerine sosyolojik bir çözümleme: Spor merkezleri (Samsun örneği). *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (56), 220-240.
- Çelebi, M. M. (2016). Spor hekimliğinin ruh sağlığını koruma ve iyileştirmedeki rolü: multidisipliner yaklaşım-fiziksel değerlendirme-egzersiz reçeteleri. *Türkiye Klinikleri J Sports Med-Special Topics*, 2(2), 59-64.
- Erkan, M. (2017). *Türkiye'de spor endüstrisi ve spora katılım profilinin belirlenmesi*. Anadolu University (Turkey).
- Göger, S., Cingil, D., & Kılavuz Ören, G. (2019). Bir spor merkezine kayıtlı kadınların sağlıklı yaşam biçimi davranışları, fiziksel aktivite düzeyleri ve obezite arasındaki ilişkinin belirlenmesi. *Sağlık ve Toplum*.
- Howell, D.C. (2012). *Statistical Methods For Psychology*. Cengage Learning.
- İkizer HC, Gürtuna R. Spor, sağlık ve motivasyon. İstanbul, ALFA, 2002.
- İmamoğlu, O. (1992). Spor-sağlık ilişkisi. *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 7(1), 67-70.
- Koca, C., & Bulgu, N. (2005). Spor Ve Toplumsal Cinsiyet: Genel Bir Bakış.
- Sağlık Rehberi, <https://www.medicalpark.com.tr/skolyoz/>, Erişim Tarihi: 04.06.2024.
- Şengül, S., & Çam, S. (2022). Türkiye'de sporun obezite üzerindeki etkisi: Switching regresyon modeli uygulaması. *Trends in Business and Economics*, 36(3), 268-276.
- WorldData.info- Body Size By Country, <https://www.worlddata.info/average-bodyheight.php>, Erişim Tarihi: 10.06.2024
- WHO definition of Health. <http://www.who.int/about/definition/en/>, Erişim tarihi: 25.04.2024
- Zileli, R., Şemşek, Ö., Özkamçı, H., & Diker, G. (2016). Bilecik ilinde yaşayan kadınlarda spora katılım, obezite prevalansı ve risk faktörleri. *Marmara Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi*, 1(1), 83-96.
- <https://www.florence.com.tr/kifoz#>, Erişim Tarihi: 04.06.2024
- <https://www.medicalpark.com.tr/durus-bozuklugu/hg->, Erişim Tarihi: 04.06.2024
- <https://tezspsanaliz.com/ki-kare-testi-nasil-yorumlanir/>, Erişim Tarihi: 05.06.2024

Nuaym b. Hammâd ve Hadis İlmindeki Yeri

Fırat ALAN*

Özet

Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), hicri ikinci asrın ortalarından üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar yaşayan ve hadislerin günümüze kadar taşınmasında önemli katkıları bulunan muhaddislerden biridir. Yaşadığı dönemde İslam Dünyası'nda dinî, siyasî ve sosyal zeminde meydana gelen yoğun fikrî tartışmalar ve görüş ayrılıkları başlangıçta Cehmiye daha sonra ise Mürcie mezhebinin görüşlerini benimsemesine zemin hazırlamıştır. Hadis ilmiyle iştigal ettiği zaman dilimi içerisinde ise daha önce intisâb ettiği Cehmiye ve Mürcie'nin görüşlerini terk ederek onlara karşı reddiye niteliğinde eserler kaleme almaya başlamıştır. Bu durum Nuaym b. Hammâd'ın ricâl âlimleri tarafından muhtelif değerlendirmelere tabi tutulmasına da neden olmuştur. Ahmed b Hanbel (ö. 241/855) ve Aclûnî (ö. 1162/1749) gibi bazı ricâl âlimleri hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunurken; Yahya b. Mâin (ö. 233/848) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi birçok ricâl âlimi ise olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu tebliğde; Nuaym b. Hammâd'ın hayatı, rivâyetleri ve rivâyetlerindeki hadisçiliği, hocalarıyla olan münasebetleri ve onlardan aldığı hadislerin hadis külliyatlarındaki dağılımları konu edinilmiştir. Nuaym b. Hammâd'ın hayatı, ilmî kişiliği ve kendisine yöneltilen tenkidlerin tespit edilerek değerlendirilmesi hem onun hadis ilmindeki yeri hem de dönemin hadis anlayışının tespit edilmesine olan katkıları bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışmada Nuaym b. Hammâd'ın ilmî şahsiyeti, hocalarıyla olan münasebetleri ve onlardan aldığı hadislerin tespiti dolayısıyla onun hadis ilmine olan katkılarının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda hayatı, ilmî şahsiyeti ve hadisçiliğine dair bilgiler tarih, tabakât ve ricâl kaynaklarına başvurularak ele alınmış; Kütüb-i Sitte'de yer alan rivâyetleri tespit edilerek incelenmiştir. Ayrıca konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalara da bakılmıştır. Bunun sonucunda ise Nuaym b. Hammâd'ın başlangıçta güvenilir kabul edilmeyen kimselerden hadis aldığı dolayısıyla eserlerine birçok sahih olmayan rivâyeti de kaydettiği ancak dönemin hadis otoritelerinin yoğun tenkidleriyle karşılaşınca rivâyetlerini düzeltme yoluna gittiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte daha önce fikirlerini benimseyip sonradan görüş ayrılığına düştüğü gruplara yönelik ağır eleştirileri de kendisine yönelik olumsuz tenkidlerin artmasında önemli bir etken olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kütüb-i Sitte, Tenkid, Nuaym b. Hammâd.

* Iğdır Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İlahiyat Bölümü, firatalan01@hotmail.com

Giriş

Hicri üçüncü asır, İslam düşünce dünyasında dinî, siyasi ve sosyal zeminde meydana gelen görüş ayrılıklarının en yoğun yaşandığı dönemdir (Yücel, 2014:70). Bu dönemde başta Ehl-i Rey ve Ehl-i hadis olmak üzere İslam düşünce ekolleri arasındaki tartışmalar siyasi ve fikrî alanlarda önemli gelişmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gelişmeler hicri üçüncü asır hadis ilminin altın çağı haline getirmiş, karşıt grupları red mahiyetinde eserlerin ve *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere hadis literatürünün en önemli eserlerinin kaleme alınmasına zemin hazırlanmıştır (Bağcı, 2018:199-205). Muhtelif düşünce ekollerinin kendi görüşlerini temellendirmek, karşıt görüşleri reddetmek ve çeşitli amaçlarla gerçekleştirdiği hadis uydurma girişimlerinin hız kazanması hadisçiler arasında tedvin ve cerh-ta'dil faaliyetlerinin geliştirilmesine katkı sağlamıştır (Ebû Zehv, 2007:353-54). Süreç içerisinde Ehl-i rey, Mürcie, Hâriciyye, Kaderiyye ve Şia gibi gruplara mensup râviler cerh edilerek kendilerinden hadis alınmamaya başlamıştır (Kutlu, 2000:59-60; Yücel, 2014:81-82).

Nuaym b. Hammâd'ın ise İslam düşüncesindeki yoğun fikri tartışmalar ve görüş ayrılıklarının devam ettiği bu zaman dilimi içerisinde Cehmiye ve Mürcie ekollerinin görüşlerini benimsediği ifade edilmektedir. Ancak hadis ilmiyle iştigal ettiği süre boyunca söz konusu düşünce ekollerinin görüşlerini terk ederek onlara karşı reddiye niteliğinde eserler kaleme almaya başlamıştır (Zehebî, 1382/1963: 4/268). Bununla birlikte bazı kaynaklarda fıkıh ilminde Ebû Hanife ve öğrencilerinin görüşlerini benimsediğine dair bilgiler de yer aldığı görülmektedir (Mizzî, 1413/1992: 29/466). Bu durum ricâl alimlerinin Nuaym b. Hammâd hakkında ihtilafa düşmelerine yol açmıştır. Bazı ricâl alimleri hakkında olumlu değerlendirmelerde bulunurken ricâl alimlerinin büyük bir bölümü ise rivâyetlerinin kabul edilemeyeceğini belirterek olumsuz değerlendirmelerde bulunmuşlardır (Zehebî, 1419/1998: 6/2-8). Rivâyetleri, hakkında yapılan olumsuz değerlendirmelere rağmen *Kütüb-i Sitte* içerisinde başta Buhârî (ö. 256/870)'nin *el-Câmiu's-Sahîh'i* (Buhârî, 1422/2001: 5/112) olmak üzere Müslim (ö. 261/875)'in *el-Câmius's-Sâhîh'inin* mukaddimesi (Müslim, 1384/1955: 1/22), Tirmizî'nin *es-Sünen'i* (Tirmizî, 1395/1975: 4/178) ve İbn Mâce (ö. 273/887)'nin *es-Sünen'inde* (İbn Mâce, t.y.: 383) bulunmaktadır. *Kütüb-i Sitte* dışında ise Dârimî (ö. 255/869)'nin *es-Sünen'i*, (Dârimî, 1412/2000: 1/163) Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *es-Sünen-i Kübrâ'sı* (Beyhakî, 1474/2003: 1547), Taberânî (ö. 360/971)'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr'i* (Taberânî, 1415/1994: 271) ve Hâkim en-Nisâbüri (ö. 405/1014)'nin *el-Müstedrek'i* (Nisâbüri, 1439/2018: 300) gibi önemli hadis kaynaklarında yer aldığı görülmektedir.

Hayatı, ilmi kişiliği ve kendisine yöneltilen olumlu ve olumsuz tenkidlerin tespit edilerek değerlendirilmesi hem onun hadis ilmindeki yeri hem de dönemin hadis anlayışının tespit edilmesine olan katkıları bakımından önem arz etmektedir. Bu bakımdan bu çalışmada; tarih, tabakat ve ricâl kaynakları incelenerek Nuaym b. Hammâd'ın hayatı, ilmi şahsiyeti, hocalarıyla olan münasebetlerinin ortaya konulması ve hadis kaynaklarındaki rivâyetlerinin tespiti ve değerlendirilmesi dolayısıyla onun hadis ilmine olan katkılarının ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Hayatı ve İlmî Kişiliği

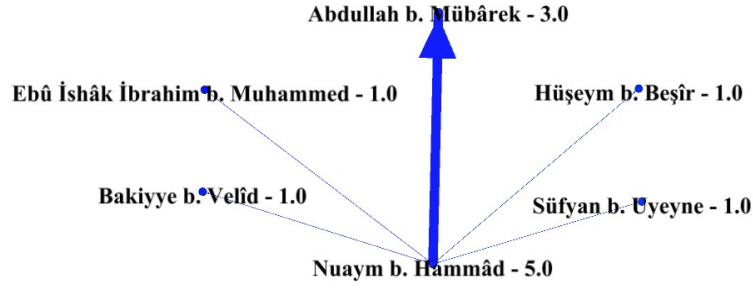
Tam adı Nuaym b. Hammâd b. Muaviye b. Hâris b. Hemmâm b. Seleme b. Mâlik Ebû Abdullah el-Huzâi el-Mervezî'dir (İbn Âsâkir, 1415/1990: 15/149; Zehebî, 1405/1985: 10/590). Doğum tarihine ilişkin kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı araştırmalarda h.115/772 yılında doğduğu (Instituto Hispano-Arabe de Cultura 1981: 349-52) ve yaklaşık kırk beş yıl boyunca Mısır'da yaşadığı ifade edilmektedir (Cürcânî, 1418/1997:8/252). Horasan'ın, Merv şehrinde dünyaya gelmesinden dolayı Mervezî künyesiyle bilinmekle birlikte gözlerinden birinin kör olmasından dolayı A'ver ve Fıkıh ilminde özellikle de ferâiz konusunda otorite olarak kabul edilmesinden dolayı ise Farazî künyeleriyle de anılmaktadır (Buhârî, 1440/2019: 3/507; Zehebî, 1405/1985: 10/590). İlmî hayatı boyunca daha çok fıkıh ilmiyle ilgilenmiş, hadis ilmiyle iştigal olduğu zaman diliminde ise Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek el-Hanzalî (ö. 181/797), Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-Sa'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), Ebû Muâviye Hüseyim b. Beşîr b. Kâsım es-Sülemî el-Vâsitî (ö. 183/799), Ebû'l-Abbâs el-Velîd b. Müslim ed-Dımaşkî (ö. 195/810), Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (ö.193/809), Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814), Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem el-Câ'vene el-Câmi' el-Mervezî (ö. 173/789) ve Ebû Amr Îsâ b. Yunus b. Ebî İshâk Amr es-Sebî (ö. 187/803) gibi hadis alimlerinden rivâyette bulunmuştur (Mizzî, 1413/1992: 29/466). Kedisinden hadis alanlar arasında ise Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), Ebû Îsâ Muhammed

b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühli en-Nîsâbûrî (ö. 258/872), Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (ö. 277/890) ve Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî (ö. 233/848) gibi muhaddisler yer almaktadır (Zehebî, 1405/1985: 596) Bununla birlikte kendisinin hadisleri tasnif eden ilk kişilerden biri olduğu da ifade edilmektedir (Zehebî, 1382/1963: 4/267).

Hadis ilmine yoğunlaşmadan önce döneminde yaşanan görüş ayrılıkları ve fikri tartışmaların etkisiyle Cehmiye ve Mürcie'nin görüşlerini benimseme yoluna gitmiştir. Ancak hadis ilmiyle iştigal ettiği süre boyunca daha önce benimsediği söz konusu fırkaların görüşlerini benimsemekten vaz geçerek onlara karşı sert bir tutum sergilemiştir (Ahmed b. Hanbel, 1422/2001: 3/337; İbn Ebû Hâtîm, 1281/1902:8/484). Bundan dolayı başta Ebû Hanîfe (ö.) olmak üzere daha önce intisâb ettiği mezhep ve fırkalara karşı reddiye niteliğinde eserler kaleme almıştır (Cürcânî, 1418/1997: 8/252). Daha sonra mihne olarak adlandırılan ehl-i hadis ile Mu'tezile arasında yaşanan görüş ayrılıklarının şiddetini artırarak siyasi baskılara dönüştüğü bir zaman diliminde (Yücel, 2014: 77) Mısır'da tutuklanarak Kufe'ye götürülmüştür. Kufe'de Abbasi Halifesi Mu'tasım (ö. 227/842) tarafından Halku'l-Kur'ân konusunda sorguya alındığı esnada cevap vermekten kaçınması üzerine Samarra'da hapsedilmiştir (Zehebî, 1382/1963: 4/267). Nuaym b. Hammâd, muhtelif kaynaklarda farklı tarihler yer almakla birlikte (İbn Sa'd, 1421/2001: 527) yaygın kanaate göre hicri 228 yılında hapsedildiği yerde vefat etmiştir (Kelâbâzî, 1407/1986: 2/753).

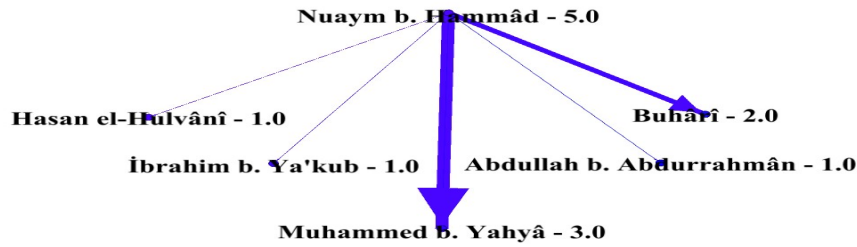
Kütüb-i Sitte'deki Rivâyet Ağı

Nuaym b. Hammâd'ın hadis ilmine geç bir dönemde başladığı ve hayatının büyük bir kısmında fıkıh ilmiyle uğraştığı bilinmektedir. Bu durum hadis rivâyeti konusunda kendisine yönelik çeşitli eleştirilerin yönlendirilmesine neden olsa da ricâl kaynaklarında çok sayıda kişiden hadis aldığı ve aynı zamanda birçok kişiye de hadis rivâyetinde bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl'inde başta "Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî (ö. 181/798), Ebu Muhammed Abdülaziz b. Muhammed ed-Derâverdî (ö. 186/802), Ebu Muhammed Bakîyye b. Velîd el-Kilâ'î (ö. 197/813), Ebu Abdullah Fadl b. Musa es-Sînânî (ö. 191/807), Ebu Muhammed Abdülvehhab b. Abdülmecid es-Sakafî (ö. 194/810), Ebu Muaviye Hüseyim b. Beşir es-Sülemî (ö. 183/799), Ebu İsmail Hatim b. İsmail el-Harîsî (ö. 186/802), Ebu İshak İbrahim b. Sa'd ez-Zührî (ö. 183/799), Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814), Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Misrî (ö. 197/813), Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), Ebû Amr (Ebû Muhammed) İsa b. Yûnus b. Ebî İshâk Amr es-Sebîî (ö. 187/803), Ebû Süfyân Vekî' b. el-Cerrâh b. Melih er-Ruâsî (ö. 197/812), Ebû Saîd Yahyâ b. Saîd b. Ferruh el-Kattân et-Temîmî el-Basrî (ö. 198/813), Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Ebû Muhammed Abdullâh b. İdrîs b. Yezîd el-Evdî el-Kûfî (ö. 192/807-808), Ebû Ömer Hafis b. Gıyâs b. Talk en-Nehâî el-Ezdî (ö. 194/810) ve Ebû Muhammed Mu'temir b. Süleymân b. Tarhân et-Teymî (ö. 187/803)" gibi tanınmış muhaddisler olmak üzere elliye yakın hocasının isimleri yer almaktadır (Mizzî, 1413/1992: 29/466). Bununla birlikte Kütüb-i Sitte'de ise Nuaym b. Hammâd'ın doğrudan hadis aldığı hocalarını gösteren ilişki ağı ise şu şekildedir:



Nuaym b. Hammâd'ın, Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde elliye yakın hocasının isimleri zikredilmesine karşın *Kütüb-i Sitte*'deki rivâyetlerde yalnızca Abdullah b. Mübârek, Hüseyim b. Beşîr, Bakıyye b. Velîd, Süfyan b. Uyeyne ve Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (ö. ?)'den gelen rivâyetler yer almaktadır. Bunlar arasında ise kendisinden en çok hadis aldığı hocası, hadisleri ilk tedvin edenlerden biri olarak da bilinen Abdullah b. Mübârek'in ön plana çıktığı görülmektedir.

Nuaym b. Hammâd'dan hadis alan talebelerinin isimleri ise Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde "Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî (ö. 255/869), Ebû Zür'a Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî (ö. 281/894), Muhammed b. İshak es-Sâgânî (ö. 270/884), Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürrî el-Bağdâdî (ö. 233/848), Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühli en-Nîsâbûrî (ö. 258/872), Ubeyd b. Abdülvahid el-Bezzar (ö. 280/894) ve Ebû Hâtım Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî (ö. 277/890)" şeklinde yer almaktadır (Mizzî, 1413/1992: 467-68). Nuaym b. Hammâd'ın *Kütüb-i Sitte*'deki kendisinden doğrudan hadis alan talebelerini gösteren ilişki ağı ise şu şekildedir:

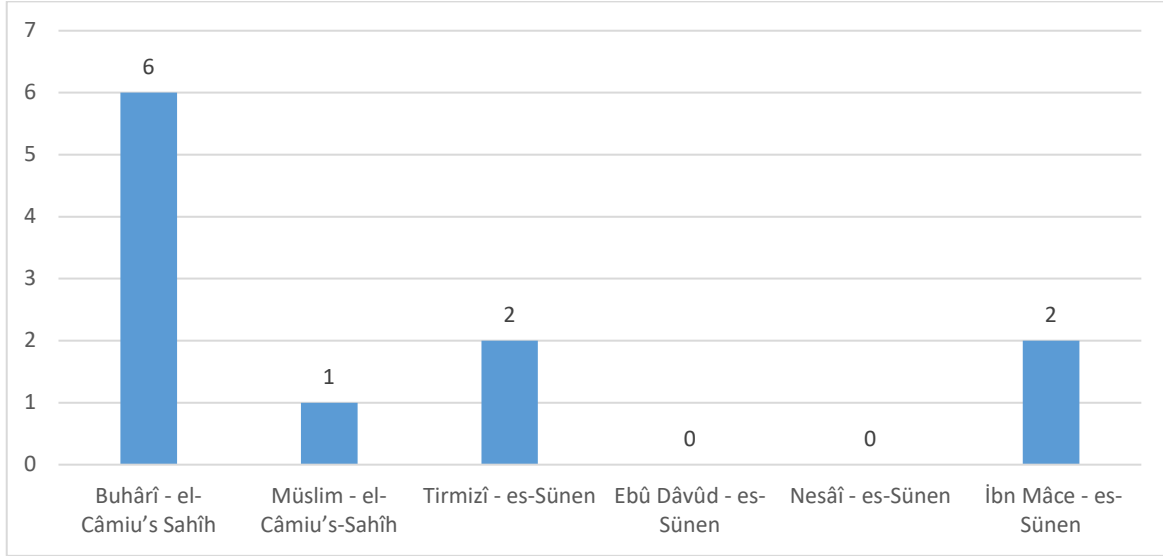


Yine *Tehzîbü'l-Kemâl*'de Nuaym b. Hammâd'ın çok sayıda hadis talebesinin isimleri zikredilmesine karşın *Kütüb-i Sitte* müellifleri içerisinde yalnızca Buhârî doğrudan hadis almıştır. Bunun dışındaki rivâyetleri diğer talebeleri aracılığıyla Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Tirmizî'nin *es-Sünen*'i ve İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i içerisinde yer almaktadır. Yukarıdaki görselde de görüldüğü gibi kendisinden hadis alan talebeleri içerisinde ise en 3 rivâyetle Muhammed b. Yahyâ öne çıkmaktadır.

Kütüb-i Sitte'deki Rivâyetleri

Nuaym b. Hammâd'ın *Kütüb-i Sitte* içerisindeki bazı kaynaklarda namaz, oruç, hac, cihad, nikâh gibi çeşitli konulardaki rivâyetleri bulunmaktadır. Ayrıca *Kütüb-i Sitte* dışında ise Dârimî (ö. 255/869)'nin *es-Sünen*'i, Beyhakî (ö. 458/1066)'nin *es-Sünen-i Kübrâ'sı*, Taberânî (ö. 360/971)'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014)'nin *el-Müstedrek*'i gibi önemli hadis kaynaklarında gibi

kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Bununla birlikte rivâyetlerinin *Kütüb-i Sitt'e* de yer alan kaynaklara göre dağılımı ise şu şekildedir:



Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'indeki rivâyetleri

Nuaym b. Hammâd'ın Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'i* içerisinde "Salât" (Buhârî, 1433/2012: 1/460), "Fedâilî Ashâbi'n-Nebi" (Buhârî, 1433/2012: 3/366), "Vudû" (Buhârî, 1433/2012: 1/360), "Megâzî (Buhârî, 1414/1993: 4/1077)" ve "Menâkıbü'l-Ensâr" (Buhârî, t.y.: 5/44) başlıkları altında 6 adet rivâyeti tespit edilmiştir. Bununla birlikte Nuaym b. Hammâd'ın Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'indeki* rivâyetlerinin sened zincirleri şu şekildedir:

1. Enes b. Mâlik el-Ensârî (ö. 93/711-12)→Ebu Ubeyde Humeyd b. Ebu Humeyd et-Tavîl (ö. 142/760) Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî (ö. 181/797)→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**
2. Abdullah b. Ömer b. Hattâb (ö. 73/693)→Hermele el-Kelbî (?)→Ebu Bekir Muhammed b. Şihab ez-Zührî (ö. 124/742)→Ebu Urve Mamer b. Raşid el-Ezdî (ö. 153/770)→Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**
3. Abdullah b. Ömer b. Hattâb→Nafi' Mevlâ İbn Ömer (ö. 117/735)→Ebu Üsâme Hammâd b. Üsâme el-Kuraşî (ö. 201/817)→Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**
4. Abdullah b. Ömer b. Hattâb→Salim b. Abdullah el-Mekki (?)→Ebu Bekir Muhammed b. Şihab ez-Zührî→Ebu Urve Mamer b. Raşid el-Ezdî→Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**
5. Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî (ö. 93/711-12)→Ebu Ubeyde Humeyd b. Ebu Humeyd et-Tavîl (ö. 142/760)→Ebu Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**
6. Ebu Abdullah Amr b. Meymun el-Evdî (ö. 74/693)→Ebu Hüzeyl Husayn b. Abdurrahman es-Sülemî (ö. 136/754)→Ebu Muaviye Hüseyim b. Beşir es-Sülemî (183/799)→**Nuaym b. Hammad el-Huzai**

Nuaym b. Hammâd'ın Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh'indeki* rivâyelerinde en fazla Abdullah b. Mübarek'ten aldığı hadislerle yer verilmektedir. Ayrıca rivâyetleri imân, namaz, savaş, temizlik ve cezalar gibi çeşitli konular etrafında toplandığı görülmektedir.

Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'indeki rivâyetleri

Nuaym b. Hammâd'ın Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh'i* içerisinde yalnızca mukaddime (Müslim, 1374/1955: 1/22) bölümünde Amr b. Ubeyd'in hadis rivâyetinde yalan söylemekle itham edildiği 1 adet rivâyet tespit edilmiştir. Bununla birlikte tespit edilen rivâyetteki sened zinciri aşağıdaki gibidir:

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yezîd b. Ezdâz (Yezdâz) el-Hulvânî (ö. 250/864)→**Nuaym b. Hammad el-Huzâi**→Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Süfyân (ö. ?)→Muhammed b. Yahya (?)→**Nuaym b. Hammad el-Huzâi**

Tirmizî'nin es-Sünen'indeki rivâyetleri

Nuaym b. Hammâd'ın Tirmizî'nin *es-Sünen*'i içerisinde "Fezâilü'l Cihad" ve "Fiten" başlıkları altında 2 adet rivâyeti tespit edilmiştir. Rivâyetlerindeki sened zinciri ise şu şekildedir:

1. Ebu Yahya Mikdam b. Ma'dikerib el-Kindî (ö. 87/ 706)→Hâlid b. Me'dân (ö. ?)→Behîr b. Sa'd (ö. ?)→Ebu Muhammed Bakıyye b. Velîd el-Kilâ'i (ö. 110/729)→**Nuaym b. Hammad el-Huzâi**→Abdullah b. Abdurrahmân

2. Ebû Hüreyre Abdurrahmân b. Sahr ed-Devsî (ö. 58/678)→A'rec→Ebî Zînad→Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814)→**Nuaym b. Hammad el-Huzâi**→İbrahim b. Ya'kûb el-Cüzecânî

İbn Mâce'nin es-Sünen'indeki rivâyetleri

Nuaym b. Hammâd'ın İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde "Sıyâm" (İbn Mâce, 1435/2014: 383) ve "Zekât" (İbn Mâce, 1435/2014: 393) başlıkları altında 2 adet rivâyeti tespit edilmiştir. Rivâyetleri itikâf, yiyecekler, zekat ve vergi gibi çeşitli konular etrafında toplanmış olup sened zinciri ise aşağıdaki gibidir:

1. Abdullah b. Ömer b. Hattâb →Nafi' Mevlâ İbn Ömer →İsa b. Musa el-Kuraşî (ö. ?) →Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî →**Nuaym b. Hammad el-Huzâi** →Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühli en-Nisâbüri (ö. 258/872)

2. Ebu Muhammed Abdullah b. Amr es-Sehmî (ö. 63/683)→Şuayb b. Muhammed b. Abdullah b. Amr b. As (ö. ?)→Ebu İbrahim Amr b. Şuayb el-Kuraşî (ö. 118/736)→Ebu Zeyd Üsame b. Zeyd el-Leysî (ö. 153/770)→Abdullah b. Mübarek el-Hanzalî→**Nuaym b. Hamâd el-Huzâi**→Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühli en-Nisâbüri

İbn Mâce, *es-Sünen*'indeki iki rivâyette de Nuaym b. Hammâd'dan doğrudan hadis almamakla birlikte her iki rivâyeti de talebesi olan Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühli'den aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca her iki rivâyette de Nuaym b. Hammad'ın Abdullah b. Mübarek'ten aldığı hadisler yer verildiği görülmektedir.

Sonuç

Hicri üçüncü asır, İslam düşüncesinde yoğun fikrî tartışmalar ve görüş ayrılıklarının meydana geldiği bir dönem olmakla birlikte hadis ilminde önemli gelişmelerin yaşanmasına da neden olmuştur. Karşit gruplar arasında yaşanan münakaşalar ve ortaya çıkan yeni düşünce ve problemler hadis literatürünün en önemli şahıs ve eserlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum aynı zamanda yaşanan mevcut problemlere yönelik her gurubun kendi görüşlerini savunmak, karşit görüşleri reddetmek ve çeşitli amaçlarla hız kazanan hadis uydurma faaliyetlerine karşı hadis âlimlerinin tedvin ve cerh-ta'dil faaliyetleri gibi tedbir niteliğinde çalışma ve uygulamaları ortaya çıkarmalarına neden olmuştur.

Bu çalışmada hayatı, ilmi kişiliği ve hadis ilmine olan katkılarını tespit etmeye çalıştığımız Nuaym b. Hammâd ise bu dönemde ortaya koyduğu düşünce, eserler ve karşit düşünce ve gruplara karşı takındığı tutumlarıyla yoğun eleştirilerin odağı haline gelmiştir. İlmi hayatının büyük bir bölümünde fıkıh ilmine yoğunlaşması hadis ilmiyle geç bir dönemde işgal olmasına neden olmuştur. Bu durum, dönemin hadis ve ricâl âlimlerinin kendisi üzerindeki olumsuz düşünce ve eleştirileri daha da artırmasına neden olmuştur. Hadis ilmine henüz başladığı zaman dilimi içerisinde bazı rivâyetlerinde hata yaptığını kabul edip düzeltme yoluna gitmesi bir takım önemli hadis âlimleri tarafından olumlu karşılanarak rivâyetlerine eserlerinde yer vermeye başlanmıştır.

Bu çalışmanın sonucunda ricâl kaynaklarında kendisine yöneltilen çok sayıda olumsuz tenkidlerin yanında olumlu tenkidlerin de yer aldığı ve bunun neticesinde rivâyetlerinin çok az da olsa *Kütüb-i Sitte* gibi külliyatlar içerisinde yer alan önemli hadis kaynaklarına girmiştir. İnceleme konusu yaptığımız tarih tabakat ve ricâl kaynaklarında Nuaym b. Hammâd hakkında olumlu ve olumsuz olmak üzere birçok değerlendirme yer almıştır. Yine hoca ve talebeleri tespit edilerek *Kütüb-i Sitte*'deki rivâyet ağı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Nuaym b. Hammâd'ın hakkında olumsuz

değerlendirmelerin yer almasına rağmen bazı rivâyetlerinin güvenilir bulunup bazı temel hadis kaynaklarında bulunması hadislerin günümüze kadar ulaştırılmasında önemli katkılarda bulunan ravilerden biri olduğu görülmüştür.



Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, E. A. M. (1422/2001). el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl. Riyâd: Dâru'l-Hânî.
- Bağcı, H. Musa. (2018). Hadis Tarihi ve Usulü. Ankara: Bilay Yayınları.
- Beyhâkî, E. A. H. (1474/2003). Sünen-i Kübrâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Buhârî, E. M. İ. (1433/2012). el-Câmi' u'ş-şâhih. Kâhire: Dâru'l-Te'sîr.
- Buhârî, E. M. İ. (1414/1993). el-Câmi' u'ş-şâhih. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Buhârî, E. M. İ. (140/2019). et-Târîhu'l-kebîr. Riyâd: en-Neşru'l-Mütemeyyiz li't-Tabâati ven-Neşr.
- Cürcânî, E.A. (1418/1997). el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl. Beyrût: el-Kütübi'l-İlmiyye.
- Dârimî, E.M.A. (1436/2015). es-Sünen. Suudi Arabistan: Dâru'l-muğni li'n-neşr ve't-tavzi'.
- Instituto Hispano-Arabe de Cultura, ed. 1981. Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura.
- İbn Âsâkir, E.A.H.A. (1415/1990). Târîhu Medîneti Dimaşk. Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ebû Hâtîm, E. A. M. (1281/1902). el-Cerh ve't-Ta'dîl. Beyrût: Tabaatü'l-Meclîs Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmâniyye.
- İbn Mâce, E. M. Y. (t.y.). es-Sünen. Beyrut: Dârü'l-İhyau'ul Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Sa'd, M. (1421/2001). et-Tabakâtü'l-Kübrâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî.
- Kelâbâzî, A.M. (1407/1986). el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehl-i Sikât ve's-Sedât. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Kutlu, S. (2000). Türklerin islâmlaşma sürecinde Mürcie ve tesirleri. (1. baskı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Müslim, H. (1384/1955). el-Câmiu's-Sahîh. Kahire: Matbaatu'l-İsâ Bâbi'l-Halebî.
- Mizzî, E. C. Y. A. (1413/1992). Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'î'r-ricâl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ebu Zehv, M. (2007). Hadis ve Hadisçiler. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Nisâbüri, E. M. A. (1439/2018). el-Müstedrek ale's-Sahîhayn. Suriye: Dâru'l-Minhâcî'l-Kavîm li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Taberânî, E. M. S. A. (1415/1994). Mu'cemu'l-Kebîr. Kahire: Mektebetü'l-İbn Teymiye.
- Yücel, A. (2014). Hadis Tarihi (12. baskı). İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zehebî, A. Ş. M. A. O. (1405/1985). Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebî, A. Ş. M. A. O. (1419/1998). Tezkiretü'l-huffâz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, A. Ş. M. A. O. (1382/1963). Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Hz. Peygamber'in Siyasi Başarısı: Hudeybiye Barış Antlaşması'na Psikososyal Bir Bakış

Doç. Dr. Murat BIYIKLI *, Hasan Lütfü KEPEZ **

Özet

Kureyşlilerin siyasi otoritesine yönelik bir tehdit olarak algılanan Müslümanlar, çeşitli baskılarla karşı karşıya kalarak evlerini, yurtlarını terk ederek Medine'ye hicret etmek zorunda kalmışlardır. Müslümanların yeni yurtları olan Medine'de bile siyasi varlıkları Kureyşliler tarafından kabul görmemiştir. Bu durum, iki taraf arasında çatışmaya yol açarak kaçınılmaz savaflara ve her iki tarafta da önemli şahsiyetlerin kaybına neden olmuştur. Böylesine düşmanca bir ortamda barış düşüncesinden söz etmek her iki taraf açısından da mümkün olmamıştır. Hz. Peygamber ve beraberindeki Müslümanlar Medine'den Mekke'ye Umre ve Kâbe'yi ziyaret amaçlı çıktıkları yolculuklarında Kureyş'in sert tepkileri ve tedbirleri ile karşılaşmıştır. Hz. Peygamber, Umre ve Kâbe'yi ziyaret amaçlı çıkılan yolculukta Kureyş'in kindar ve tehditkâr tavrı karşısında büyük bir sabır örneği sergilemiştir. Bu bağlamda Hudeybiye Barış Antlaşması, Müslümanların siyasi varlığının kabulüne işaret etmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bu araştırmadaki amaç, Müslümanların Kureyşliler tarafından ilk kez siyasi olarak tanınmasını sağlayan Hudeybiye Barış Antlaşması'nı psikososyal bir perspektiften aktarmaktır. Bu araştırmada Müslümanların ve Kureyşlilerin anlaşma öncesi genel durumları, Hz. Peygamber ve Kureyş'in müzakereler sırasında uygulamış oldukları stratejiler, Müslümanların anlaşmaya karşı tepkileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Hudeybiye, Ridvan, Ebû Cendel

The Prophet's Political Success: A Psychosocial View of the Hudeybiya Peace Treaty

Abstract

Perceived as a threat to the political authority of the Quraysh, the Muslims faced various pressures and had to leave their homes and homeland and migrate to Medina. Even in Medina, the new their homeland of the Muslims, their political existence was not recognized by the Quraysh. This situation led to conflict between the two sides, resulting in inevitable wars and the loss of important people on both sides. In such a hostile environment, it was not possible for either side to talk about the idea of peace. The Prophet and Muslims faced harsh reactions and measures from the Quraysh during their journey from Medina to Mecca for Umrah and visiting the Kaaba. The Prophet displayed a great example of patience in the face of the vindictive and threatening attitude of the Quraysh during the journey for Umrah and visiting the Kaaba. In this context, the Peace Treaty of Hudeybiya is of great importance in terms of signaling the acceptance of the political existence of Muslims. The aim of this research is to convey the Hudeybiya Peace Treaty, which enabled the political recognition of Muslims by the Quraysh for the first time, from a psychosocial perspective. In this research, the general situation of Muslims and Quraysh before the treaty, the strategies of the Prophet and Quraysh during the negotiations, and the reactions of Muslims to the treaty are discussed.

Keywords: Islamic History, Sirah, Hudeybiyyah, Ridwan, Abu Jandel

2010

* Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Öğretim Üyesi, muratbiyikli@kayseri.edu.tr

** Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi, 23403472010@kayseri.edu.tr

Giriş

Hudeybiye Anlaşması, Müslümanların siyasi varlıklarının kabulü açısından son derece önem arz etmektedir. Hudeybiye Anlaşması öncesine kadar Müslümanların siyasi varlıkları Kureyşliler tarafından hiçbir şekilde kabul edilmemiş, aksine her fırsatta Müslümanlar yok edilmeye çalışılmıştır (İbni Hişam 2006: I/348-56). Hudeybiye Anlaşması İslâm'ın gelecekteki bütün başarılarının ve zaferlerinin başlangıcıdır (Mevlânâ Şiblî Nûmânî 2019:282). Hudeybiye Anlaşması sürecinde Hz. Peygamber'in bizler için örneklik teşkil edecek yönü de çok önemlidir. Hz. Peygamber'in savaş amacı olmaksızın umre niyetiyle tedbirli bir şekilde yola çıkması, istişareye önem vermesi, bu yolculuk sürecinde meydana gelen olaylara büyük bir sabır örnekliliği sergilemesi ve sabrının neticesinde savaşmaktan korkmaması örnek alabileceğimiz hususlardan bazılarıdır.

Hz. Peygamber ile Kureyş'in Hudeybiye Anlaşması sürecinde izledikleri stratejiler birbirlerine tamamen zıttır. Hz. Peygamber umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek amacıyla yola çıkmış, taraflar arasında savaş istememiş, Kureyş ise tam tersine savaş pozisyonu alarak kendileriyle işbirliği içinde olan kabileleri de savaşa davet etmiştir. Kureyşliler Müslümanları engellemek için öncü kuvvet göndermiş, Hz. Peygamber ise yolculuk sırasında Kureyşliler ile karşılaşmamak için zorluklara katlanarak güzergah değiştirmeyi tercih etmiştir. Hz. Peygamber iyi niyetinin göstergesi olarak anlaşma zemini oluşturmak için elçiler göndermiş, Kureyşliler ise elçilerden birinin bindiği devenin dizlerini keserek iyi niyetli olmadıklarını göstermişlerdir. Kureyş'in bu süreçteki tüm kışkırtıcı tavırlarına karşı bazı Müslümanlar dayanamamış ve Hz. Peygamber'in gösterdiği sabrın tam tersi bir davranış sergilemişlerdir. Müslümanları sakinleştirmek için Hz. Peygamber'in sabrı tavsiye ettiği görülmüştür.

Hudeybiye Yolculuğu Öncesi Müslümanların ve Kureyşlilerin Genel Durumu

Kureyşliler Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicretine engel olamamışlar (İbnü'l Esir 1991: II/103), Medine'de bir araya gelen Müslümanlar da birleşerek Medine İslâm toplumunu oluşturmuşlardır (İbni Hişam 2006: II/360-70). Kureyşliler, Hz. Peygamber'den intikam almak için Medine ve çevresindeki diğer kabileler ve farklı dinlere mensup kişilerle ilişki kurarak Hz. Peygamber'i ve Müslümanları zor durumda bırakmaya çalışmışlardır (Demircan 2016:387). Kureyşliler, Müslümanlara karşı Bedir, Uhud ve son hamleleri olan Hendek Savaşı'nda mücadele etmişler ancak Müslümanları yok etmek adına bir sonuç elde edememişlerdir. Bu savaşlarda müşriklerden Ebû Cehil, Utbe bin Rebîa gibi isimler ölürken, Müslümanlardan Hz. Hamza gibi önemli şahsiyetler hayatını kaybetmiştir (İbni Hişam 2006: II/360-70, 2006: III/95). Önemli isimlerin kaybedilmesi barış zemininin oluşmasına engel olmuş ve her iki tarafın da yıpranmasına neden olmuştur.

A. Hz. Peygamber'in Hubeydiye Antlaşması Sürecindeki Stratejisi

1. Umre Niyetiyle Ziyaret Amaçlı Bir Yolculuk

Hz. Peygamber bir gün rüyasında Kâbe'yi ziyaret ettiğini, traş olduğunu, Kâbe'nin anahtarlarını aldığını ve Arafat Vakfesini yaptığını sonrasında Müslümanlara umre yapmak için hazırlık yapmalarını, Kâbe'yi ziyaret etmek için yola çıkacaklarını söylemişti. Hz. Peygamber'in isteğinden haberdar olan Hz. Ömer Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allâh'ın Resûlü! Hiçbir savaş hazırlığı yapmadan mı yola çıkıyoruz? Ebu Süfyan ve arkadaşları için endişelenmiyor musun?" dedi. Hz. Peygamber de "Umre yapmak niyetindeyken silah taşımak istemiyorum" dedi. Sâd bin Ubâde "Ey Allâh'ın Resûlü! Silahımızı yanımıza alalım. Eğer onlardan şüphelenirsek hazırlıklı oluruz" dedi. Hz. Peygamber "Ben silah taşıyamam. Umre için yola çıkıyorum" dedi. Bununla beraber yapılan istişareler neticesinde emniyet amaçlı sadece kılıçlar alınarak yola çıkılmıştır (Hamidullah 2003: I/253). Hz. Peygamber Medine'de sorumlu kişi olarak Abdullah İbn Ümmü Mektum'u tayin etti ve pazartesi günü Zilkâde ayının başında Müslümanlarla birlikte Medine'den yola çıktı (Vakîdî 2014: II/224-25). Hz. Peygamber'in Zilkâde ayını tercih etmesi savaş niyetiyle yola çıkmadığının bir göstergesidir. Câhiliye devri Arapları haram aylar girdiği zaman savaşmaktan ve her türlü saldırıdan kaçınırlardı (ALGÜL 1997: XVI/105-6).

Hz. Peygamber Zühüleyfe'de bulunan mescitte iki rekat namaz kıldıktan sonra ihramlı olarak devesine binmiş ve deve kible yönünde hızlanmaya başlayınca telbiye getirmiştir. Hz. Peygamber'in ihrama girmesi ile birlikte diğer Müslümanlar da ihrama girerek yola çıkmışlardır. Hz. Peygamber kendi giyim tarzında genellikle sade elbiseler tercih ederdi ancak nakışlı ve süslü elbiselere de karşı

çıkılmazdı (Bıyıklı 2022:19). Hz. Peygamber ve Müslümanların bu yolculukta ihramı elbise olarak tercih etmesi, savaş niyetiyle yola çıkmadıklarının göstergesidir. Amacı kendisini ihramlı görenlerin savaş niyetiyle değil umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek için yola çıktığını anlamalarını sağlamaktı (İbni Hişam 2006: III/424). Ayrıca savaş niyeti olmadan yola çıktıklarının bir göstergesi olarak da yanlarında kurbanlık hayvanları da bulunmaktaydı. Kurbanlar arasında Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda ganimet olarak aldığı Ebu Cehil'in devesi de vardı. Müslümanlar kurbanlık hayvanlarının boyunlarına bir işaret olarak gerdanlık gibi nal takmışlardı (İbn Kesir 1994: IV/283).

2. Yolculuk Esnasında Bütün Tedbirlerin Alınması

Hz. Peygamber kurbanlık hayvanlarıyla birlikte umre yapmak ve Kâbe'yi ziyaret etmek için gerekli tedbirleri alarak yola çıkmıştır. Alınan önlemler şu şekilde sıralanabilir:

2.1. Yolculukta Önlem Amaçlı Kılıçlar Alınmıştır

Hz. Peygamber tavsiyeler neticesinde yayını ve kılıcını yanına almış, ashabı ise ihtiyâti tedbir olarak sadece kılıçlarını yanlarına almışlardı (Vakidî 2014: II/224).

2.2. Güvenlik Amaçlı Önden İzçiler Gönderilmiştir

Hz. Peygamber "Umre yapma isteğim Kureys'e ulaştı, bana onlardan haber getirin" diyerek Busr b. Süfyân'ı ihtiyâten gözcü olarak önden gönderdi ve ardından Abbad b. Bısr'i Ensâr ve Muhâcirlerden yirmi kişilik bir süvâri birliğinin başında gözcü olarak gönderdi (Vakidî 2014: II/225).

2.3. Kureys'i İyi Tanıyan Hz. Peygamber Güzergâh Değiştirmiştir

Müslümanlar, Kureys'in öncü birliği ile karşılaşmamak için yürümesi zor tepelerin üzerindeki taşlı yollardan yolculuklarına devam edip daha sonra vadinin sona erdiği düz bir araziye inmişlerdir. İzledikleri yol, Mekke'nin aşağı kısmından Hudeybiye'ye doğru Seniyyet-ül-Murar'a giden yoldur (İbni Hişam 2006: III/426). Hz. Peygamber'in bu yolu izlemekteki amacı Kureyslilerle karşılaşmamak için alınmış bir önlemdir.

2.4. Kureys'in Saldırma İhtimaline Karşı İbadet Esnasında Önlem Alınmıştır

Kureys'in öncü birlik olarak Hâlid bin Velid komutasında gönderdiği yüz kadar atlı Hz. Peygamber'e yaklaşmış Hz. Peygamber ve ashâbının önünde sırasıyla dizildiler. Hz. Peygamber de ashâbına aynı şekilde onların önünde saf tutmalarını emretti. Bu sırada öğle vakti olmuştu. Namaz vakti geldiğinde Bilal ezan okudu. Hâlid bin Velid Müslümanların Hz. Peygamber önderliğinde birlikte namaz kıldıklarını biliyordu. Hemen ordusuna bu durumdan yararlanmalarını emretti. Cebrâil'in Nisâ Sûresi'nde "Sen de içlerinde bulunup namaz kıldırдың zaman, onlardan bir kısmı seninle birlikte namaza dursunlar" mealindeki 102. ayeti getirmesiyle Hz. Peygamber ile Müslümanlar namaza aynı anda durmayarak düşmana karşı tedbir aldılar. Şu halde tedbir alınarak kılınan bu namaz da ilk korku namazı olarak bilinegelmiştir (Vakidî 2014: II/235).

3. Elçiler Aracılığıyla Kureysle Diyalog Kurulması

Huzâ kabilesinden Budeyl b. Verkâ ve birtakım arkadaşları Hz. Peygamber'e gelerek Mekke'ye ne amaçla geldiğini sordular. Hz. Peygamber'de onlara umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek için geldiğini, niyetinin savaşmak olmadığını söyledi. Daha sonra Budeyl ve arkadaşları Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde Kureys'e giderek: "Muhammed'e karşı savaşa hazırlanmakla hata ediyorsunuz." dediler. Kureysliler Budeyl ve arkadaşlarına kızdılar: "Eğer o savaşmak için gelmediyse, biz var olduğumuz sürece Mekke'ye asla giremeyecek ve Araplar onu içeri almadığımız için bizi kınamayacaklar." Dediler (İbni Hişam 2006: III/428; Vakidî 2014: II/233).

Hz. Peygamber Hıraş b. Ümeyye el-Huzâi'yi "Sâleb" adlı kendi devesiyle birlikte umre yapmak ve Kâbe'yi ziyaret etmek amacıyla olduklarını söylemesi için Kureys'e elçi olarak gönderdi. Kureysliler ise Hz. Peygamber'in gönderdiği elçinin devesinin ayaklarını keserek Hıraş'ı öldürmeye çalıştı ancak orada bulunan Ehâbişler (Bedeviler) Hıraş'ın öldürülmesini engelleyerek onu Hz. Peygamber'e geri gönderdi (İbni Hişam 2006: III/432).

Ayrıca Hz. Peygamber Hz. Ömer'i elçi olarak Mekke'ye göndermek istedi. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e kabilesinden kimsenin Mekke'de olmadığı için öldürüleceğinden endişe ettiğini, Hz. Osman'ın kabilesinin ise hâlâ Mekke'de bulunması nedeniyle Kureys'in Hz. Osman'ı öldürmeye

çalışmayacaklarını, bu yüzden Hz. Osman'ın gönderilmesini önerdi. Hz. Peygamber de Hz. Osman'ı savaşmak amacıyla olmadıklarını, umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek için geldiklerini söylemesi için Kureyş'e gönderdi (İbni Hişam 2006: III/433).

4. Hz. Peygamber'in Şartlara Göre Strateji Geliştirmesi

Hz. Peygamber Mekke'ye gözcü olarak Büsr b. Süfyan'ı göndermişti. Büsr döndüğünde Hz. Peygamber'e Mekke'lilerin Müslümanları Mekke'ye sokmak istemediklerini, savaşa hazırlandıklarını, iki yüz kişilik bir kuvvet hazırladıklarını, tepelere gözcüler yerleştirdiklerini, çevre kabilelerden adamlar topladıklarını, kadınları ve çocuklarıyla Mekke dışına çıkıp karargâh kurduklarını söyledi. Hz. Peygamber hemen ashâbını toplayarak onlara Kureyş'in savaşa hazırlandığını, bunun neticesinde ashâbına "Mekke'ye devam edip bizi Kâbe'ye sokmayanlarla savaşalım mı" diyerek görüşlerini sordu. Her ne kadar umre yapmak için yola çıkmış olsada durum heran bir savaş pozisyonuna dönüşebilirdi ve bu istişare edilmeliydi. Hz. Peygamber'in amacı bu durum karşısında Müslümanların görüşlerini almak ve psikolojilerini irdelemektir. Müslümanlar da olası bir savaş durumunda gerekirse canları pahasına Hz. Peygamber'in destekçisi olacaklarını belirterek bağlılıklarını bildirdiler (Vakidî 2014: II/232-33).

5. Hz. Peygamber'in Kararlı Tutumla Düşmanı İkna Etmesi

Hz. Peygamber yola çıktıktan sonra Kureyş'in savaşmak için pozisyon aldığı haberini almış, ancak yolculuktan vazgeçmemişti. Hz. Peygamber Kureyş'in savaşa hazırlandığını duyunca: "Yazık şu Kureyş'in hâline. Savaş onları da yıpratmış. Keşke diğer kabileler ile aramdan çekilseler de ben de onlarla görüşsem ve onları İslâm'a davet etsem. Böylece daha çok insan İslâm'ı kabul eder. Eğer savaşmak isterlerse Kureyş'in istediği de budur, onlarla savaşırım. Allâh'a yemin olsun ki, hiçbir şekilde mücadeleden vazgeçmeyeceğim. Bu uğurda ya Allah beni galip kılar ya da ölürüm" dedi (Vakidî 2014: II/225-31).

Yolculuk esnasında Kureyş'in kırk elli kişilik bir tâcizci grubu göndermesi ve Hâlid b. Velid'in karşısına çıkması Hz. Peygamber ve beraberindekileri yolculuktan vazgeçirmemiş, güzergâh değiştirilerek yolculuğa devam edilmişti (İbn Kesîr 1994: IV/287; İbni Hişam 2006: III/432).

Hz. Peygamber defalarca elçiler vasıtasıyla görüşmeler yapmış, Kureyş'in tehditkâr tavrı karşısında yılmamış, sabrının ve sebatının mükâfâtı olarak Kureyş'i anlaşma yapmaya ikna etmiştir (Vakidî 2014: II/258).

B. Antlaşma Sürecinde Kureyş'in Stratejisi

Hz. Peygamber'in ve Müslümanların yola çıktığını haber alan Kureyşliler bu haberi pek hoş karşılamamış, hatta korkuya kapılmışlardı. İlk tepkileri, Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Mekke'ye sokmayacaklarına dair yeminler ederek savaş pozisyonu almak olmuştu (Vakidî 2014: II/231).

Hz. Peygamber Kâbe'yi zorla ziyaret etmeyeceğini belirtmesine ve elçiler göndermesine rağmen Kureyşliler aynı şekilde inatçı davranarak Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Kâbe'yi ziyaretlerine izin verilmeyeceğini belirttiler.

1. Kureyş'in Korku İçinde Savunma ve Savaş Pozisyonu Alması

Hz. Peygamber ve ashâbının Medine'den ayrıldığını duyan Kureyşliler çoluk, çocuk ve kadınlarıyla Mekke dışına çıkarak karargâh kurdular. Hâlid b. Velid'in bulunduğu atlılar da Ganim'de mevzilendiler. Ganim, Mekke ile Medine arasındaki Hicaz bölgesindedir. Kureyşliler kendilerine itaat eden Bedevî kabilelerini (Ehâbiş) kendilerine destek olmaya davet etti. Davetten sonra Bedevîlerden Sâkif kabilesinin yanısıra bazı kabilelerin de Kureyş'e destek amaçlı katıldığı görülmektedir (İbni Hişam 2006: III/425).

2. Hz. Peygamber'in Tutumu Karşısında Kureyş'in Diyalog Kurmaya Çalışması

Kureyşliler, Mikraz b. Hafs el-Ahyaf'ı Hz. Peygamber'e elçi olarak gönderdi. Hz. Peygamber Mikraz'a savaş niyetiyle gelmediklerini, sadece Kâbe'yi ziyaret etmek istediklerini ve bunu Kureyş'e iletmesini istedi. Mikraz Kureyş'e döndü ve sözleri olduğu gibi onlara ilettiler. Kureyşlilerde bu defa Ehâbişlerin (Bedevîlerin) lideri Huleys b. Alkame'yi Hz. Peygamber'e gönderdi (İbni Hişam 2006: III/429).

Kureyşliler ayrıca Urve b. Mes'ûd'u da Hz. Peygamber'e göndermiş ve Urve Hz. Peygamber'e gelerek: "İnsanları toplayıp Mekke önlerine geldin, onları Kureyş ile savaştırmak mı istiyorsun? Kureyşliler seni Mekke'ye sokmayacaklarına dair yemin ediyorlar." demiştir. Hz. Peygamber ise Urve'ye savaşmak için gelmediğini söylemiştir (İbn Kesîr 1994: IV/286). Urve Hz. Peygamber'in yanındayken bazı şeyler gözlemlemiş Kureyşe döndüğünde: "Hz. Muhammed savaşmak için gelmediğini söylüyor. Ey Kureyşliler, ben Kısra ve Necâsî'yi makamlarında ziyaret ettim. Allâh'a yemîn olsunki, Hz. Muhammed'in yanında bulunanlar kadar liderlerine düşkün bir kavim görmedim." demişti (İbni Hişam 2006: III/431). Bütün bu görüşmelerden ve rivayetlerden hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbînin söz ve davranışlarının Kureyş ve elçilerinin psikolojisini son derece etkiledikleri anlaşılmaktadır.

C. Yolculuk ve Anlaşma Sürecinde Müslümanların Tepkileri

Sahâbî Kâbe'yi ziyaret etmek için yola çıkmaktan mutluluk duymuş ve Hz. Peygamber'in daveti ile hazırlanıp yola çıkmıştır. Bu yolculuk ve anlaşma sürecinde insan olmanın bir gereği olarak onların da beklentileri ve tepkileri olmuştur. Bunları sıralayacak olursak:

1. Zafer Ümidiyle Yola Çıkılması

Hz. Peygamber'in rüyâsı nedeniyle sahâbî kesin bir zafer umuduyla yola çıktı (Vakîdî 2014: II/224). Nihâî bir zafer ümit eden sahâbî, Kureyşliler tarafından Mekke ziyaretlerinin engellenmesine ve Kureyş'le anlaşma görüşmelerinin yapılmasına, ümit ettikleri zaferin gerçekleşmeyeceği duygularıyla tepki gösterdi. Nihâyetinde bu tepkiler Hz. Peygamber'in sabır örneğiyle dindirilmiş ve anlaşma gerçekleşmiştir.

Ayrıca Müslümanlar, Hz. Peygamber'in rüyâsı nedeniyle kesin bir zafer kazanılacağını düşündükleri için anlaşma yapılmasını istememişti. Çünkü anlaşma maddeleri gereğince Medine'ye dönmek zorunda kalacakları için anlaşma sırasında çok huzursuz olmuşlardı.

2. Anlaşma Metnine Tepki Gösterilmesi

Anlaşmanın maddelerinden biri vardığı âdetâ sahâbînin elini kolunu bağlıyor ve karşı tarafa da bir o kadar özgürlük tanıyordu. Bu madde şuydu: "Kureyş'ten bir kişi Medine'ye gelirse Müslümanlar onu geri verecek, Müslümanlardan Kureyş'e kaçanları ise Kureyş geri vermeyecektir". Bu madde üzerinde durmak konunun anlaşılması bakımından oldukça yerinde olacaktır. Cahiliye kültüründeki adetlerden biri de bir kişi ne kadar kötülük yaparsa yapsın, gelip "Sana sığınıyorum, beni himayene kabul et" derse himaye talep eden kişiyi himaye altına alma zorunluluğu hissedilirdi. Kureyşliler bu madde ile Müslümanlara âdetâ "Siz bu âdeti uygulayamazsınız, siz bunu uygulayacak seviyede değilsiniz, bunu ancak biz uygulayabiliriz" diyorlardı ve kendilerini Müslümanlardan üstün görüyorlardı. Amaçları ise sahâbîyi itibarsızlaştırmak ve gözden düşürmektir. Bu uygulama ile atalarından beri devam eden himâye uygulamasına sâdece kendilerinin lâyık olduğunu, Müslümanların kendilerine sığınanları iâde ederek güvenilir olmadıklarını, kendilerinin ise Kureyş'e sığınanları iâde etmeyerek son derece güvenilir olduklarını dost düşman herkese göstermiş olacaklardı (Daryal 1999:250-51). Sahâbî ve Hz. Ömer bu maddeye öfkeyle tepki göstererek "Anlaşmada zayıflık gösteriliyor" dediler. Sahâbî ve Hz. Ömer, anlaşmadan sonra Mekke'den kaçan Ebû Cendel'in iâde edilmesine ve bu maddenin uygulanmasında tepki gösterdiler.

Sahâbî Süheyl b. Amr'ın anlaşma metnine "Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın adıyla" yerine sadece "Allâh'ın adıyla" ve Hz. Peygamber'in adının "Allâh'ın Elçisi" yerine babasının künyesiyle yazılmasını söylemesine de tepki gösterdiler (Vakîdî 2014: II/259-64).

3. Anlaşma Sonrası Oluşan Şaşkınlık

Anlaşmadan sonra Hz. Peygamber kurbanların kesilmesini istemiş ve bunu üç kez tekrarlamasına rağmen kimse kalkıp kurbanları kesmemiştir. Müslümanların kayıtsızlığı itaâtsizlik nedeniyle olmamıştır. Kayıtsız kalmaları anlaşma sonrası oluşan şaşkınlıklarının bir göstergesidir. Nitekim Hz. Peygamber olanları eşi Hz. Ümmü Seleme'ye anlattıktan sonra eşinin tavsiyesi üzerine kalkıp kendi kurbanını kesmiş, traş olmuş, bunu gören Müslümanlar da koşarak Hz. Peygamber'in yaptığı gibi kurbanlarını kesip traş olmuşlardır (Vakîdî 2014: II/266).

Sonuç

Hudeybiye Anlaşması birbirine düşman iki toplumun bir araya gelerek anlaştığı basit bir anlaşma değildir. Bir tarafta ezilen, çeşitli baskılara mâruz kalan ve siyasî varlığı kabul edilmeyen Müslüman toplum, diğer tarafta ise örf ve âdetlerini kaybetmek istemeyen, İslâm'ı ve Müslümanları kabul etmeyen Kureyş toplumu bulunmaktadır. Böyle bir ortamda umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret etmek amacıyla çıkılan yolculuk, Kureyş'in düşmanca tavrını sürdürmesiyle beraber Hz. Peygamber'in ve Müslümanların psikolojisini zorlayan bir yolculuğa dönüşmüştür. Hz. Peygamber ve özellikle Sahâbî'nin psikolojisini zorlayan görüşmeler neticesinde süreç anlaşma ile sonlandırılmıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber ılımlı, temkinli, kararlı, istişâreye açık, ikili görüşmelere önem veren, gerekirse savaş pozisyonu alan ve en önemlisi acele etmeden sabırla hareket eden bir yöntemi benimsemiştir. Kureyş ise düşmanca tavrını sürdürerek savaş pozisyonu almış, anlaşmadan kaçınmak için sürekli aksi yönde bir strateji izlemiştir. Ancak Hz. Peygamber'in ve Sahâbî'nin kararlı tutumu karşısında anlaşma yapmak zorunda kalmıştır. Kureyş anlaşma maddelerinde kendi şartlarını kabule zorlayarak, dayatılan her şartı Müslümanlara kabul ettirip masadan galip ayrılmak istemiştir. Kureyş'in bu davranışı karşısında Hz. Peygamber, Müslümanların içine düştüğü zâfiyete düşmemiş, fevrî davranmamış, telâşa kapılmamış, büyük bir sabır örneği göstermiş ve bütün sabrını Kureyş ile anlaşma yapabilmeye göstermiştir. Böylece Müslümanların anlaşmaya kadar olan süreç içerisinde kabul edilmeyen siyasî varlığı, anlaşma ile kabul edilmiş ve resmiyet kazanmıştır. Hz. Peygamber'in stratejisi dikkatle düşünüldüğünde bunun profesyonel bir şekilde bilinçli yapmış olması göz ardı edilemez bir gerçektir. Unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber sadece İslâm mesajını tebliğ etmekle görevli bir peygamber değil aynı zamanda bir devlet başkanı ve bir liderdir.

Hudeybiye Anlaşması'ndan sonra Kureyşliler ile Müslümanlar arasında yaşanan savaş ortamı geçici de olsa barış ortamına dönüşmüştür. Sonuç olarak Müslümanların siyasî varlıkları bu anlaşmayla resmiyet kazanmış, anlaşmadan sonra Müslümanların sayısı o zamana kadarki Müslümanların sayısından katbekat fazla artmıştır.



Kaynakça

- Algül, Hüseyin. 1997. "HARAM AYLAR". *İslam Ansiklopedisi*. İsam Yayınevi
- Bıyıklı, Murat. 2022. "Abbâsiler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)". *Amasya İlahiyat Dergisi* (18):9-47. doi: 10.18498/amailad.1060191.
- Daryal, Ali Murat. 1999. *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Demircan, Adnan. 2016. *Siyer*. Beyan Yayınları.
- Hamidullah, Muhammed. 2003. *İslam Peygamberi*. Yeni Şafak Yayınları.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ. 1994. *Büyük İslam Tarihi; el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çağrı Yayınları
- İbni Hişam, Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. 2006. *İslam Tarihi Siret-i İbni Hişam*. Kahraman Yayınları.
- İbnü'l Esir. 1991. *İslam Tarihi (el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi)*. BAHAR YAYINLARI.
- Mevlânâ Şibli Nûmânî. 2019. *Son Peygamber Hz. Muhammed*. 6. bs. İSTANBUL: İz Yayıncılık.
- Vakîdî, Ebu Abdullah Muhammed b Ömer. 2014. *Hz. Peygamber'in (s.a.v) Savaşları*. İlk Harf Yayınevi.



Kahve Müzelerinin Karşılaştırılması ve Ziyaret Edenlerin Görüşlerinin Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma

Prof. Dr. Şafak ÜNÜVAR *, Hatice Kübra BAYSAL **

Özet

Kahve yüzyıllardır çoğu topluluklar için vazgeçilmez bir içecektir. Kahve müzeleri ise bu önemli ürünün topraktan fincana olan serüvenini, bu yolculukta kullanılan araç gereçleri sergilemeyi amaçlayan yerlerdir. Bu çalışma, yurt içi ve yurt dışında bulunan kahve müzelerinin sahip oldukları özellikler çerçevesinde karşılaştırılması ve bu müzelerin ziyaretçilerinin görüşlerine göre değerlendirilmesi amacıyla yapılmıştır. Karma desende tasarlanan çalışmada ilk önce yurt dışından, Brezilya'da bulunan Brazil's Coffee Palas, Arap Emirlikleri'nde bulunan Dubai Coffee Museum, Tayvan'da bulunan Ping Huang Coffee Museum, yurt içinde ise, Safranbolu Türk Kahve Müzesi ve Kapadokya Kahve Müzesi incelenmiş olup genel özelliklerine yer verilmiş, yurt dışındaki ve yurt içindeki kahve müzelerinin genel durumlarının analizi, karşılaştırılması, mevcut durumun iyileştirilmesi çalışma kapsamında ele alınmış ve bu bağlamda, nitel araştırma yöntemlerinden, doküman tarama yöntemi kullanılmıştır. İkinci olarak çevrimiçi ortamda, araştırmaya konu edilmiş, müzelere yapılmış olan yorumlar, ürün kalitesi, çalışan tavır, ortam, ücret olmak üzere dört kategoride sınıflandırılıp incelenmiştir. Her kategoriden 10 yorum değerlendirilmeye dahil edilmiş aynı zamanda her bir yorum birden fazla kategoride incelenmiştir. Değerlendirilmeye alınan dört müzeden en yüksek ortalamaya sahip müze, 5 üzerinden, 4,6 puan alarak Kapadokya Kahve Müzesi olurken, en düşük puan ortalaması, 4,0 puan ile Dubai Coffee Museum için verilmiştir. Çalışma sonucunda yurt dışındaki ve içindeki kahve müzeleri arasında konsept olarak farklılıklar olduğu, yurt içindeki kahve müzelerinin yakın zamanda kurulduğu için geliştirilmeye ihtiyaç duydukları görülmüştür. Kahve müzelerinin turistik alanlarda Türk Kahvesi'nin tanıtımı açısından faydalı olacağı için, kahve müzelerinin yetersiz sayıda olan farklı bölgelerde de bu kuruluşların artırılması ve mevcut müzelerin tanıtımlarının daha fazla yapılması gerektiği öneriler içerisinde yer almıştır. Çalışma, yurt dışındaki müzeler ve yurt içindeki müzelerin karşılaştırılması, yurt içinde yakın tarihte kurulmuş olan kahve müzelerinin analizi ve geliştirilmesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kahve Müzesi, Türk Kahvesi, Gastronomi Turizmi

A Research Aimed at Comparing Coffee Museums and Determining the Opinions of Visitors

Abstract

Coffee has been an indispensable drink for most communities for centuries. Coffee museums are formations that aim to exhibit the adventure of this important product from the soil to the cup and the tools used on this journey. In this study some museums were examined such as, Brazil's Coffee Palace located in Brazil, Dubai Coffee Museum located in the Arab Emirates, Ping Huang Coffee Museum located in Taiwan, Safranbolu Turkish Coffee Museum and Cappadocia Coffee Museum located in the country in respect of their general characteristics. Analysis, promotion, and comparison of the general circumstances of coffee museums across the world, as well as improvement of the present situation, were addressed within the scope of the study, and in this respect, one of the qualitative research methodologies, document scanning, was employed. Secondly, in the internet environment, comments submitted to the museums that were the topic of the research were categorized and studied in four ways: product quality, staff attitude, environment, and pay. The examination includes ten comments from each category, with each remark being assessed in more than one category. The Cappadocia Coffee Museum had the greatest average score out of the four museums examined, with 4.6 out of 5, while the Dubai Coffee Museum had the lowest average score, 4.0 out of 5. As a consequence of the

* Selçuk Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü,
safakunuvar@selcuk.edu.tr

** Selçuk Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü,
baysalhaticekubra@gmail.com

study, it was discovered that there are conceptual disparities between coffee museums overseas and in Turkey, and that coffee museums in the nation require proper development because they were recently formed. Since coffee museums will be useful for the promotion of Turkish Coffee in tourist areas, it has been suggested that these organizations should be increased in different regions with an insufficient number of coffee museums and that the promotion of existing museums should be made more. The study is significant in respect it compares museums overseas to museums in the nation, as well as analyzes and develops coffee museums that have recently opened in the country.

Keywords: Coffee Museum, Turkish Coffee, Gastronomic Tourism

Giriş

Kahve, günümüzde çoğu toplumlarda vazgeçilmez bir ürün haline gelmiştir. Aslına bakılacak olursa kahve, Rubiaceae Ailesi'ne üye, 120 civarında türe sahip bir bitkidir. Dünyada en çok bilinen ve popüler olan ise Robusta ve Arabica türleridir.(Girginol, 2018) Türk toplumuna ise Osmanlı Dönemi'nde 1500'lü yıllarda Yemen'den aktarıldığı bilinmektedir.(Arslan, 2021) Günümüzde Türk kahvesinin yanı sıra mirra ve menengiç de aktif olarak tüketilmekte, türevleri üretilmeye devam etmektedir. Zamanla çoğu kültürel geleneklerin de birer parçası olmuş olup günümüzde önemi hala devam etmektedir. (Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü)

Türkiye'de ilk Kahve Müzesi, Karabük ilinin Safranbolu ilçesinde kurulmuş olup hala ziyaretçilerini ağırlamaktadır.(Karabükhaber, 2022) Bir diğer Kahve Müzesi ise Kapadokya'da bulunmaktadır. (Alkan, 2020) Dünya genelinde ise, İngiltere, Tayvan, Birleşik Arap Emirlikleri, Brezilya'da Kahve Müzelerinin bulunduğu bilinmektedir.(Ceyhun ve Akbıyık, 2021) Bu çalışmada Türkiye'de ve diğer ülkelerde bulunan Kahve Müzelerinin genel yapısı incelenmiş olup, karşılaştırılması yapılmıştır. Çalışma, Kavramsal Çerçeve, Yöntem ve Sonuç bölümlerinden oluşmakta olup, sonucunda Türkiye'de bulunan Kahve Müzelerine yönelik çalışmaların tanıtılması ve geliştirilmesi amaçlanmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde, Gastronomi Müzeleri, Türkiye'de bulunan Kahve Müzeleri ve Yurt Dışında bulunan Kahve Müzeleri, konularına kavramsal çerçevede değinilmiş olup, daha önce yapılmış olan çalışmalara kısaca yer verilmiştir.

Gastronomi Müzeleri

Gastronomi, lezzetli yemeği seçme, pişirme ve yeme sanatıdır. Aynı zamanda toplumların mutfak kültürlerinin incelenmesini ve tanıtılmasını da kapsamaktadır. (Keskin, Örgün ve Akbulut, 2017) Son dönemlerde farklı turizm çeşitlerinin ortaya çıkması ve ilgi çekmesi, gastronomi alanında da ilerlemelere, yeniliklere önyak olmuştur. Festivaller, müzeler, restoranlar bu gelişmelerden olumlu etkilenmiştir.(Gök ve Şalvarcı, 2021)

Gastronomi müzeleri, bulunduğu kentin gastronomi tarihini, yemek kültürünü, sofraya kültürünü, yansıtan, yöresel ürünlerin, aletlerin sergilendiği müzelerdir. Müzelerin bazılarında tadımlara ve uygulamalara da fırsat tanınmaktadır.(Küçükörmürler, Şirvan ve Sezgin, 2018) Türkiye'de gastronomi temalı müzelerin varlığı 20 yıl kadar öncesine dayanmaktadır fakat ilk mutfak müzesi, 2008 yılında Gaziantep'te açılmış olan, Emine Söğüş Mutfak Müzesidir.(Bozagcı ve Çevik, 2021) Gastronomi temalı müzeleri, sergilenen ürünler açısından sınıflandırılmak mümkündür. Örneğin, zeytinyağı temalı müzelere Türkiye'de Adatepe Zeytinyağı Müzesi, Edremit Evren Ertür Tarihi Zeytinyağı Aletleri Müzesi, Köstem Zeytinyağı Müzesi, örnek olarak gösterilebilir. Çikolata temalı müzelere ise, Safranbolu Çikolata Müzesi, Bursa Çikolata Müzesi, Pelit Çikolata Müzesi örnek gösterilebilir. Temaları bu şekilde çoğaltmak mümkündür.(Çekal, Doğan ve Aktürk, 2022) Bu müzelerin yurtdışında da çokça örneğini görmek mümkündür. Zeytinyağına Fransa'dan, Olive Oil History Museum, İtalya'dan, Museo Dell'Olive Dell'Olio, Yunanistan'dan, Museum of the Olive and Greek Olive Oil in Sparta ve Museum of Industrial Olive Oil Production müzelerini örnek göstermek mümkündür. Çikolata Müzesi olarak ise, çikolata denilince ilk akla gelen ülke Belçika'dan, Choco-Story Museum, Jacques Chocolate Museum ve Museum of Cacao and Chocolate, Almanya'dan, Imhoff-Schokoladen Museum, müzeleri örnek olarak gösterilebilir.(Ceyhun ve Akbıyık, 2021)

Türkiye’de Bulunan Kahve Müzeleri

Kahve’nin Türk toplumu ile tanışmasıyla ilgili iki teori olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, hac ziyaretlerinde benimsenip taşındığı diğeri ise Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinde tanıştığı şeklinde aktarılmaktadır.(Acar, Çakırbaş ve Çizmeci, 2019) Kahve Türk toplumuna girdikten sonra benimsenmiş ve sosyal hayatın bir parçası haline gelmiştir. Günümüzde Türk Kahvesi bütün dünyada bilinmektedir. Türk kahvesini diğerkahvelerden ayıran yönleri, cezvede yavaş pişmesi, tanecikli yapısı, kavrulma şekli ve oranı, aromasını koruyacak şekilde tüketilmesidir.(Kefeli, Şahin ve Yarmacı, 2020) Ayrıca Türk kahvesi 2013 yılında UNESCO tarafından somut olmayan kültürel miras listesine alınmıştır (Koca ve Ersöz Tüğen, 2020).

Türkiye’de iki adet kahve müzesi bulunmaktadır. Bunlar, Safranbolu Türk Kahve Müzesi ve Kapadokya Kahve Müzesidir. Bu müzelerden ilk açılan Safranbolu’da kurulmuş olan, Safranbolu Türk Kahve Müzesidir ve günümüzde hala hizmet vermektedir. Safranbolu tarihi dokusu ve doğal güzellikleriyle yerli ve yabancı turistlerin dikkatini çekmektedir. Bilinen tarihi, MÖ3000’li yıllara dayanmakla beraber birçok medeniyete ev sahipliği yaptığı bilinmektedir. Ayrıca kent, 1994 yılından beri UNESCO Dünya Miras Listesinde yer almaktadır.(Türkiye Kültür Portalı, 2024) Safranbolu’da kurulmuş olan Türk Kahve Müzesi, Türk kahve kültürünü tanıtmak ve gelecek nesillere aktarmak amacıyla 2019 yılında kurulmuştur. Yıllık ortalama 150.000 – 200.000 arasında yerli ve yabancı turiste ev sahipliği yapan Kahve Müzesini ziyaret eden yabancı turistlerin çoğunluğunu Uzak Doğu ziyaretçileri oluşturmaktadır. Müzede ayrıca unutulmaya yüz tutmuş, Nohut, Zingarella, Burçak, Cilveli, Mirra gibi kahveler de gün yüzüne çıkarılıp ziyaretçilere sunulmaktadır. Unutulmuş kahvelerin yanı sıra yeni tatlar üretilmektedir. Müze ayrıca, çekirdekten, fincana bütün aşamaları ve kullanılan aletleri ziyaretçilerin beğenisine sunmaktadır.(Bozagcı ve Çevik, 2021)



Fotoğraf 1. Safranbolu Türk Kahve Müzesi Genel Görünüş

Türkiye’de bulunan bir diğerkahve müzesi ise, Kapadokya Kahve Müzesi’dir. 16. yüzyıldan itibaren kahve yapımında ve tüketiminde kullanılan aletler müzede sergilenmektedir. Müzede sergilenen, 16. Ve 17. yüzyıllarda, kahve yapımında kullanılan aletler yoğun ilgi görmektedir. Petrolden sonra, en çok ticareti yapılan kahve, müzede ziyaretçilerin beğenisine sunulmaktadır. Ayrıca müzede, ilk kahve değirmeni de sunulmaktadır. (İHA, 2022) Müze, unutulmaya yüz tutmuş ürünleri ön plana çıkararak kahve kültürüne katkıda bulunmak ve bu kültürü gelecek nesillere aktarmak amacıyla kurulmuştur. Müzede, kahve bitkisinin tanıtımının yapıldığı, Türk kahvesinin çekirdekten fincana yolculuğunun anlatıldığı bir sergi de ziyaretçilere sunulmaktadır. Ayrıca müzenin sonunda ziyaretçilere kahve değirmeni kullanma fırsatı da verilmektedir. Kafeterya bölümünde, kahve sunumları Osmanlı adetlerindeki gibi yapılmakta, kültür aktarımı bu şekilde sağlanmaktadır.(Tüysüz, 2023)



Fotoğraf 2. Kapadokya Kahve Müzesinde Sergilenen, Alet ve Sunumluklar **Fotoğraf 3.** Müze Genel Görünüşü(Alkan, AA)

Yurt Dışında Bulunan Kahve Müzeleri

Kahve üretiminin büyük bir kısmını, yaklaşık %40' ını Brezilya karşılamaktadır. Ülkede 2022 yılında 3 milyon 756 bin ton kahve üretildiği kaynaklara geçmiştir. Brezilya'yı yaklaşık %20'lik bir payla Vietnam takip etmektedir. Dünyada en çok tüketilen Arabica kahve çekirdeğinin de büyük bir kısmı Brezilya ve Kolombiya'da yetiştirilmektedir. Kahve tüketiminde ise yıllık kişi başı 12 kg tüketim ile Finlandiya birinci sırada yer almaktadır. Ardından 9,9 kg ile Norveç ve 9 kg ile İzlanda gelmektedir.(NTV, 2023)

Dünyadaki kahve müzelerine, Brezilya'da bulunmakta olan Brazil's Coffee Palas ve Coffee Museum, Birleşmiş Arap Emirlikleri'nden Dubai Coffee Museum, Tayvan'dan Ping Huang Coffee Museum, İngiltere'de bulunan, Bramah Tea and Coffee Museum kahve ve çay müzeleri örnek olarak gösterilebilir.

Brazil's Coffee Palas, Brezilyalı kahve tüccarlarının bir dönem kahve ticareti yaptıkları, görkemli binada kurulmuştur. 1998 yılında restorasyonu tamamlanmış ve kahve müzesi olarak açılışı yapılmıştır. Bina müzeye çevrilmeden önce aktif olarak 1950'li yıllara kadar, kahve çekirdeklerinin fiyatının belirlendiği yerdi. 'Kahve Sarayı' lakaplı müzede, önceki dönemlere ait, teraziler, kahve çuvalları, tadım masaları, eski dönemleri tasvir eden tablolar bulunmaktadır. Müzede saat kulesi, Brezilya'daki kahve tarihinin dönemlerini anlatan bölümler ve dokümantasyon merkezi bulunmaktadır. Ayrıca iki katlı müzenin alt katında müzeye ait bir kafeterya da ziyaretçilere tadım fırsatı sunmaktadır.(Atlas, 2012)



Fotoğraf 4. Brazil's Coffee Palas'da Sergilenen Fincanlar **Fotoğraf 5.** Brazil's Coffee Palas'da Bulunan Dönem Tasviri

Arap Kültürü için kahvenin önemi büyüktür. Arkeolojik çalışmalar, Arap toplumu için kahvenin çok eskiye dayandığını kanıtlar niteliktedir. İlk kullanım alanı sağlık olsa da 15.yüzyılda içecek olarak tüketilmeye başlanmıştır. İçecek olarak tüketilmesi aşamasında tereddütler oluşmuş olsa da günümüzde benimsenmiştir.(Temir, 2022) Dubai Coffee Museum, Birleşik Arap Emirliklerinde

bulunan kahve müzesidir. Müze, Al Fahidi Tarihi Mahallesi'nde bulunmaktadır. Kahvenin tarihinin anlatıldığı, I.Dünya Savaşında kullanılan öğütücülerin, fincanların sergilendiği müze, birçok misafire ev sahipliği yapmaktadır. Ayrıca müzede Arap kültürünün yanı sıra birçok farklı kültürden kahveye de yer verilmiştir. Müze, kendi bünyesindeki mağaza ile ziyaretçilere alışveriş imkânı da sunmaktadır.(Visit Dubai)



Fotoğraf 6. Dubai Coffee Museum Oturma Alanları **Fotoğraf 7.** Dubai Coffee Museum Bar

Tarihi doku, otantik yapı haricinde, uygulamalara yönelik gastronomi temalı müzeler de bulunmaktadır. Tayvan'da bulunan Ping Huang Coffee Museum bu türe bir örnektir. Fabrikadan müzeye çevrilmiş olan mekan, daha çok uygulama ve eğitim odaklı olup, ziyaretçilerini müze içinde eğitici bir tura çıkarmaktadır. Uygulamalı etkinliklerin de gerçekleştiği müzede kahvenin, ağaçtan fincana olan yolculuğuna eşlik edilmektedir.(Round Taiwan Round)



Fotoğraf 8. ve 9. Ping Huang Coffee Museum Genel Görünüşü

Daha Önce Yapılmış Olan Çalışmalar

Bozgaçlı ve Çevik (2021), Destinasyon çekim gücü olarak gastronomi müzelerinden, Safranbolu Türk Kahve Müzesi'ni ele almıştır. Çalışma kapsamında, müze detaylı bir şekilde ele alınmış ve kurucusu ile 6 soruluk bir görüşme yapılmıştır. Görüşme sonucunda müze hakkında detaylı bilgi aktarılmış ve de kuruluş amacı anlaşılmıştır. Çalışma sonucunda, alanda yapılan yetersiz çalışmalara değinilmiş ve tanıtımın artırılması için tavsiyeler sunulmuştur.

Şahinoğlu (2015), Somut olmayan kültürel miras kavramında, mutfak müzelerini incelemiştir. Çalışmanın amacı, Türk mutfak kültürü konusuna dikkat çekmektir. Çalışma kapsamında müzeleri ziyaret eden 311 kişiye anket uygulanmıştır. Anket sonucunda katılımcıların büyük çoğunluğu genel anlamda müzeleri beğendiklerini aktarmışlardır. Olumsuz dönüş yapan katılımcı sayısı, 11'dir. Çalışma sonucunda tanıtım çalışmalarının artırılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Çekal, Doğan ve Aktürk (2022), Türkiye’de gastronomi müzelerini ve özelliklerini incelemiş olup bu bağlamda müzelerin temel bilgileri aktarılmıştır. Çalışmanın amacı bu konuda farklılıkların ortaya çıkarılmasıdır. Çalışma kapsamında 34 müze incelenmiş olup edinilen bilgiler aktarılmıştır. Çalışma sonucunda, mutfak kültürü bu denli geniş olan Türkiye’de gastronomi müzelerinin sayısının artırılması gerektiği ve mevcut müzelerin koşullarının iyileştirilmesi gerektiği aktarılmıştır.

Ceyhun Sezgin ve Akbıyık (2021), çalışmalarında, dünyadaki gastronomi müzelerinin tematik analizini yapmış, bu kapsamda 250 müzeyi 10 temada ayrı ayrı incelemişlerdir. Çalışmanın amacı, farklı kültürlerin yansıtıldığı, gastronomi müzelerinin incelenmesidir. Çalışma sonucunda gastronomi müzelerinin turizm açısından değerinden bahsedilmiş olup sayılarının artırılması gerektiği kanaatine varılmıştır. Mevcut müzelerin tanıtımlarının artırılıp, turlara dahil edilmesi gerektiğine de değinilmiştir.

Yöntem

Bu bölümde araştırmanın amacı ve yöntemi, evreni ve örneklemini, veri toplama aracı ve bulgular başlıklarına yer verilmiştir.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Çalışma, yurt dışındaki ve içindeki kahve müzelerinin benzerlik ve farklılıklarını belgelemek amacıyla yapılmış olup, çevrimiçi ortamdaki ziyaretçi değerlendirmeleri incelenip, bulgular kısmında değerlendirilmesi yapılmıştır. Araştırmada, çalışmanın amacına uygun olan, nitel çalışmalarda doküman tarama yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın Evren ve Örneklemini

Çalışmanın evreni, çalışmada yer verilmiş olan müzelere ziyaret sonrasında değerlendirme yapmış çevrimiçi kullanıcılarıdır. Örneklem grubu tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden, kolayda yoluyla oluşturulmuştur. Türkiye’de bulunan, Safranbolu Türk Kahve Müzesi ve Kapadokya Kahve Müzesi, Brezilya’da bulunan, Brazil’s Coffee Palas ve de Dubai’de bulunan Dubai Coffee Museum için yapılmış olan yorumlar değerlendirmeye dahil edilmiştir. Değerlendirmeler, TripAdvisor ve Google Haritalar üzerinden, 14.01.2023 tarihinde çalışmaya dahil edilmiştir. Her müze için en iyi 10 ve en kötü 10 değerlendirme, ürün kalitesi, çalışan tavrı, ortam ve ücret şeklinde kriterlerle değerlendirmeye alınmıştır. Bir yorumda birden fazla kriter olabilmektedir.

Bulgular

Aşağıdaki tabloda, müze isimleri, yorum sayıları ve de ortalama puan verilmiştir.

Tablo-1: Müzeler ve Temel Bilgileri

Müze Adı	Yorum Sayısı	Ortalama Puan
Safranbolu Türk Kahve Müzesi	297	4.4
Kapadokya Kahve Müzesi	393	4.6
Brazil’s Coffee Palas	2.855	4.5
Dubai Coffee Museum	137	4.0
Toplam	3.684	

Tablo incelendiğinde en yüksek ortalamaya sahip müze, Kapadokya Kahve Müzesi, en düşük ortalamaya sahip müze, Dubai Coffee Museum olduğu görülmektedir.

Tablo-2: Yüksek puanlamaların Kriterlere Göre Değerlendirmesi

Müze Adı	Ürün Kalitesi	Çalışan Tavrı	Ortam	Ücret
----------	---------------	---------------	-------	-------

Safranbolu Türk Kahve Müzesi	6	3	8	-
Kapadokya Kahve Müzesi	5	7	7	1
Brazil's Coffee Palas	8	-	8	-
Dubai Coffee Museum	6	2	9	-

Müzelerde en çok olumlu değerlendirmeyi ortam sonrasında, ürün kalitesi ve çalışan tavrının aldığı görülmektedir. Ürün kalitesi açısından en fazla oylamayı Brazil' Coffee Palas alırken en az oylamayı Kapadokya Kahve Müzesi almıştır. Çalışan tavrı açısından ise en fazla oyu Kapadokya kahve müzesi alırken, Brazil's Coffee Palas bu konuda değerlendirilmemiştir. Ortam açısından, Dubai Coffee Meusum en çok olumlu puanlamayı almıştır. Değerlendirilmeler yapılırken yorum sayısının eşit olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Tablo-3: Düşük puanlamaların Kriterlere Göre Değerlendirmesi

Müze Adı	Ürün Kalitesi	Çalışan Tavrı	Ortam	Ücret
Safranbolu Türk Kahve Müzesi	3	7	2	-
Kapadokya Kahve Müzesi	-	2	7	6
Brazil's Coffee Palas	1	-	10	-
Dubai Coffee Museum	3	4	8	-

Ürün kalitesi açısından toplamda 5 değerlendirilme yapılmış ve Kapadokya Kahve Müzesi'nin bu konuda olumsuz değerlendirme almadığı görülmektedir. Çalışan tavrı kısmında, Safranbolu Türk Kahve Müzesi 7 değerlendirme ile en çok olumsuz yorumu alan müze olurken, Brazil's Coffee Palas bu kısımda kötü değerlendirme almamıştır. Ortam değerlendirmesinde ise Brazil's Coffee Palas 10 değerlendirme, Dubai Coffee Museum 8 değerlendirme alırken, Kapadokya Kahve müzesi 2 olumsuz değerlendirme almıştır. Ücret kısmında Kapadokya Kahve Müzesi 6 olumsuz değerlendirme alırken diğer müzeler bu konuda değerlendirilmemişlerdir.

Sonuç ve Öneriler

Kültür toplumların devamlılığını sağlayan, toplulukları ayakta tutan en önemli etkenlerdendir. Mutfak da kültürün önemli bir yapıtaşıdır. (Şahin, 2009) Yurt içinde ve dışında kurulmuş olan mutfak müzeleri, kültürün devamlılığını ve tanıtımını sağlamaktadır. Bu konuda ülkemizde yeterince mutfak müzesi ve gastronomi temalı müzeler bulunmamaktadır. Mevcut müzelerin tanıtımı yetersizdir.

Yurt dışı ve içinde bulunan kahve müzelerinin karşılaştırılması 5 müze üzerinden yapılmış ve de ülkemizde yakın zamanda başlamış olan bu oluşumların, tanıtımının ve de geliştirilmesinin yetersiz olduğu kanaatine varılmıştır. Özellikle gastronomi temalı müzelerin özel sektör tarafından açılıp yönetiliyor olması standartların sabit olmamasına neden olabilmekte, ziyaretçiler muhatap bulma

konusunda sıkıntı çekebilmektedir. Yurt dışı kahve müzeleri ile çok büyük farklar olmamakla beraber konsept farklılıkları bulunmaktadır. Aynı konseptte sahip müzelerin ise tanıtım kısmında farklılıklar bulunmaktadır. Yapılan çalışmada, ülkemizde hizmet vermekte olan müzelerde olumsuz yorumların, çalışanlardan kaynaklı olduğu bir kısım da gözden kaçmamalıdır. Bu konularda yapılması önerilen şeyler şu şekilde sıralanabilir;

Müzelerin yurt dışı ve yurt içinde, geniş çaplı tanıtımı yapılmalıdır.

Türk Kahvesi'nin tanıtımı açısından turistik bölgelere de kahve müzeleri kurulabilir.

Müzeler hakkında bilgi edinilebilecek web siteleri kurulmalıdır.

Turlara gastronomi temalı müzeler dahil edilmelidir.

Gerekli mecralar tarafından kuruluşlar desteklenmeli ve tanıtım desteği verilmelidir.

Çalışanlar müşteri memnuniyeti hakkında eğitilmelidir.

Ürünler sabit bir kalitede sunulmalıdır.

Çevrimiçi ortamda ziyaretçilerin olumsuz dönüşlerine çözüm odaklı yaklaşmalı ve olumsuz koşullar düzeltilmelidir.



KAYNAKÇA

Acar, N., Çakırbaş, A. ve Çizmeçi, B. (2019). Türk Kahvesi Tüketilen Mekanların Seçimini Etkileyen Faktörlerin Belirlenmesi: Nevşehir Örneği. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 135-143.

Alkan B. "Kapadokya'daki 'Kahve Müzesi' Türk kahvesini dünyaya tanıttacak". AA.(08.10.2022) <https://www.aa.com.tr/tr/kultur/kapadokyadaki-kahve-muzesi-turk-kahvesini-dunyaya-tanitacak/2705988>

Arslan, F. (2021). Alkolsüz içecekler ve barista eğitimi. Nobel Yayıncılık.

Atlas Obscura, Brazil's Coffee Palace.(16.02.2012) <https://www.atlasobscura.com/places/coffee-palace>

Bozagcı, E. C., & Çevik, A. (2021). Destinasyon Çekim Gücü Olarak Gastronomi Müzeleri: Safranbolu Türk Kahve Müzesi Örneği. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 320-330.

Ceyhun Sezgin A, Akbıyık T (2021). Dünyadaki Gastronomi Müzelerinin Tematik Analizi. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 9(1), 153 - 184. 10.21325/jotags.2021.783

Çekal, N., Doğan, E., & Aktürk, H. (2022). Türkiye’de Gastronomi Müzeleri ve Özellikleri. *Sosyal, Beşeri Ve İdari Bilimler Dergisi*, 5(11), 1655–1673.

Girginol, C. R. (2018). *Kahve: Topraktan Fincana*. 8. Basım. A7 Kitap.

Gök, H. S. ve Şalvarcı, S. (2021). Türkiye’deki Gastronomi Temalı Müzelere Yönelik Çevrimiçi Ziyaretçi Deneyimlerinin İncelenmesi. *Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi*, 18(1), 120-140

İhlas Haber Ajansı, "Türk Kahvesinin Hatırı 40 Yılı Aştı" (10.10.2022) <https://www.ih.com.tr/nevsehir-haberleri/-3960375>

Karabükhaber, "Türkiye'nin İlk ve Tek Kahve Müzesi Özel Müze Statüsüne Kavuştu". (04.05.2022)

Kefeli, E., Şahin, Ö. ve Yarmacı, N. (2020). Üçüncü Nesil Kahve İşletmelerinde Türk Kahvesinin Yeri: İstanbul Örneği. *Uluslararası Batı Karadeniz Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 4(2), 130-147.

Keskin, E., Örgün, E., & Akbulut, B.A. (2017). Gastronomi kavramının kelime ilişkilendirme testi aracılığıyla analizi. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 3(5), 255-267

Koca, N. ve Ersöz Tüğen, A. (2020). Somut Olmayan Kültür Miras Listesinde Bir değer Olan Türk Kahvesine Coğrafya Perspektifinden Bakış. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1),347-362.

Küçükkömürler, S., Şirvan, U. N. B. ve Sezgin, A. C. (2018). Dünyada ve Türkiye’de Gastronomi Turizmi. *Uluslararası Turizm, İşletme, Ekonomi Dergisi*, 2(2), 78-85

NTV, "En Çok Kahve Tüketen Ülkeler Belli Oldu: Finlandiya Birinci".(19.04.2023)

<https://www.ntv.com.tr/ekonomi/en-cok-kahve-tuketen-ulkeler-belli-oldu-finlandiya-birinci,CHY3Y9B4SkSt8onxJvioLw>

Round Taiwan Round. Ping Huang Coffee Museum. <https://www.rtaiwanr.com/chiayi/ping-huang-coffee-museum>

Temir H.(2022).Bir Kültürel Miras unsuru Olarak Arap Kahvesi ve Sunumu.*Harran İlahiyat Dergisi*.

Türk Kahvesi Kültürü ve Geleneği, <http://aregem.kulturturizm.gov.tr/TR,51000/turkkahvesi-kulturu-ve-geleneği.html>.,

Tüysüz, B. (2023). Kültürel Miras Bağlamında Nevşehir'in "Hafıza Mekânları": Özel Müzeler. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 13(İhtisaslaşma), 265-285.

Safranbolu: Geleneğin Özgün Bir Örneği.*Türkiye Kültür Portalı*. <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/safranbolusehri#:~:text=T%C3%BCrkiye'nin%20UNESCO%20D%C3%BCnya%20Miras,en%20kalitelisi%20Safranbolu'da%20yeti%C5%9Fmektedir>.

Şahin, H. (2009). Dalyan ve Köyceğiz çevresinde gelenek, turizm ve folklorizm. *Milli Folklor Dergisi*, 11(82), 50 - 58.

Visit Dubai. Coffee Museum. <https://www.visitdubai.com/en/places-to-visit/coffee-museum>

FOTOĞRAF KAYNAKLARI

Fotoğraf 1. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.gastronomiturkey.com/haber/safranbolu-turk-kahve-muzesi-gecmisten-gunumuze-turk-kahvesinin-asirlik-hikayesi-h13648> sayfasından erişilmiştir.

Fotoğraf 2. ve 3. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.aa.com.tr/tr/kultur/kapadokyadaki-kahve-muzesi-turk-kahvesini-dunyaya-tanitacak/2705988> sayfasından erişilmiştir.

Fotoğraf 4. ve 5. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.atlasobscura.com/places/coffee-palace> sayfasından erişilmiştir.

Fotoğraf 6. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.coffeemuseum.ae/> sayfasından erişilmiştir.

Fotoğraf 7. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.cityguide-dubai.com/things-to-do/museums/coffee-museum-dubai/> sayfasından erişilmiştir.

Fotoğraf 8. ve 9. 13.01.2024 tarihinde; <https://www.rtaiwanr.com/chiayi/ping-huang-coffee-museum> sayfasından erişilmiştir.



V. Konstantinos'un Tuna Bulgar Seferleri (756-775)

Kubilay GÜRSES*

Öz

Tasvirlerle karşı mücadeleci kişiliği ile tanınan İmparator III. Leon'un hayata gözlerini yummasının ardından 741 senesinde Bizans tahtına oğlu V. Konstantinos oturdu. Yeni imparator, iktidarının hemen başında zorlu bir iç mesele ile karşılaştı. Babası İmparator Leon döneminde Opsikion Themasisinin başına getirilen Artabastos'un isyan etmesi neticesinde yeni imparator, kısa bir süreliğine tahtını kaybetti. Konstantinos, 743 senesinde kendi siyasi kariyeri açısından son derece mühim bir mukavemet göstererek bu isyana karşı tahtı geri kazanmayı başardı. Kazandığı bu son derece önemli zaferin akabinde İmparator Konstantinos, ülkesinin doğu sınırlarındaki gelişmelere odaklandı. Eski kudretinden uzak bir konumda gözüken doğudaki komşusu Emevî Halifeliği üzerine başarılı askeri operasyonlar tertipledi. Arap tehlikesinin giderek azalmasının ardından imparator, dikkatini Tuna Bulgar Hanlığı üzerine çevirdi. Bu dönemde Tuna Bulgar Hanlığı Kormisoş Han'ın idaresinde ve Bizans İmparatorluğu açısından son derece tehditkâr bir konumda varlık göstermekteydi. Bizans İmparatoru Konstantinos, batı sınırında ülkesinin müktesebatı açısından böyle bir komşunun varlığından rahatsızdı. Tarihler 756 senesini gösterdiğinde, Tuna Bulgar seferlerinin Bizans İmparatorluğunu hedef alması İmparator Konstantinos'un harekete geçmesine sebebiyet verdi. Bu gelişme iki ülke arasında süre gelen çarpışmaların başlangıcı olarak ortaya çıktı. Konstantinos, 775 senesinde Bulgarlar ülkesine gerçekleştirdiği bir sefer esnasındaki ölümüne kadar Tuna Bulgar Hanlığı üzerine pek çok sefer tertipledi. Bu çalışmada Bizans İmparatoru V. Konstantinos'un Tuna Bulgar Hanlığı üzerine tertiplediği seferleri ortaya çıkaran sebepler ve söz konusu seferlerin iki ülke açısından sonuçlarına odaklanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bizans İmparatorluğu, Tuna Bulgar Hanlığı, Balkanlar.

Abstract

Danube Bulgarian Campaigns of Constantine V (756-775)

Emperor Leon III, who was known for his combative personality against icons. After Leon's death, his son Constantine V ascended to the Byzantine throne in 741. The new emperor faced a difficult domestic issue at the very beginning of his rule. As a result of the rebellion of Artabastos, who was appointed head of the Opsikion Theme during the reign of his father, Emperor Leon, the new emperor lost his throne for a short time. In 743, Constantine showed a very important resistance in terms of his political career and managed to regain the throne against this rebellion. Following this extremely important victory, Emperor Constantine focused on the developments on the eastern borders of his country. He organized successful military operations against his neighbor in the east, the Umayyad Caliphate, which seemed to be far from its former power. After the Arab threat gradually diminished, the emperor turned his attention to the Danube Bulgarian Khanate. During this period, the Danube Bulgarian Khanate was under the rule of Kormisosh Khan and was in a very threatening position for the Byzantine Empire. Byzantine Emperor Constantine was disturbed by the existence of such a neighbor on his western border in terms of his country's acquis. When the dates showed the year 756, the Danube Bulgarian expeditions targeted the Byzantine Empire, causing Emperor Constantine to take action. This development emerged as the beginning of the ongoing fierce clashes between the two countries. Constantine organized many expeditions against the Danube Bulgarian Khanate until his death during an expedition to the Bulgarian country in 775. In this study, the campaigns of Byzantine Emperor Constantine V against the Danube Bulgarian Khanate. It will focus on the reasons that led to this and the consequences of these campaigns for the two countries.

Keywords: Byzantine Empire, Danube Bulgarian Khanate, Balkans

2010

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi. Bu çalışma: Korum Han ve Omurtag Han Zamanı Tuna Bulgar Hanlığı (803-831) adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Giriş

İmparator III. Leon'un Bizans iktidarını ele geçirmeye gayret ettiği dönemde Armenia Theması strategosu görevini yürüten Artabasdos Leon'a yardım ve destek verdi. III. Leon imparatorluk makamına geldiğinde Artabasdos'u Opsikion Theması komesliğine yükseltti ve kızı ile evlendirdi. III. Leon'un ölümünün akabinde imparatorluk makamına gelen V. Konstantinos burada kayınbiraderi Artabasdos tarafından pusuya düşürüldü. İmparator, Amorion'a (Afyonkarahisar) kaçmak durumunda kaldı. İmparatorun kaçmasını fırsat bilen Artabasdos, başkente gidip burada taç giydi. 743 senesinde V. Konstantinos, Artabasdos'un kuvvetlerini mağlup ederek tahtı geri aldı. Bu esnada Emevi taht mücadelelerini fırsat bilen imparator, belirli aralıklarla halifeliğin kontrolündeki topraklara seferler tertipleledi. Bu seferler sırasında tarihler 754 senesini göstermekte iken imparator Konstantinos, Theodosiopolis (Erzurum) ve Melitene (Malatya) şehrinde yaşayanları Tuna Bulgar Hanlığı hudutlarına yerleştirdi.¹ Çalışmamız bu olaylardan sonra cereyan eden Bizans İmparatorluğu ile Tuna Bulgar Hanlığı arasındaki mücadelelere odaklanmaktadır. Mezûr olayların iki devletin politik durumunu nasıl etkilediğine ve askeri seferlerin yarattığı yönetsel tahribatlara odaklanacaktır.

Mücadelelerin Başlangıcı ve Tuna Bulgar Hanlığında Fetret Devri

İki ülkenin sınır bölgelerinde var olan kaleleri güçlendiren imparatorun inşa faaliyetleri Bulgar Hanı Kormesios² tarafından dikkatle takip edilmekteydi. V. Konstantinos'un bu tutumu üzerine Kormesios Han, yenilenen kalelerden vergi talep etmek amacıyla bir elçilik heyeti oluşturdu ve bu heyeti imparatora gönderdi. Elçilerin imparator tarafından usullere aykırı ağırlanması bahanesi ile harekete geçen Kormesios, Bizans üzerine ivedilikle bir sefer tertipleledi. Bulgar ilerleyişi V. Konstantinos'un bizzat ordusuyla birlikte harekete geçmesi ile durduruldu. Bulgar geri çekilişini fırsat bilen Konstantinos, kara ve deniz kuvvetlerini Bulgar ülkesinin içlerine kadar soktu. Bizans ile anlaşmak zorunda kalan Bulgar Hanı Kormesios, evlatlarını dahi rehin verme sözü karşılığında barışı sağladı.³ Bu yenilgi Kormesios'un hanlık makamını kaybetmesine sebebiyet verdi. Kormesios'un tahttan indirildiği dönem adeta bir Fetret devrinin başlangıcını anımsatmaktadır.⁴

Kormesios Han'ın ardından Bulgar iktidarı, Vineh⁵ Han'a geçti. 759 senesinde imparator Konstantinos, komşusu Tuna Bulgar Hanlığına bir sefer daha tertipleledi. Bizans'ın bu seferi karşısında Bulgar kuvvetleri, balkan dağlarındaki Beregaba geçitlerine (Günümüzde Rişkiya Geçidi) konuşlandı. Burada Bizans ordusunu pusuya düşürüp geçitlerde sıkıştıran Bulgar kuvvetleri, V. Konstantinos'a önemli bir yenilgi tattırdı. Bu sefer neticesinde imparator V. Konstantinos, önemli generallerinden bazılarını kaybetti ve ülkesine eli boş döndü.⁶ Vineh Han,

¹ Bizans İmparatoru V. Konstantinos'un iktidarı esnasında binlerce Ermeni ile Suriyeliyi Trakya hudutlarına göç ettirdiği bilinmektedir. Tafsılatlı bilgi için bakınız; (*The Syriac Chronicle of Michale Rabo (The Great): A Universal History from the Creation*, Çev. Matti Moosa, Beth Antioch Press, New Jersey, 2014, s. 512; *The Chronicle of Theophanes Confessor; Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Çev. Cyrill Mango ve Roger Scott, Clarendon Press, Oxford, 1997, s. 593; Nikephoros, *Short History*, Çev. Cyrill Mango, Washington, 1990, s. 145; Veselin Beşevliev, *Pirvobilarite Istoriya Bit i Kultura*, Bilgarsku İstoriçesku Nasledstvo, Plovdiv, 2008, s. 105; Peter Charanis, "The Armenians in the Byzantine Empire", *Byzantinoslavica*, XXII, 1961, s. 199.)

² Kormesios Han'ın iktidara gelişi Tuna Bulgar Hanlığı açısından oldukça mühim bir olay olarak gözükmektedir. Kormesios, Tuna Bulgar Hanlığının kurucu sülalesi olan Dulo soyundan gelmemekteydi. Kendisinin iktidara gelişi hakkında elde ettiğimiz malumatlar da son derece dikkatle incelenmelidir. *Bulgar Hanları Listesi*'nde geçen "Kormisoş 17 sene (hüküm sürdü). Vokil sülalesinden (idi) ve (tahta çıkış) yılı şegor tvirem (idi) bu knez Dulo sülalesini değiştirdi. Bu, Vihtun (olarak bilinirdi)." İfadeleri incelendiği takdirde hanın muhtemel bir güç kullanımı neticesinde tahtı ele geçirmiş olabileceği ihtimal dahilinde gözükmektedir. (Mosko Dobrev Moskov, *İmennik na Bilgarskite Hanove*, Dirjavno İzdatelstvo "Dr. Petir Beron", Sofya, 1998, s. 25-26; Yordan Andreev, *Bilgarskite Hanove i Tsare*, Sofya, 1992, s. 23.)

³ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* ss. 593-594; Nikephoros, *a.g.e.*, s. 143.

⁴ Andreev, *a.g.e.*, s. 24.

⁵ Veselin İvanov Beşevliev isim okumalarında Joseph Marquat ve Y. Mikola'nın önerileri üzerinden ШЕВИНЕХЪ ve СОВНИЕХЪ isimleri üzerine yoğunlaşmış bu okumaları Preslavda yapılan arkeolojik çalışmalarda elde edilen gümüş bir kabin dibinde bulunun ЧВНИЕХЪ yazısı ile yorumlayarak bu hanın isminin Vineh olması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir. Ona göre ismin başında bulunan CH- sesi Eski Bulgar dilinde yönelme zamiri olmalıdır. (Beşevliev, *a.g.e.*, s. 112.)

⁶ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 596.

imparator V. Konstantinos'a karşı büyük bir zafer elde etmesine rağmen ülkesinde cereyan eden hoşnutsuzluklar sebebiyle ortaya çıkan muhtemel bir isyan neticesinde hayata gözlerini yumdu.¹

Vineh Han'ın ölümünün akabinde Bulgar boyları müşterek bir karar vererek Kaphan unvanlı² Telets'i Hanlık makamına getirdiler. Genç ve dinamik kişiliği ile Bizans imparatoru V. Konstantinos'un dikkatini hızla üzerine çeken Telets, imparatorun 763 yılında gerçekleştirdiği yeni bir seferle karşı karşıya kaldı. İki ordu arasında çetin bir mücadele başladı. Her iki tarafta büyük kayıplar vermesine rağmen Bizans tarafı üstünlüğü ele geçirdi. İmparator V. Konstantinos, bu sefer neticesinde çok sayıda Bulgar esir elde etti lakin bu esirlerin karşılığında çok sayıda kayıp verdi. Bu mağlubiyetin en ağır faturasını ise Telets Han ödedi. Yaşadığı yenilgi üzerine ülkesinde çıkan isyanlara yenik düşen Han, maiyeti ile birlikte katledildi.³

Telets Han'ın ardından Bulgar ülkesini idare etme görevine Sabin Han getirildi⁴. Bu hanın maktul han Kormesios'un damadı olduğu bilinmektedir.⁵ Sabin Bulgar tahtına geçtiğinde sorunların çözümünün Bizans ile iyi ilişkiler kurmaktan geçtiğine dair sarsılmaz bir inanç taşımaktaydı. Onun bu niyetinin açığa çıkması Bulgarlar arasında hoş karşılanmadı. Ülkesi içerisinde kendisine muhalif olan kimseler tepkilerini hana iletmeleri amacıyla boyları mecliste konuşmaya davet ettiler. Theophanes'in aktardığı bilgilere göre boylar Sabin'e karşı tavırlarını belli ettiler. Kendisine karşı muhalif seslerin gün geçtikçe artması üzerine Sabin Han, maiyeti ile birlikte kaçtı ve imparator V. Konstantinos'a sığındı.⁶ Hanın ülkeden kaçması üzerine Bulgar ülkesi vekil hanların kısa süreli iktidarına şahit oldu.⁷

Vekil hanların ardından Tuna Bulgar hanlık makamına Toktu⁸ getirildi. Toktu Han, ülkesinin Bizans politikasına etki edebilecek kadar uzun bir iktidar yaşamadı. Yaklaşık bir sene kadar ülkesini idare eden han, ülke içerisindeki hoşnutsuzluklar sebebiyle oluşan isyan ortamından uzaklaşmak adına ormanlık bölgelere sığındı ancak burada kendisine muhalif kimseler tarafından katledildi.⁹

Toktu Han'ın ölümünün ardından Bizans ile barış yapılmasını desteklediği anlaşılan bir hizip tarafından Pagan Han tahta oturtuldu. İktidara gelmesinin akabinde ivedilikle Bizans ile Barış tertiplemek amacıyla bir görüşme talep eden Pagan, Bizans müzakerecilerinin ayrılık çıkartma gayesi ile yüz yüze geldi. Görüşmeler esnasında Bizanslı yetkililerce devrik han Sabin hazır bulunduruldu buna rağmen barış arzusunda olan Pagan Han, müzakereleri terk etmeyip bir barış sağlamayı başardı. İki ülke arasında barış ortamının oluşmasının çıkarları açısından olumlu olmayacağına inanan V. Konstantinos, barışı bozarak Tuna Bulgar ülkesine bir sefer tertipledi.¹⁰ İmparator bu sefer neticesinde son derece mühim sayılabilecek bir netice elde etti. Bizans ile barış ortamının korunamamasının faturası ise Pagan Han'a kesildi. Kendisini iktidara getiren barış yanlısı hizip ve Bizans ile her

¹ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 599; Nikephoros, *a.g.e.*, s. 149.

² Veselin İvanov Beşevliev'e göre Telets Han ülkesini Kaphan unvanı ile yönetmiş olmalıdır. Talat Tekin ise bu unvanın Tuna Bulgarlarında *Kavhan-os* veya *Kaphan-os* olarak kullanıldığını ve araştırmacıların bu unvanı Orhon Türkçesindeki *kapgan* ile birleştirdiğini dile getirmiştir. (Beşevliev, *a.g.e.*, s. 115; Talat Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1987, s. 46.)

³ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 599; Nikephoros, *a.g.e.*, ss. 149-151.

⁴ Sabin Han'ın *Bulgar Hanları Listesi*'nde kendisine yer bulamaması araştırmacıları bu konu hakkında düşünmeye sevk etmiştir. Sabin'in listede yer almıyor oluşu kendisinin Slav kökenli olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. (Andreev, *a.g.e.*, s. 27.)

⁵ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 599.

⁶ Sabin Han, Bizans İmparatorluğuna Mesembria (Nesebir) üzerinden sığınmış olmalıdır. (*The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 599; Nikephoros, *a.g.e.*, s. 151)

⁷ Moskov'a göre göreve getirilen han *Ukil* sülalesinden ve *Umor* ismini taşımaktaydı. Andreev'e göre ise bu kısa süren dönem vekaleten hanlık dönemi olarak adlandırılmalıdır. (Moskov, *a.g.e.*, s. 26; Andreev, *a.g.e.*, s. 28.)

⁸ Nikephoros kendisinden bahsederken "Bulgar Toktu, Bayan'ın kardeşi" ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere adından önce kullanılan *Bulgar* ifadesi kendisinin kökenine işaret etmektedir. Kardeşinin zikredilmesi ise muhtemelen iktidara gelişinde politik ağırlığın ailesinden geldiği ihtimali ile yorumlanabilir. (Nikephoros, *a.g.e.*, s. 153; Andreev, *a.g.e.*, s. 28.)

⁹ Nikephoros, *a.g.e.*, s. 153.

¹⁰ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 603.

koşulda mücadeleyi destekleyenlerin hepsi sorumlu olarak Pagan Han'ı görmekteydi. Han, ülke içerisindeki sert muhalefete daha fazla direnemedi ve tahttan indirildi.¹

Bulgarların iktidar boşluğunun farkında olan imparator V. Konstantinos, Bulgar ülkesine son bir darbe vurmak amacıyla 766 yılında güçlü bir ordu hazırlattı, sefer için hazırlanan imparator galibiyetine kesin gözle bakıyordu ancak sefer beklediği gibi gitmedi. Kurduğu donanma oluşan şiddetli bir fırtına neticesinde tamamen yok oldu. Bu kaybın büyüklüğü sebebiyle sefere devam etmemeye karar veren imparator V. Konstantinos kuvvetlerini topladı ve başkent Konstantinoupolis'e geri döndü.² V. Konstantinos Bulgarların yeterince güçten düştüğünü kanaat getirdiği için ülkesinin iç siyaseti ile ilgilenmeye karar verdi.³

Mücadelelerin Sonu ve Tuna Bulgar Hanlığında Toparlanmanın Başlaması

773 senesinde Tuna Bulgar Hanlık makamına Telerig oturdu. Telerig Han'ın idaresi altında Tuna Bulgar Hanlığı nispeten iç problemlerini atlattı, politik hizipleşmelerden sıyrılmış gözükmekteydi.⁴ Bulgar toparlanışını haber alan imparator V. Konstantinos, Bulgarların sınırlarını tehdit etmesinden duyduğu çekinceler üzerine Bulgar ülkesine yeniden bir sefer düzenlemeye karar verdi. Bu sefer Bulgar ülkesindeki politik durum ve Bizans ordusunun sefer konusunda isteksiz tutumu nedeniyle bir barışı beraberinde getirdi.⁵ Telerig'in bir Boylasının Berzitia (Ohri) şehrini ele geçirmek niyetiyle harekete geçtiği istihbaratı V. Konstantinos tarafından dikkate alındı. İmparator bir cezalandırma seferi tertipleledi. Lithosoria şehrini merkez alan cezalandırma seferi başarıyla sonuçlandı.⁶ Berzitia seferinin imparator tarafından henüz planlanma aşamasındayken haber alınması, Telerig Han'ı yakın çevresinin İmparator Konstantinos'a bilgi sızdırdığı yönünde şüphelendirdi. Konstantinoupolis'e bir elçi gönderen Telerig, can güvenliğinden şüphe duyduğunu bunun imparator tarafından sağlanması karşılığında Bizans ülkesine sığınma talebinde bulunduğunu ilettili.⁷ Telerig Han'ın bu talebi imparator tarafından şüpheye mahal bırakmayacak bir biçimde memnuniyetle karşılandı.⁸ Konstantinos, Telerig'in güvenini kazanabilmek adına Tuna Bulgar Hanlığı içerisinde Bizans ülküsüne sadık Bulgarların isimlerini ifşa ettiği bir mektup gönderdi. Telerig Han, İmparator V. Konstantinos'un ifşa ettiği herkesi öldürterek ülkesini Bizans casuslarından temizledi. Telerig Han'ın hilesini anlayan İmparator Theophanes'in ifade ettiği üzere; *Bulgar ülkesindeki casuslarının katledilmesini haber alınca aklar düşmüş saçlarını yoldu.*⁹

Takvimler 775 senesini gösterirken İmparator V. Konstantinos, Telerig Han'dan intikam almak üzere tamamen kara birliklerinden oluşan bir ordu ile Bulgar ülkesine bir sefer tertipleledi. İmparator bu sefer esnasında hayata gözlerini yumdu.¹⁰ Meşhur Bulgar müverrih Veselin İvanov Beşevliev, V. Konstantinos'un ölümünü; *Bulgarların orta çağlardaki en büyük düşmanı artık yok olmuştur. V. Konstantinos, hükümdarlığı esnasında Bulgarlara büyük zararlar vermiş ve adeta uçurumun kenarına götürmüştür.* Sözleri ile açıklamaktadır.¹¹ İmparator V. Konstantinos'un Bulgarlar karşısında elde ettiği başarılar halkın nazarında da son derece ekili oldu. Konstantinos'un ölümünden yıllar sonra Korum'un Tuna Bulgar Hanlık makamına oturduğu dönemde, Bulgar Bizans mücadelesi Bulgarlar lehine devam etmekteydi. Konstantinoupolis halkı ve başpiskoposun Agioi Apostoloi (Havariyyun Kilisesi) kilisesinde dua ettiği esnada bazı askerler kraliyet mezar odasının kapısını

¹ Nikephoros, *a.g.e.*, s. 153.

² *A.g.e.*, s. 157.

³ İmparator Konstantinos'un özellikle 766 tarihinden itibaren ikona meselesi ile yakından ilgilendiği muhakkak olarak gözükmektedir. Kendisinin bu işlerle uğraşırken politik olarak elinin güçlü olmasının batı sınırında Tuna Bulgar Hanlığını bir tehdit olmaktan çıkarması icraatı ile ilişkili olmalıdır. (George Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2017, s. 159.)

⁴ 766 senesinden itibaren Telerig Han'ın iktidarda olup olmadığı konusu kaynakların Tuna Bulgar Hanlığı hakkında sessizleşmesi sebebiyle kesin değildir. (Beşevliev, *a.g.e.*, s.125.)

⁵ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 617.

⁶ *A.g.e.*, s. 617.

⁷ *A.g.e.*, s. 618.

⁸ Beşevliev, İmparatorun Handan gelen bu mektuba bu kadar kolay ikna olmasını Bulgar ülkesindeki muhalif seslerin yoğunluğu ile açıklamaktadır (Beşevliev, *a.g.e.*, s. 128.)

⁹ *The Chronicle of Theophanes Confessor...* s. 618.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 619.

¹¹ Beşevliev, *a.g.e.*, ss. 128-129.

kırdılar. Burada V. Konstantinos'un mezarına kapanarak tanrıyı bir kenara bırakıp ona; *Kalk ve kentin yıkımına engel ol* diyerek yakardılar.¹

Sonuç

V. Konstantinos, ülkesinin sınırlarında güçlü ve tehditkâr bir komşunun varlığından rahatsız bir imparator olarak kendi ülkesinin menfaatleri açısından en doğru kararı vererek Bulgarlarla çetin bir mücadeleye girişti. Kendisinin bu noktadaki motivasyonu sadece ülkesinin sınır emniyetini sağlamak değildi. İmparator, Bulgarlarla mücadelenin kendisine getirilerinin de farkındaydı. Konstantinos, Tuna Bulgar Hanlığına vurduğu her darbede ülke içi politik dengelerde de kendisi lehine yeni kazanımlar elde ediyordu. İmparator, Düşmanları karşısında askeri galibiyetler kazanarak, ülkesi içerisindeki muhalif gurubun etkisini zayıflatmanın yanında pek çok yöneticinin hayalini dahi kuramayacağı dini konularda söz söyleyebilecek erki de kendinde buluyordu. İmparator V. Konstantinos'un iktidarı, Tuna Bulgar Hanlığını fetret devri olarak anabileceğimiz bir sürecin içerisinde sürükledi. Bu süreç içerisinde iktidara gelen yöneticiler, siyasi refah ortamını sağlayamadan İmparatorla girdikleri mücadeleler neticesinde makamlarından oluyordu. Bu durum Hanlığın güç dengelerini yerinden oynattığı gibi siyasi sürtüşme iklimini de adeta kalıcı hale getiriyordu.

Kaynakça

- Andreev, Y., *Bilgarskite Hanove i Tsare*, (1992), Sofya.
- Beşevliev, V., *Pırvobıllarite İstoriya Bit i Kultura*,(2008), Plovdiv: Bilgarsku İstoriçesku Nasledstvo
- Charanis, P., "The Armenians in the Byzantine Empire", *Byzantinoslavica*, (1961), S.: XXII, ss. 196-240.
- Hamilton, J., Hamilton, B., Stoyanov, Y., *Bizans Döneminde (605-1405) Hristiyan Düelist Heretikler*, (2011), (Çev. Leyla Kuzucular), Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Moskov, M. D., *İmennik na Bilgarskite Hanove*, (1998), Sofya: Dırjavno İzdatelstvo "Dr. Petr Beron".
- Nikephoros, *Short History*, (1990), (Çev. Cyrill Mango), Washington.
- Ostrogorsky, G., *Bizans Devleti Tarihi*, (2017) (Çev. Fikret Işıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tekin, T., *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, (1987), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- The Chronicle of Theophanes Confessor; Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, (1997), (Çev.: Cyrill Mango ve Roger Scott), Oxford: Clarendon Press.
- The Syriac Chronicle of Michale Rabo (The Great): A Universal History from the Creation*, (2014), (Çev.: Matti Moosa), New Jersey: Bet Antioch Press.

2010

¹ Janet Hamilton, Bernard Hamilton, Yuri Stoyanov, *Bizans Döneminde (605-1405) Hristiyan Düelist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 2011, s. 119-120.

Girit Prinias A Tapınağında Geç Hitit - Suriye Etkileri

Leman Altuntaş BÜYÜKYILDIRIM*

Özet

Girit, Akdeniz'in beşinci büyük adası ve günümüz Yunanistan'ının bir parçasını oluşturan adaların en büyüğüdür. Minos kültürünün ortaya çıktığı ve böylelikle Doğu Akdeniz'in en önemli kültürlerinden birine ev sahipliği yaptığını söylemek mümkündür. Bu yazı konunun uzmanları tarafından yayınlanmış çalışmaları temel alan bir derlemedir. Yunan tapınaklarının en eskilerinden biri olan Prinias A tapınağının taşıdığı Güneybatı Asya kökenli etkileri tartışmaktadır. Son yıllarda yayınlanmış olan makalelerde özellikle üzerinde durulan Mısır etkisinin yanısıra uzunca bir süre göz ardı edilmiş olan Geç Hitit etkisidir.

Doğu kökenli etkiler Mısır, Fenike, Asur ve hatta Urartu olarak tanımlanırken Geç Hitit devletlerinden uzun süre söz edilmemiştir. Mısır'ın Yunan sanatı üzerindeki etkileri, daha gelişmiş bir kültür olarak kabul edilmesiyle orantılı olarak kolayca benimsenmiştir. Ancak son dönemde yapılan araştırmalar, Geç Hitit etkisinin önemini vurgulayarak, Yunan sanatı ve mimarisi üzerinde yeni bir etki kaynağı olarak görülmesini sağlamıştır. M.Ö. 8. yüzyıl sonrası belirginleşen bu etkiler, Yunan sanatçılarının yabancı kültürlerden hem sanat hem de mimari açıdan en yoğun etkileşimi aldıkları bir zaman dilimini temsil etmektedir. M.Ö 7. yüzyılda Prinias A Tapınağı'nın mimari heykellerindeki dış kaynaklı etkiler oldukça dikkat çekicidir. Bu çalışma da Yunan tapınağı *cella*'sının tasarımında etkili olmuş veya olabilecek Geç Hitit ve Suriye yapı geleneklerinin genellikle göz ardı edilen yönleri yayınlanmış olan kaynaklardan derlenerek ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Geç Hitit, Girit, Prinias A Tapınağı, Yunan Tapınak Mimarisi

Giriş

Girit arkeolojisi Doğu ile olan karmaşık ilişkileri nedeniyle uzunca bir süre Yunan arkeolojisi içinde marjinal bir yer olarak kalmıştır. M.Ö. 1000-700 yılları arasında, Erken Demir Çağı'nın yaşandığı döneme ait yapılar ve yerleşimler görece daha az bilinmektedir. Son dönemde eski verilerin yeniden yorumlanması, ticaret ve takas sistemlerine olan ilginin artması ile "Akdeniz Arkeolojisi" olarak tanımlanacak yeni bir alandan söz edilebilir (Sherratt – Sherratt 1993).

Erken Demir Çağı Girit için Minos geleneklerinin nispeten güçlü devamlılığını ve adanın maddi kültürünün erken dönem ve belirgin "Doğulu" niteliklerini taşımaktadır. Son dönemde özellikle seramik tipolojisi ve kronolojisine dair önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalara mimari etkileşimlerde dahil edilmeye başlanmıştır. Girit'teki doğulu unsurlarının kanıtları temel olarak iki türdendir: Birincisi, somut olan, ithal edilen nesnelere, diğeri ise kabul edilmesi daha zor olan doğulu toplulukların varlığı (Pappalardo 2011, 398).

Yunan heykeltıraşlığı M.Ö 8. Yüzyılda, daha önceki Ege kültürlerinden neredeyse hiçbir etki görmeksizin ortaya çıkmıştır. Arkaik tapınakların ortaya çıkışı ile beraber insan boyutunda heykeller de üretilmeye başlanmıştır (Preziosi, D., Hitchcock, L. A. 2000, 16). Erken tapınaklar arasında yer alan Prinias A heykelleri açısından da incelenmeye değer ilginç yapıdır. Özgün mimari ve plastik sanatları genellikle Mısır etkisinde şekillenmiş bir deneme süreci olarak yorumlanmıştır. Son dönemde yapılan çalışmalar ise Mısır kadar, artık eskisi kadar güçlü olmayan ama Hitit Krallığının gelenek ve kültürünü taşıyan Geç Hitit devletlerinin de etkisini vurgular (Yalçın 2020). Özellikle yapının dış cephe süslemelerinin taşınmış olduğu Geç Hitit etkileri dikkat çekicidir. İkonografik benzerliklerle birlikte mimari düzenin yine Geç Hitit tapınaklarından biri olan Ain Dārā Tapınağı ile karşılaştırması önemlidir (Yalçın 2020).

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, 20222205004@ogr.msgsu.edu.tr

Girit Prinias A Tapınağı'nın Mimarisi için Önerilen Geç Hitit Etkileri

Antik Çağ'da Rhizenia olarak da bilinen Prinias, Knossos'un yaklaşık 20 kilometre güneybatısında, Patella Tepesi olarak bilinen bölgede konumlanmıştır. Kıyı limanlarının yoğun kültürel etkileşimle geliştiği birçok şehirden farklı olarak, Prinias bir vadiyle çevrili, düz tepeli bir sırtın ortasında yer almaktadır (Resim: 1).

Tunç Çağı'nın sonundan beri kullanılmakta olan bu yerleşim Erken Demir Çağı'nda Girit'in en dikkat çekici yerlerinden biri olmuş ve ikinci yüzyılın ortalarında terk edilene dek yerleşim görmüştür.

Prinias A Tapınağı, heykellerle süslenmiş bilinen en eski Yunan tapınağı olarak tanınmaktadır. Yunan mimarisinin ve özellikle tapınakların kökeni sürekli tartışılan bir konu olmakla birlikte, Prinias'taki bu tapınağın işlevi hakkında da çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bununla birlikte, bu tapınağın Yunanlıların mimari heykeli ilk kez nasıl ve neden kullandıklarını göstermesi açısından önemi büyüktür. İlerleyen dönemlerde anıtsal mimarinin esas temellerinin Girit'te atıldığını söylemek mümkündür.

M.Ö 12. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu, Mezopotamya ve Yunanistan ana karasında dahil olmak üzere gerek Deniz Kavimleri adı verilen halkların kentlere yaptıkları baskınlar, gerekse iklim değişikliği nedeniyle yaşanan mecburi göçler neticesinde birçok bölgede krallıklar yıkılmış, ticaret ve teknik gelişmelerde gerileme yaşanmıştır. Bu dönem genellikle birçok tarihçi tarafından "Karanlık Çağlar" olarak isimlendirilen bir döneme yol açmıştır (Helck 1979, 230). M.Ö 9. yüzyıldan itibaren farklı bölgelerdeki Helen halkları eski ticaret yollarına yeniden yelken açmaya başladı. Buna bağlı olarak Güneybatı Asya kıyılarındaki birçok bölgede bulunan Yunan geometrik dönem çömlekleri de bu arkeolojik kayıtları doğrulamaktadır. Yunan sanatı ve edebiyatı üzerindeki Doğu etkisi ve yoğun bir kültürel temasın olması şartıdır. Özellikle metal işleri ve fildişi olmak üzere birçok sanat eseri de Doğu'dan Yunan sanatına dahil olmuşlardır. İlk figüratif tasvirler üslup olarak Suriye ve Hitit arketiplerine çok yakındı ve bu eserlerde Mısır ve Fenike unsurları da görülmektedir. Dini etkileşimler düşünüldüğünde akıllara gelebilecek en etkin örnek ise M.Ö 700 civarında yazılmış olan Hesiodos'un Thegonia'sıdır. Bu kitapta İkinci bin yıl Hitit Mitolojisi arasında yakın paralellikler bulunmaktadır. Bu örnek aynı zamanda Hitit Mitolojisinin bugüne değin korunmuş olabileceğine de işaret etmektedir. Geç Hitit devletleri her ne kadar kozmopolit bir yapıya bürünmüş olsa da Hitit geleneklerinin devam ettirildiğini, bu dönemin sanatında ve kralların kullanmış oldukları isimlerde bu devamlılığın kanıtlarına rastlamak mümkündür. Bu dönemde bölgede yeni bir kent kültürü doğmuştu ve bölgenin pek çok yönden gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple bu bölgedeki bu yeni Hitit devletlerinin dönemin yeni gücü Asur içinde cazip bir hedef olduğu görülmektedir (Mierop 2018, 201).

Yunan sanatı üzerindeki Doğu etkileri uzun zaman önce kabul edilmesine rağmen dini ve prestijli mimari projeler üzerindeki olası etkisi çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Etkileşimin düzeyini ve ilk elden yani doğulu bir usta tarafından yapıp yapılmadığını belirlemek zor olsa da maddi kanıtların göstergelerini takip etmek yön bulmada oldukça etkilidir.

Önceki araştırmalarda Girit'teki Prinias A tapınağının kuzey Suriye tapınaklarına muhtemel benzerliği ele alınmıştır. Ancak bu araştırmalar Olga Palagia'nın kendi deyişiyle "başarısız bir şafak vakti" olarak nitelendirilmiştir (Palagia 2012, 153). Bu yaklaşım Doğu ve Batı sanatı arasında net ayrımlar çizen bir asır önceki inanışların devamı gibi görünmektedir.

1907 yılında Luigi Pernier tarafından yürütülen kazılar yan yana uzanan ve merkezi bir ocakla karakterize edilen iki yapıyı ortaya çıkarmıştır (Resim 2). Daha sonra 1969 yılında Dr. G. Rizza tarafından yapılan kazılar, M.Ö 6. yüzyılın ilk yarısına kadar kullanıldığı anlaşılan çevredeki yerleşimi ortaya çıkarmıştır. B Tapınağı'nın sekizinci ya da yedinci yüzyıla tarihlenen daha erken bir tarihte inşa edildiği düşünülürken, A Tapınağı'nın biraz daha farklı bir yöne sahip olması uzmanları bu yapının daha geç bir tarihte, yedinci yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğine inandırmaktadır (Prent 2005, 254).

Kazıbilimci ve Yunan tarihçi Luigi Pernier, A Tapınağı'nın harap durumunun tam bir plan çizilmesini imkânsız kıldığını, bu nedenle herhangi bir gerçek bilgiyi keşfetmek için arkeolojik ayrıntıların dikkatli bir şekilde spekülasyonunu gerektirdiğini bildirmektedir. Buna rağmen kalıntılar bir plan çıkarılmasına izin verecek derecede korunmuştur 1914 yılında yayımlanan sonuçlarına göre, plan dikdörtgen şeklinde, genişliğinin iki katı uzunluğunda ve hafifçe yamuk şeklinde genişleyen bir *cella* ile tanımlanmıştır. Sadece sınırlı parçalar kalmasına rağmen, güney duvarı giriş duvarının doğusuna

doğru uzatılarak bir *pronaosun* varlığına işaret etmektedir. Doğu ucunda yer alan sundurmanın ortasında, *ante*'lerle çevrili kare bir sütun bulunmaktadır. Sundurmayı bölen çapraz duvardaki kapı da girintili sövelerle merkeze yerleştirilmiştir. Kapının iç tarafında yarım daire formunda iki taş kaide keşfedilmiştir. Pernier, keşfedilen herhangi bir çatı kiremidi olmaması nedeniyle tapınağın düz çatılı bir yapı olarak yeniden yapılandırılması için güvenilir kanıtlar bulmuştur (Pernier 1934, 171).

Tarihçiler, erken Girit tapınaklarının başlangıçta savaşıcı sınıftan erkeklerin ortak yeme ve içme için toplanabilecekleri yerler olarak kullanıldığını öne sürmüşlerdir. A Tapınağı'nda yapılan arkeolojik keşiflerde kaplar, kraterler ve *pithos*ların yanı sıra hayvan kemikleri ve ocakta kül bulunmuştur. Bu buluntular tapınağın yemek yeme faaliyetleri için kullanıldığını göstermektedir, ancak bu kalıntılar hem dini ritüelistik törenlerin hem de sempozyum faaliyetlerinin kanıtı olarak kullanılabilir (Llyod 1975, 225). Bununla birlikte araştırmacılar Erken Dönem Yunan Mimari'sinin başlangıçta tamamen faydacı nedenlerle yaratılmış ve anıtsallığa önem verilmediğini söylemektedirler (Pedly 2002, 140). Aslında bu minimalde bir düşüncede bile dış etkileşime açık bir yön bulmak mümkündür. Anıtsal mimari ile karşılaşılan bölgelerdeki mimariyi ilk gören kişide uyandıracığı ilk etkiyi ve izlenimi bile düşünmek nasıl bir hayranlık oluşturacağını anlamının en kolay yoludur. Dolayısıyla anıtsal heykellerin Anadolu ve Kuzey Suriye'de yaklaşık M.Ö 1600 yıllardan itibaren uygulandığı düşünüldüğünde bu bölgelerden Girit ve Ege dünyasının geri kalanına aktarılmış olması mümkündür (Gunter 2009).

Jane B. Carter gibi bazı tarihçiler, Bronz Çağı'ndan sonra dini yapılar ortadan kalkarken, MÖ 750 ve 650 yılları arasında bu tapınak yapılarına yeni işlevler eklendiğini öne sürmüştür. Carter bu yapıların kentnin şefine bu tapınaklarda ikamet izni verildiğini bu yapıların hem kullanım hem de dini olarak daha işlevsel bir hale getirildiğini söyler.

Erken Demir Çağı'nın en dikkat çekici tapınaklarından biri Ain Dārā tapınağıdır (Resim 3). Bu tapınak hem mimari olarak hem de süsleme olarak Prinias A tapınağına benzemektedir. Bazalt kesme taş bloklardan inşa edilmiştir ve *ante-cella*, ve *pronaos'tan* oluşmaktadır. Tapınağın dış cephesi ve iç duvarları, bazalt taş bloklar ve ortostatlar üzerine çok çeşitli motiflerden oluşan derin kesilmiş kabartmalarla süslenmiştir. Kabartmaların tarzı M.Ö 1250-1100 yıllarına tarihlenebilir. Tanrı ve hayvan tasvirlerinin ikonografisi açıkça Hitit geleneğinden gelmektedir ve Halep'teki hava tanrısı tapınağında bulunan friz kabartmalarını hatırlatmaktadır (Resim 4). Tapınağın dış cephesi ve iç duvarları, bazalt taş bloklar ve ortostatlar üzerine çok çeşitli motiflerden oluşan derin kesilmiş kabartmalarla süslenmiştir. Kabartmaların tarzı M.Ö 1250-1100 yıllarına tarihlenebilir. Tanrı ve hayvan tasvirlerinin ikonografisi açıkça Hitit geleneğinden gelmektedir ve Halep'teki hava tanrısı tapınağında bulunan friz kabartmalarını hatırlatmaktadır (Kohlmeyer 2009; Novák 2012, 53). Burada kuşkusuz belirtilmesi gereken en önemli konu *antis* tarzı mimariye sahip olan tapınakların kökeni bölgede çok daha geriye gitmektedir. Geçtiğimiz altmış yıl boyunca devam eden kazılarda, Suriye'nin dört bir yanında, Erken Tunç Çağı'ndan Demir Çağı'na kadar uzanan ve görünüşte kesintisiz bir gelenek oluşturan çok sayıda *antis* tapınağı kazılmıştır. Bilinen en eski *antis* tipi tapınak Erken Tunç Çağında (yaklaşık M.Ö 2450) Tell Chuera'da inşa edilen taş tapınaklardır (Falb 2022, 122).

Zayıf korunma durumuna rağmen, A Tapınağı'nın dikdörtgen bir *ante* tarzı yapı (7,5x15 m) olduğunu ve bir *pronaos*tan girilen daha büyük bir odaya sahip olduğunu belirlemeye yetecek kadar kalıntı bulunmaktadır. Yapı taş bir temel üzerinde yükseltilmiş, duvarları (yaklaşık 0,6 m kalınlığında) çoğunlukla kerpiçten inşa edilmiş ve düz bir üst örtüyle kapatılmıştır¹. Ana oda orijinalinde dikdörtgen bir ocak ve doğu ve batı taraflarında iki sütun içermektedir (Prent 2005; 2007). A Tapınağı hem plan bakımından Ain Dārā Tapınağına benzemekle birlikte yapının doğu ucundan günümüze sadece temelleri günümüze ulaşmayı başarabilse de araştırmacılara göre buradaki temelin kalınlığı baz

¹ Immo Beyer (1976, 30), bir akroterin parçaları olduğunu düşündüğü bina kalıntıları arasında ortaya çıkan volüt benzeri parçalara dayanarak bu yapı için üçgen çatılı bir çatı öngörmüştür. Girit mimarisindeki geleneksel çatı tipi ise Bronz ve Demir Çağlarında düzdü (Shaw 2004; Mook 1998, 51-55).

alınarak, sütunlu *antis* tarzı bir girişin açık bir sundurmayla sonuçlanması muhtemel görünmektedir (Pernier 1934; Watrous 1998; Wilson Jones 2014).

Prinias A Tapınağı Dış Cephe Süslemeleri

Ancak dikkatimizi A Tapınağı'nın dış cephesine çevirdiğimizde, Girit'in Yunanistan dışındaki yerlerle ilişkisini güçlendiren birçok yabancı görünümlü unsur ortaya çıkmaktadır. Yunanistan'da küçük ölçekli sanatlar üzerindeki Doğu ve özellikle Mısır etkileri yaygın olarak kabul edilse de tapınak mimarisinin tasarım ve süsleme unsurlarıyla birlikte Doğu'dan gelen minimum etkilere sahip daha çok yerli bir gelişme olarak tasvir edilmektedir (Barletta 2001; Emerson 2007; Palagia 2012). Bu etkileşim M.Ö 1000'li yıllarda Fenikeli denizcilerin öncü olmasıyla başlayan Doğu Akdeniz'deki ekonomik genişlemenin yansımaları olarak görülmektedir. Bu kısımda özellikle belirtmek gerekir ki Arkaik ve Klasik dönemin olgunlaşmış tapınakları Mısır, Suriye, Levant ve Mezopotamya'daki tapınaklardan farklıdır. Bununla birlikte, Demir Çağı'nın Yeni Hitit anıtsal mimarisi yakından incelendiğinde, Ege'deki erken kült yapılarının *ante* stili ya da *antis* tapınağı, tasarım ve heykelsi süslemeler gibi bazı temel özelliklerinin Kuzey Suriye'deki benzerlerinden esinlendiği ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki en iyi şekilde Girit Prinias'taki A Tapınağı (yaklaşık M.Ö 630-620) ve kuzeybatı Suriye'deki "Ain Dārā Tapınağı" (yaklaşık M.Ö 1200-740) incelenerek aydınlatılabilir. Birçok araştırmacı Prinias A Tapınağı'ndaki Doğu etkileşimlerini kabul etmekle birlikte bu çalışmalarını başarısız girişimler olarak nitelendirmektedirler (Yalçın 2020, 134).

Zincirli, Karkamış ve Karatepe'deki resmi binalar ve kapılar gibi diğer çağdaş Yeni Hitit yapıları üzerindeki oyma resimler de Oryantalist dönemde Girit ve Ege'nin diğer bölgelerindeki inşaatçılar için muhtemel ilham kaynaklarıydı. Ancak burada belirtilmesi gereken en önemli detay bu anıtsal yapıların süslemelerinde kullanılan kabartmalı orthostat bezemelerin esas kaynağı Suriye'ye özgü bir olgu olmayıp en erken örnekleri Hitit Anadolu'sunda görülmüştür. Bu süslemeler Geç Tunç Çağı'nın sonlarından itibaren Anadolu'dan Suriye toprakları aktarılmış, tapınaklarda, saraylarda ve anıtsal diğer mimari unsurlar taşıyan formlarda kullanılmaya başlanmıştır. 'Ain Dārā Tapınağı bilinen en erken örneklerden biridir.

Tekrar belirtmekte fayda olması bakımından, Prinias'taki A Tapınağı, Yunanistan'da heykel mimarisinin bilinen ilk örneği olarak kabul edilmektedir ve Lauren Adams'ın da belirttiği gibi: "A Tapınağı, Girit sanatı ve mimarisinin Yunanistan ve Doğu Akdeniz'deki çağdaş merkezlerle ilişkisi hakkında bir fikir verecek kadar kapsamlı ve korunmuş bir anıttır." (Adams, 1978, 65).

Son zamanlarda arkeolojik kayıtların yeniden değerlendirilmesi Prinias A Tapınağı'nın bir *Andreion* yani savaşçı ve aristokrat bir sınıfın erkeklerinin ortak toplanma yeri olarak kullanıldığını göstermektedir. Yine bu toplanma yerinin Doğu'daki karşılığının Marzeah olarak adlandırılan bir birlikten ilham almış olması muhtemeldir. Geç Tunç Çağı Ugarit'inden Roma Palmirasına kadar, marzeah geleneği Levant ve Suriye'de uzun bir geçmişe sahipti ve seçkinler tarafından abartılı bir şekilde dekore edilmiş mekânlarda ritüeller aracılığıyla statülerini işaretlemek için kullanılıyordu (Carter 1997). Sfenksler, çıplak kadın figürleri ve hayvan alayları hem Fenike ve Suriye tarzı fildişlerinde hem de Prinias'taki A Tapınağı'nın heykelsi dekorasyonunda temsil edilen ortak temalardır.

Detaylandırmadan önce tapınağın duvarlarında hangi kabartmaların işlenmiş olduğunu topluca bir gözden geçirmek gerekirse, tapınağın duvarları taştan inşa edilmiş ve kireçtaşından yontulmuş figürlerle süslenmiştir, bu figürlerin tarzı yapıyı M.Ö 625-600 yıllarına tarihlendirmektedir. Mimari heykel, lento bloğunun tepesinde oturan ve birbirine bakan iki büyük kadından oluşmaktadır. Lento bloğunun üzerinde otlayan hayvanlar ve aslan gibi Doğu etkileri taşıyan oryantalist hayvanlarla işlenmiştir. Lento bloğunun altında, bu kez ayakta duran ve ziyaretçiye tepeden bakan iki kadın figürü daha tasvir edilmiştir. At sırtında, mızrak ve kalkan sallayan atlı savaşçıların tasvir edildiği bir kabartma da keşfedilmiştir. Bir köşe bloğu da dahil olmak üzere bu birkaç kabartma levha, uzun bacaklı atlar üzerindeki ufak tefek binicilerin alayını başlarını izleyiciye doğru çevirerek düz kabartma olarak göstermektedir (Pedly 2002, 140). Burada en önemli ayrıntı oturan figürler ile atlı frizi arasındaki üslup farklılıklarıdır ki bu farklılıklar birçok araştırmacı tarafından figürlerin iki farklı döneme işaret ettiğinin göstergesidir. Araştırmacılar için oturan figürler daha geç ve daha gelişmiş bir işçilik sergilemektedirler. Buna rağmen kazı çalışmaları bu görüşlerin tam aksine işaret etmektedir. Ancak Pernier'in kazısından elde kanıtlar iki unsur arasındaki üretim tarzı ve tekniğindeki benzerlikleri

göstererek aynı dönemde yapıldıklarına bir kanıt oluşturmuştur. Çalışmalar figürlerin daha sonraki bir dönemde restore edildiğini göstermektedir (Adams 1978, 66). Pernier'in A Tapınağı'nın yeniden inşası için önerdiği plan uzun bir dönem kullanılmıştır (Resim 5). Ancak 1976 yılında Beyer'in yeniden inşasında atlı alayının akroterin bir parçası olarak yeniden planlanmıştır. Başlangıçta Beyer tarafından çatı saçaklığının bir parçası olduğu düşünülen atlı alayın taş levhaları, şimdi othostat olarak bilinen süslü bir duvar temeli olarak yeniden değerlendirilmektedir. Atlı kabartmasının yeniden düzenlenmesi, olası Yakın Doğu bağlantılarını güçlendiren yeni bir değerlendirme gerektirmektedir. L. Vance Watrous yine tapınak için üçüncü bir rekonstrüksiyon çalışması yapmıştır. Onun çalışmasında atlı alayı yine yukarıya taşınmıştır. Ancak atlı frizinin ağırlığı ve atların uzun bacakları gibi etmenler bu planın doğrulanmasının önünde engel gibi görünmektedir. Bununla birlikte Watrous tapınağın Mısır mimarisi ve sanatından etkilenmiş olacağını öne sürmektedir (Watrous 1998, 77).

Atlı frizi işlevselliğinden daha çok süsleme unsuru gibi görünmektedir (Resim 6). Yine Hitit topraklarındaki tapınakların, sarayların ve şehir kapılarının girişlerinde bu tür süslemeler kullanılmıştır hatta peşi sıra birbirini takip eden alayların Hitit dünyasında çok sevildiğini söylemek mümkündür ve Prusias binası için model oluşturmuş olabilirler. Parça parça bulunmuş olmasına rağmen, frizin yaklaşık 80 cm yüksekliğindeki orta bölümünde, mızrak ve yuvarlak kalkanlarla donanmış saldırı halindeki bir atlı alayının tasvir edildiği görülmektedir. Bu friz yapının yerleşmenin seçkin savaşıları tarafından kullanıldığına yani bir *andreion* olduğuna dair bir işaret olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu durumda belirtilmesi gereken en önemli ayrıntı Girit'te bulunan birçok yerleşim olmasına rağmen Girit *andreionu* olarak tanımlanabilecek bir yapı henüz bulunamamıştır. Antik metin kaynakları tarafından yetersiz bir şekilde tanımlanan ve Girit arkeolojisinin başlangıcından bu yana sistematik olarak aranan *andreion*, adada çalışan Klasik arkeologlar için kutsal bir kâse haline gelmiştir (Kotsonas 2022).

Araştırmacılar atlıların işlendiği kayıtları hem Korint çömekleriyle hem de Yakın Doğu fildişleriyle, özellikle de Assur, Nimrud ve Samiriye'deki plaklarla karşılaştırmışlardır (Adams 1978, 72-75). Pedly atlı frizinin önemini şu sözlerle anlatır: "Frizin kendisi, M.Ö 5. ve 6. yüzyıllarda Delphi ve Atina'daki binaları süsleyecek olan büyük frizlerin öncüsüdür, " (Pedly 2002, 140). Prusias, daha sonra Yunan mimarisinin tasarımında vazgeçilmez hale gelecek olan Yunan taş frizleri için yalnızca bir başlangıç noktası bir öncül olacaktır. Atlı frizinde tamamen profilden oyulmuş atlar hariç tüm figürlerin gövdeleri profilden, başları ise cepheden tasvir edilmiştir. Atların bacakları vücutlarına göre gerçekçi olmayan bir şekilde uzundur. Aynı şekilde, düz başlık/kask giyen biniciler de orantısız bir şekilde küçük gösterilerek atlara daha heybetli bir görünüm kazandırılmıştır. Bina kapısında son bulan alay sahnesi altta zarif guilloche benzeri iç içe geçmiş volütlerden oluşan bir şeritle, üstte ise baklava dilimleriyle sınırlandırılmıştır (Yalçın 2020, 142). Atlı alayın yürüyüşü, sundurmanın kuzey ve güney duvarlarından başlar ve her iki yanda birer sfenksin önderliğinde kapı girişinde birleşir. Sfenkslerin tam tasvirlerini belirlemek mümkün değildir. Yüz bulunamamış ancak yukarı doğru uzanan kanatları ile başı muhtemelen ziyaretçilere dönük koruyucu ve aynı zamanda korkutucu bir unsur olarak öne çıkmış olmalıdır.

A Tapınağı'nın en önemli süslemeleri kuşkusuz iki tanrıçanın karşılıklı oturdukları lentodur (Resim 7). Bu heykeller muhtemelen A Tapınağı'nın ana girişinin lentosuydu. Lento üzerinde elleri dizlerinin üzerinde karşılıklı oturmuş, tahtta oturan iki özdeş tanrıça vardır (her biri 25 cm genişliğinde, 45 cm uzunluğunda ve 75 cm yüksekliğinde). Her ikisi de uzun kemerli bir *peplos* ve omuzlarında ince bir şal giymektedir (Beyer 1976, 19). Giysinin alt kısmı kazıma hayvanlar ve geometrik motiflerle zengin bir şekilde süslenmiştir. Tanrıçalar ayrıca tanrısallıklarının bir işareti olan *polos* başlıklar giymektedir. Bu başlıklar Anadolu'da ve Yakın Doğu'da tanrıçaları belirlemenin en kolay yoludur. Çünkü ölümlü kadınlar *polos* başlıklar giymezler. Antik Yunan'da ise *Rhea*, *Kybele* ve *Hera* gibi ana tanrıçaları belirtmek için sıklıkla kullanılmıştır (Pernier 1914, 90). Tahtta oturan tanrıça modeli aslında bu dönem ve sonrası için oldukça yaygın bir betimleme şeklidir. Bu tanrıçalar ikonografik olarak Mısır Luksor tapınağındaki heykellerle özdeşleştirilmişlerdir (Traudt 2010, 15). Tanrıça heykellerini taşıyan yatay lentonun her iki yanında, merkezde birleşen iki grup yürüyen aslan (doğu, dış) ve otlayan geyik (batı, iç) oyulmuştur. Bu tür aslan ve otlayan geyik tasvirleri vazo ve metal işçiliğinde de yaygın olarak kullanılmış olmakla beraber Ege'li sanatçıların en çok esinlendiği ve sevindikleri modellemelerden biri olmuştur. Bu modelleme yakın Doğu'dan alınmış ve belli ki severek kullanılmış imgelerden biridir. (Boardman 2001, 28-40). Tapınağa girildiğinde epistilin alt kısmı görülür; burada iki tanrıça bu kez ayakta dururken

tekrar karşımıza çıkar (Resim 8). Lento üzerindeki figürlerin yüzleri üçgen şeklindedir, kaşları ve badem biçimli gözleri yüksek kabartma olarak işlenmiştir, bunların hepsi dönemin Yakın Doğu üslubunun tipik özellikleridir. Bu tanrıçalar sadece yüz betimlemesiyle değil duruş şekliyle de Yakın Doğu üslubunun bir benzeridirler. M.Ö 9. yüzyılda fildişi eserlerde sıklıkla görülen çıplak tanrıça figürü Yakın Doğu'nun sıklıkla kullandığı önemli betimlemelerden biridir. Sadece fildişi eserlerde betimlenmekle kalmaz pişmiş toprak ve büyük ölçekli taş heykellerde de görülen eski bir duruşa sahiptir. Görünen o ki A Tapınağı, kapısındaki vahşi hayvanların eşlik ettiği güçlü tanrıça tasvirine dayanarak, Bronz Çağı'ndan beri Ege'de saygı gören Hayvanların Sahibi *Potnia Theron* gibi güçlü bir tanrıçanın (ya da tanrıçaların) koruması altındaydı (Yalçın 2020, 141). Tıpkı Ain Dārâ Tapınağı'nın, Mezopotamya'nın aşk, savaş ve doğurganlık tanrısı *Inanna*'ya ya da *İştar*'ın Kenan versiyonu olan Fenike tanrıçası olarak da bilinen *Astarte*'ye adanmışlığını hatırlatır.

Sonuç

Girit Doğu Akdeniz'de Tunç Çağı'ndan itibaren denizci yaşamla öne çıkan bir halkın gelişime açık yönünü temsil eder. Doğu Akdeniz'deki anıtsal yapıları inşa eden diğer topluluklarla ticaret yapan ve etkileşimde olan bir topluluğa ev sahipliği yapmıştır. Burada vurgulanan bir mimari yapının başka bir yapı ile kıyaslanarak benzerliklerinin ortaya koyulmasından ziyade bir topluluğun başka topluluklardaki gelişmeleri ve var olan düzenini kendine nasıl uyarladığı ve uygulamaya koyduğunu gösterebilmektir. Bu bağlamda Prinias A Tapınağı oldukça etkileyici bir mecra sunar.

M.Ö 8. ve 7. yüzyıllar boyunca Girit halkı geniş kapsamlı ticaret ağlarında yer almış Mısır ve diğer Doğu'lu toplumlarla temas halinde olmuştur. Bu temasların sonucu olarak geleneklerin ilk elden gözlem temelinde edinilmesi olağan bir durumdur bu sebeple Yunanistan'daki dini mimari ve kült uygulamalarının gelişimi üzerinde Geç Hitit ve Suriye bölgelerinin belirli bir etkiye sahip olması ihtimal dışı değildir. Araştırmacıların uzun bir dönem boyunca Hitit etkisini hafife aldıkları söylemek mümkündür. Bununla birlikte Mısır etkileri daha yüce bir kavram olarak öne çıkartılmıştır. Ancak Van de Mierop'unda belirttiği gibi Geç Hitit devletleri taşra kültürleri ya da öz merkezci kültürler olmamakla birlikte ekonomik, kültürel ve daha pek çok yönden gelişmiş şehirlere sahipti. Bu bölgede yeni bir kent kültürü doğmuş ve sanatsal olarak da birçok faaliyet sahipti.

Ayrıca tapınakların cephe süslemelerinde kullanılan antropomorfik kült imgeleri kavramı yine Doğuyla bağlantılı olarak, Yunan kutsal alanlarının tasarlanmasında etkin bir rol oynamış olabilir. Antropomorfik kült imgesinin Yunanistan'da kullanılmaya başlanması, anıtsal dini mimarinin yükselişinin ön koşulu bile olabilir (Dinsmoor 1975, 40; Kopcke 1992, 111-112; West 1997, 37).

Girit halkının başka medeniyetlerden görmüş olduğu mimariyi ve cephe süslemelerini nasıl kendi kültürleriyle harmanladığını göstermektedir. Cephesinde süslemeleri olmadan oldukça sıradan bir bina olacak bir yapıyı geliştirmesi ve dönüştürmesi bakımından oldukça önemlidir. Yunan Tapınak mimarisinin etkileşimden uzak yerel bir biçimde başlamış olduğu fikrinden uzak olmakla birlikte Yunan mimarisinin ve süslemelerinin başlangıç olarak eklektik bir yapıda olduğunu söylemek doğru olacaktır. İlerleyen dönemlerde kendi yolunu bulacak olan bir mimari anlayışın kökeninde kültürel etkileşimin olması oldukça doğal bir süreç olarak görülmektedir. Tıpkı seramik süslemelerinde ve taşınabilir küçük ölçekli sanat eserlerinde olduğu gibi mimari unsurlarda da kültürel etkileşimden bahsetmek yapılan işin önemini düşürmez aksine bu eserleri tekrar tekrar farklı açılarla bugün olduğu gibi yeniden değerlendirmemize olanak sağlar.

Giritli ustalar ve sanatkarlar mimari yapılarda yaptıkları süslemelerle gelecekte yapılacak olan mimari eserler için önemli bir yolu açmıştır. Daha önce Kuzey Suriye fildişi eserler üzerinde yapılmış araştırmalarda Dirk Wicke, bu özel fildişi üretimi okulunun coğrafi kökeninin izini sürmek için Zincirli ve Sakçagözü gibi bölgeleri önerdi; bu okulda Sam'al bölgesine ait bölgesel bir üslubun özelliklerini fark etmişti. Bu bölge Geç Hitit kültürünün en güzel örneklerini taşımaktadır. Girit adasında bulunan fildişi eserler adadaki halkın Geç Hitit devletleriyle ticaret yaptıkları anlamına gelebileceği gibi en azından her iki halkın birbirini tanıdığına işaret etmektedir.

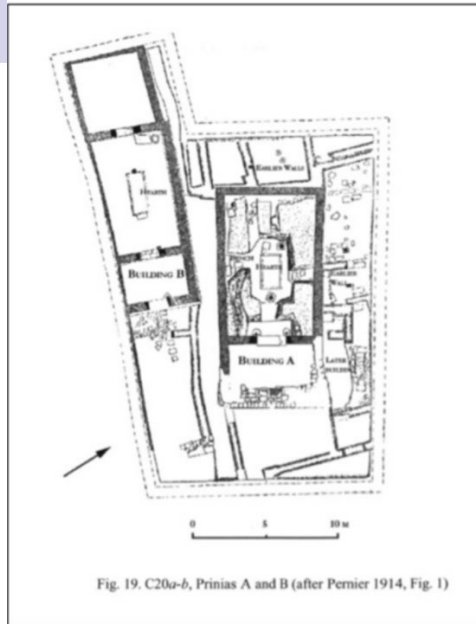
Giritli sanatçılar Geç Hitit ve Suriye, Mısır, Fenike ve hatta Asur tekniklerini ve ikonografisini kullanarak bunları kendi kavram ve yetenekleriyle harmanlayarak eklektik bir sanat yaratmışlardır. Son zamanlardaki araştırmaların ortaya koyduğu ve altını çizerek vurguladığı gibi Tapınak A Yunan mimarisi için bir geçiş döneminden çok Girit'in içinde barındırdığı kültürel çeşitliliği anlamak içinde

en güzel örneklerden biridir. *Ante* tarzı tasarım ve kabartma orthostatların kullanımı, otlayan geyik ve aslan betimlemeleri, sfenks ve bir kapıya doğru ilerleyen alay kompozisyonu, uzmanların doğru bir biçimde yorumladıkları üzere bu yapıyı doğrudan Demir Çağı'nın Yeni Hitit anıtlarına, özellikle de kuzeybatı Suriye'deki 'Ain Dārā' tapınağına bağlamaktadır.

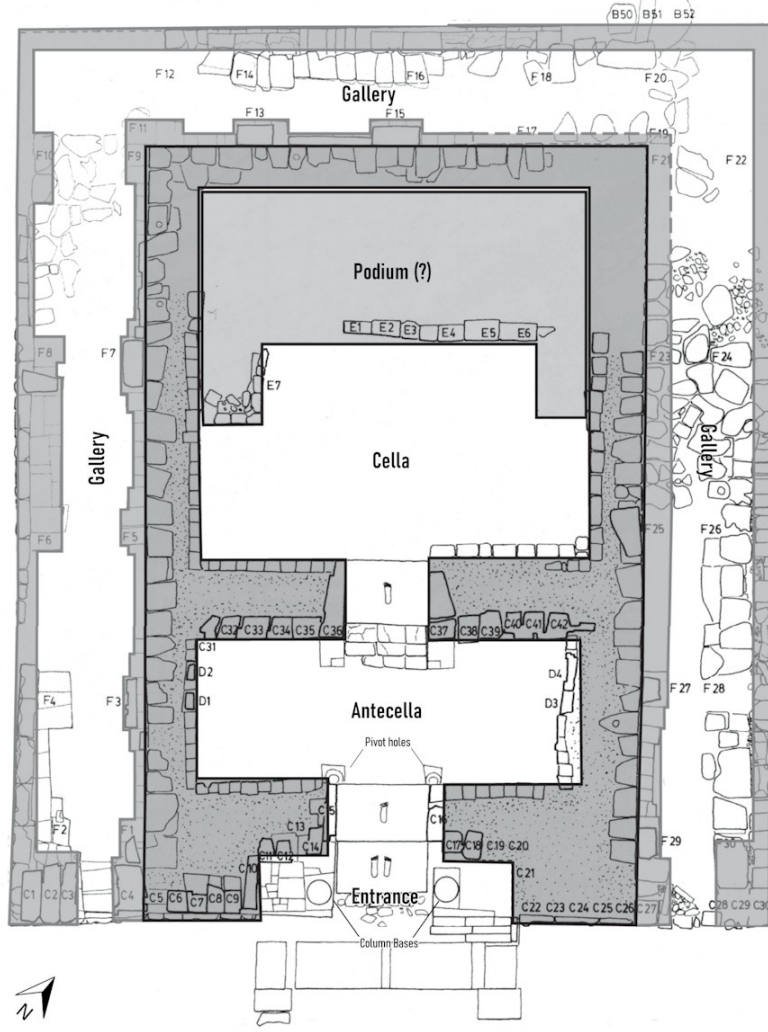
Resimler



Resim 1: Girit adasının orta kısmında yer alan Prinias yerleşimi. Harita Salvatore Rizza tarafından hazırlanmıştır. Lefèvre-Novaro, D. (2013). Dreros e Prinias: nuovi dati e prospettive di ricerca sulla polis a Creta. *Thiasos: rivista di archeologia e storia dell'architettura antica*, 2(2), Fig.



Resim 2: Prinias A ve B Tapınağı. (Sjögren 2003, fig. 19)



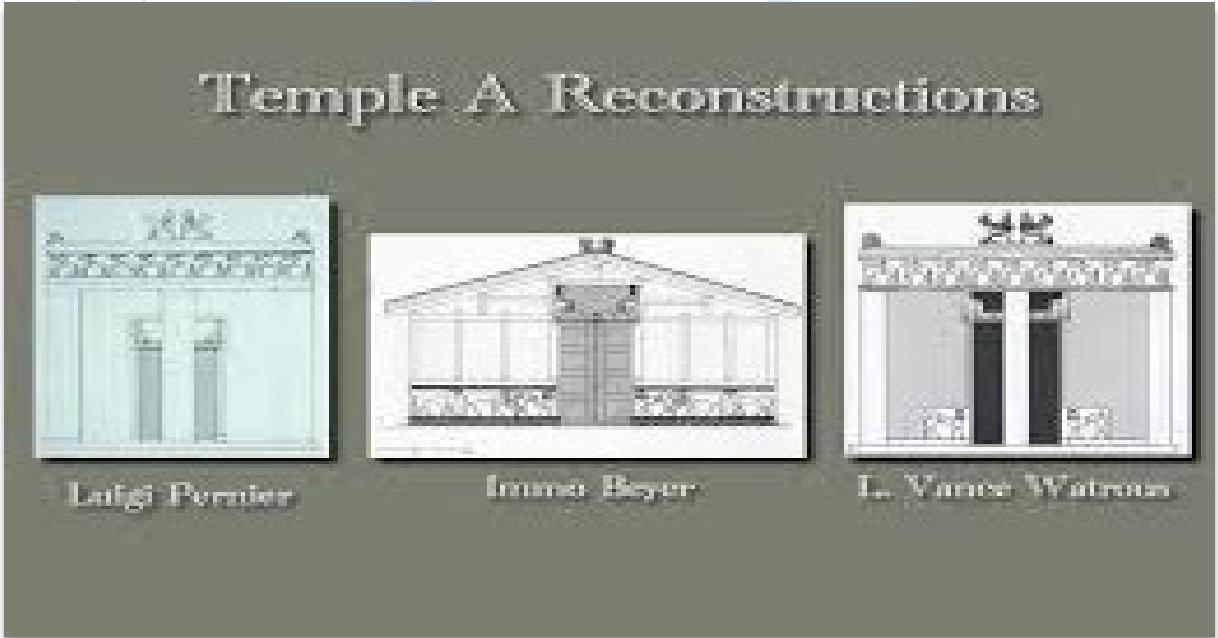
After M. Novak, 2012

Resim 3: Ain Dara Tapınak Planı. (10 Haziran 2024 tarihinde <https://www.hittitemonuments.com/aindara/> adresinden alındı.)

2010



Resim 4: Ain Dara Tapınağın dış cephe süslemeleri. (08.06.2024 tarihinde <https://vici.org/vici/20488/> adresinden alındı.)



Resim 5: Tapınağın 3 farklı rekonstrüksiyon çalışması. (Mat, M. 2011, 'Yunan Mimarisi' s: 29)



Resim 6: Prusias A Tapınağının dış cephe süslemesinde yer alan atlı frizi. (21.04.2024 tarihinde <https://www.flickr.com/photos/dandiffendale/9453903159> alındı.)



Resim 7: Prusias a Tapınağı kazılarında bulunan iki tanrıçanın karşılıklı oturdukları lento. (21.04.2024 tarihinde <https://www.heraklionmuseum.gr/en/exhibit/lintel-of-prusias-temple> alındı.)



Resim 8: (19.04.2024 tarihinde <https://www.flickr.com/photos/dandiffendale/9453901899> alındı.)



Kaynakça

- Adams, L. (1978). *Orientalizing Sculpture in Soft Limestone from Crete and Mainland Greece*. Oxford: British Archaeological Reports.
- Barletta, B. C. (2001). *The Origins of the Greek Architectural Orders*. Cambridge-New York.
- Beyer, I. (1976). *Die Tempel von Dreros und Prinias A und die Chronologie der kretischen Kunst des 8. und 7. Jhs. v. Chr.* Berlin.
- Boardman, J. (2001). *The History of Greek Vases: Potters, Painters and Pictures*. London.
- Carter, J. B. (1997). Thiasos and Marzeah: Ancestor Cult in the Age of Homer. In S. H. Langdon (Ed.), *New Light on a Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece*. Columbia: University of Missouri Press.
- Dinsmoor, W. B. (1975). *The Architecture of Ancient Greece: An Account of Its Historic Development*. Reprint. New York. (Original edition, 1950).
- Emerson, M. (2007). *Greek Sanctuaries: An Introduction*. London.
- Falb, D. Z. K. (2023). Possible Syrian Influences on the Emergence of the Greek Monumental Temple. *Acta Archaeologica*, 93(1), 119-140.
- Gunter, A. C. (2009). *Greek Art and the Orient*. Cambridge-New York.
- Helck, W. (1979). *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* Erträge der Forschung 120. Darmstadt.
- Jones, M. W. (2014). *Origins of classical architecture: Temples, orders, and gifts to the gods in ancient Greece*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kohlmeyer, K. (2009). The Temple of the Storm God in Aleppo During the Late Bronze and Early Iron Ages. *NEA*, 72, 190-202.
- Kopcke, G. (1992). What Role for Phoenicians? In G. Kopcke & I. Tokumaru (Eds.), *Greece between East and West: 10th-8th Century BC* (pp. 103-113). Mainz am Rhein.
- Kotsonas, A. (2022). *Archaeological Reports, Volume 68*, November 2022, pp. 133-167.
- Lefèvre-Novaro, D. (2013). *Dreros e Prinias: nuovi dati e prospettive di ricerca sulla polis a Creta. Thiasos: rivista di archeologia e storia dell'architettura antica*, 2(2), Fig. 1.
- Lloyd, S., Martin, R., & Müller, H. W. (1974). *Ancient Architecture: Mesopotamia, Egypt, Crete, Greece*. History of World Architecture. New York: H.N. Abrams.
- Novák, M. (2012). The Temple of 'Ain Dāra in the Context of Imperial and Neo-Hittite Architecture and Art. In J. Kamlah & H. Michelau (Eds.), *Temple Building and Temple Cult: Architecture and Cultic Paraphernalia of Temples in the Levant (2.-1. Mill. B.C.E.)* (pp. 41-54). Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 41. Wiesbaden.
- Palagia, O. (2012). Architectural Sculpture. In T.J. Smith & D. Plantzos (Eds.), *A Companion to Greek Art* (pp. 153-170). Malden.
- Pappalardo, E. (2011). Cultural Interactions between Crete and Near East in Early Iron Age: the Case of the Ivories. In *Proceedings of the X Cretological Congress*. Chania (Crete), 1-8 October 2006, pp. 399-409. Chania: [Publisher]. ISBN: 978-960-9558-06-8.
- Pedley, J. G. (2002). *Greek Art and Archaeology* (3rd ed.). Upper Saddle River: Prentice Hall Inc.
- Pernier, L. (1934). New Elements for the Study of the Archaic Temple of Prinias. *American Journal of Archeology*, 38, 171.
- Pernier, L. (1914). Templi arcaici sulla Patèla di Prinias in Creta. Contributo allo studio dell'arte dedalica. *Annuario della scuola archeologica di Atene*, 1, 18-111.

Prent, M. (2005). Cretan Sanctuaries and Cults: Continuity and Change from Late Minoan IIIC to the Archaic Period. In H.S. Vernsel, D. Frankfurtrt, & J. Hahn (Eds.), *Religions in the Greco-Roman World* (Vol. 154, p. 254). Leiden; Boston: Brill.

Preziosi, D., & Hitchcock, L. A. (2000). *Aegean art and architecture*. Oxford University Press.

Rizza, G., & Rizzo, M. A. (1984). Prinias. In *Ancient Crete, A Hundred Years of Italian Archaeology (1884-1984)* (pp. 147-148, figs 251-252). Rome.

Sherratt, A., & Sherratt, S. (1993). The growth of the Mediterranean economy in the early first millennium B.C. *World Archaeology*, 24, 361-378.

Traudt, M. (2010). An Examination of Temple A at Prinias with an Emphasis on Egyptian and Egyptianizing Features (pp. 1-22).

Van de Mieroop, M. (2018). *Eski Yakın Doğu Tarihi MÖ 3000-323*. Homer Kitap Evi, İstanbul.

Yalçın, S. (2020). Orientalizing Architecture: Prinias, Ain Dara and Hittite Echoes in Greek Architectural Sculpture. *Studi micenei ed egeo-anatolici: nuova serie*: 6, 2020, 133-163.

West, M. L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford and New York.



Moğollarda Annelik Kavramı

Leyla ÖZER*

*Çocukları uyutan el,
Dünyayı yöneten eldir...*

Öz

Annelik Moğol imparatorluğunda bir hayli ehemmiyetli olup, islamiyetin İlhanlı Devleti bünyesinde resmiyet kazanmasından sonra önemi daha da artmıştır. Bilhassa Reşidüddin Fazlullah'ın "*Câmiü't-Tevârih*" isimli eserinde yer alan metinler göz önünde bulundurulduğunda metinlerde ismi zikredilen sultan veya şehzadelerin kim olduklarını vurgulamak ve itibar derecelerine işaret etmek adına annelerinden özellikle söz edilmiştir. Statüsü ve mertebesi ne olursa olsun Moğol imparatorluk topraklarında yaşayan tüm bireyler annelerine saygı duydukları gibi hürmet göstermek mecburiyetindeydi. Nitekim annenin önemine binaen "*Düstûrî'l-Kâtib*" isimli eserde "*Anneye saygı, her şeyden daha fazla gereklidir; sonra babaya, akrabalara ve diğerlerine*". Ögüdünün yanı sıra "*Meliklere, anneye hürmetin gerekli olduğunu bilerek onları gözetmeleri tavsiye edildi.*" şeklindeki nasihatlere yer verilmiştir. Moğol hükümdarlarının anneleri için kaleme aldıkları ve kendilerine özgü bir üslup kullandıkları mektuplarda da duyulan saygı ve sevginin izlerini müşahade edebilmek mümkündür; "*büyük bir kız evladı olan annemin-Allah kudretini artsın-yücelik ve şefkat gölgesi, hakir bendenizin ve sizi özleyen evladınızın, sayısız seneler boyunca, üzerine olsun. Tüm afet ve belalar, taraftarların isteği gereğince, iyiliğe ve hayra dönüşsün. Bi'n-Nebî ve Âlihi. Ayağınızın öpülmesi şerefine nail olmaya o kadar iştiağımız vardır ki, anlatılamaz ve yazılamaz.*" *Düstûrî'l-Kâtib*'de Moğol hanlarına, annelerine saygı göstermeleri ve onların durumlarını gözetmeleri hususunda tavsiyeler verilmiştir. Moğol İmparatorluğunda Anneye verilen değerden, onun toplum içinde büründüğü rolü anlayabilmek de mümkündür. Nitekim ülke siyasetinde doğrudan müdahalede bulunmuş, aldığı kararlar ve verdiği emirlerle Moğol hanlarını geride bırakmış birçok kadına rastlanılmış olması bu durumu gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Anne, Moğollar, İmparatorluk, Kadın.

The Concept Of Motherhood In Mongolians

Abstract

Motherhood was very important in the Mongol Empire, and its importance increased even more after Islam became official within the Ilkhanid State. Especially considering the texts in Reşidüddin Fazlullah's work titled "*Câmiü't-Tevârih*", the mothers of the sultans or princes whose names are mentioned in the texts were mentioned in order to emphasize who they were and to indicate their degree of prestige. Regardless of their status and rank, he was obliged to show respect to all living members of the Mongol empire, as he would respect his mothers. As a matter of fact, based on the importance of the mother, in the work named "*Düstûrî'l-Kâtib*" it is stated that "*Respect for the mother is more necessary than anything else; then to the father, relatives and others*". In addition to his advice, "*The kings were advised to observe the necessity of respect for the mother.*" Regular advice is included. It is possible to observe the traces of respect and love at home in the letters that the Mongol rulers wrote to their mothers and loved their unique style; "*May the shadow of glory and compassion of my mother, who is a great daughter, rest upon me and the child of those who miss you, for many years to come. May all disasters and troubles turn into goodness and blessings, in accordance with the will of the fans. Bi'n-Nabi and Alihi. "We have such a desire to be nails for the honor of kissing your feet that it cannot be explained or written."* In *Düstûrî'l-Kâtib*, Mongol khans are advised to respect their mothers and take care of their situation. It is also possible to understand the role the mother played in society from

* Erzurum Teknik Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı Ortaçağ Tarihi Alanı Yüksek Lisans Öğrencisi,
Leyla.ozet25@erzurum.edu.tr ORCID: 0000-0002-5644-6293

the value given to the mother in the Mongol Empire. As a matter of fact, direct intervention was made in the country's politics, and the fact that many women who left the Mongol khans behind with the solutions and orders from around the world were found to reveal this situation.

Keywords: Mother, Mongols, Empire, Woman.

Giriş

Tarih boyunca her topluluğun kadına atfetmiş olduğu değer gerek kültürel gerekse sosyal yapıların tesiri bağlamında değişkenlik göstermiştir. Bilhassa Moğol topraklarında kadınlar, nüfuz sahibi olabilmenin yanı sıra toplum bünyesinde ifa ettikleri roller aracılığıyla bu durumu gelenekselleştirmiş ve söz konusu geleneğin Moğol tabiiyetinde bulunan toplumlara intikaline de zemin hazırlamışlardır (Öncel, 2019: 8-9). Öyle ki Moğol kadınları, erkekler ile birlik ve dayanışma içinde iş bölümünde buldukları gibi, siyasi mevzuların işleyişinde de söz sahibi olmuşlardır. Bu husustaki örnekler bir hayli fazla rastladığımız Moğol kaynaklarında, bilhassa “Kraliçe” olarak adlandırılmakta olan Annelerin önemine ilişkin birçok bilgiye ulaşılmaktadır. Moğol aile yapısı göz önünde bulundurulduğunda annelik kavramı ve anne olmanın önemi net bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle Moğol atasözleri bu bağlamda çok açıklayıcı nasihatler sunmakta, annenin sahip olduğu konumu net bir şekilde ortaya koymaktadır (Dağdeviren, 2017: 64). Bu bağlamda değerlendirildiğinde çalışma, Moğol İmparatorluğunda Annenin ve Annelik kavramının önemi üzerinde durmayı ve bu husustaki bilgileri örnekler ışığında okuyucuya aktarmayı amaçlamaktadır.

Anne Kelimesinin Etimolojisi

Bürokratik anlamda “valide sultan”, “kraliçe”, “prenses”, “haseki sultan” gibi farklı şekillerde adlandırılmış olan “Anne” kelimesine eski Türkçe metinlerinde “Ög” denilmektedir. Günümüzde annesi ölmüş kimseler için kullanılmakta olan “öksüz/ögsüz” kelimesi de buradan gelmektedir. “Ög” sözcüğüne Kaşgarlı Mahmut lügatinde de yer vermekte ayrıca “Ana”, “Apa” ve “Aba” sözcüklerine de işaret etmektedir. Nitekim bu sözcükler arasında bulunan “Aba” günümüzde halen dahi Anne manasında kullanılmaktadır. “Apa” ise özellikle Tatarlar tarafından yaşlı kadınlar için kullanılan bir sözcük olmuştur. Ağırıklı olarak kırsal bölgelerde kullanılmış olan “Ana” kelimesi ise günümüzde halen dahi etkin bir şekilde kullanılmakta ve “Anne” sözcüğüne karşılık gelmektedir. “Anne” kelimesinden çok önce kullanılmış olduğu bilinen “Ana” sözcüğü daha yaygın bir kullanıma sahip olmuş, gerek atasözlerinde gerekse edebi metinlerde kendine yer bulmuştur. Nitekim “Anâ gibi yâr, Bağdat gibi diyar bulunmaz”, “Anacığuz dert yesin yarımşardan dört yesin”, “Oğul babadan öğrenir sofrâ düzmeyi, kız anasından öğrenir sokak gezmeyi” gibi söylemlerde bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. “anne” sözcüğü “ana” sözcüğünün farklı bir telaffuz şekli olarak kullanılmış ve benimsenmiştir. Tarihi süreçte “doğuran kadın”, “doğuran” gibi farklı şekillerde de kullanılmış olan Anne kelimesi, Farsça’da “mâder” ya da “mâderiyet” sözcüğü ile aynı anlamda kullanılmıştır (Ayan, 2011: 112-115).

Türkçe Sözlük anlamı itibariyle incelendiğinde Anne sözcüğü, “Anne”, “Yavrusu olan dişi hayvan”, “Çocuğu olan kadın”, “Dini bakımdan aziz tanınan bazı kadınlara verilen saygı unvanı” gibi farklı şekillerde ifade edilmiştir. Moğol dili açısından bakıldığında ise “önde gelen”, “birinci sıradaki” manalarını ihtiva eden “anĥ” veya “anah” sözcüklerinin “anne” sözcüğüne karşılık kullanılmış olduğu göze çarpmakta, ayrıca Moğol dilindeki “ece”, “ice”, “eke” ve “eci” gibi sözcüklerin de anne manasını ihtiva etmiş olduğu anlaşılmaktadır (Armağan, 2022: 40-43).

Moğol Sosyal Yaşamında Annelik

Kadınların aile bünyesindeki statüleri anne olmaya başlamalarından itibaren yükselmektedir. Moğol aile ve toplum hayatında bir kadının “Annelik” vasfıyla var olması da ona büyük bir değer atfetmektedir. Bundan dolayıdır ki anneye saygı duyulması ve onun nasihatlerinden istifade edilmesi Moğol geleneği için ayrılmaz bir bütündür (Türköne, 2018: 49; Gül, 2010: 91). Annelik, Moğollar nazarında bir hayli ehemmiyetli ve değerli görülmekte ve Anneliğe büyük bir kutsallıkta atfedilmektedir (Türköne, 2018: 41; Temir, 2016: 8). Nitekim Anne, evladının ilk hocası olduğu gibi onun terbiye ve ahlakının şekillenmesinde de en büyük yol göstericidir (Türköne, 2018: 6). Anne çocuğunu sütü ile besleyerek onun hayatta kalmasını sağlar ve ona yol gösterir. Dolayısıyla kişinin ilk

öğretmeni aslında annesidir (Türköne, 2018: 52; Gül, 2010: 66) Nitekim Moğol atasözlerinde de bu durum açıkça dile getirilmektedir:

Aavin surgaal alt

Eejiin surgaal erdene.

Babanun öğütleri altın,

Annenin öğütleri mücevherdir (Gül, 2010: 56-57).

Angir uurgiiĝ eejeese,

'A' üsgiiĝ baĝsaasa.

Bebeĝin ilk sütü annesinden,

'A' harfi öğretmeninden (Türköne, 2018: 52; Gül, 2010: 66).

Buna göre Anne merhametlidir. Çocuĝu ile bir bütün ve ayrılmazdır, verdiĝi nasihatler ise oldukça kıymetlidir (Türköne, 2018: 51-52; Gül, 2010: 91). Bu nasihatlerin önemine ve dikkate alınması gerektiĝine ilişkin birçok örneĝe rastlamak mümkündür. Bu örneklerden bazıları ařaĝıdaki gibidir.

Erdene zuud mörgösnöös,

Eej aavaa hündelsen n'deer.

Erdene Zuu'ya dua etmektense,

Anne babaya sayĝı göstermek iyidir (Türköne, 2018: 49; Gül, 2010: 91).

Aavin huu aldraaraa gaihagdana,

Eejiin huu erdmeeree gaihagdana

Oĝlan babanın şerefiyle,

Annenin erdemiyile tanınır (Türköne, 2018: 50; Raymond, 2014: 4).

Alt möngiiĝ ereed olno,

Aav eejiĝ ereed olohüi.

Altın, ĝümüş aranarak bulunur;

Anne, baba aranarak bulunmaz (Türköne, 2018: 50; Gül, 2010: 64).

"*Pederşâhi*" olarak isimlendirilen anlayışın hâkim olduĝu Moğol geleneğinde, "*Maderşahi*" (*Mazerşahi*) olarak bilinen anne hukukunun da etkin olduĝu bilinmektedir. Zira Moğol İmparatorluk topraklarında kadınların da birtakım yetkileri bulunmakla birlikte, konumları ayrıcalıklı, nüfuzları ise oldukça etkili olmuştur. Öyle ki Moğol topraklarında yaşayan erkekler evlenme çağına ulaştıklarında çoĝunlukla annelerinin soyundan gelen kızlar ile evlendirilmişlerdir. Bu durum Bahaeddin Ögel tarafından da doğrulandıĝı gibi Ögel, bu durumu Moğollardaki aile düzeninin babaerkil anlayıştan ziyade anaerkil anlayışa sahip olduĝu görüşü üzerinden yorumlamaktadır (Kalan, 2013: 376; Daĝdeviren, 2017: 65; Yüan-Ch'ao Pi Shi, 1986: 56).

Reşidüddin Fazlullah, "*Câmiu't-Tevârih*" isimli eserinde Moğollarda herhangi bir han veya şehzade ismi zikredildiĝi zaman, bu kimselerin kimliklerine vurgu yapmak amacıyla annelerinin isimlerinden özellikle söz edilmiş olduĝunu belirtmektedir. Alaaddin Ata Melik Cüveynî ise annenin önemine binaen "*Anne ne kadar büyükse onun çocuĝu da aynı ölçüde Han'ın diĝer çocuklarından üstündür.*" şeklinde bir bilgiye yer vererek annenin önemine dikkat çekmektedir. Yine İbnü'l İbrî'de "*Târîhu Muhtasari'd-*

Düvel" isimli eserinde "Moğollarca bir atanın oğullarının şeref ve itibarları analarına göre idi." demek suretiyle bu gerçeği gözler önüne sermektedir (Türköne, 2018: 40; Cüveynî, 2013: 94; Ebü'l Ferec, 2011: 6). Moğol Devleti'nde annenin sahip olduğu statü diğer devletler ile kıyaslanamayacak derecede farklı ve özeldir. Nitekim bu gerçek birtakım yabancı yazarlarca da ifade edilmekte ve söz konusu müellifler bu gerçek karşısındaki şaşkınlıklarını gizlemeyerek şu sözleri dile getirmektedir; "Bu ülkelerdekilerin kadınlara olan saygıları, müthiş bir şaşkınlık sebebidir. Bu toplumda kadının mevki, erkeğinkinden yüksektir." "Türkler ve Moğollar nezdinde kadının mevki, hayli yüksek ve saygındır." (Beyânî, 2023:69; İbn Battûta, 1337: 222, 329). Bu durum Robert Hamayon tarafından da ele alınmaktadır. Hamayon, Moğollarda kadının yokluğunu liderinden mahrum kalmak veya yenilgiyi baştan kabul etmekle bir tutmakta, bu şekilde bir benzetme yaparak, bunun büyük bir utancın işareti olduğunu ifade etmektedir. (Türköne, 2018: 41; Jean Paul Roux, 2001: 84)

Diğer devletlerin aksine Moğol geleneğinde erkek çocuk doğurmanın bir ayrıcalığı bulunmadığı gibi erkek ya da kız çocuk fark etmeksizin anneye her durumda saygı gösterilmiştir. Moğol hanlarının eşlerinin doğumları sırasında söylemiş oldukları; "Azim ve yüce makama sahip, ikbali açık olanlarca malumdur ki, zamanın sultanları erkek bir çocuğun doğmasıyla ne kadar mutlu ve sevinçli oluyorsa, kızın doğumunda da aynen öyle olmalıdırlar." şeklinde ki alıntı da bu durumu gözler önüne sermektedir (Türköne, 2018: 42; Beyânî, 2023: 45). Zira Moğollara göre bir kadının evlat sahibi olması ve onu yetiştirmesi çok elzem olduğu gibi devlet idaresini elinde bulunduran kimselerinde bir annenin evladı olduğu gerçektir (Türköne, 2018: 53). Bu gerçekten hareketle Moğol geleneğinde yeni doğacak olan çocuklara verilecek isimlerin, doğacak olan çocuğun anne ve babasına bilhassa da ülkesine faydalı bir birey olmasından hareketle seçilmesine özellikle özen gösterilmiştir (Gül, 2010: 222).

Bilhassa Cengiz Han tarafından anneliğe büyük bir değer atfedilmiştir. Bu noktada verilebilecek en isabetli örnek Börte Hatun'un kaçırılması hadisesidir. Börte Cengiz Han'ın eşidir ve Cengiz Han'ın düşmanlığını kazanmış bir kabile kendisini kaçırarak uzunca bir süre hapsedmiştir. Bu süre zarfında hamile olduğu anlaşılan Börte, eşi Cengiz Han tarafından kurtarıldığında durumu açıklama gereği duymadığı gibi Cengiz Han, eşinin suçsuz olduğunu belirterek doğacak olan bu çocuğu kendi çocuğu olmamasına rağmen sahiplenmiştir. Bu davranışıyla Cengiz Han, kadınların kim ya da kimlerden hamile kaldığının bilinmesinin yalnızca anneye mahsus bir mesele olduğu mesajını vermeye çalışmıştır. Böylelikle Moğol hanları eşlerine, yalnızca kendilerine eş olmalarından ötürü değil aynı zamanda anne olmalarından dolayı da sevgi beslemiş ve hürmet göstermişlerdir (Türköne, 2018: 41; Temir, 2016: 161).

Moğol İdari Yaşamında Annelik

Moğol bürokratik yapısı incelendiğinde annelerin statüsü daima ayrıcalıklı olmuştur. Örneğin Cengiz Han, tebaasını taksim edeceğini ilan ettiği bir vakit annesinin hakkını teslim etmeyi de ihmal etmemiştir. "Ulusun birleştirilmesinde annem, büyük oğlum Coçi ve kardeşlerimin en küçüğü Otçigin en büyük hizmeti görmüşlerdir diyerek annesi ile Otçikin'e, birlikte on bin adam tahsis etti." (Türköne, 2018: 42; Temir, 2016: 161; Beyânî, 2023: 72; Viladimirsov, 1345: 167). Moğol İmparatorluğunda bazı hanların tahta anneleri ile birlikte çıkmış oldukları şeklinde bilgilerin var olması devlet idaresinde kadınların da söz hakkına sahip olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Nitekim bu bilgi Beyânî tarafından da doğrulanmaktadır. Beyânî, Moğol hanlarının tahta çıktıkları vakit, hanın birinci ve yaşça büyük olan çocuklarının annesinin de kraliçe olarak başına taç giydirilmek suretiyle tahta oturtulduğunu ifade etmekte ve şu alıntıya eserinde yer vermektedir: "Yirmi yedisi, Pazar günü Emîr İrincin'in kızı Kutluğşâh Hatun'un başına buktak koydular ve Dokuz Hatun'un büyük ordasında oturtular." Bu durum Moğol bürokrasisinde kadınların da idareci kimliğiyle yer aldıklarına işaret ettiği gibi alınan emir ve kararlarda yetkili bulduklarını da göstermektedir (Türköne, 2010: 44; Beyânî, 2023: 72, 77). Bu anlamda verilebilecek bir başka örnek Cengiz Han'ın ölümü sonrası Moğol İmparatorluğunun en etkili iki hükümdarı olarak bilinen Dayan Han ile eşi Kraliçe Bilge Mandukhai'dir. Bilhassa kraliçe Mandukhai, Moğollar nazarında halkının bir kurtarıcısı ve bu uğurda her şeyini feda edecek bir kadını sembolize etmektedir. Bundan dolayıdır ki O, "Bilge Kraliçe Mandukhai" olarak adlandırılmıştır. Her ne kadar Moğol kraliçelerine ilişkin bilgiler zaman zaman göz ardı edilerek çarpıtılmışsa da Moğollar özellikle söyledikleri şarkılarda ve yazdıkları şiirlerde, çocuklarına verecekleri isimlerde ve onlara anlatmış oldukları hikâyelerde Kraliçe Bilge Mandukhai'yi hep hatırlatmış ve anmışlardır (Weatherford, 2010: 269-270).

Han'ın ölümü sonrası oğulları arasında kimin tahta geçeceğine ilişkin mücadelelerin yaşandığı uzun süreçte annelerinin yani kraliçenin imparatorluk tahtına oturarak devlet işleriyle ilgilendiği şeklinde bilgilere de kaynaklarda isabet edilmekte ve bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: “Moğol adet ve geleneklerine göre padişahın ölümünden sonra varislerinden biri saltanat tahtına oturuncaya kadar en büyük çocukların annesi olan hatunlar, hükümet tahtına oturarak il ve ulus devletinin lüzumlu işlerinin düzgünce yapılmasına nezaret ederdi.” (Beyânî, 2023: 74). Yine başka bir alıntıya göre “Büyük hatunlar, hanlığa ve memleketin melikesi olmaya münasiptirler.” (Beyânî, 2023: 73) Bu anlamda verilebilecek bir başka örnek bir süre naiplik yapmış olan Töregene Hatun'dur. Nitekim Töregene Hatun, Ögeday Han'ın ölümü sonrası yaşanan karışıklıktan istifade ile naiplik makamına oturmuştur. Çağatay Han'a, kendisinin desteğini almak suretiyle göndermiş olduğu elçilik heyeti ve sonrasında yaşanan hadiseler Cüveynî tarafından da ifade edilmektedir; “...Kaan'ın ölümünü duyurarak, memleket işlerinin yüzüstü kalmaması, devlet idaresinin bozulmaması için oy birliğiyle bir han seçilinceye kadar ülkeyi yönetecek bir kimse lâzım, diye yazdı. Bunun üzerine başta Çağatay olmak üzere diğer şehzadeler, kurultay toplanıp hanlık işini yoluna koyuncaya kadar ülke yönetiminin dizginlerini şehzadelerin annesi Töregene Hatun'un eline alması, görevlilerin yerinde kalması ve yasalardan sapılmaması gibi görüşlerini bildirdiler.” Töregene Hatun'un bu şekilde naiplik yapmış olması, Moğol idaresinde hatunların etkin olmuş oldukları savını güçlendirmektedir. (Söyüt, 2021: 217; Rashid al-Din, 1971:176; Cüveynî, 2013: 228; Ebü'l Ferec İbnü'l İbrî, 2011: 21; Barthold, 2020: 473; Alan, 2020: 59-60; Akkuş, 2011: 62; Cüveynî, 1998: 223-225; Ebu'l Ferec, 1999: 546-547; D'ohsson, 2006: 119-120; Roux, 2001: 298-300; Ayan, 2018: 192; Purgstall, 1852: 53). Cengiz Han'ın annesi Höelün de bu noktada adı özellikle zikredilmesi gereken isimlerden bir diğeridir. O, Cengiz Han'ın yanı sıra tüm Moğol devletinin annesi olmuştur. Cengiz Han bilhassa alacağı önemli kararlarda annesinin tavsiyelerini dinlemiş ve onun onayı olmadan herhangi bir adım atmamıştır (Türköne, 2018: 49; Gül, 2010: 91). Hanlar'ın geçirdikleri rahatsızlık veya ülke idaresinde liyakatsızlık göstermeleri gibi durumlarda da, annelerinin ülke idaresini eline almış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed Tegüder'in hâkimiyet döneminde, kendisinin yönetiminde etkin olamaması ve takındığı keyfi tutumlar neticesinde “âkil ve yetkin olan annesi Kutı Hatun'un işleri yürüttüğü” bilinmektedir (Beyânî, 2023: 75; Hemedâni, 1957: 173; Fazlullah, 1338: 135). Ülke yönetimine bir nevi ortak olan kraliçeler düzenlenen kurultaylara katılabildikleri gibi karar verebilme ve düşüncelerini rahat bir şekilde ifade edebilme özgürlüğüne de sahip olmuşlardır (Beyânî, 2023: 77; Anonim, 1351; 188, 130; Cüveynî, 2013: 24).

Sonuç

İmparatorluğun kuruluşu esnasından başlayarak toplumsal tabakanın her aşamasında oldukça mühim rollere bürünmüş olan Moğol kraliçeleri, bürokratik meselelerde eşlerine yardımcı olmuş ayrıca ülke yönetimine de ortak olmuşlardır. Han ve veliaht seçiminin yapıldığı kurultaylara iştirak eden, tayin ve terfilendirme işlemlerinde söz hakkı bulunan, yer yer savaflara katılan ve suçlu kimseleri cezalandırma yetkileri dahi bulunan Moğol kraliçelerinin bu şekilde birden fazla ayrıcalığa sahip olmalarının altında yatan en büyük etken her şeyden önce “Anne” olmaları gerçeğinin kabullenilmiş olmasıdır. Söz konusu gerçeğin yansımalarını yüzyıllardır süre gelen Moğol atasözlerinden net bir şekilde anlayabilmek mümkündür. Nitekim Moğol atasözleri dikkatle incelendiğinde Moğol toplumunun anneye ve anneliğe büyük bir değer atfetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Annenin sözlerinin ve vermiş olduğu nasihatlerin yanı sıra ülke hanlarının idari işlerde bilhassa annelerinin fikirlerinden istifade etmiş olmaları, anne tarafından evliliklerin yaygın oluşu ve annelerin kudret ve ihtişamının ülke yönetimindeki tesiri bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir. Bu şekilde gerek iktisadi gerekse toplumsal alanda sürekli olarak rol ifa eden anneler kimsenin tesiri olmaksızın kendilerini kanıtlayarak, varlıklarını daimileştirmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Akkuş, M. (2011). **İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya.
- Alan, H. (2020). **Avrasya'nın Sekiz Asrı Çengizogulları**, 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Anonim, (1351). **Târîh-i Sırrî-yi Moğûlân (Yüan-Ch'ao Pi-Shi)**, terc. Şîrîn Beyânî, Tahran.
- Armağan, S. (2022). "Ana ve Anne Sözcükleri Üzerine Kültürdilbilim İncelemesi", **Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**.
- Ayan, D. (2011). "'Ög" den "Anne" ye: Türkçe Söz Varlığı Anne", **Aile ve Toplum Dergisi**, Sayı 26.
- Barthold, V. (2020). **Moğol İstilasası Devrinde Türkistan**, Çev. Semiha Sami Moralı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik (2013). **Tarih-i Cihan Güşa**, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Cüveynî, Alâeddin Atâmelik. (1998). **Tarih-i Cihanguşa**, Trc. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- D'ohsson, B. (2006). **Moğol Tarihi**, Çev. Ekrem Kalan-Qiyas Şükürov, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Dağdeviren, H. (2017). "Moğol Toplumunda Kadın", **Genç Kalemler Tarih Araştırmaları Dergisi**, Sayı 4.
- Ebu'l Ferec Cemaleddin Gregory (Bar Hebraeus), (1999). **Ebu'l Ferec Tarihi II**, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed Kâşânî, **Târîh-i Olcaytu**, Haz. Mehin Hambeli, Tahran 1348.
- Ebu'l Ferec İbnü'l İbrî, (2011). **Târîhu Muhtasari'd-Düvel**, Çev. Şerafeddin Yalıtıkaya, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gül, B. (2010). "Moğol Kişi Adları", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, Sayı 1.
- Gül, B. (2010). **Moğol Atasözleri**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- <https://www.atlasobscura.com/articles/mongol-empire-women>
- <https://www.historytoday.com/archive/feature/mothers-mongol-empire>
- <https://www.worldhistory.org/article/1466/women-in-the-mongol-empire/>
- İbn Battûta, **Sefernâme-i İbn Battûta**, terc. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1337.
- Kalan, E. (2013). "Moğolların Gizli Tarihçesi'ne Göre Moğollar'da Kız İsteme ve Evliliğe Dair Bazı Deyimler ve Gelenekler", **Yalın Kaya Bitiği. Osman Fikri Sertkaya Armağanı**, edî. Hatice Şirin User-Bülent Gül, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Köymen, M. A. (2016). **Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi Alp Arslan ve Zamanı**, C. III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Manghol'un Niuçatonça'an, (Yüan-Ch'ao Pi-Shi), (1986). **Moğolların Gizli Tarihi**, Çev. Ahmet Temir, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâneddîn Hândsşâh Mîrhând, (1339). **Târîh-i Ravzatu's-Safâ**, c. 4, Tahran.
- Öncel, S. (2019). **Moğollarda Kadın**, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Rashid al-Dîn, **The Successors Of Genghis Khan**, Çev. J. Andrew Boyle, Columbia University Press, New York & London, 1971.

Raymond, J. (2014). **Mongolian Proverbs A Window Into Their World**, Resource Publications, Oregon.

Reşideddin Fazlullah Hemedânî, (1957). **Câmi'ü't-Tevârîh**, haz. Abdulkerim Alizâde, Azerbaycan Sovyet Sosyalist Bilimler Akademisi, c.3.

Roux, J. P. (2001). **Moğol İmparatorluğu Tarihi**, Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kalcı Yayınları.

Söyüt, Y. (2021). "Moğol İmparatorluğu'nun Kadın Naibesi: Töregene Hatun", **Journal Of Universal History Studies**.

Şîrîn Beyânî, **Moğol Dönemi İran'ında Kadın**, (2023). Çev. Mustafa Uyar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Temir, A. (2016). **Moğolların Gizli Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Türköne, A. (2018). **Türk, Moğol ve Kore Atasözlerinde Kadın**, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Viladimirtsov, B. (1345). **Nizâm-i İctimâ'î-yi Moğûlân**, terc. Şîrîn Beyânî, Tahran.

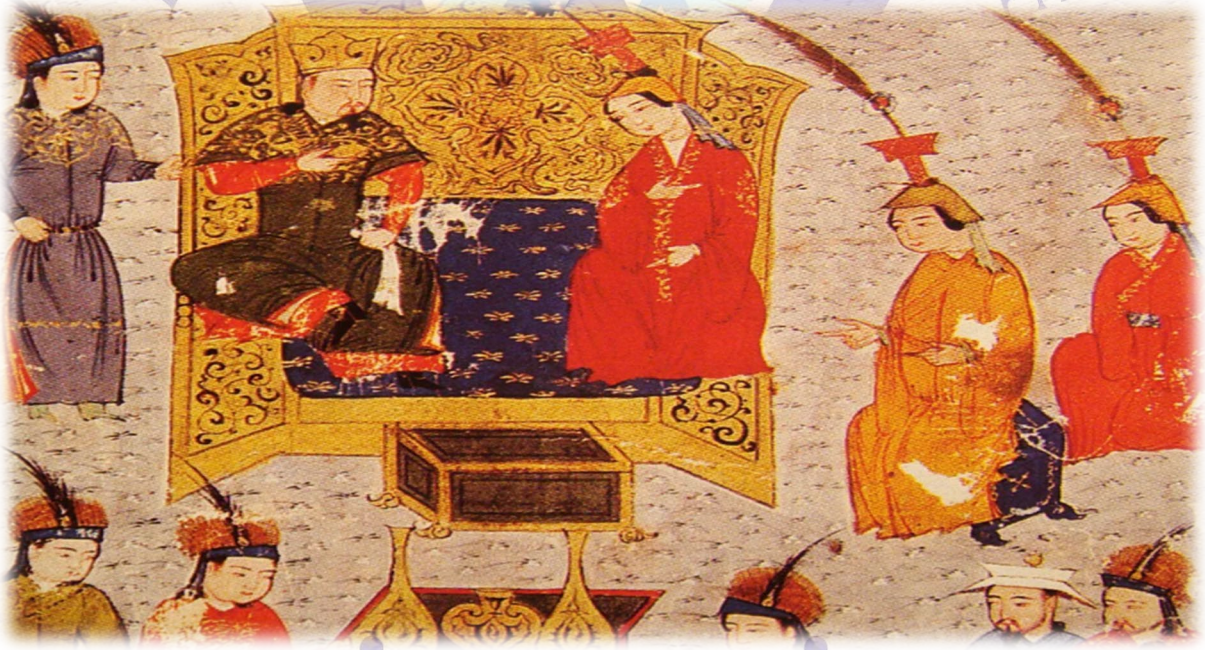
Weatherford, J. (2010). **The Secret History Of The Mongol Queens: How The Daughters Of Genghis Khan Rescued His Empire**, Crown Publishers New York.



EKLER



EK 1: Cengiz ve Börte Ucin (Moğol Kraliçesi) umumi ağırlama halindedir; Börte'nin başında bir *buktak* bulunmaktadır¹.



EK 2: Tolui ve Sorghaghtani²

2010

¹ Paris Milli Kütüphanesi, *Câmi' u' t- Tevârih-i Reşîdî* minyatürü: Supp. Persan No 1113, folio 44 verso

² <https://www.worldhistory.org/article/1466/women-in-the-mongol-empire/>



EK 3: Moğol Naibi Töregene Hatun'un Parası¹



EK 4: Cengiz Han, Eşi Börte ile birlikte otururken²

2010

¹ <https://www.worldhistory.org/article/1466/women-in-the-mongol-empire/>

² <https://www.historytoday.com/archive/feature/mothers-mongol-empire>



EK 5: Börte ve Cengiz Han. Babür İmparatoru Büyük Ekber tarafından yaptırılan 16. Yüzyıldan kalma bir kitaptan alınan görsel¹



¹ <https://www.atlasobscura.com/articles/mongol-empire-women>

Eski Mezopotamya Toplumlarında Ay Kültü ve İnanca Yansıması

H. Göktürk YILMAZ*

Özet

Dinler tarihinde monoteizmden politeizme ya da tek bir üstün güce tapınma ve tazimden birçok metafizik güce, doğal varlıklara ve ata ruhlarına tazim etmeye kadar sayısız örnekler bulunur. Bunun sonucu olarak sular, gökyüzü, toprak, ay, güneş gibi daha birçok doğa unsuru ya da insanın etrafında gördüğü, hissettiği, düşündüğü ve hayal ettiği her nesne ve varlığın aynı zamanda bir tanrısı bulunmaktaydı. Mezopotamya medeniyeti kendine özgü coğrafi ve kültürel şartlarla büyüüp gelişmiştir. Bu nedenle Mezopotamya'yı etkisi altına alan dağlar, ovalar, ırmaklar ve mevsimlerin yanı sıra güneş, ay ve yıldızların kozmik ritmi bu medeniyetin temelini oluşturmuştur. Eski Mezopotamya'da Ay'ın incelenmesi ve yaşam içerisinde önemli bir kült öğesi hâline gelmesinin çok çeşitli etkileri bulunmaktaydı. Ay'ın ilkel toplumlarda adalet, ölüm, yeniden doğuş, bereket, doğurganlık, kader ve ceza gibi mistik yönleri Nanna ile bütünleşmişti. Bu çalışmada Eski Önasya toplumlarında Ay Kültünün hangi coğrafyada başlayıp hangi coğrafyada devam ettiği, Sumerliler'deki Ay tanrısının kimliği, formu, konumu ve Ay kültürünün günümüze uzantılarına dair tespitler çivi yazılı belgelerden elde edilecek verilerden hareketle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Mezopotamya, Din, Ay Kültü, Nanna-Suen.

Abstract

In the history of religions, there are countless examples ranging from monotheism to polytheism, or the worship and veneration of a single superior power, to the veneration of many metaphysical powers, natural beings, and ancestral spirits. As a result, many elements of nature such as water, sky, earth, moon, sun, and many more, as well as every object and being that man sees, feels, thinks, and imagines around him, had their own gods. Mesopotamian civilisation grew and developed under its unique geographical and cultural conditions. For this reason, the mountains, plains, rivers, and seasons, along with the cosmic rhythms of the sun, moon, and stars that influenced Mesopotamia, formed the foundation of this civilisation. In ancient Mesopotamia, the study of the Moon and its significance as an important cult element in life had a wide range of effects. Mystical aspects of the Moon, such as justice, death, rebirth, fertility, fate, and punishment, were integrated with Nanna in primitive societies. In this study, we will evaluate the geography where the Moon Cult originated and persisted in Ancient Near Eastern societies, the identity, form, and position of the Moon god in Sumer, and the contemporary extensions of the Moon cult based on the data obtained from cuneiform documents.

Keywords: Ancient Mesopotamia, Religion, Moon Cult, Nanna-Suen.

2010

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, hgokturkiylmaz@gmail.com.

Giriş

Din, insanın varlığını anlamlandırma ve ifade etme çabasında sürekli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. İnsanlık tarihi boyunca din, her dönemde, her coğrafyada ve her durumda toplumların kültürel yapılarından etkilenmiş ve bu kültürlerle etkileşime girerek çeşitlenmiştir. Eskiçağda insanlar, doğada kontrol edemedikleri, kendilerinden güçlü ve üstün gördükleri olaylar ile varlıkların tanrısal güçler tarafından yönetildiğine inanmışlardır. Din tarihinde, tek tanrılı inanç sistemlerinden çok tanrılı sistemlere, bir yüce varlığa tapınmadan doğa güçlerine, atalara ya da ruhlara saygı göstermeye kadar geniş bir yelpazede örnekler bulunmaktadır. Bu inanç sistemlerinin bir sonucu olarak, insanlar su, gökyüzü, toprak, ay, güneş gibi doğa unsurları ya da çevrelerinde gördükleri her nesne ve varlık için bir tanrıya inanmışlardır. İnsanlığın dini deneyimlerinin temelinde, yaşadıkları doğal çevreyi kontrol etme ve doğanın olumsuz etkilerinden korunma isteği yatmaktadır.

Modern etnolojinin gözlemleriyle, ilk insanların inanç yapısını şu şekilde açıklayabiliriz: İlkel toplumlar, gök gürültüsü, yıldırım ya da yırtıcı hayvanlar gibi korku uyandıran doğa olaylarının yanı sıra, ay ve güneş ışığı, su ve ateş gibi kendilerine fayda sağlayan tabiat güçlerine de sevgi ve saygı duymuşlardır. İnsanlar, bu kendilerinden daha güçlü varlıkları memnun ettiklerinde, zararlarından korunabileceklerine inanmış ve bu sebeple onları kutsal kabul ederek tapınmaya başlamışlardır. Doğal olaylara olağanüstü anlamlar atfeden bu toplumlar, kutsal gücü pek çok farklı tanrıya ve dini ritüellerde kullandıkları nesnelere görmüşlerdir. Bu çerçevede, natürizm ve animizm temelli bir inanç sistemine sahip olan bu toplumlar, çevrelerindeki nesnelere kendi basit işlevlerinin ötesinde, daha derin ve gizemli anlamlarla donatmışlardır. Bu bağlamda, natürizm ve animizm odaklı bir inanç sistemine sahip olan bu topluluklar, çevrelerindeki nesnelere olduğundan çok daha derin anlamlar yüklemişlerdir.¹

Mezopotamya'da İnanç Anlayışı

Modern insan ile antik insan arasındaki en belirgin zihniyet farklarından biri, eski insanların düşünce biçimlerinin metamorfik bir kalıba dayalı olmasıdır. Metamorfoz arketipi, tüm varlık türlerinin birbirine dönüşebileceği ve ortak bir yaşam alanını paylaştığı inancına dayanır. Bu arketip, naturalist ve animistik bir birlik anlayışının uzantısı olarak, tüm varoluş biçimlerinin birbiriyle değiş tokuş edilebileceği hayali bir havuz sunar. Bu havuz, insanların hayvana, hayvanların bitkiye ya da tersi birçok dönüşüm olasılığını barındıran bir düşünce yapısını ifade eder ve mitolojik dilde "evrensel ruh" olarak bilinir. Sürekli şekil değiştiren tanrılar, enkarnasyon-avatar motifleri ve "insan-hayvan-bitki kardeşliği" gibi mitolojik fenomenler bu arketipten doğar. Mitolojik anlatılar, bu dönüşüm arketipinin bir sonucudur.²

Antik Mezopotamya inancında, doğadaki her şeyin bir ruhu ya da yaşam gücü olduğuna inanılırdı. Bu inanç, taşlardan nehirlerle, ağaçlardan dağlara kadar her varlığın bir ruhani öz taşıdığı düşüncesini içerirdi. İnsanlar, doğanın her unsurunu canlı ve kutsal bir varlık olarak görerek, onlara saygı gösterir ve ritüellerle onları onurlandırıyorlardı. Ruh olan her varlığın aynı zamanda kendine ait özellikleri olduğu kabul edilirdi. Haliyle yaratmış oldukları tanrılar panteonunda da işler aynı şekilde devam etmekteydi. Tanrılar; insanlara özgü davranışlara sahipti. Hepsinin kendine ait özellikleri, karakterleri bulunmaktaydı. Tanrılar ve kendileri için yaratmış oldukları insanlar birbirlerinden çok da farklı kadere sahip değillerdi. Severler, aşık olurlar, öfkelenirler ve hatta ölülerdi.

Doğada gerçekleşen her olay, dönemin Mezopotamyalıları için tanrısal bir durumu ifade etmekteydi. Güneşin doğması ve batması, ayın çeşitli şekillerinin gökyüzünde belirli aralıklarla görünmesi, sel ve taşkınlar, kuvvetli rüzgar ve fırtınalar tanrısal güçleri temsil eden olaylar olarak kabul edilirdi. Gerçekleşen olaylar aynı zamanda mitolojik anlatıların ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. İnsan kendinden üstün gördüğü, kuvvetinin yetmediği her güç karşısında tapınma ihtiyacı duymuştur. Kimi zaman onu sevmiş, kimi zaman ise nefret etmiş ve lanetlemiş olsa da.

¹ DİLEK, Yeşim, *Eski Mezopotamya Dininde ve Ritüellerinde Nesnelere Kutsallığı ve Önemi*, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 2019, 6 (3), ss. 1340-1372.

² DEMİRCİ, Kürşad, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, Ayışığı kitapları, 4. Baskı, İstanbul, 2019.

Dinin varlığını sürdürebilmesi için, inancın yaygınlaşması ve yaşatılmasının yanında siyasette var olması da gerekmektedir. Dönemin kralları, güçlerini meşru ve daim kılmak için kendilerini dinin hizmetlileri konumunda görmekteydiler. Krallar kendilerini tanrıların buyruğunu yerine getiren ve onları memnun edenler olarak görürlerdi. Kendi siyasi güçlerini, ilahi bir güce dayandırmak var oluşlarının meşruiyetini daha sağlam kılmaktaydı. Bazen tanrıları bir baba bazen de anneleri olarak görmekteydiler. Yöneticilerin, göreve geldiklerinde daha geniş ya da özenli olmak üzere ilahlar için yeni tapınaklar inşa etmeleri beklenirdi. Bu durumla alakalı bir edim olarak, Sargon Güney Mezopotamya kent devletlerine karşı askeri ve siyasi zaferlerini tamamına erdirmek için kızı Enheduanna'yı Ur'daki Ay ilahının yüksek rahibesi olarak atamıştı.¹

Mezopotamya dinlerini incelerken günümüzdeki semavi dinlerinin bakış açısından ve sisteminden sıyrılmamız gerekmekte. Antik çağda var olmuş olan bir din henüz inancın sistematikleşmesinden daha ötede değildir. Tarihsel olmasından daha ziyade "ilkel" olması daha muhtemeldir. Ülke sakinlerinin geleneksel kültürlerine özgü bakış açısı, duyarlılık ve düşünceden elde edebildikleri ortak düşüncelerden doğan din, yalnızca doğuştan gelen düşünme, duyumsama ve yaşama alışkanlıklarını doğaüstüne uyarlamaktaydı. İşte bu nedenle bu uygarlık, yalnızca yukarıdaki dünyaya dönen yüzünü betimleyen bu dinle hem kökeninde hem de gelişimi sırasında, zaman içindeki dönüm noktalarında mükemmel biçimde birleştiriyor karıştıyordu.²

Sumer'in en eski kentlerinden olan Eridu ve Uruk'ta, MÖ 3300-3100 yılları arasında çıkarılan tabletlerde ilk inanç sistemlerine ait bilgilere rastlamaktayız.

Tanrıların her şeyi görüp, bildiğine inan Sumerliler onları insanın kendisinden daha yüce ve ulaşamayacağına inandığı gökyüzü ile bütünleştirmişler. Tanrıların evi, Sumerliler için gökyüzündeydi. Orada yaşar, istediklerinde yeryüzüne iner ve çıkarlardı. Gökyüzünde insana benzer şekilde yaşayan tanrıların, insanların da ihtiyaç duyduğu gibi bir meclisleri olduğuna inanılmaktaydı. Tanrılar meclisi, yine gökyüzünde idi. Tabletlerde tanrı isimlerinin yanında yıldız benzer sembol bulunmaktadır. Kuvvetle muhtemel manası gökyüzünde yaşadığına inanmış olmalarıdır.

Mezopotamya'da Ay Kültü ve Nanna-Suen

Ay tanrısı için kullanılan isimler, ayın döngüleriyle ilişkilendirilmektedir. Ayın şekilleri, Ay tanrısının özelliklerinin temelini oluşturmaktaydı.

Gökyüzünde hilal şeklindeki teknesiyle dolaşan, akşam ışığının kaynağı, zamanı belirleyen, tanrıların gözü olarak işlev gören ve ilahi kararların yazıldığı kutsal kitabın muhafızı Ay'dır. Ay, Mezopotamya mitolojisinde büyük bir öneme sahipti. Ay ışığını güneş ışığıyla karşılaştırdığımızda, güneşin ışığı sert ve yakıcıdır; gücü yıkıcı, acımasız olabilir ve hatta yaşamı tehdit edici bir etkiye sahiptir. Güneş her zaman sabittir; gündüz ışığını yayar ve gücü hiç azalmadan devam eder. Ancak bunalıcı etkisinden yalnızca batarken kurtulunur. Bu yüzden, güneş Mezopotamya kozmolojisinde önemli bir rol oynamasına rağmen, Ay'ın ardında ikinci sırada yer alır. Babil'in yaratılış destanı Enûma Eliş'te (gökyüzünde iken anlamına gelir), Marduk'un Ay'ı güneşten önce yaratmış olması bu önceliğin bir yansımasıdır.³

Ay ile ilişkilendirilen tüm semboller, Ay'ın birer ifadesi niteliğindedir. Sarmal şekil hem aydınlığı hem de karanlığı temsil eder ve insanın Ay'ın gücü altında olabileceğini gösterir. Ay'ın sürekli farklı formlarda görünmesi, onun "canlı" ve hareketli bir varlık olduğu izlenimini verir.⁴

Ay'ın gökyüzündeki farklı görünüşleri, onun bir canlı olduğuna dair inancı pekiştirerek birçok anlamla özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Ay, bereket, doğum, doğanın döngüsü, gel-git olayları ve kadınların

¹ a.g.e, s.218.

² Bottero, Jean, *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar*, çev. Mehmet Emin Özcan-Ayten Er, Dost Kitabevi, 3. baskı, Ankara, 2020.

³ KING, L.W., *Babil Mitolojisi Mezopotamya Efsaneleri ve İnanışları*, Maya Kitap, 3. Baskı, Aralık, 2021.

⁴ ELIADE, M., *Dinler Tarihi, Dinlerin ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul, 2005.

adet döngüleri gibi çeşitli anlamlarla ilişkilendirilir. Neolitik Çağ'da tarımın yaygınlaşmasıyla birlikte, Ay'ın bereket, deniz suları, yağmur, kadın ve hayvan verimliliği, doğa, ölüm ve ölümden sonraki yaşam ile olan ilişkisi güçlenmiştir. Bu bağlamda, Ay, dini açıdan tanrı ve kutsal kültlerin bir parçası olarak inanç sisteminde önemli bir yere sahip olmuştur.¹

Neolitik Çağ'ın Mezopotamya'da yaşanması, tarımın yaygınlaşmasıyla birlikte insanların doğayı ve karanlık gecelerde gökyüzünü daha dikkatli bir şekilde gözlemlemeye başlamalarına yol açmıştır. Gökyüzünün incelenmesi, Güneş ve Ay'ın hareketlerinin hesaplanmasına olanak tanımıştır. Ay'ın hareketleri, tarımsal faaliyetler ve hasat dönemleri ile ilişkilendirilmiş, bu durum tarımsal takvimlerin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Ay'ın döngüsel hareketlerine dayalı olarak tarım ve hasat uygulamaları, günümüzde de sürmektedir. Örneğin, kırsal alanlarda kereste kesimi için genellikle Yeni Ay dönemi beklenir. Anadolu'da, bir ağacın karanlık Ay döneminde kesilmesi halinde ağaç kurtlarının onu yiyip kullanılmaz hale getireceğine inanılırken; Ay'ın aydınlık döneminde kesildiğinde, ağacın uzun süre dayanacağı düşünülmektedir. Ayrıca, Ay hilal şeklindeyken iki ucu aşağıya dönükse, o ayın yağmurlu geçeceği; kuzeye yakınsa, kurak olacağına dair inançlar vardır.²

Ay, çoğunlukla "kader" inancı ile bağdaştırılmıştır. Ayın kadersel döngüyü düzenleyen olarak görülmesi, kendi şekillerinden kaynaklanmıştır. Tanrısal öğeleri yansıtan kutsal bir varlık haline gelmiştir.

Mezopotamyalılar, güneş battıktan sonra gökyüzünü incelemek için uzun zaman harcamışlardı. İnsanlar, gökyüzünü sadece tarımsal faaliyetler için değil, aynı zamanda geleceği öğrenme merakıyla da gözlemlemeye başlamışlardı. Gökyüzündeki görüntülerin tanrılarla olan bağlantılarını merak ediyor, yıldızların geleceğe dair bilgiler sunduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle, gökyüzünün tanrılar ile insanlar arasında bir aracı rolü üstlendiğine dair inançlar gelişmiştir. İnsanlar, geleceği tahmin etme arzusuyla gezegenleri ve yıldızları tarih boyunca gözlemleyerek kehanetlerde bulunmaya çalışmışlardır.³

Gökyüzünün; yıldızların, ayın incelenmesi inanç sistemini oluşturmanın yanında artık astrolojinin de başlangıç noktasını oluşturmaktaydı. Mezopotamya'da astrolojiye dair ilk bilgilere MÖ 1700'lerdeki çivi yazılı tabletlerde bulunmaktadır. İnsanlar izlemiş oldukları gündüz ve gecede doğal ışıklarını aynı zamanda kaydetmeye de başlamışlardı. Bu yıldızlar arasında, -ki eski Mezopotamyalılar M.Ö. I bin yılda bu takımyıldızlardan bir burçlar kuşağı bulmuşlardı- Ay en çok hesaplanan olmuştur. Çünkü Sumerler, takvimlerini Ay'ın hareketlerine göre ayarlamışlardır.

Yıldızların yalnızca zamanı belirlemek ve düzenlemek için değil de, kendilerini gözlemleyen insanlara Tanrıların mesajlarını iletmek için yaratıldıklarını belirtmek için bir çeşit giriş yazısından sonra bu kehanetler, değişik öneme sahip dört bölüme ayrılıyordu. Öncelikle, ülkede önem ve tapınma bakımından yıldızlar arasında birinci sırada yer alan Ay'ın (Sin) ilettiği kehanetler geliyordu. Ayın son gününde, Ayın doğuşu, büyümesi, küçülmesi ve kaybolması esnasında gözlemlenen tuhaf ya da beklenmedik olaylar; dolunay ve hilal aşamalarındaki değişik görünümleri, diğer yıldızlara göre konumu, ay tutulmaları... Yirmi kadar tablet Ay için ayrılmıştı. Bunlara verebileceğimiz bazı örnekler şu şekildedir:

"Ay doğduğunda eğer bir bölümü gölgeli ise, sağ ucu küt ancak diğer ucu ince ve uzunsa, üç yıl boyunca ülkenin ekonomisi durağanlaşacaktır."⁴

¹ ELİADE, M., *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

² EŞMELİ, İ., "Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla-Yatağan Örneği)", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık, 2014, 17/ 45, 195-208.

³ Erginöz-Şahinbaş, G. (2007-2008). "Hititlerin Astronomi Bilgisine ve Hitit Takvimine Bir Bakış", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, IX/1-2, 199-213.

⁴ BOTTERO, J., 2005.

“Teşrit (eylül-ekim) ayının ilk günü, Ay doğduğunda bir hale ile çevrili ise, güneydoğudaki düşmanlar (Elamlılar) saldırıya geçeceklerdir.”¹

Örneğin Asur kralları Asarhaddon ile Asurbanipal dönemlerinde, bu iki kral ülkenin neredeyse her tarafından çok sayıda haberci, profesyonel astrolog tutmaya özen gösteriyordu. Bu astrologların her biri gözlemlerini, işaretlerin yorumlarıyla birlikte saraya bildiriyordu. Bu döneme ait yaklaşık 5000 belgede, hükümet ve krala yönelik bu astrolojik etkinliklerle ilgili sayısız kanıt bulunmaktadır. Bu belgelerde Ay kültürünün etkisini görebileceğimiz örneği şu şekilde gösterebiliriz:

“Bu ayın 14’ünde Ay tutulacaktır. Güneydoğu ya da kuzeybatıdaki komşularımız için bir felaket, ancak majesteleri için bir iyilik belirtisidir bu. O halde majestelerinin içi rahat olsun. Hem zaten, Venüs gezegeni ortaya çıktığı andan itibaren bu tutulmanın olacağını tahmin edip size haber vermiştim.”²

Ay kültürünün etkisinin gelmiş olduğu bu noktaya Yeni Asur Dönemi Kraliyet Yazıtları’ndan şu şekilde örnek verebiliriz:

“Onlar (eş zamanlı olarak) [...] ve on dördüncü günlerde düzenli olarak ortaya çıkıyorlardı. Yıldızların en parlak olan Venüs, Doğu yıldızlarının batısında (ii 1) [Yolda] görüldü ... Toprağın güvenliğinin sağlanması (ve) tanrılarının barıştırılması konusunda, o (Venüs) (ii 5) hipsoma'ya ulaştı ve sonra ortadan kayboldu ... Amurru ülkesi hakkında kararları veren Mars, Doğu yıldızlarının Yolunda parlak bir şekilde parladı (ve) hükümdarın ve ülkesinin güçlenmesine ilişkin işaretini (ii 10) ortaya çıkardı... Ecstatiklerden gelen mesajlar sürekli mevcuttu.”³

Huber’e göre, o dönemde meydana gelen bir Ay tutulmasının ardından Akad Kralı’nın ölümü, bu olayın uğursuz olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu tür gökyüzü işaretlerinden sonra yeryüzünde önemli olayların gerçekleştiğine dair bir inanç gelişmiş ve aynı işaret tekrar görüldüğünde benzer olayların olacağı düşünülmüştür. Böylece astroloji, "deneysel" bir disiplin olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Ancak Ay tutulmalarının tarihleri, bu olayların kronolojisi, tabletlerde bahsedilen Akad Kralı’nın kim olduğu ve Eski Mezopotamya astrolojisinin gerçekten deneysel bir temele sahip olup olmadığı konuları hâlâ tartışmalı bir durumdadır.⁴

Nanna-Suen

Antik Mezopotamya’da tanrılar panteonunda önemli dört tanrı bulunmaktaydı; An, Enlil, Ninhursag ve Enki idi. Hepsinin tepesindeki, tanrıların babası olan Tanrı An idi. Ardından gelen oğlu Enlil ailenin büyüğü olduğu için saygıyı hak ettiğine inanılırdı. Yine onunla aynı düzeyde ablası Ninhursag vardı. Sadece Enki, -ki bu gruba çok geç (MÖ II. Binyılın başında) dahil olmuştu- doğuştan gelen bir otoriteye sahip değildi; o en küçük oğuldu ve kendi zekasına güveniyordu.⁵ Tanrılar panteonu genel çerçevede bu tanrı ve tanrıçalar etrafında çerçevesizdi.

Sümerlerde Ay tanrısı Suen olarak adlandırılırdı; bu isim bazen Nanna olarak da anılmaktaydı. Sami toplumlara geldiğimizde, Ay tanrısının ismi form değiştirerek Sin olarak evrilmiştir ve uzun yıllar bu isimle anılmaya devam etmiştir. Ay tanrısı, farklı isimlerle de bilinir: Asimbabbar, Namraşit (dışarıya doğru parlayan kişi) ve Inbu (meyve), bu isimlerin bazıları Ay’ın doğal döngülerine ve evrelerine atıfta bulunur. Ayrıca, Ay’ın ismi, ay takvimine göre bir aydaki gün sayısı olan 30 ile de yazılmaktaydı.⁶

¹ BOTTERO, J., 2005.

² BOTTERO, J., *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitap'a*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

³ RIMA II, 57, i 9 -ii 13).

⁴ BAYSAL, MEZOPOTAMYA ASTROLOJİSİNİN DOĞUŞU, GELİŞİMİ VE KAYNAKLARI, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 65, Şubat 2018, s. 461-475.

⁵ Jacobsen, Thorkild, *Karanlığın Hazinelei Mezopotamya Dininin Tarihi*, Paril Yayınları, 1. Basım, İstanbul, Eylül 2017.

⁶ Black, J. ve Green, A., *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*, çev. Necdet Hasgöl, Aram yayınları, İstanbul, 2003.

Nanna Sumer'de adalet, ölüm, yeniden doğuş, bereket, doğurganlık, kader ve cezayı temsil ederdi. Ayın gökyüzünde görünmesi yani Nanna'nın varlığı, güven ortamı oluşturur coşkuyla karşılanırdı. Ayın gökyüzünde görünmediği gecelerde kötülüklerin, felaketlerin yaşanacağına inanılırdı.

Mitolojik tabletlerden elde edilen bilgilere göre Nanna-Sin, Enlil'in gökyüzü ile yeri ayırdıktan sonra yarattığı bir tanrıdır. Enlil ve Ninlil'in oğlu olarak Nanna, mitolojik öykülerde önemli bir konuma sahiptir. Ninlil'in annesi Nunbarşegunu, kızına Enlil'in sevgisini kazanmak için yapması gerekenleri anlatır ve ona farklı tavsiyelerde bulunur. Nunbarşegunu, kızına ırmakta yıkanmasını ve Enlil'e çekici bir şekilde yaklaşmasını söyler. Enlil, Ninlil'in güzelliğini gördüğünde onunla birleşir ve bu ilişki sonucunda Ninlil hamile kalır. Mitoslara göre, yeraltında doğan Nanna, kralların işlerini denetleyen, ölüleri yargılayan ve kaderi belirleyen bir tanrı olarak tanımlanır. "Dinlenme gününde" yeraltına inen Nanna, şefkatli ve adil bir figür olarak bilinir.¹

Enlil'in genç tanrıçaya saldırısı, bir Sümer şiirinde tasvir edilmiştir. Bu olayın ardından Enlil, diğer tanrılar tarafından sürgüne yollanır. Ancak hamile kalan Ninlil, onu izlemek için yola çıkmaya karar verir. Nanna'nın eşi tanrıça Ningal'dır ve bu çiftin çocukları, güneş tanrısı Utu ile tanrıça İnanna olarak bilinir.²

Ve içine girip becerirken

Sin-Aşimbabbar'ın tohumunu boşalttı bağrına

Enlil bir gün Kiur'u arşınıyordu

Ve Kiur'u arşınlarken

Büyük tanrılar -toplamda elli-

Ve de kaderlere hükmeden tanrılar

-toplamda yedi-

Kiur'un tam orta yerinde yakalattılar onu,

"Enlil (dediler ona), ey tecavüzcü, terk et kenti'-

Terk et kenti, ey Nunnamnir, tecavüzcü!"

Enlil karara boynunu eğdi

Nunnamnir karara boynunu eğdi,

Enlil yola koyuldu. Ama Ninlil onu izliyordu!

Nunnamnir yola koyuldu. Ama Ninlil peşinden gidiyordu. (Kramer ve Bottero, 2001).

Kozmik unsurlar arasında yer alan ay, gök gürültülü fırtına, güneş ile sabah ve akşam yıldızları, An'ın torunları ve onların torunları olarak değerlendirilir. Ancak bu unsurlar, daha büyük tanrıların otoriteleriyle aynı seviyede görülmezler. Bu yeni nesil tanrıların en önemlisi, Enlil'in ilk oğlu olan ay tanrısı Nanna ya da Suen'dir; bu isim, daha sonra Sami halkları arasında Sin olarak kısaltılmıştır. Nanna, dolunayı simgelerken, Suen "hilal" anlamına gelirken, As-im-babbar ise yeni bir ışık anlamında kullanılmaktadır.

Sin, dişilken bereketin ve doğurganlığın sembolüdür. Dünya üzerinde var oluşu devam ettiren Ay'ın bu yönünün olduğu düşünülmektedir. Ay'ın bu özelliğine insan kurban edildiği bilinmektedir. Öte yandan kutsal su ve balık kültürü de Ay'ın bu yönü ile ilişkilidir (Demirci, 2009).

Ay'ın evrelerinin düzenli aralıklarla tekrarlandığını fark etme süreci, Mezopotamya'da MÖ. 3000 yılından itibaren özellikle Ur Kentinde astronomi-naturalizm etkilerinin belirginleşmesini sağladı. Astronomi-naturalizm, gökyüzündeki kozmik olayların ve doğal unsurların insan yaşamı üzerindeki etkilerini inceleyen bir düşünce sistemidir. Bu dönemde, kozmik olaylarla ay arasında bir ilişki

¹ KRAMER, S. N., *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, 2001, İstanbul.

² KRAMER, S. N., *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, 2001, İstanbul.

kurularak medcezir olaylarının ve su hareketlerinin ayla bağlantılı olduğuna inanıldı. Özellikle dolunayın insan psikolojisi üzerindeki etkisi, göçebe toplumların çobanları için geceleri aydınlatıcı bir unsur olması ve birçok doğal olgunun etkisiyle, ay kutsal bir güç olarak değerlendirildi.

Dolunayın gece gökyüzünde ağır ağır yol alması, o dönemin insanların Nanna'ya "baba" diye hitap etmelerinin nedenini daha iyi anlamamıza yardımcı oluyor. Nanna, tipik bir "baba" figürü olarak kabul edilmiştir. Sümerler, onun ilahi ve görkemli varlığını şu sözlerle dile getirmişlerdir:

Ey sen, görkemliliğinde mükemmel olan,

Doğru tacı giyen,

Müthiş bir çehre, asil bir kaşa sahip saf biçimle,

Güzellikle dolusun!

Senin büyüklüğünden tüm topraklar faydalanıyor!

Senin nurun berrak gökyüzü boyunca düşüyor!

Senin yüce ululuğun kutsal bir huşuyla dolu. (Jacobsen, 2017).

Nanna'nın evrensel görevleri esas olarak geceyi aydınlatmak, zamanı belirlemek ve doğurganlığı teşvik etmektir. İlk iki görev, ayın canlılık veren bir güç olarak bilinen etkisinin açıkça gözlemlenebildiği ve dolayısıyla doğrudan algılanabilen fonksiyonlardır. Bu işlevler şu şekilde ifade edilmiştir:

... Berrak gökyüzünde görünen bir lamba,

Sin, kendini sürekli yeniliyor, aydınlatıyor

Karanlığı,

Işık sağlıyor sayısız insana. (Jacobsen, 2017).

Ya da şöyle:

Nanna, yüce tanrı,

Berrak gökyüzünde ışığı parlıyor,

Takmış başına bir prens başlığı,

Geceyi ve gündüzü yaratan adil tanrı.

Bir ayın uzunluğunu belirliyor,

Yılı tamamlama aşamasına getiriyor.

O ki Erkur'a giren,

(o kendisine baba olanın, babasının mekanında

Doğru kararı verme olanağını elinde tutan

Ninlil'in sevgili oğlu,

Aş-im-babbar'dır. (Jacobsen, 2017: 164)

UR'un Üçüncü Hanedanı süresince, ayın evrelerine göre belirlenen birinci, yedinci ve on beşinci günlerde *eses* adı verilen kutlamalar gerçekleştirilirdi. Bu şenlikler, tüm tapınakları kapsayan genel kutlamalar anlamına geliyordu. Ayın görünmez olduğu ve "öldüğü" kabul edilen günlerde ise özel ritüeller yapılırdı. "Ud-nu-a" yani "alçalış günü" olarak adlandırılan bu günde Nanna, yeraltı tanrıları Enki ve Ninlil ile birlikte ölümler diyarına iner ve burada yargısal ve idari kararlar verirdi. Nanna'ya adanmış bir ilahide şu sözler geçer:

Bir ayın içindeki günleri hesapladığında,

Ve bu güne ulaştığında

.....

Bir ayın bitip de "aşağı inme günü" nün geldiğini

İnsanlara beyan ettiğinde,

Senin görkemli yargılarını, ey efendim, ölümler diyarındaki

Hukuk davalarında muhteşem bir karar vericisin.

Enki ve Ninlil, yüce efendiler, yüce prensler,

İdari kararlarını alırlarken

Senin ağızından dökülecek sorunları bekliyorlar,

Tıpkı bir baba gibi... onlar sana.

Senin tüm ağızlara yerleştirdin adil hükümler,

Doğru olanı görünür hale getiriyor,

Dürüst kalpleri memnun ediyor ve

Dürüstçe alıyorsun idari kararları.. (Jacobsen, 2017: 165).

Sonunda, ölümler diyarındaki çalışması bitecek ve tanrı da bir kez daha gökyüzünde yeni ay olarak ortaya çıkacaktır:

Gökyüzünün geniş kubbesinde ...

Işığı yayıyor ve karanlığı aydınlatıyorsun;

Bu yükselişinin ardından Anunnaki tanrıları

Senin işaretlerini ve taleplerini bekliyorlar;

Görkemli bir şekilde yükselen bu yeni ışığın,

Sevecenlikle dolu ve çok hoş görünüyor.

Sevinçle bekliyor seni, Kiur'un yüce hanımı

Ninlil Ana. (Jacobsen, 2017: 165).

Her ay yapılan ay şölenleri, kral ve kralın eviyle yakından bağlantılıydı. Ur'un Üçüncü Hanedanı döneminde, ayın görünmediği günde gerçekleştirilen sunular ise saltanat süren kraliçenin sorumluluğunda gerçekleştirilmekteydi. Umma'da ve belki de başka yerlerde yapılan *eses* şölenleriyle hanedanın tanrısallaşmış durumdaki ölmüş hükümdarlarının tapınaklarının sorumluluğu altındaydı.

Ayın parlak yüzünün lekelenmesi ya da kısmen kararmasıyla sonuçlanan bir tutulma, büyük kaygılara yol açabilecek bir olay olarak görülürdü. M.Ö. I. binyılın başlarında meydana gelen böyle bir tutulma, tanrıların Suen'e yönelip, bu tutulmanın önceden haber verdiği kötülüğün nasıl önlenebileceğini sorgulamalarına neden olmuştu. Daha önceki bir "tutulma efsanesi"nde ise bu olay, çok daha ciddi bir anlam taşıyordu. Efsaneye göre, ay tutulması kötü iblislerin

Nanna'ya saldırmasıyla ortaya çıkıyordu; iblisler önce Nanna'nın iki çocuğu İnanna ve İşkur'u baştan çıkarıp kendi yanlarına çekmişlerdi. Bu tehlikeli durum sırasında, Enlil bir şekilde Enki'yi uyarıyor, Enki ise Nanna'ya yardım etmesi için oğlu Marduk'u gönderiyordu ve böylece krizi tatmin edici bir şekilde çözmeyi başarıyorlardı. Efsanenin sonunda, ay tutulmasıyla ilgili sorun, kralın katıldığı bir yıkanma ayini de içeren sihirli bir ritüelle sona eriyordu.

Yeni bir ışık gibi, Suen, ellerinde tutuyor

Toprağın yaşamını;

Yeni, yepyeni bir ışık gibi takmış başına

Kutsal bir huşuyu. (Jacobsen, 2017: 166).

Bu bölüm ay tanrısı ile hükmeden kral arasındaki yakın bağı vurguluyor. Burada kral, açıkça tanrının yerini alıyor ve bizzat katıldığı yıkanma ayını sayesinde tanrının arındırılmasını sağlıyor.

Parlak Ay'ı kirlerden arındırmak amacıyla yıkama ritüeli, yalnızca ay tutulmaları sırasında değil, aynı zamanda her yıl Yeni Yıl kutlamalarında (zag-mu(.akk)) gerçekleştirilen oldukça yaygın bir uygulamaydı. Bu ritüel, Ur'da muhtemelen her ayın başında yapılan Mashdagu ve dokuzuncu ayda gerçekleştirilen "Büyük Şölen" (Ezen-mah) isimli törenlerde de yer bulmuştu. Bu ritüellerin adları bile, Ay'ın temizlenmesi geleneğine dayanmaktadır. Ur'un Üçüncü Hanedanı'ndan kral Ibbi-Suen, Elam'a düzenlediği bir seferden getirdiği değerli ve egzotik altın bir kavanozu Nanna'ya adamıştı.

*Böylece Ezen-mah'ta ve Yeni Yıl'da, Nanna'nın arındırılmasında
Yağ, Nanna'nın baki banyo maşrapasında, "ağız açma" (ayininin)
Gerçekleştiği yerde bulunmak istemeyebilir.* (Jacobsen, 2017: 166).

"Ağız açma" adı verilen bu canlandırıcı ayinlerde kullanılan banyo maşrapası, diğer kaynaklardan öğrendiğimize göre, etkili olması için arındırılma ayinlerinde de kullanılıyordu. Bu maşrapa, onun Ur'daki tapınağı olan Ekishnugal zigguratının en tepesindeki Nanna'nın yatak odasında duruyordu ve insani bir gözle görülemeyecek kadar kutsaldı. O saflığını ve arındırıcı gücünü Apsu'nun Efendisi Enki'ye borçluydu.¹

İsrail'deki Beyt Yerak ve Yeriko, Irak'taki Erek gibi şehirler, ay kültürünün güçlü bir şekilde etkili olduğu yerleşimler olup, muhtemelen Sümerce kökenli ay terimleriyle adlandırılmışlardı. Anadolu'daki Urfa ve Harran'da da ay kültürü önemli bir yer tutuyordu. Muhtemelen "Urfa" ismi, "Yerikha" ya da "Urukha" kelimesinden türemiştir. İsrailoğullarının ataları olan Terah, Serug ve Laban gibi figürlerin adlarının, Kuzey Suriye'deki ay kültürüyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Bu da İsraililerin uzak geçmişinde ay kültürünün oldukça etkili olduğunu gösterir. Özellikle ayın karanlık dönemleri (Sümerlerde "bubullu" olarak adlandırılan) uğursuz kabul edilir ve bu zamanlarda ayla ilgili belirli tabusal ritüeller uygulanırdı. Yahudilik'teki Şabat geleneği ve kutlamaları da aslında Sümerlerde ayın haftalık döngülerine denk gelen "Şabattu" gününden türemiş bir uygulamadır.²

İsrail'deki Beyt Yerak ve Yeriko, Irak'taki Erek gibi şehirler ay kültürünün egemen olduğu şehirler

Nanna'nın en önemli tapınaklarından biri Ur şehrindeki E-kis-nu-gal tapınağıydı. Ancak, Neo-Babil döneminde kuzey Suriye'deki Harran tapınağı da büyük bir kült merkezi haline gelmiştir. Burada Nanna'ya "Sin" adıyla ve oğlu olarak kabul edilen Nusku ile birlikte tapınılırdı. Harran'daki tapınak, özellikle Babil kralı Nabu-naid (Latince Nabonidus, M.Ö. 556-539) döneminde büyük ilgi görmüştür. Nabu-naid'in annesi bu tapınakta rahibeydi, ayrıca Nabu-naid kızını Ur şehrindeki Sin tapınağında yüksek rahibe olarak atamıştır.³

Harran'da Ay Kültü

Harran'ın tarihi, M.Ö. 7000'li yıllara kadar uzanmaktadır. Kentin M.Ö. 3500'lerden itibaren kazandığı ün, sadece ticaret merkezi olmasından değil, aynı zamanda halkın temsil ettiği dini gelenekten de kaynaklanmaktadır. Harran, bilinen en eski dönemlerden M.S. XIII. yüzyılda Moğollar tarafından yok

¹ Jacobsen, Thorkild, *Karanlığın Hazinesi Mezopotamya Dininin Tarihi*, Paris Yayınları, çev. Sibel Erduman, Eylül, 2017.

² DEMİRCİ, K., *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak, Ayışığı* Kitapları Yayınevi, İstanbul, 2019.

³ BLACK, GREEN, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*, Köprü Yayınları, İstanbul, 2017.

edilmesine kadar, gezegenlerin tanrılaştırıldığı pagan inancının ve Sabîî geleneğinin merkezi olarak tanınmıştır.

Harran halkı, farklı inanç ve kültürel geçmişlere sahip yöneticiler tarafından yönetildiği için bazı dönemlerde inançlarını gizli bir şekilde sürdürmek zorunda kalmıştır. Bu durum, Harran halkının tarih boyunca çeşitli isimlerle anılmasına yol açmıştır. Bu gizli inanç gruplarından biri de şüphesiz ki Harran ile özdeşleşen Harranîlerdir.¹

Asur ve Babil dönemlerinden İslami döneme kadar, Harran panteonunu şekillendiren yedi gezegenle ilişkili tanrılar (Sin, Şamaş, İstar ya da Atargatis, Mara, Samyaya, Ares, Girgis, Bel ve Nabu ya da Nabig) ve bu tanrıların aile üyeleri (Sin'in eşi Ningal, ateş tanrısı Nusku ve Nusku'nun eşi Sadarnunna gibi) önemli bir rol oynamıştır. Bu tanrı panteonunun en yüksek noktasında sürekli olarak ay tanrısı Sin yer almıştır. Asur ve Babil dönemlerinde Harran'daki krallıklar arasında yapılan antlaşma ve sözleşmelerde ay tanrısı Sin'in adı sıkça geçmektedir. Hafta bazı antlaşmaların, Harran'daki ünlü Sin Tapınağı'nda imzalandığına dair kayıtlara ulaşılmaktadır. Babil döneminde "ilu sa ilani" (tanrıların tanrısı), "sar ilani" (tanrıların kralı) ve "bel ilani" (tanrıların efendisi/rabbi) olarak adlandırılan Ay tanrısı Sin, paganistlerin en büyük tanrısı olma özelliğini yüzyıllar boyunca sürdürmüştür.²

Sin'in bir diğer önemli işlevi ise "ahitlerin koruyucusu" olmasıdır. Eski Samiler arasında yapılan her ahit, belirli bir tanrı adına gerçekleştirilirdi; bu nedenle, ahdin ihlal edilmesi durumunda o tanrının lanetinin ahdi bozan kişi üzerinde etkili olacağına inanılırdı. Eski Ortadoğu'daki Samiler, geceleyin her şeyi gözetleyen aydınlığı ile Ay'ın tüm ahitleri denetlediğini ve yerine getirilmesini sağladığını düşünmüşlerdir. Sin'in bu özelliği, Harran'ın en önemli tapınma yeri olarak siyasi bir ayrıcalık kazanmasına yol açıyordu.

Sin kültü, Harran'ın "Ay Tanrısı Sin Şehri" olarak anılmasının yanı sıra, bu bölgenin güçlü bir politik merkez haline gelmesinde de kritik bir rol oynamıştır. Sin'in Harran'daki siyasi ve dinsel rolü, o dönemde koruyucu tanrı, kehanet veren, her şeyi bilen ve antlaşmaların da koruyucusu olarak tanınmasında yatmaktadır. Kuzey Mezopotamya'daki kült merkezi olarak bilinen Harran, Sin kültürünün yüzyıllar boyunca süren etkinliğiyle tarihte önemli bir yer edinmiştir.³

Harran'daki dini kültürler, bölgeye yerleşen Batı Samileri veya Aramilerin genel inançlarını yansıtmaktadır. Bu inançların temelini, gök cisimlerinin ilahlaştırılmasına dayanan paganist bir teoloji oluşturur. Ancak Harran'ın bu inançlar içindeki özel yeri, Ortadoğu'da ay tapınımla ilgili kültürlerin merkezi olarak kabul edilmesidir.⁴

Harran'da, Nanna-Sin, Utu ve İnanna'nın oluşturduğu üçlü bir tanrı sistemi geliştirilmiştir. Nanna-Sin, Ur kenti için koruyucu tanrı olarak kabul edilir ve Sümer Panteonunda Enlil'in oğlu olarak anılmaktadır. Sümer metinlerinde, Nanna-Sin'in yer altı dünyasında ölüleri yargılama görevine sahip olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda zamanı belirleyen tanrı olarak da tanınır. Nanna-Sin'e atfedilen en önemli özelliklerden biri, yeryüzündeki kralların yaptıkları yanlışlar karşısında intikam alma arzusuyla hareket etmesi ve onları cezalandırma yetkisine sahip olmasıdır.⁵

Ay tanrısı, Mezopotamya'nın farklı kült yerlerinde onurlandırılmıştır. Ur'un yakınındaki Ga'eş ve Urumda, Ay Tanrısı Dilimbabbar olarak anılmaktadır; ayrıca Babil'in doğusundaki modern Tell Uqair'de de benzer bir kült varlığı söz konusudur. Mezopotamya'nın alüvyon ovalarının ötesinde ise Nanna/Su'en'in bir diğer önemli kült merkezi, Eski Babil Dönemi'nden itibaren "Mutluluk Evi" olarak bilinen é-húl-húl tapınağının bulunduğu Urfa'nın güneydoğusundaki Harran'dır.

¹ TDV İslam Ansiklopedisi.

² MUTLU, ALBAYRAK, *Harran ve Soğmatar'da Sin Kültürünün Varlığı*, Karadeniz, 2018; (37).

³ ÖZFIRAT, Aynur, *Eskiçağ'da Harran*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

⁴ Demirci, Kürşad, (2005). *Antik Urfa'da Sin Kültü*, Milet ve Nihal, 2 (2), 111-123.

⁵ ALTUNCU, A. (2014) "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu" Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 4- Sayı 7, 118-142.

Harran yöresinde bulunan yazıtlarda, Kuzey Mezopotamya'da yerel kralların tahta atanma törenlerinin Sin Tapınağı'nda gerçekleştirildiği belirtilmektedir (Şinasi 1998, 139). Kraliyet ailesine mensup bireylerin isimlerinin önünde ya da sonunda Sin unvanını kullandığı ve bunun yalnızca kraliyet aileleriyle sınırlı kalmayıp bölgede yaşayan diğer bireylerin de Sin'in farklı bileşenlerinden oluşan isimlere sahip olduğu görülmektedir. Bilinen tarih boyunca Harran'a hakim olan yıldız ve gezegen kültü içinde Sin'in lider konumda olduğu tanrılar panteonunun diğer üyeleri de, aslında Sin gibi, Mezopotamya'nın farklı şehirlerinde de tanrı olarak anılmaktadır.

Harran'da Ay tanrısı Sin'e ait bir tapınağın varlığına dair kaynaklar bulunmaktadır (Green 1992, 54). Bu tapınakta çeşitli ayınlar ve kutlamalar düzenlendiği belirtilmektedir. Bu kutlamalarda gerçekleştirilen ritüeller, tarihleriyle birlikte kaydedilmiştir. Buna göre;

3 Nisan- Venüs'e yapılan kutlamalar ve hayvan kurban töreni

6 Nisan -Ay tanrısına hayvan kurbanı

20 Nisan- Sin tapınağına hac, Satürn, Merih ve Sin'e hayvan kurbanı

24 Ocak- Ayın doğumu kutlamaları şeklinde yazıldığı bilinmektedir (LlyodBrice 1951,91).

Harran'da Sin, E.HUL.HUL. adı verilen bir tapınakta varlık göstermekteydi. Sin Kültü ile ilgili eldeki en eski bilgiler, yaklaşık M.Ö. 1776 yılına tarihlenen Mari'den gelen bir mektupta ortaya çıkmıştır. Bu mektupta, Harran'daki Sin Tapınağı'nda bir barış yapılması kararı alındığı anlaşılmaktadır. Böylece Harran'daki Sin'in M.Ö. II. binyılın ilk yarısında önemli bir konumda olduğu ve Sin'in varlığı sayesinde adının daha çok duyulduğu görülmektedir.

Bazı Kitabı Mukaddes tenkidi uzmanları, Yahudiliğin başlangıcı ile Sin kültü arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu bakış açısına göre, ilk Patriarkların Sin kültünün takipçileri olarak kabul edildikleri düşünülmektedir; yani monoteistik Yahve'ye değil. Tevrat'taki Patriark isimlerinin Sin kültünde yaygın olan isimler arasında yer alması (örneğin, Terah [ay], Lavan ["beyaz," ayın başka bir adı]), koşer hayvanların Sin kültünde önemli bir yer edinmesi (toynaklı hayvanların toynaklarının ayın sembolü olarak görülmesi) ve Yakub'un 12 oğlunun Harraniler'deki burç tasnifine uyması gibi sebepler, Yahudiliğin kökenlerini bu kültle ilişkilendirmek isteyenler için temel teşkil etmektedir. Ancak, bu görüşün sağlam bir temele dayanmadığı ve oldukça spekülatif olduğu düşünülmektedir. Aksi takdirde, Tevrat'ın Sin kültüne yönelik eleştirilerinin anlaşılması zorlaşır. Yine de, Sin kültünün Orta Doğu'da tektanrılı bir inanca zemin hazırlayacak ölçüde birleştirici bir rol oynadığı inkâr edilemez; fakat bu etkilerin kapsamını belirlemek için yeterli bilgiye sahip olmadığımız görülmektedir.

Müslüman halkın ay ve güneşin doğuşu ve batışında dualar okuması, bu kültün günümüze kadar uzanan bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, günümüzde Urfa'da bazı isimlerin yıldız ve gezegen isimlerini taşıdığı görülmektedir. Örneğin, Şemsi, Şemse, Sını, Sino gibi isimler ile Yıldız Meydanı gibi yer adları, yıldız ve gezegen kültünün günümüzdeki yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geceleri yolculuğa çıkmadan önce kapıdan çıkarken, ayı selamlamak amacıyla ona doğru dönülüp dua edilir ve "bismillah" denilerek ayın yönüne üflenir. Bu uygulamanın, yolculuğun huzur içinde ve sorunsuz geçeceği inancına dayandığı düşünülmektedir. Böyle bir inancın köklerinin, antik dönemlerde ayın kutsal bir varlık olarak kabul edildiği zamanlara uzandığı değerlendirilmektedir.¹

Harran'daki Ay kültü, sonraki dönemlerde de varlığını sürdürmüştür. Roma döneminden Anadolu'nun İslamlaşma sürecine kadar bu kültürün izleri devam etmiştir. Harran'a yakın olan Soğmatar Kutsal Alanı'nda yer alan bir rölyefta Süryanice "Tanrı 476 yılı Adar ayının on üçüncü gününde bu sureti Ma'na'ya emretti" ifadesi yer almaktadır (Mutlu ve Albayrak, 2018: 138). Diğer bir yazıtta ise "Sila'nın oğlu Sila, bu sureti Adona'nın oğlu Tirdat ve kardeşlerinin hayatı anısına tanrı Sin için yaptı" denilmektedir (Mutlu ve Albayrak, 2018: 138). Yazıtların bulunduğu yerin yakınlarındaki

¹ EŞMELİ, İsmet, *Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla-Yatağan Örneği)*, Dini Araştırmalar, Temmuz - Aralık 2014, Cilt : 17, Sayı : 45, ss. 195- 208.

Pognon Mağarası'nda ise insan kabartmalarının bir kısmında Tanrı Sin'in sembolü olan hilal motifi gözlemlenmektedir. Harran'da ay kültürünü uzun bir süre yaşatan Süryaniler, Ay'ı insanların hayal gücünde göksel bir cennet olarak konumlandırmışlardır.¹

Sonuç

Kültürel yapıyı oluşturan değer sistemlerinin sınırlarını belirleyerek kendine özgü yapılarını ortaya koymak oldukça zordur; zira bu sistem, organik bir yapıya benzer şekilde işler. Kültürel yapıdaki her unsur, insan tarafından üretilip kullanıldığından, üretim süreçlerinde diğer unsurların da az ya da çok yer alması, sınırların belirsizleşmesine yol açar. İnsanın kendini açıkladığı en geniş teorik model olan evren tasavvuru, din tarafından biçimlendirildiği için diğer değer sistemleri de dinin etrafında kolayca bir araya gelir.

Bu nedenle, Mezopotamya'yı şekillendiren dağlar, ovalar, ırmaklar ve mevsimlerin yanı sıra güneş, ay ve yıldızların kozmik ritmi bu medeniyetin temellerini atmıştır (Jacobsen, 1977: 127). Bu bağlamda, coğrafi yapı ve iklim üzerinden insan yaşamını değerlendirdiğimizde, bir bölgenin coğrafyası – yani yeryüzü şekilleri ve iklimi (dağlar, arazi yapısı, mevsimler, su kaynakları) gibi etkenler – insanları bu unsurlarla uyum içinde düşünmeye ve yaşamaya yönlendirir. Bu fiziksel etkenler, bireylerin yaşamsal faaliyetlerini ve inançlarını da şekillendirir (Jacobsen, 1977: 127).

Genel olarak, iklim ve coğrafyanın etkisi, günümüzde olduğu gibi insanın ten ve göz rengini, duygularını, düşüncelerini, karakterini, rüyalarını, dilini ve kültürünü şekillendirebildiği gibi, insanların inançlarını ve tanrıya bakış açılarını da derinden etkileyebilir.

Mezopotamya toplumları, tanrıların yaratılışına, kozmik rolünün sınırlarına, tanrıların gündelik işlevlerine ve benzeri metafizik olaylara anlam yüklemeyi önemsemişlerdir (Rochberg, 1996: 475-485).

İnsanlardaki “göğe bakma” deneyiminin, bizim anlayışımızdan farklı bir biçimde, günlük yaşamında sürekli olarak mucizelerle karşılaşmaya açık olan ilkel insan için anlamı oldukça derindir. Göğe bakmak, ilkel insan için “aydınlanmak” anlamına gelir. Gök, onun yaşam gücünün temsil edemediği “bambaşka bir şeyi” mükemmel bir şekilde simgeler. En yüksek olmak, doğal olarak tanrılara özgü bir nitelik taşır. İnsanın ulaşamadığı yukarı bölgeler, yıldızlı gök, mutlak gerçek ve sonsuzluk gibi ayrıcalıklarla doludur. Örneğin, gök yüce, sonsuz ve dokunulmazdır.

Ay, binlerce yıl boyunca insanlığın dikkatini çeken, kendine özgü biçimleri, evreleri ve parlaklığıyla bazen korku, bazen endişe, bazen de mutluluk ve huzur hissi veren bir gök cisimidir. Güneşin batmasıyla yeryüzündeki karanlığın aydınlanması, onu umudun ve aydınlanmanın sembolü hâline getirmiştir. Ay'a atfedilen kutsallık, hayatın sürekliliği için gerekli olan tarım, bereket ve canlılığın sürdürülmesi üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğuna inanılmıştır.

2010

¹ Murray, R. (2006). *Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*, London: T&T Clark.

KAYNAKÇA

- ALTUNCU, A. (2014). *Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 4- Sayı 7, 118-142.
- AYGÜN, V., (2017). *Eskiçağ Mezopotamya'sında Tanrı Algısı*, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2017, Cilt 5, Sayı 1.
- BAYSAL, A.S., (2018). *Mezopotamya Astrolojisinin Doğuşu, Gelişimi ve Kaynakları*, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 65, s. 461-475.
- BLACK, J. ve GREEN, A.,(2003). *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü Tanrılar İfritler Semboller*, çev. Necdet Hasgöl, Aram yayınları, İstanbul.
- BOTTERO, J., (2005). *Eski Yakındoğu Sümer'den Kutsal Kitap'a*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- BOTTERO, Jean, (2020). *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar*, çev. Mehmet Emin Özcan-Ayten Er, Dost Kitabevi, 3. baskı, Ankara.
- CROWFORD, H., (2005). *The City Of The Moon God*, Bloomsbury Academic.
- DEMİRCİ, K., (2019). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, Ayışığı Kitapları, 4. Baskı, İstanbul.
- DEMİRCİ, K., (2005). *Antik Urfa'da Sin Kültü*, Milet ve Nihal, 2 (2), 111-123.
- DİLEK, Y., (2019). *Eski Mezopotamya Dininde ve Ritüellerinde Nesnelerin Kutsallığı ve Önemi*, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 6 (3), ss. 1340-1372.
- DUYMUŞ FLORIOTI, H.H., *Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış*, Tarih Okulu Dergisi (TOD), Eylül 2013, Yıl 6, Sayı XV, ss. 23-42.
- ELIADE, M., (2003). *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- ELIADE, M., (2005). *Dinler Tarihi, Dinlerin ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal, Yeni Zamanlar Dağıtım, İstanbul.
- ERGINÖZ- ŞAHİNBAŞ, G. (2007-2008). *"Hititlerin Astronomi Bilgisine ve Hitit Takvimine Bir Bakış"*, Osmanlı Bilimi Araştırmaları, IX/1-2, 199-213.
- EŞMELİ, İ., (2014). *"Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla-Yatağan Örneği)"*, Dini Araştırmalar, Temmuz-Aralık, 17/ 45, 195-208.
- GÜNDÜZ, Ş., (2005). *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönem'de Harran ve Urfa*, Ankara Okulu Yayınları: 89, Kasım.
- JACOBSEN, T., (2017). *Karanlığın Hazinelei Mezopotamya Dininin Tarihi*, Paris Yayınları, 1. Basım, İstanbul.
- KARAKÖZ, K., (2020). *Mezopotamya'da Ay Kültü ve İnanıcı*, Gorgon Kültür-Tarih Araştırma Dergisi, Sayı 12.
- KESKİN, Y. Z., *Geçmişten Günümüze Şanlıurfa'da Dini Hayat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- KRAMER, S. N., (2001). *Sümer Mitolojisi*, çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- KRAMER, BOTTERO, (2021). *Mezopotamya Mitolojisi*, çev. Alp Tümertekin, Türkiye İşbankası Yayınları, 6.basım, İstanbul.
- MURRAY, R. (2006). *Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syriac Tradition*, London: T&T Clark.
- ALBAYRAK, Y. ve MUTLU, S. İ. (2018). *"Harran ve Soğmatar'da Sin Kültünün Varlığı"*, Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 37(37), 133-144.
- ÖZFIRAT, A., (2005), *Eskiçağ'da Harran*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- PEKŞEN, O., (2022). *İnanç ve Tanrılar, Eski Mezopotamya'nın Kültür Tarihi*, Değişim Yayınları, İstanbul.

POLLOCK, S., (2017). *Antik Mezopotamya Var Olmamış Cennet*, çev. Burak ESEN, Sümer Yayıncılık, İstanbul.

RINAP: Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period.

SAYILI, A., (1982) *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

TDV İslam Ansiklopedisi, *Harraniler*.



İmânın Mahiyeti ve İmân-Amel İlişkisi

Muhammed Halit YILDIRIM*

Özet

Kelâm ilminin üzerinde en çok durduğu ve ayrıntılı bir şekilde incelediği konulardan biri imândır. Nitekim dinin merkezinde imân bulunmaktadır. Dinî hayat da imânla anlam ve değer kazanmaktadır. Emn kökünden türemiş olan imân kelimesi güven içinde bulunmak, inanmak anlamlarına gelmektedir. Terim olarak imân kelimesi “Allah’ın peygamberlerine indirmiş olduğu vahyi tasdik etmek, ona inanmak” şeklinde tanımlanmaktadır. İmân kavramı itikadî mezheplerin yaklaşımlarına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. İslâm âlimleri imânla amel arasında dinî hayatın bütünlüğü açısından sıkı bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Zira İslâm dini kişinin imânının kendi hayatına yansımaları istemektedir. Bazı mütekellimler amelin imândan bir cüz’ olduğunu savunurken bazıları ise amelin önemini dile getirdiği halde imândan bir cüz’ saymamıştır. Bu kapsamda itikadî mezheplerin imân- amel ilişkisi hakkındaki görüşlerini beş başlık altında toplamak mümkündür: 1- İmân, kalbin bilgisi/ marifetidir. 2- İmân, dil ile ikrardır. 3- İmân, kalp ile tasdiktir. 4- İmân, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. 5- İmân kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amel etmektir. Buradan hareketle hazırlanacak çalışmanın temel amacı, imânın tanımı ve imân- amel ilişkisi konularının kelam ekolleri arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koymak ve temel unsurlar çerçevesinde değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda hazırlanacak çalışma kapsamında öncelikle, imânla ilgili birtakım kavramlar ayetler ve hadislerle bağlantılı olarak ele alınacaktır. İmânla ilgili değineceğimiz kavramlar şunlardır: İslam, küfür- kâfir, şirk- müşrik, nifak- münafık ve fık- fâsık. Akabinde amel kavramı açıklanacak ve son aşamada ise imân- amel ilişkisi bahsinin ortaya çıkışı ve dayandığı temel ilkeler irdelenecektir. Sonuç itibarıyla Kur’an-ı Kerim’deki ayetler ışığında imân amel ilişkisinin atıf edatıyla kurulması ve gramer açısından atıf terkinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde amel olmaksızın imânın teşekkül etmesi mümkündür.

Anahtar Kelimeler: İmân, Amel, İtikad, Mezhep

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, muhyist@gmail.com

Giriş

Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki e-m-n kökünden türemiş olan imân kelimesi “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” anlamlarına gelir. “Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” mânasındaki a-k-d kökünden türeyen i’tikad da “imân” karşılığında kullanılır. Terim olarak imân genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanır.¹

İmânla İlgili Kavramlar

a) İslâm

Sözlük anlamı “teslim olmak, kabul etmek, içten bağlılık” olan islâm kavramının imân kavramıyla aynı anlama gelip gelmediği konusunda Gazzâlî, İhyâ adlı eserinde üç farklı görüş bildirmiştir.

- 1- İmân ve islâm birdir.
- 2- İmân ve islâm ayrı şeylerdir.
- 3- İmân ve islâm ayrı şeylerdir fakat birbirleriyle irtibatlıdır.

Mâtürîdî, Bâkılânî, Pezdevî, Neseî, Sâbûnî ve Taftâzânî gibi Ehl-i Sünnet’in ileri gelen âlimleri kendi eserlerinde imân ve islâm kavramlarının aynı anlama geldiğini dile getirmişler; imânsız islâmın, islâmsız da imânın olmayacağını, bunların iç ile dış gibi olduklarını aktarmışlardır.² Çünkü imân, emir ve yasaklarında, haber verdiği şeylerde Allah Tealâ’yı tasdik etmektir. İslâm ise Allah’ın ulûhiyetine boyun eğip itaat etmektir. Bu da ancak Allah Tealâ’nın emir ve yasaklarına uymakla mümkündür. Sonuç itibarıyla taşıdıkları hüküm bakımından imân ve islâm arasında muğayeret yoktur.³

İmam Mâtürîdî’ye göre imân ve islâm ne aynıdır ne de birbirine zıttır. Kitâbü’t-Tevhîd adlı eserinde imân ile islâmın dini emirleri yerine getirme hususunda bir olduklarını fakat onların mana bakımından farklı olduklarını dile getirmiştir.

İmân tasdikten ve islâm da teslim olmak ve boyun eğmekten ibarettir. Tasdik mahalli kalptir ve dil onun tercümanıdır. Kalp, dil ve azaların hepsini kapsayan ise teslim olmaktır. Binaenaleyh kalp ile tasdik, Allah Tealâ’nın emirlerine, iradesine teslim olmak ve isyanı terk etmektir. Tasdik, teslim olmak manasını ihtiva ederken, islâm ve teslim mefhumunda kalp ile tasdik manası yoktur. Hülâsa, sözlük anlamına göre islâm daha genel ve kapsayıcı imân ise daha özeldir. Şu halde her tasdik teslimdir. Fakat her teslim tasdik değildir. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere imân ve islâm kelimeleri kullanıldıkları zaman ve zemine göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu kelimeler Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde üç farklı şekilde kullanılmıştır: Müteradif (eş anlamlı), Müteğayir (farklı manada), Mütedâhil (biri diğerinin yerine). Müteradif ve müteğayir olanlara ayetlerden şu örnekleri verebiliriz.

1- Müteradif (eş anlamlı)

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٣٦)

“Derken, orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada -bir hâne dışında- Allah’a teslim olmuş kimseler de bulamadık.”⁴

2- Müteğayir (farklı manada)

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (١٤)

¹ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2023).

² Ömer Aydın (ed.), *Sistemik Kelam* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 375.

³ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 115.

⁴ Zâriyât, 51/35-36.

"Bedeviler "İmân ettik" dediler. De ki: " İmân etmediniz. "Fakat boyun eğdik" deyin. Henüz imân kalplerinize girmedi."¹

Tam ve kâmil bir imân, peygamberin haber verdiklerini tasdik edip kalp, söz ve amel ile onun hak olduğunu itiraf etmektir. Bunu yerine getiren kimseye kâmil mü'min denir.

İslâm da peygamberin haber verdiklerini kabul edip bunlara teslim olmak, kalben tasdik ettiğini dil ile ikrar etmek ve ilâhi emirleri amel ile yerine getirmektir. Şu halde mü'min olup da Müslüman olmayan ya da Müslüman olup da mü'min olmayan yoktur. Her mü'min müslimdir ve her müslim mü'mindir.

b) Küfür

Küfür kelimesi sözlükte "örtmek, gizlemek, hakkı örtmek" anlamlarına gelmektedir. Kalam ilmi terminolojisinde Allah'ın varlığını veya birliğini, şeriatı veya peygamberliği inkâr etmektir.² Peygamberi, din adına tebliğ ettiği konularda tasdik etmemek, onaylamamak anlamındadır.³ Dolayısıyla Rabbini inkâr eden ve O'na şirk koşan kimseler kâfir olarak isimlendirilir. Çünkü bu kimseler Allah Tealâ'nın kendilerine verdiği nimetleri ve O'nu bilme yolunu sapıklıkla örterler.⁴ Küfür, Allah'ı yalanlama ve O'nu bilmemektir. Şu halde günahlar için küfür kelimesi kullanılmamaktadır. İnkâr edenin kâfir olması gibi, mütereddid olan ve tasdik etmemekle birlikte inkâr da etmeyen kimseler de kâfirdir.

El-Fasl adlı eserinde belirtmiş olduğu üzere İbn Hazm'a göre imân kelimesi çeşitli anlamlara geldiği için mutlak anlamda imânın zıddı küfürdür demek mümkün değildir. Örneğin küfre zıt olan imân, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etmektir. Fıskın zıddı ise farz olan amelleri terk etmektir. Bu ise küfrü gerektirmez.

İslâm âlimleri meydana geliş şekli ve sebepleri açısından küfrü dört maddede toplamışlardır.⁵

1) Küfr-i inkârî. Allah Tealâ'yı, peygamberleri ve peygamberlerin din adına tebliğ ettikleri esasları kişinin kalbiyle tasdik, diliyle ikrar etmemesidir.

2) Küfr-i cühûd. Kişinin bildiği halde imân etmemesi, inkârı tercih etmesidir.

3) Küfr-i inâdî. Kişinin kalben Allah Tealâ'yı bilip diliyle de ikrar ettiği halde kendini beğenmişlik, gurur; mevki ve mansıp endişesi; kınanma ve ayıplanma korkusu; şöhret ve kavmiyetçilik gibi sebeplerle İslâm'ı bir din olarak kabullenmemesidir.

4) Küfr-i nifâk. Kişinin inanılması gereken hususları diliyle ikrar ettiği halde kalben tasdik etmemesidir.

İtikadî yönden inkârcı bir mahiyet taşıyan şirk de bir tür küfürdür. Kişinin müslüman iken İslâm'ı terketmesi ve başka bir dini benimsemesi de irtidad olarak nitelendirilen bir küfür şeklidir.

c) Şirk

Şirk kelimesi sözlükte "ortak olmak, ortak koşmak, Allah'tan başka ilah tanımak, Allah'a ortak ispat etmek" anlamlarına gelmektedir. Şirk koşana müşrik, şirk koşulana şerik denir. Terim olarak "Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanma" demektir.⁶

2010

¹ Hucurât, 49/14.

² Nüreddin es-Sâbüni, Mâturidiyye Akaidi, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 205.

³ Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2023).

⁴ Aydın, Sistematik Kalam, 376.

⁵ Sinanoğlu, "İman".

⁶ Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2023).

İtikadî yönden inkârcı bir mahiyet taşıyan şirk bir tür küfürdür. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kendisine ortak koşulmasını bağışlamayacağı ifade edilmiş, bunun doğru yoldan sapma ve büyük bir zulüm olduğu aktarılmıştır:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

“Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”¹

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Lokmân oğluna öğüt verirken ona şöyle dedi: “Sevgili oğlum! Allah'a ortak koşma; çünkü O'na ortak koşmak kesinlikle çok büyük bir haksızlıktır.”²

İslam âlimleri şirk kavramını çeşitli tasniflere tabi tutmuşlardır. Genel olarak büyük ve küçük şirk olmak üzere iki kısım vardır.

Büyük şirk. Allah'a ortak ispat etmektir.

Küçük şirk. Birtakım fiilleri yerine getirirken bunları Allah'tan başkasına riyâ için yapmaktır.

Özel olarak şirk altı kısma ayrılmıştır.

1) Şirk-i İstiklâlî

Allah Tealâ'dan başka bir ilâh kabul etmek ve ona tapmaktır. Allah'ı bırakarak güneşe, taşa, toprağa kısacası yeryüzündeki varlıklara tapma şeklinde tezahür eder. Mecusiler bu grubun içerisinde bulunmaktadır.

2) Şirk-i Teb'iz

Allah'a inanmakla birlikte ulûhiyeti bölerek, parçalayarak, kısımlara ayırarak O'nun yanında başka şerikler kabul etmektir. Buna örnek olarak Hıristiyanların teslis akidesini verebiliriz.

3) Şirk-i Takrîb

Allah Tealâ'ya yakınlık elde etmek amacıyla ulûhiyette aracı kabul etmektir. Câhiliyyenin şirkinde olduğu gibi Allah'a yaklaştırmaları için hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan insan yapımı eşyalara, putlara tapınmaktır. Bu durum Kur'an'da birçok ayette yerilmiş ve yasaklanmıştır. Bkz. En'âm, 6/71,136; İbrâhîm, 14/30; A'râf,7/192; İsrâ, 17/56.

4) Şirk-i Taklîd

Bir kimseye tabi olarak Allah'tan başkasına tapmaktır. İnsanların kendi aralarından bazılarını rab kabul etmeleri ve onların emir ve yasaklarını ilâhî dereceye yükseltmeleri bu şirk türü kapsamındadır. Örnek olarak Yahudi ve Hıristiyanların kendi din adamlarını ilahlaştırmalarını zikredebiliriz.

5) Şirk-i Esbâb

Kâinatta ve âlemde yürürlükte olan kanunu, düzeni (Sünnetullah) reddederek her şeyi tabî sebeplere bağlamak, tabiat kanunlarını ilâhî mertebeye yükselterek onları yegâne müessir kabul etmektir. Bazı filozofların ve tabiatçıların şirki buna örnek olarak verilebilir.

6) Şirk-i Hafî

Müslümanların Allah'ın rızasını unutup amellerini gösteriş için yapmalarından kaynaklanan gizli şirkidir. İnsanlara riya ve gösterişte bulunmak yahut nefsin arzularını tatmine özen göstermektir. Bu durum Kur'an'da şu şekilde dile getirilmiştir:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ

¹ Nisâ, 4/48.

² Lokmân, 31/13.

“İman edip sonra inkâr edenleri, sonra yine imân edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.”¹

وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا فَاتْلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبِعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ

“Bir de münafıkları ortaya çıkarması için... Onlara, “Gelin, Allah yolunda savaşın veya hiç olmazsa savunmada bulunun” denildi. Onlar, “Savaş olacağını bilsek elbette size katılırız” dediler. O gün onlar imândan çok küfre yakındılar. Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlardı. Gizlediklerini Allah onlardan daha iyi bilir.”²

Kur’an-ı Kerim’de münafıklar için iki farklı tipolojinin olduğuna işaret eden bazı ayetler de vardır.

إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ

“O sırada *münafıklar* ve *kalpleri çürük olanlar*, “Bunları dinleri aldattı” diyorlardı.”³

وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا

“Yine o zaman *münafıklar* ve *kalplerinde bozukluk bulunanlar*, “Allah ve resulünün vaadleri bizleri aldatmaktan ibaretmiş!” demişlerdi.”⁴

Bu ayetlerde “münafıklar” ve “kalplerinde hastalık bulunanlar” diye ikili ifade tarzının yer alması da bahsettiğimiz farklılığı göstermektedir. Kalbinde hastalık bulunanlar olarak nitelenen kimseler Hz. Peygamber’e inandıklarını sanmakla birlikte önemli işlerde din dışı otoritelere gitmeyi tercih etmekte, fakat başlarına bir felâket gelince Hz. Peygamber’e başvuruydular (bkz. en-Nisâ 4/60-62). Böylece hak dine olan bağlılıkları dünyevî menfaatlerine göre değişmektedir (bkz. el-Hac 22/11).⁵

e) Fısk

Arapça f-s-k kökünden türeyen fısk kavramı “taze hurma kabuğunu yarıp dışarı çıkmak, belirli sınır aşmak” anlamına gelmektedir. İslâm öncesi câhiliyye döneminde daha çok bitki ve hayvanlar hakkında kullanılmıştır. İslâm döneminde ise “Allah Tealâ’nın emrini terk ederek hak yoldan ayrılma, Allah’ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde anlam kazanmıştır.⁶

Fısk kavramı da nifak kavramı gibi Kur’an-ı Kerim’de çeşitli türevleriyle farklı anlamlara gelecek şekilde birçok defa zikredilmiştir:

a) Bazı âyetlerde imânın karşıtı olarak küfr kelimesinden daha kapsamlı biçimde kullanılmıştır. (Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/110, es-Secde 32/18)

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

“Andolsun ki sana apaçık âyetler indirdik. Onları ancak *fâsıklar* inkâr eder.”⁷

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

“Âyetlerimizi yalan sayanlara gelince, *yoldan çıkmalarından* dolayı onlar azap çekeceklerdir.”⁸

b) Bazı âyetlerde dinin emirlerine itaatin karşıtı olarak kullanılmıştır. (Ayrıca bkz. en-Nûr 24/4; el-Hucurât 49/7)

¹ Nisâ, 4/137.

² Âl-i İmrân, 3/167.

³ Enfâl, 8/49.

⁴ Ahzâb, 33/12.

⁵ Alper, “Münafık”.

⁶ Ali Şafak, “Fısk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023.

⁷ Bakara, 2/99.

⁸ En’âm, 6/49.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ

“Hac bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca karar verip niyet ederse, bilsin ki hac sırasında kadına yaklaşmak, günaha sapmak ve tartışıp çekişmek yoktur.”¹

بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür! Günahlarına tövbe etmeyenler yok mu, işte zalimler onlardır.”²

c) Bazı âyetlerde ise hidâyet ve dalâlet terimleriyle yakın bir ilişki kurulmuştur. (Ayrıca bkz. el-Hadîd 57/26)

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Allah birçok kimseyi onunla *saptırır*, birçok kimseyi de onunla *doğru yola* iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri *saptırır*.”³

وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

“Allah günaha batmış kimseleri *doğru yola* iletmez.”⁴

Bahsi geçen anlamlardan ayrı olarak Kur’an’da müslümanların muhatap alındığı bazı âyetlerde fısk kavramıyla büyük günahların işlenmesi, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılması kastedilmiştir. Hadislerde ve sahâbe sözlerinde de sıkça geçen fısk ve fâsık kelimeleri genelde bu son anlamda kullanılmış, meselâ müslümana sövmenin fısk olduğu ifade edilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 44; Müsned, I, 439).⁵

Fısk kökünden türemiş bir sıfat olan fâsık kelimesi ise “hak yoldan sapmış, Allah’ın emirlerinden çıkmış âsi mü’min veya kâfir” diye tanımlanabilir. Terim anlamı dolayısıyla fâsık, kalp ile tasdik ve dil ile ikrâr etmekle birlikte dinin hükümlerinden bir kısmını veya tamamını ihlâl eden kimsedir.⁶

İbn Hazm el-Fasl adlı eserinde fıskı mü’minin farzları terkedip kötü ameller işlemesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre büyük günah işleyen kimse, amel mânasındaki imânın zıddı olan fıskaya düşmüş sayılır. Küçük günahlar ise fısk kapsamına dâhil değildir. Dolayısıyla fısk ile küfür birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Şu halde fâsık büyük günah işleyen mü’mine verilen isimdir. Fâsık olan mü’min kâmil olmayan bir mü’mindir. Fısk inkâr etmeyi ve günah işlemeyi kapsayan bir kavram olduğundan her kâfir fâsıktır, fakat her fâsık kâfir değildir.⁷

Fahredden er-Râzî’ye göre fısk dinin koyduğu sınırların dışına çıkmaktır. Bütün günahlar fıskın kapsamına dâhildir. Kitâbü’t-Tevhîd adlı eserinde İmam Mâturîdî fıskı, verilen emrin dışına çıkmak olarak açıklamıştır. Binaenaleyh mü’minin de bazen ilâhî emirlerin dışına çıkması mümkün olduğundan fâsık her zaman kâfirle eş anlamlı kabul edilmemelidir. Zira fâsık kelimesi büyük günah işleyen mü’min karşılığında da kullanılır.

Nesefî, Mâturîdî’nin görüşlerine açıklık getirmiş ve fâsık kimseyi iki kısıma ayırmıştır: “mutlak fâsık” ve “mü’min fâsık”. Mutlak fâsık ilâhî emirlere itaat etmeyi her bakımdan âsi olan kimsedir. Bu kimselere ise kâfir denir. Mü’min fâsık ise imân esaslarını tasdik ettiği halde tembellik, gaflet ve şehvet

2010

¹ Bakara, 2/197.

² Hucurât, 49/11.

³ Bakara, 2/26.

⁴ Tevbe, 9/80.

⁵ Şafak, “Fısk”.

⁶ Aydın, Sistemik Kelam, 380.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023.

sebebiyle ilâhî buyruklardan birine itaat etmeyen kişi olup sadece bir veya birkaç noktada fâsik içinde bulunur. Bu tür bir itaatsizlik sahibinin imânını yok etmediği için bu kimseler mü'mindir.¹

Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük bir kısmı ehl-i kiblede olan fâsıkın mü'min olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Sünnî âlimlerine göre fâsik mü'min işlediği günaha göre kısas, had, ta'zîr vb. cezalara çarptırılır. Tövbe etmeden ölürse durumu Allah'ın iradesine bağlıdır. Allah dilerse onu affeder, dilerse cehennemde azaba uğrattıktan sonra cennete koyar.²

C. Amel Kavramı

Sözlükte amel "iş, niyetli davranış, hareket, çaba, fiil, eylem, meşgale, çalışma" gibi mânalara gelmektedir. Bir başka deyişle "canlı varlığın gayeli olarak yaptığı iş" şeklinde tarif edilmiştir. Fiilin bilgisiz ve gayesiz olarak yapılan işleri de kapsamından dolayı amel daha özel bir anlam ifade eder. Amel kelimesi dinin hüküm ve öğretilerine uygun olan veya olmayan hareket tarzı anlamına da gelmektedir.³

Allah Teâlâ davranışça hangilerinin daha iyi olduğunu, kimlerin daha güzel amel edeceğini denemek için:

Yeri ve gökleri,

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا⁴

Dünya nimetlerini,

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا⁵

Hayatı ve ölümü yaratmıştır.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا⁶

Yerde ve gökte bulunan her şey eşref-i mahlûkat olan insanın hizmetine sunulmuştur. (bkz. İbrâhîm, 14/32-34.) Fakat bununla birlikte insanoğluna verilen nimetlerin bir bedeli vardır. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde dile getirilmiştir:

ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ

"Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz."⁷

Bu ayet-i kerîmeden kulların yaratılış gayelerine uygun hareket etmeleri gerektiği anlamını çıkarmak da mümkündür. Nitekim Kur'ân'da:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."⁸ buyrulmuştur. Şu halde dinin hüküm ve öğretilerine uygun hareket edip etmemek anlamından hareketle amel kavramı, kulların dünyada gerçekleştirmiş oldukları davranışları ifade etmektedir.

D. Kelam Ekollerinde İmânın Tanımı ve İmân-Amel İlişkisi

¹ Yavuz, "Fâsık".

² Yavuz, "Fâsık".

³ Aydın, Sistematik Kelam, 381.

⁴ Hûd, 11/7.

⁵ Kehf, 18/7.

⁶ Mülk, 67/2.

⁷ Tekâsür, 102/8.

⁸ Zâriyât, 51/56.

Kelâm ilmi terminolojisinde, imân kavramının tanımı ve onu oluşturan unsurların neler olduğu konusu itikadî mezheplerin yaklaşımlarına göre farklılıklar arz etmektedir. Tanımlamalardan öne çıkanlar şu şekilde yer almaktadır.

a) İmân, kalbin bilgisi/mârifetidir.

Bu görüşü kabul edenler, imânın, imân konusu olan şeyler hakkında kalpte oluşan bir bilgi olduğunu, tasdik olmaksızın böyle bir bilginin imân için yeterli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cehmiyye, bazı Mürcie taraftarları ve bazı Şii grupların bu görüşü paylaştıkları aktarılmaktadır.

İmam Mâtürîdî (h.333) "Marifet, cehaletin zıddıdır. Hâlbuki imânın zıddı küfürdür. Eğer imân marifet olsaydı, bilgisizliğin küfür olması, dolayısıyla her cahilin kâfir, her âlimin mü'min olması gerekirdi ki bu mümkün değildir."¹ demiştir. Eğer imân marifet olsaydı, Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed Mustafa'yı, şeytanın da Allah'ı bildiği için mü'min olmaları gerekecekti. Bu ise Kur'an ayetlerine aykırıdır.²

b) İmân, dil ile ikrardır.

Kerrâmiye fırkası ile bazı Mürcie taraftarları, imânın sadece dil ile ikrar olduğu görüşündedir. Bunlara göre, bir kimse, kelime-i tevhidi söylüyor ve inanılması gerekenleri dili ile ikrar ediyorsa, mü'mindir. Kalbinde, bundan farklı bir inanç olsa bile böyledir. Dolayısıyla onlar açısından imân, Müslüman toplum tarafından mü'min olarak kabul edilme anlamına gelmektedir ve sadece tasdik-i kavlden ibarettir.

İmanın dil ile ikrar olduğunu savunanların Kur'an'dan getirmiş olduğu delillere örnek olarak şu ayet-i kerimeleri verebiliriz:

*"(Ey Mü'minler), şöyle deyin: Biz Allah'a ve bize indirilen Kur'an'a, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına indirilenler, Musa'ya, İsa'ya verilenlere ve bütün peygamberlere Rableri tarafından verilen kitaplara imân ettik."*³

*"Onlar şöyle derler: Ey Rabbimiz, biz imân ettik, şimdi bizi şahadet getirenlerle yaz."*⁴

İmam Mâtürîdî Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde imânın sadece dil ile ikrardan ibaret olup kalp ile bir alakasının olmadığını dile getirenlere karşı "hem nakil hem akıl yoluyla sabit olduğu üzere imânın oluşmasına en lâyık olan yetenek kalptir" şeklinde cevap vermiştir.

c) İmân, kalp ile tasdiktir.

Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarının hemen tamamı bu görüşü benimsemektedir. Onlara göre imân, kalbin inanılan şeyin gerçekliğini onaylaması, doğruluğunu kabul etmesi anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiklerine ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen haber ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak ve bunların tamamını kalp ile tasdik etmektir. Ehl-i Sünnet kelamcıları, imânı meydana getiren ana unsurun kalbin tasdiki olduğunu belirtmekle birlikte, dil ile ikrar ve bedenen yapılan amellerin, ondan tamamen bağımsız olduğu görüşünü doğru bulmazlar.

İman, kalp ile tasdiktir görüşüne delalet eden ve Kur'an-ı Kerîm'de imânın kalbe atfedilen bir eylem olarak bildirildiği ayetler mevcuttur:

*"Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: " İmân etmediniz. "Fakat boyun eğdik" deyin. Henüz imân kalplerinize girmedi."*⁵

2010

¹ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s.380

² Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 128.

³ Bakara, 2/136.

⁴ Maide, 5/83.

⁵ Hucurât, 49/14.

"İşte Allah onların kalplerine imânı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir."¹

"Ey Peygamber, kalpleriyle inanmadıkları halde, ağızlarıyla inandık diyenlerden o küfürde yarışanlar seni üzmesin."²

Bu konuyla ilgili hadislerden biri: Usame b. Zeyd, bir savaş sırasında kelime-i tevhid'i söylediği halde düşman askerini öldürmüştür. Bu olay Hz. Peygamber'e haber verildiğinde "Öldürdüğün adamın yalan mı ya da doğru mu söylediğine nasıl hükmettin, kalbini yarıp baktın mı?"³ buyurmuştur. Hz. Peygamber'in "kalbini yarıp baktın mı?" sözü imânın kalpte olduğuna delildir.

d) İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve onun yolunda giden bazı Hanefî fakihlerin benimsediği bu yaklaşıma göre tasdik, imânın esasını oluşturan unsurdur.

Ebû Hanîfe, el-Âlim ve'l-Müteallim adlı eserinde (s.13-14) tasdikî kalp ve dil ile gerçekleşmesi hallerini üç sınıfta toplamaktadır. Buna göre, kalbinde tasdik bulunup bunu dili ile ifade edenler, hem Allah Teâlâ katında hem de insanların yanında mü'mindir. Kalbinde tasdik bulunduğu halde, bunu dili ile yerine getirmeyenler, Allah katında mü'min olmakla birlikte insanların nazarında mü'min kabul edilmez. Kalbinde tasdik olmadığı halde dili ile imân ikrarında bulunan kişi ise, Müslümanlara göre mü'min kabul edilse de Allah katında münafıktır. Çünkü insanlar onun kalbinde olanı bilemezler, bilmeleri de gerekmez.

Rabbimiz, Kur'an'da Yusuf (as)'ın kardeşlerinin sözünü naklen şöyle buyurmuştur: "قَالُوا يَا أَبَانَا... وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ"⁴ "Ey babamız!... 'Biz doğru söyleyen kimseler olsak da sen bize inanmazsın' dediler." Ayette geçen mü'min (مُؤْمِن) kelimesi tasdik etmek anlamında kullanılmıştır. Tasdik meselesi kolayca anlaşılabilir bir mevzu' olmadığından üzerine hüküm bina etmek mümkün değildir. İslamiyet, dil ile ikrarı, tasdikî bir belirtisi ve dünyaya ait hükümlerin yürütülebilmesinin şartı olarak gerekli kılmıştır.⁵

e) İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve beden ile amel etmektir.

Bu görüşü Hâricîler, Mu'tezile, Zeydiyye, Ashabu'l-Hadîs/Selefiyye ve bazı Sünnî fakihler benimsemektedirler.

İmam Şâfiî'ye (h.204) göre imân; dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve iyi amellerde bulunmaktır. Şu halde amel imâna dâhildir. Zira "...Allah imânınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."⁶ ayetinde, 'Allah, ibadetlerinizi boşa çıkaracak değildir' anlamı vardır. Bu da, namaz ve benzeri ibadetlerin imâna dâhil olduğunu göstermektedir. İmam Şâfiî'nin bu görüşünü Mâtürîdî, kabul etmez. Ayrıca amelin imâna dâhil edilmemesi gerektiğini belirtir.

Mâtürîdî'ye göre Allah, "Kim Allah'a imân eder ve sâlih bir amel işlerse Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar."⁷ demek suretiyle, imânı amelden ayırmış ve insana, amelden ayrı olarak mü'min demiştir. Ayrıca ayette 'sâlih amel işlemek', 'imân etmek' kelimesine atfedilmiştir.⁸ Arapça dil kurallarına göre birbiri üzerine atfedilen şeyler ancak farklı şeyler olabilir. Dolayısıyla ayette geçen imândan maksat, kalb ile tasdiktir. Binaenaleyh bu ve benzeri ayetler, imân ve amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu göstermektedir.

¹ Mücadele, 58/22.

² Maide, 5/41.

³ Müslim, İman, 41; Ebu Davud, Cihad, 95.

⁴ Yûsuf, 12/17.

⁵ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev.Bekir Topaloğlu(Ankara:DİB Yayınları, 1982),180.

⁶ Bakara, 2/143.

⁷ Talâk, 65/11.

⁸ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara:Fütüvvet Yayınları, 1980),53.

Bu meseleyle ilgili bir başka örneği şu şekilde verebiliriz; “...إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ”¹ ‘imân edip sâlih amel işleyenler...’ ifadesinde imân ve amel ayrı ayrı zikredilerek birbirlerine atfedilmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere atf söz konusu olduğunda bunlar birbirlerinden farklı şeyler olmak zorundadırlar.²

Kur’an’da bazı ayetlerde de amelin geçerli olabilmesi için imân şart koşulmuştur. Örneğin, “Kim mü’min olduğu halde iyi ameller işlerse, o zulme uğramaktan ve hakkının yenmesinden korkmaz.”³ Ayetinde imân amelin şartı yapılmıştır. Yine Arapça dil kurallarına göre atftaki gibi şart ile meşrutun da ayrı ayrı şeyler olması icab eder. Eğer imân ile amel aynı şey olsaydı veya amel imândan bir cüz’ olsaydı ayrı ayrı zikredilmezlerdi ve birbirlerine şart koşulmazlardı.⁴

Ehl-i Sünnetin temel prensiplerinden olan amelin imândan bir cüz’ olmadığı konusundaki dayanak, “...قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ...”⁵ ‘imân eden kullarıma söyle namazı dosdoğru kılsınlar’ şeklindeki ayettir. Zira Rabbimiz, namaz kılmalarını emretmeden önce onlara mü’min ismini verdi ve imânla namazın arasını ayırdı. Ayrıca “Ey imân edenler! Namaz kılmaya kalkacağımız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın...”⁶ ifadesinde de, namazı ikame etmeden önce onlara mü’min adını vermiştir.⁷

Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinde büyük günah işleyen bir kul bahsedilirken bu kimselerden imân soyutlanmamıştır ve kendileri mü’min olarak nitelendirilmiştir. Örneğin “Eğer inananlardan(mü’minlerden) iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin.”⁸ ayetinde öldürmek gibi büyük günah olan bir fiili işleyen kimseler “mü’minler” şeklinde anılmıştır. Şayet amel imânın bir parçası olsaydı bu kimselere mü’min denmezdi. Şu halde kendileri günahkâr bir mü’min olmaktadır.

Başta Ahmed b. Hanbel (h.241) olmak üzere Ehl-i Hadîsin önde gelen isimleri ve İmam Mâlik (h.179), İmam Evzâi (h.157) ve İmam Şâfiî (h.204) gibi Sünnî bazı fakihler ise, amelin imâna dâhil olduğunu kabul etmelerine rağmen, ameldeki bir kusur sebebiyle kimsenin imândan çıkmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁹ Sonuç olarak Selef de Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi, büyük günah işleyenleri ya da dinî emirlere itaatte kusur gösterenleri günahkâr mü’min olarak isimlendirmişlerdir. Bu bakımdan ameldeki bir eksiklik o kimseyi imândan çıkarmaz.

Sonuç

İtikadî mezheplerin yaklaşımlarına göre imân kavramı farklı şekillerde tanımlanmıştır. Dolayısıyla imân -amel ilişkisine dair ileri sürülen deliller de farklılık arz etmektedir. Fakat bu delillerin yine de birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira dinin temel hükümlerine imân edilmesi hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir. Dinî hayatın bütünlüğü açısından İslâm âlimleri imânla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu takdir etmiştir.

Mu’tezilî, Hâricî ve Şiî kelâmcıları amelin imândan bir cüz’ olduğunu kabul etmişlerdir. Bu fırkaların önde gelen âlimleri, birbirlerinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hâricîler büyük günah işlemenin ve ilâhî emirlerden birini terk etmenin küfre delalet ettiğini, Mu’tezile ile Şîa ise büyük günah işleyen kimsenin imândan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bu anlayış Mu’tezilî literatüründe *el-menzile beyne'l-menziletayn* olarak adlandırılmaktadır.

¹ Bakara, 2/277.

² Es-Sâbûnî, *Mâtûrîdiyye Akaidi*,180.

³ Tâhâ, 20/112.

⁴ Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 177.

⁵ İbrâhîm, 14/31.

⁶ Mâide, 5/6.

⁷ Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam(Mâtûrîdî Akaidi)*, çev.Ramazan Biçer (İstanbul:Gelenek Yayıncılık, 2010),65.

⁸ Hucurât, 49/9.

⁹ Karadeniz, *Sistematik Kelam*, 187.

İman ile küfür arasında bir yerde bulunan kişinin işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehennemde kalacağı ifade edilmiştir.

Sünnîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'de "imân edenler ve sâlih amel işleyenler"¹ diye sıkça tekrarlanan ayetler, imânla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini göstermektedir. İmân-amel ilişkisinin atf edatıyla kurulması ve gramer açısından atf terkinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde amel olmaksızın imânın teşekkül etmesi mümkündür.

*"De ki: 'Hak, Rabbinizdir. Artık dileyen imân etsin, dileyen inkâr etsin.'"*² Bu ayet-i kerimede insanların Allah'a, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmaları ve sâlih amel işlemeleri konusunda irade hürriyetine sahip kıldıkları anlatılmaktadır.

*"İman edip sâlih ameller işleyenler ise cennetliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır."*³ Bu ayet-i kerimede imân edip sâlih amel işleyenlerin cennet ehlini teşkil edeceği belirtilmiş ve bu şekilde imânla ilâhî emirlere uymak arasında sıkı bir ilişki bulunduğu dikkat çekilmiştir. Kur'an'da *"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir. Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar. Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar. İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır."*⁴ buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere bu ayetlerde de Allah'a, peygamberlerine ve âhiret gününe inananların, sâlih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği haber verilmiştir.

İslâm dini kişinin imânının hayatına yansımaları ister. İmân amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir konuma getirmektedir. Aynı şekilde amel de imânı kuvvetlendirmektedir. Bu açıdan imân ile amel arasında olumlu ve olumsuz etkileşimlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. İmam Mâtürîdî; en-Nisâ 4/59 et-Tevbe 9/38, el-Hadîd 57/28 ayetlerinde olduğu gibi *"ey imân edenler"* hitabıyla başlayan bazı ayetlerde amel bakımından eksiklik içinde olan müminlerin uyarıldığına ve amellerinin eksikliğine rağmen onlardan mümin diye bahsedildiğine dikkat çeker.⁵ Her amelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazın kısaltılması, orucun kazâya bırakılabilmesi de amelin imândan ayrı bir unsur olduğunun delilleri arasında zikredilir.

Bütün dile getirilenlerle beraber sünnî âlimlerin fikirlerini, ameli gereksiz bulan ve sadece tasdikten ibaret sayan bir imân anlayışı olarak görmek doğru olmaz. Bu anlayışı, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Hâricî ve Mu'tezilî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imânın varlığı devam ettiği sürece ferden mümin kaldığını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirilmelidir.

¹ Bakara, 2/277.

² Kehf, 18/29.

³ Bakara, 2/82.

⁴ Bakara, 2/2-5.

⁵ Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 379.

KAYNAKÇA

- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munafik>
- Aydın, Ömer (ed.). *Sistemantik Kelam*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Baykan, Deniz. *İmam Gazzâlî'de İman-Amel İlişkisi*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam*. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Ebu Hanife (İmam-ı Azam), *Fıkh-ı Ekber*; Aliyyül Kari Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz, 5. Baskı, Çağrı Yay., İst. ty.
- En-Nesefî, Ebü'l-Muin. *Bahrü'l-Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İst.: Gelenek Yay., 1. Basım, 2010.
- Es-Sâbü'nî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara:DİB Yay.,2.Basım,1980.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2016.
- Işık, Kemal. *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ank.: Fütüvvet Yay., 1. Basım, 1980.
- İmam Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., İst. 2015
- İmam Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yay., İst. 2005
- Karadeniz, Osman (ed.). *Sistemantik Kelam*. İzmir: DEÜ Uzaktan Eğitim Yay., 1. Basım, 2012.
- Muhammed Pezdevî, Ebu Yusr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım, 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iman>
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/islam>
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur>
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sirk>
- Şafak, Ali. "Fısk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fisk>
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İSAM Yay., İst. 2010
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amel#1>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasik>

Kral Aşoka ve Aşoka Fermanları

Mustafa AVCI*

Özet

Antik Hindistan'da MÖ 3. yüzyılda Maurya İmparatorluğu'nun yönetimini ele geçiren Kral Aşoka, ilk defa devletin sınırlarını hükümler alanının çok ötesine taşımayı başararak, döneminde önemli bir "İmparatorluk" yaratmayı başarmış ve yönetim mekanizmasını daha verimli kılabilmeye yönelik hamleler gerçekleştirmiştir. Kral Aşoka Kalinga Savaşı'nın ardından Hindistan üzerindeki hakimiyetini genişletti. Kalinga Savaşı'nın ardından verdiği çok büyük kayıplar ve yaralılar onu Hindistan üzerinde genişleme politikasını terk etmeye ve daha insancıl, insanların temel ihtiyaçlarını sağlamaya yönelik, toplumun refahını yükseltmeye amaçlayan prensipleri hayata geçirmeye yöneltti. Kral Aşoka "Buddhizm" inancını benimsemesinin ardından, bu inancın hamiliğini de üstlenerek Hint toplumunu "Buddhizm" öğretileri ve prensipleri ile tanıştırdı, bu anlayışın Hint toplumu üzerinde yaygınlaşabilmesi ve yeni kuralların halk ile temasının kolaylaştırılmasını sağlamak amacıyla pek çok farklı bölgede "Kaya Yazıtları" ve "Sütun Yazıtları" inşa ettirmiştir. Kral Aşoka aşılama çalıştığı ve Hint toplumu için daha insanca yaşanabilirliği mümkün kılabilmek adına, inancının gerekliliklerini ve öğretilerini "Aşoka Fermanları" ile hayata geçirmeye çalışmıştır. Sosyal hayatı adil, insancıl, yardımlaşma, cömertlik ve insanı merkeze alan ilkeler ışığında yeniden yapılandırmaya çalışmış; "Buddhizm" inancının getirdiği bazı öğretileri, etik prensipler altında düzenlemiş ve bunu pek çok "Kaya" ve "Sütun" yazıtları olarak tasarlayıp Hint toplumuna aktarmayı başarmıştır. Bu yazıtlar bugün Hindistan, Pakistan, Afganistan, Nepal ve Bangladeş sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bu çalışmada kısaca Kral Aşoka ve benimsediği Buddhizm inancı tanıtılmış, akabinde "Aşoka Fermanları" olarak nitelendirilen yazıtların içeriğinde yer alan etik, sosyal ve kültürel motifler, bilgiler, talimatlar çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kral Aşoka, Aşoka Fermanları, Kaya Yazıtları, Sütun Yazıtları, Buddhizm

King Ashoka and the Edicts of Ashoka

Abstract

King Ashoka, who took over the rule of the Maurya Empire in the 3rd century BC in ancient India, succeeded for the first time in extending the borders of the state far beyond the area of sovereignty, succeeded in creating an important "Empire" in his period and made moves to make the administrative mechanism more efficient. King Ashoka extended his sovereignty over India after the Kalinga War. The huge losses and injuries he suffered after the Kalinga War led him to abandon the policy of expansion over India and to implement more humane principles aimed at providing the basic needs of the people and improving the welfare of the society. After King Ashoka adopted the belief of "Buddhism", he also undertook the patronage of this belief and introduced the Indian society to the teachings and principles of "Buddhism" and built "Rock Inscriptions" and "Pillar Inscriptions" in many different regions in order to spread this understanding throughout the Indian society and to facilitate the contact of the new rules with the people. King Ashoka tried to realise the requirements and teachings of his faith with the "Ashoka Edicts" in order to make it possible for Indian society to live more humanely. He tried to restructure social life in the light of fairness, humanitarianism, cooperation, generosity and human-centred principles; he organised some of the teachings brought by the "Buddhism" belief under ethical principles and succeeded in transferring this to Indian society by designing many "Rock" and "Pillar" inscriptions. Today, these inscriptions are located within the borders of India, Pakistan, Afghanistan, Nepal and Bangladesh. In this study, King Ashoka and the Buddhist faith he adopted are briefly introduced, and then the ethical, social and cultural motifs, information and instructions contained in the inscriptions described as "Ashoka Edicts" are analysed.

Anahtar Kelimeler: King Ashoka, Ashoka Edicts, Rock Inscriptions, Pillar Inscriptions, Buddhism.

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, mustafa.avci.019@gmail.com, ORCID: 0009-0003-2671-8571.

GİRİŞ

Kral Aşoka ve Maurya İmparatorluğu Antik Hindistan’da o zaman dilimi içerisinde bilinen dünyada çok büyük sınırlara ulaşabilmeyi başarmış ve nüfus bakımından büyük kitleler üzerinde kanlı savaşlar ile tahakküm kurabilmeyi başarmıştır. Kral Aşoka’nın dedesi Çandragupta Büyük İskender’in ölümünün ardından, agresif ve katı tutumunu, akılcı ve yerinde yönetimsel hamleleri ile temellerini attığı Maurya İmparatorluğu’nu, ilk defa Hint kökenli büyük bir devlete sahip olabilmeyi mümkün kılarak, tarihte çok kıymetli bir konumu ve başarıyı yakalamış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Askeri hamlelerini başarıyla sonuçlandırmış ve elde ettiği bölgeleri çeşitli idari birimlere ayırarak yönetimsel ve kontrol edilebilir mekanizmayı başarıyla yürüterek Hint kökenli toplumu, ilk defa büyük bir askeri, siyasi, idari ve sosyal açıdan büyük bir organizasyon ağının parçası kılabilmiş ve başarmıştır.

Çandragupta akıl hocası olan büyük bilgin Kautilya’nın bilgi ve entelektüel dünyası ile tanışmış akabinde bu bilgi ve deneyimsel süreç kendisinin büyük bir imparatorluğu oğlu Bindusara’ya miras bırakmasını sağlamıştır. Bindusara ile alakalı tarihi veriler elimizde çok fazla olmasa da onun da babası Çandragupta’nın bıraktığı mirası devraldığı ve bu mirasın bir ucunu Umman Denizi’ne diğer bir ucunu da Hindistan’ın güney bölgelerine kadar taşıdığını, doğrudan ya da dolaylı yoldan imparatorluğun hükümler alanını genişletmeyi başardığını söylemek mümkündür. Bindusara’dan sonra Kral Aşoka tahta çıkmış ve Hint kökenli imparatorluğun uzandığı sınırları başarılı askeri seferler ile daha ileri bir noktaya taşımayı başarmıştır.

Kral Aşoka ve Aşoka’nın dönemini tarihte önemli ve değerli kılan ayrıntı ise 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan arkeolojik çalışmalar ile kendisinin asırlar sonra yeniden hatırlanması ve keşfedilmesini sağlayan yazıtlar olmuştur. Bu çalışmanın esas konusunu oluşturan husus da Aşoka dönemini ve Kral Aşokayı kısmen de olsa tanıma ve “Aşoka Fermanları” ya da “Aşoka Sütunları” olarak nitelendirilen kaya ve taş-sütun yazıtlarını kısaca tanıtip, özellikle de Çandragupta sonrası Buddhist düşüncenin gelişiminin ardından, Aşoka’nın Kalinga Savaşı’ndan sonra Buddhizm’i benimseyip etik prensipler ile inşa ettiği dünya görüşünü, Buddhizm’in hamiliğine soyunduğu süreç ile takip etmeye çalışmaktır.

Büyük anıtlar ve mabetlerin yaratım sürecinin akabinde büyük bir hızla taş, kaya yazıtları birbirinin yaratım sürecini meydana getirmiştir. Burada tarihsel, etik, siyasi ve dini-hukuki süreç birbiri ile olabildiğince paralel takip edilmeye çalışılmış ve kısaca fermanların içeriği ve özü günümüze ulaşan kaynaklar doğrultusunda irdelenmeye çalışılmıştır.

1. Kral Aşoka Öncesi Maurya İmparatorluğu’na Kısa Bir Bakış

Hint Kökenli ilk büyük devlet yapılanmasına sahip olan Maurya İmparatorluğu’nun kökenlerini, MÖ 4. yüzyılın ikinci yarısında tarihlendirmemiz mümkündür. *“Eskiçağ Hint tarihinde önemli bir yere sahip olan Maurya İmparatorluğu yaklaşık olarak MÖ 322’de Çandragupta’nın tahta geçmesiyle başlar ve son hükümdar Brihadratha’nın MÖ 185’te öldürülmesiyle son bulur”* (Can, 2011, 50) Çandragupta’nın (MÖ 350-295) MÖ 322’de Maurya İmparatorluğu’nun ilk kurucusu ve hükümdarı olduğu ve MÖ 295’te öldüğü bilinmektedir. Çandragupta Büyük İskender’in ölümünün ardından Hindistan üzerinde hüküm süren Nanda hanedanını yıkmış akabinde Büyük İskender’in idari, siyasi bakımdan getirmiş olduğu devlet teşkilatlanmasını da dikkate alarak Maurya İmparatorluğu’nun idari bakımdan teşkilatlanmasında bir takım köklü değişimlere gitmiştir. Hem yönetim bakımından hem de Maurya İmparatorluğu’nun ihtiyaçları doğrultusunda başkent Pataliputra’nın yeniden tasarlandığını ve organize edildiğini biliyoruz. *“Başkent Pataliputra’nın çok sıkı bir güvenlik ile korunduğu bazı modern kaynaklarda geçmektedir. Söz konusu bu kaynaklarda Pataliputra’nın dikdörtgen şeklinde imar edildiği, surlarla çevrili şehrin etrafının ırmak suları ile doldurulmuş, 60 m derinlikte ve 200 m genişlikte bir hendekle çevrili olduğu ifade edilmektedir”* (Dinc, 2022: 91).

Çandragupta Büyük İskender sonrası, İskenderin generallerinden biri olan Seleukos Nikator ile karşı karşıya gelmiştir. Fakat Çandragupta’nın askeri bakımdan daha üstün ve güçlü bir konumda bulunmasından ötürü, Seleukos Nikator tehlikeyi göze alamamış ve Çandragupta ile uzlaşma yoluna giderek Afganistan’ın güney ve güneydoğu kısmı ile doğu bölgesindeki hakimiyetini Çandragupta’ya terk etmek durumunda kalmıştır. Seleukos Nikator ise hakimiyetini doğuda İranla sınırlandırmıştır.

Çandragupta görkemli büyük bir imparatorluk kurmuştur. İdari, askeri, siyasi ve sosyal açıdan Maurya İmparatorluğu önemli bir gelişim göstermiştir. Bu gelişim ve yükselişin içerisinde bulunan ve

Çandragupta'nın hocası olan dönemin büyük bilgini Kautilya (Çanakya) imparatorluğun bu yükseliş serüveninde Çandragupta'nın akıl hocası olarak Maurya İmparatorluğu'na büyük katkıları olmuştur. Kautilya'nın günümüze ulaşan eseri Arthaşāstra¹ siyasi, idari, sosyal, ekonomi ve hukuki metinler bakımından Maurya İmparatorluğu'nun kral ve prenslerine, devlet adamlarına ve dönemin bilginlerine rehber olmuş ve entelektüel olarak pek çok kişiye önemli katkılarda bulunmuştur.

Çandragupta döneminde Buddhist düşüncenin Hindistan'da varlığı biliniyordu. Buddhist metinlerde Çandragupta ile alakalı bazı ifadeler yer verildiği bilinmektedir. *"Buddhist geleneği Çandragupta'yı Moriya olarak isimlendirmektedir. Bu isim Kshatriya sınıfına ait olduğundan Çandragupta'yı bir Kshatriya olarak kabul eder. Buddhistlerin en erken dönemlerinde var olduğuna inanılan Mahāparinibbānāsutta'da Çandragupta'nın bir Kshatriya olduğundan bahsedilmektedir"* (Can, 2011, 51). Maurya İmparatorluğu'nun kurucusu olan Çandragupta'nın MÖ 297 ya da 295 yılında öldüğü düşünülmektedir. Kendisinden sonra oğlu Bindusara Maurya İmparatorluğu'nun başına geçmiştir. İmparatorluğun görkemi ve hakimiyet alanı onun döneminde devam etmiştir. Bindusara döneminde Maurya İmparatorluğu'nun hakimiyet alanı batıda Umman Denizi'ne, Hindistan'da ise güney bölgelere kadar ilerlemiştir. Bindusara dönemi ile alakalı bilgilerimiz sınırlı olsada, Kral Bindusara oğlu Aşoka'ya büyük bir imparatorluk ve kurumsal örgütlenmeyi ileri bir safhaya taşıyan nitelikli bir organizasyon ağı bırakmıştır.

2. Kral Aşoka ve Aşoka Döneminde Buddhizm

Kral Aşoka'nın hükümdarlık süresi ne yazık ki tam olarak bilinmemektedir. Antik Hindistan'daki dönemler, hükümdarların yaşamları ve hükümdarlık süreleri konusunda ne yazık ki yazılı kaynaklar bizlere kronolojik olarak yeterli veri sunamadığından, zamansal açıdan eski Hint kaynakları bu konuya gereken önemi atfetmediğinden ve var olan metinlerin bir kısmı çeşitli boşluklar meydana getirmesinden ötürü araştırmacılar tarafından net saptamalarda bulunmayı güçleştirmektedir. En olası kronolojik zaman aralığı ise, Kral Aşoka'nın hükümdarlık süresini MÖ 273-236 yılları arasında tarihlendirmektedir.

Aşoka 18 yaşında henüz prens iken devlet tecrübesi bakımından siyasi ve askeri pek çok olay ile sınanmış, bunlardan edindiği bilgi, birikim ve tecrübe ile ilerleyen dönemlerde hükümdarlık yolunda kendini yetiştirme olanağı elde etmiştir. İki bölgeye ise vali olarak atanıp yöneticilik bakımından idari ve askeri olarak tecrübe kazanmıştır. Kral olmadan önce vali sıfatı ile yöneticilik yaptığı bölgeler Uccain ve Takshaşila'dır. Aşoka dedesi Çandragupta gibi askeri faaliyetlere devam etmiştir. Onun döneminde Kalinga ele geçirilmiş ve bu fetih Kral Aşoka üzerinde psikolojik ve ahlaki bakış açısı konusunda ciddi değişimler yaratmıştır. Bunların bir kısmını "Kaya ve Sütun Yazıtları" aracılığı ile öğrenebilmekteyiz. Devlet yönetimi konusunda da radikal kararlar almaya yöneldiğini biliyoruz. Bazı ifadeler Kalinga Savaşı'ndan iki yıl kadar önce Kral Aşoka'nın Buddhist düşünce ile tanıştığını söylese de bazı kaynaklar ise Kalinga Savaşı'ndan sonra Buddhist düşünceye yönelip, savaşın getirdiği tüm yıkımlara karşı zihninde ciddi bir sorgulama sürecini tetiklediğini anlatmaktadır. İlğaz Hakman bu süreci şöyle aktarmaktadır.

"Kalinga'nın fethiyle birlikte Aşoka'nın hakimiyet alanı tamamlandı ve güneydoğuda daha korunaklı bir sınır sağlandı. Ancak genelde olanın aksine bu durum fetihlere olan açlığını arttırmak yerine zihninde tam bir tepkiyle karşılaştı. Aşoka'nın büyüklüğü de işte bu olayla ilişkilendirilmektedir. Öyle ki bu savaş kariyerinde bir dönüm noktası olmuştur.

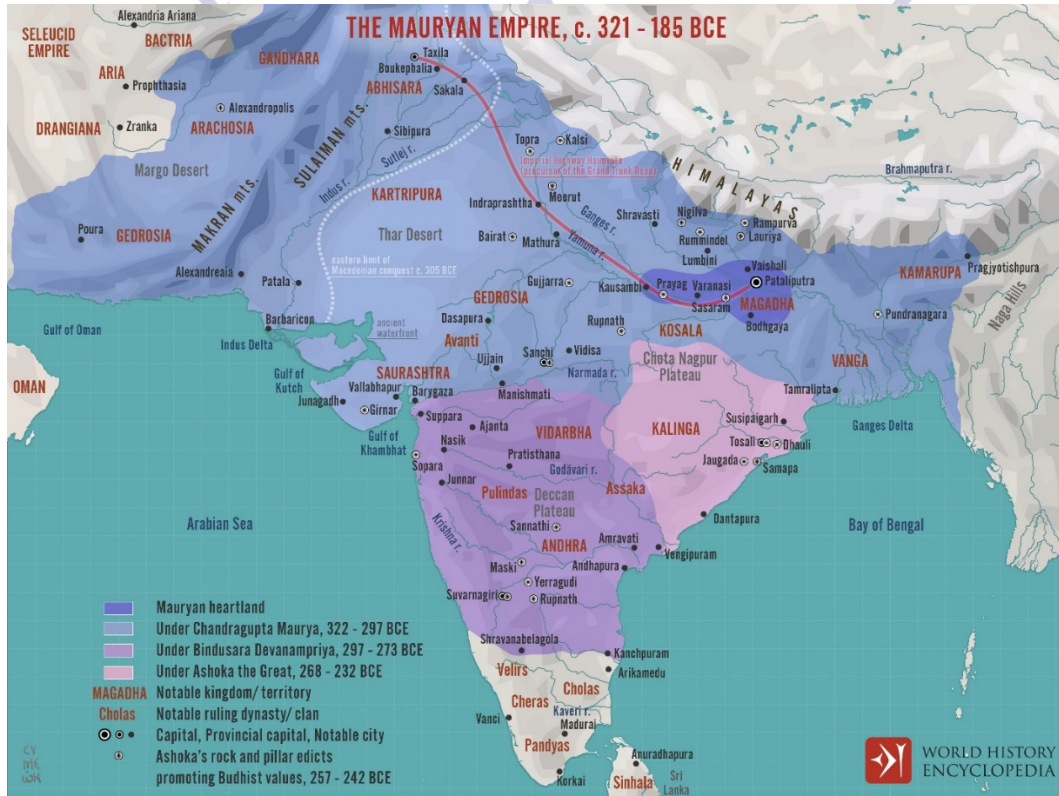
Pali külliyata ait Buddhist kaynaklara göre Aşoka, Kalinga savaşından kısa bir süre sonra kutsal keşiş Upagupta tarafından Buddhizm'e döndürülmüştür. Bu görüş büyük bir ölçüde fermanları tarafından da desteklenmektedir. On Üçüncü Kaya Fermanı'nda Aşoka olabilecek en dokunaklı dille savaşın sebep olduğu acılar yüzünden pişmanlık duyduğunu ifade eder. Böylesine derin bir samimiyet ve inanç yansıtıldığından fermanların bizzat imparatorun kendisi tarafından yazıldığı dahi düşünülmür. İmparator savaşın acılarını tümüyle fark etmiştir. Öldürülen ve esir alınan çok sayıda kişi, şiddetle karşılaşmış veya sevdiklerinden ayrı düşmüştür. Aşoka

¹ Arthaşāstra, Antik Hindistan'da özellikle siyaset hususunda kaleme alınmış belki de en önemli metinlerin başında gelmektedir. 150 bölümden oluşan bu eser siyasi konulardan ekonomiye, idari bakımdan temel yönetim prensiplerine, hukuk ve felsefeye kadar geniş bir bilgi yelpazesini içerisinde barındırmaktadır.

tam olarak bu sebepten Kalinga konusunda derin bir pişmanlık hissetmiş ve Kalinga'da ölen, katledilen ve tutsak edilenlerin üzüntü verici olduğunu fermanlarında ilan etmiştir” (Hakman, 2022: 338-339)

Kral Aşoka, döneminde etik prensiplere önem vermiş, daha insancıl, merhametli ve Hint toplumunun yaşam seviyesini yükseltmeyi amaçlayan bir takım sosyal politikaları icra etmiştir. Buddhist öğretiler sonucunda, Buddhist inancının ve ilkelerinin Hindistan coğrafyasının tamamında yayılması için çaba sarfetmiştir. Buddhist rahipleri, keşişleri bu öğretinin insanlara tanıtılması için görevlendirmiştir. Kral Aşoka'da belirli bölgelere hac ziyareti yapmış Buddha mabetlerini Hindistan'ın pek çok bölgesine inşa ettirmiştir. Kral Aşoka Buddhizm düşüncesinin, inancının Hindistan'da ilk hamisi olması sebebiyle bu dinin yaygınlaşmasında önemli rol oynamış ve onun döneminde Buddhist rahipler ve konseyler toplanmış, Buddhist düşüncenin Buddha'dan sonraki gelişmeler takip edilerek eski Buddhist anlatımlara sadık kalınarak, Buddhizm'in temel prensipleri ve yaşam-dünya görüşü, fikişsel bütünlük çerçevesinde korunarak “bazı aykırı düşünceler olsa da” ortak bir uzlaşmaya varılmıştır.

Kral Aşoka ile alakalı edebi bir metin olarak antik kaynaklar arasında gösterilen, günümüze anonim bir eser olarak ulaşan “Aşokavadana” adlı anlatıma dayanarak, Aşoka'nın ölümü, vezirleri ve keşişle yaptığı uzun konuşmaları şu ifadelerle betimlenmiştir.



Maurya İmparatorluğu'nun Bilinen En Geniş Sınırları¹

“Dostlar, bugün duygu emareleri göstermeniz uygundur. Neden? Çünkü Kutsanmış Olan, başkalarının talihsizliğinin üzülmek için bir sebep olduğunu söyledi. Kimin kalbi bugün etkilenmez ki! Çünkü:

*Büyük bir başışçı, insanların efendisi,
seçkin Maurya Aşoka,
Cambudvipa'nın efendisi olmaktansa,
yarım mirobalanın efendisi oldu.
Bugün bu dünyanın efendisi,*

² <https://www.worldhistory.org/image/15895/the-mauryan-empire-c-321---185-bce/>

*hizmetkarları tarafından çalınan egemenliği,
sanki kalpleri büyük bir ihtişamın
tadını çıkarma tutkusuyla şişirilmiş sıradan halkı azarlar gibi,
yarım bir mirobalan armağanı sunuyor.*

Bunun üzerine mirobalanın yarısı ezilip çorbaya kondu ve topluluğa dağıtıldı. Sonra Aşoka Radhagupta'ya "Söyle bana Radhagupta şimdi yeryüzünün efendisi kimdir? dedi.

Sonra Radhagupta, Aşoka'nın ayaklarına kapanıp bir ancali yaparak cevapladı: "Kralım, yeryüzünün efendisi sizsiniz."

Kral Aşoka ayağa kalktı ve pusulanın gösterdiği yönlere baktı. Sangha yönünde bir ancali yaparak dedi ki: "Devlet hazinesinin dışında, şimdi okyanusla çevrili tüm dünyayı Kutsanmış Olan'ın müritlerinin topluluğuna sunuyorum."

Sonra ekledi:

*"Mandara Dağı, koyu mavi örtüsüyle okyanusu ve
yüzü birçok mücevher madeniyle süslenmiş
bu dünyayı Sangha'ya veriyorum.*

Topluluk meyvenin tadını çıkarabilir."

Dahası:

*"Bu armağanla İndra'nın meskeninde veya
Brahma'nın dünyasında
yeniden doğuş ödülünü aramıyorum.*

*Çalkantılı bir deniz kadar dengesiz olan
krallığın ihtişamını daha da az istiyorum.*

*Ancak onu inanarak verdiğim için,
aryalar tarafından onurlandırılacak ve
tüm sıkıntılara karşı güvende
bu armağanın meyvesi olarak
asla alınamayacak bir şeyle ödüllendirileceğim:
akıl üzerindeki egemenlik."*

Aşoka daha sonra bunu bir belgeye yazdırdı ve dişleriyle mühürledi. Tüm dünyayı Sangha'ya verdikten sonra vefat etti. Vezirler onu mavi ve sarı tabutlarla taşıdılar. Bedenine son saygılarını sundular ve onu yaktılar. Sonrasında yeni kral atamak üzere hazırlandılar." (Anonim, "Aşokavadana", 2022: 157-158)

Son olarak Buddhizm üzerine kısaca değinip Kral Aşoka'nın düşünce dünyasının şekillenmesine doğrudan katkı sağlayan ve fermanların meydana gelme sürecinde etkin rol oynayan, düşünsel arkaplanını aktarmak yerinde olacaktır. Buddhizm düşüncesinin kökleri MÖ 5. yüzyılın sonu ile MÖ 4. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Buddhizm'in meydana gelmesini sağlayan ve bu düşüncenin zamanla sistematikleştirilmesinin önünü açan Siddhartha Gautama Buddha'dır. Kral Aşoka ve sonrasında ise Buddhizm serüveni başka kaynaklar ve düşüncelerle beslenmeye devam edecektir. MÖ 3. yüzyıl ve sonrasında yaşanan dini ve siyasi hadiseler ilerleyen dönemler de "Buddhist Konseyler" ve "Mezhepler" in meydana gelmesi ile Buddhist düşünce-inanç sistematığının dönüşümünü, tarihsel açıdan kendi oluşum ve anlamlandırma sürecini farklı bir boyutta konumlandırmayı da zorunlu kılacaktır. Buddhizm'in inanç ve düşünceler bakımından Hindistan ve güneydoğu Asya'da hem farklılaşım hem de zengin bir dünya tasavvuru olarak ortaya çıkmasını tetikleyecektir.

Kral Aşoka'dan önce Buddhizm, önce çilecilik tasavvuruna ağırlık veren bir öğreti olarak meydana gelmiş akabinde metinlerden ve elimize ulaşan tarihi kaynaklara baktığımızda Buddhist düşünce pek

çok düşünceyi ve prensibi içerisinde barındıran kapsamlı bir meditasyon sistematüğünü yaratmıştır. Merhametli olmak, vicdanlı olmak ve sapkınlıklardan uzak durmak, olumsuz düşünce ve eylemlerden kaçınmak, ihtiyaç doğrultusunda beslenmek, fazlasını talep etmemek, barınma ve ticaret konusunda ölçülü olmak, bu ve buna benzer düşünceleri etik prensipler haline getirmeyi şiar edinmek öğretinin genel hatlarını yansıtmaktadır. Uyanışı “Aydınlanmayı” gerçekleştirerek Nirvana’ya ulaşmayı tahayyül eden “Üst İnsan” mertebesine yükselmek, bu idealin sahiplerini ayrıcalıklı bir konumda sınıflandırılmasına imkan tanımaktadır.

İnsanların pek çok bakımdan zor durumda bulunduğunu ve onların ruhen ve düşünsel olarak kurtarılmasını ve uyanışlarının gerçekleştirilmesini arzulayan Buddha, bir öğretmen, rahip ve keşiş olarak insanların yol göstericisi olup, onları doğru yola ve hakikate ulaştırma misyonunu edindiğini ve bunu gerçekleştirdiğini söylememiz yanlış olmaz. Buddhizm’de pek çok farklı kavramsal ve zihinsel süreç de mevcuttur. Buddha’nın ölümünün ardından pek çok meditasyonel süreç, gerçekleştirilmesi ve aşılması gereken farklı ritüeller ya da birtakım yollar da Buddhist düşüncesinin içerisine dahil edilmiştir. Tüm kavramlara ve sürece burada yer vermek mümkün olmadığından, bu çalışmanın amacını ve kapsamını aştığından, Buddhist külliyyatın tüm içerik ve uygulamalarının tamamına burada yer verilmeyecektir. Sadece Buddhist düşüncenin bazı detaylarını burada paylaşmak yerinde olacaktır. Buddhist düşüncenin temel yaklaşımına ve merkezi noktalarından birini şöyle tespit edebilmemiz mümkündür.

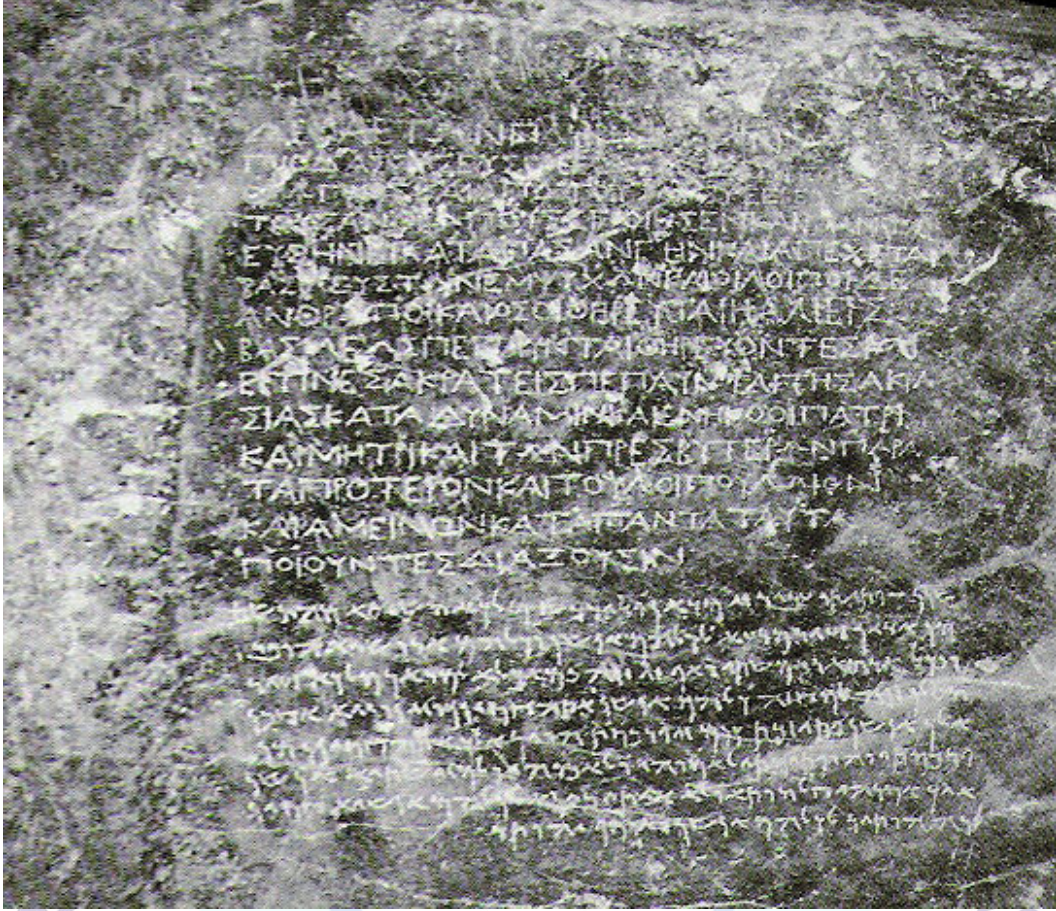
“Dört soylu gerçek Buddha’nın öğretisi’nin özüdür. Aydınlanmasından kısa bir süre sonra, Benares’te verdiği ilk vaazda, bunları beş eski yol arkadaşının yani müridinin önünde dile getirmiştir. Buddha’ya göre, dünyanın bir tanrı, bir yaratıcı güç veya ruh tarafından yaratılmadığı açıktır. Dünya var olmaya devam eder, yani insanların iyi veya kötü davranışlarıyla sürekli yaratılır. Nitekim cehalet ve günahlar artınca, yalnızca insan hayatı kısalmaz, evren de bozulmaya yüz tutar” (Kayalı ve Hakman, 2021: 3)

Bunun dışında son olarak Buddhizm’in temel öğretilerini tarihsel süreci gözeterek, konu ile alakalı bilgilendirici genel ifadeleri ve varoluş aşamasını aktararak konuyu genel hatlarıyla noktalayabiliriz.

“Buddhizm kabaca, Buddha’nın düşünce sistemi ve daha sonraki zamanlarda onu izleyenlerin oluşturduğu dinsel düzendir. Ama özgün Buddha düşüncesi bir din değil, bir yaşam felsefesidir. Metafizik problemlerle uğraşmaz. Tanrı, ruh, öbür dünya kavramlarının olmaması, Brahmanların kutsal kitapları olan Vedaları doğru bilgi kaynağı olarak saymaması, toplumdaki sınıf ayrılığına karşı çıkması, Brahman tören ve törenciliğini hiçe sayması onu materyalist düşünceye yaklaştırmaktadır. Ancak Buddhizm maddeyi ilk saymaz. Buddhizm’e göre ilk olan şey düşüncedir. İşte bu noktada Buddhizm idealist bir düşünce biçiminde karşımıza çıkar ve müthiş bir insanlık ideali çizer. Bu durumda onun materyalizm ile idealizm arasında bir yerde durduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bazı düşünürler onun materyalist olduğunu kabul etmez ve Buddha’yı bütünüyle idealist sayarlar. Onlara göre bunun birçok nedeni vardır. Buddhizm’in maddenin akıl üzerindeki önceliğini kabul etmemesi, Buddha’nın aşiret toplumları (Ganalar) ve feodal monarşilere radikal bir biçimde karşı çıkmaması, zengin tüccar ve krallara yakın davranması onun örgütlü bir feodal devlet dini yaratması, ruhbanlığı sürdürmesi, sömüren sömürülen herkesin bu dünyada acı çektiğini söyleyip sonra da bunu gidermek için geleneksel Yogi ve Brahman çilekeşleri gibi dünyadan el etek çekmek gerektiğini söylemesi, feodal düzenin adaletsizliklerine karşı savaşmaması, kaçak kölelerin örgüte alınmaması, kadınlara iyi gözle bakılmaması gibi konulardır. Madalyonun öteki yüzünde ise bir başka Buddhizm vardır. Irk, ülke ve sınıf ayırımı gözetmeyen, tüm canlılara merhametle bakan, dünyayı ve olayları neden-sonuç ilişkisiyle açıklayan, materyalizmin bazı değerlerini içeren bir Buddhizm. Onun düşüncelerini sıradan insanların ve aşağı halk tabakalarının anlaması mümkün değildi” (Kayalı ve Hakman, 2022: 28-29)

3. Aşoka Fermanları

Aşoka Fermanları hukuki metinler bakımından, ekonomik ve sosyal metinler ile cezalandırıcı metinleri içermesi bakımından Antik Hindistan tarihi ile alakalı günümüzde elimizde bulunan en önemli tarihsel verilerdir. Kral Aşoka’nın Kalinga savaşının ardından geçirdiği köklü zihinsel dönüşüm hem kendisinin hem de Hint toplumunun dönüşümünü gerçekleştirmiş ve Buddhist öğretilerin temelden etkilediği hukuki metinler ve ahlaki öğretiler, tarihte önemli bir yazınsal külliyyatın, “Kaya ve Sütun” yazıtlarının meydana gelmesine ve günümüze ulaşmasına imkan tanımıştır. Aşoka yazıtları ile alakalı olarak öncelikle, Aşoka Fermanları’nın içerdiği dili, kaya yazıtlarının içeriğini ve bulunma sürecini aktarmak da fayda var.



Kral Aşoka'nın Yunanca ve Aramice yazıtları¹

"Aşoka'nın yazıtları temelde üç farklı sınıfa ayrılabilir:

1. On Dört Kaya Fermanları: Büyük kaya fermanları olarak da bilinmektedir. Bunlar sekiz farklı yer kazılarak bulunmuş, on dört ayrı yazıttan oluşmaktadır. Bunlardan ikisi antik Kalinga bölgesinde, iki farklı yerde bulunan (Dhauri ve Caugada) iki değişik yazıttır. Bu sebepten genellikle Kalinga fermanları olarak da bilinmektedirler.
2. Küçük Kaya Fermanları: On farklı bölge kazısından çıkartılmış iki yazıttan oluşan bir kaya serisidir. Küçük Kaya Fermanları, Aşoka'nın saltanatının oldukça erken dönemi olarak hükümdarlığının 11. yılından itibaren (kendi yazıtına göre, "seküler bir Buddhist olduktan iki buçuk yıl sonra") yani Buddhizm'e kademeli olarak geçişinin başlangıç noktası olan saltanatının sekizinci yılında gerçekleşen Kalinga'nın Fethinden en az iki buçuk yıl sonra yazılmıştır.
3. Yedi Sütun Fermanları: Yedi yazıttan oluşan bu set, orijinal olarak Topra'da bulunan bir sütuna kazılmıştır ancak günümüzde bu sütun Delhi'de bulunmaktadır. Bu yazıtlardan altıncısı, beş farklı yerde bulunan diğer sütunlara kazınmış durumdadır. Bunlardan birisi Meerut'tan çıkarılarak şu an Delhi'de sergilenmektedir.

Çoğunlukla sütunlar ve mağara duvarlarına oyulmuş diğer fermanları ise yukarıdakiler gibi ayrı gruplara ayıramayacak kadar çeşitli karakteristik özellikler göstermektedir. "Çağların kayaları" olarak

³ <https://www.worldhistory.org/image/259/greek-and-aramaic-inscriptions-by-king-ashoka/>

adlandırılan bu yazıtlar, büyük imparatorun yaşamının ve kariyerinin araştırılması için değerli veriler sunmaktadır” (Hakman, 2022: 336)

Aşoka ve fermanlarının keşfedilmesi, 1837 yılında Hindistan’da yapılan çalışmalar da ilk bulguların tespit edilmesi süreci ile başlamaktadır. Antik Hindistan’a ait ele geçirilen fermanların dilinin çözülmesi ve içeriği hakkında bilgi sahibi olma sürecimiz 1915 yılında ve sonrasında gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar neticesinde mümkün olmuştur. Başka bölgelerde monolitik yazıtlar ve fermanlarla karşılaşılmasının neticesinde Kral Aşoka ile alakalı ilk bulgular saptanmış ve onun dönemi aydınlatılmaya başlanmıştır. Bu yazıtlar bugün coğrafi konum bakımından Hindistan, Pakistan, Afganistan, Nepal ve Bangladeş sınırları içerisinde bulunmaktadır. Fermanların, yazıtların dili bir kısmı Brahmi alfabesiyle Magadhi dilinde yazılmış, bir kısmı ise Aramice-Yunanca yazılmıştır. Aşoka Fermanları’nda öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus pek çok detayı içerisinde barındırması ve Kral Aşoka’ya “Tanrıların Sevgilisi” ve “Kral Piyadası” gibi ünvanlar atfetmesidir.

Yazıtlar da Aşoka’nın pek çok uyarısı ve halkına Kalinga Savaşı ve sonrasında yaşananlara dair üzüntüsünü dile getiren ifadeler ile etik öğretiler dikkat çekmektedir. Sırası ile “Yazıtlara ve Fermanlara”¹ dair temel anlatımlara bazı maddeleri burada yer vererek aktarılmaya çalışılacaktır.



Aşoka Dönemi Maurya İmparatorluğu ve “Kaya-Sütun” Yazıtlarının Mevcut Konumları²

⁴ Aşoka Fermanları içerisinde yer alan maddeler, ifadeler, hükümler ve tavsiyelerin dilini tam olarak çözümlenmek ve anlamını deşifre etmek konusunda bazı problemler bulunmaktadır. Burada kaynak olarak atıfta bulunduğum platform, bu konuda yapılmış temel çeviri faaliyetini Magadhi ve Sanskritçe’den İngilizceye tercüme edilmiş çalışmaya dayandırmaktadır. Kaya ve taş yazıtların günümüze ulaşan kalıntıların dili anlam bakımından birtakım farklılıklar barındırmakta ve tercümesi konusunda anlam bulanıklıkları ister istemez meydana gelmektedir. Burada bazı maddelere ve maddelerin içeriklerine yer verilmekle birlikte, en yakın anlamsal çıkarımlar üzerinde metinlerin çözümlenmeye çalışıldığını ifade etmekte fayda var.

⁵ <https://www.iasgyan.in/blogs/ashokan-inscriptions-the-edicts-of-ashoka>

On Dört Kaya Fermanı¹: Bu uzun fermanında etik, dinsel, idari ve sosyal yaşama kadar detaylı maddeler-hükümler yer almaktadır. Birinci madde de Kral Piyadesi'nin (Kral Aşoka) kendi bölgesini kastederek, bölgede hiçbir canlı varlık kesilmemesi, kurban olarak sunulmaması ve festival düzenlenmemesi ama bunun yine kendisinin izin verdiği bazı festivallerin olabileceğine de değinmektedir. İkinci maddede ise halklar ve tıbbi tedaviye değinmektedir.

"2. Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi'nin hükümranlığı altındaki her yerde ve sınırların ötesindeki halklar arasında, Cholalar, Pandyalar, Satiyaputralar, Keralaputralar, Tamraparni'ye kadar ve Yunan kralı Antiochos'un hüküm sürdüğü yerlerde ve Antiochos'un komşuları olan krallar arasında, Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi her yerde iki tür tıbbi tedavi için hazırlık yaptı: insanlar için tıbbi tedavi ve hayvanlar için tıbbi tedavi. İnsanlar veya hayvanlar için uygun tıbbi bitkilerin bulunmadığı her yerde, bunları ithal ettirdim ve yetiştirdim. Tıbbi köklerin veya meyvelerin bulunmadığı her yerde bunları ithal ettirdim ve yetiştirdim. Yollar boyunca insanların ve hayvanların yararlanması için kuyular kazdırdım ve ağaçlar diktirdim" (<https://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html>).

Fermanın üçüncü maddesinde ise anneye, babaya, arkadaşlara, dostlara, Brahmanlara ve münzevilere saygılı olmaktan ve cömert, bağışlayıcı aynı zaman da ölçülü olmaktan bahsetmektedir. Dördüncü maddede ise şu aytıntılı bilgiler yer almaktadır.

"4. Geçmişte, yüzlerce yıl boyunca, canlı varlıkları öldürme veya onlara zarar verme, akrabalara karşı uygunsuz davranışlar ve Brahmanlara ve çilecilere karşı uygunsuz davranışlar artmıştır. Ancak şimdi, Tanrıların Sevğilisi, Kral Piyadesi'nin Dhamma² uygulaması nedeniyle, davulun sesi yerini Dhamma'nın sesine bırakmıştır. Cennet arabalarının, uğurlu fillerin, ateşten bedenlerin ve diğer ilahi görüntülerin görülmesi yüzlerce yıldır gerçekleşmemiştir. Ancak şimdi Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi canlıları öldürme ve onlara zarar verme konusunda itidalli olmayı, akrabalara, Brahmanlara ve münzevilere karşı doğru davranmayı ve anne, baba ve büyüklere saygıyı teşvik ettiği için bu tür manzaralar artmıştır. Bunlar ve diğer pek çok Dhamma uygulaması Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi tarafından teşvik edilmiştir ve o Dhamma uygulamasını teşvik etmeye devam edecektir. Ve Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi'nin oğulları, torunları ve torunlarının torunları da zamanın sonuna kadar Dhamma uygulamasını teşvik etmeye devam edecekler; Dhamma ve erdemle yaşayarak Dhamma'yı öğretecekler. Gerçekten de, Dhamma'yı öğretmek en yüce iştir. Ancak Dhamma'yı uygulamak erdemden yoksun biri tarafından yapılamaz ve bu nedenle onun teşvik edilmesi ve büyümesi övgüye değerdir. Bu ferman, haleflerimin kendilerini bu şeyleri teşvik etmeye adanmaları ve gerilemelerine izin vermemeleri için yazılmıştır. Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadesi, taç giyme töreninden on iki yıl sonra bunu yazdırdı" (<https://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html>)

Bu uzun fermanın diğer maddelerine kısaca sırayla göz atacak olursak ilgili maddeler:

5. Maddede Kral Aşoka iyilik yapmayı öğütlemektedir. Oğulları ve torunlarına iyilik yapmayı ve kötülükten sakınmayı anlatmaktadır. Akabinde kendisinin görevlendirdiği Dhamma (Dharma) Mahamatraları'nın faaliyetlerinden bahsetmektedir. İnsanların mutluluk ve refahı için aynı zamanda Dharma'nın tanıtılması için çalıştıklarından bahsedip, "Yunanlılar, Kambojalar, Gandharalar, Rastrikalar, Pitinikalar ve batı sınırlarındaki diğer halklar" arasında çalıştıkları anlatılmaktadır.

⁶ <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html> Tüm fermanlar ve yazıtlar buradaki platform üzerinden referans alınmıştır. Konuyla alakalı alternatif metin ve kaynak eserler olarak şu çalışmalara bakılabilir. 1. D. R. Bhandarkar, *Asoka*. Calcutta, 1955; 2. R. Mookerji, *Asoka*. Delhi, 1962; 3. A. Sen, *Asoka's Edicts*. Calcutta, 1956; 4. A. Seneviratna (editor), *King Asoka and Buddhism*. Kandy. Scheduled for 1993.; 5. D. C. Sircar, *Inscriptions of Asoka*. Delhi, 1957.

⁷ Dhamma sözcüğü "Dharma" olarak bilinmektedir. Pali dilindeki ifade dhamma şeklindedir. Türkçe de Dharma olarak da kullanımı bulunmaktadır. Dharma ya da Dhamma Buddha prensiplerinin ışığında kötülüklerden, tüm arzu edilmeyen isteklerden kurtulma, ruhsal olarak arınma, özgürlük ve kurtuluşu gerçekleştirme gibi fikirleri simgelemektedir. Dharma'nın en az 13-14 anlamı bulunmaktadır. Bu kelimeyi Türkçe de sadece tek bir anlam karşılamamaktadır. İyilik, erdem, kaldırmak ve hak gibi pek çok farklı manayı içinde barındırmaktadır. Hinduizm, Buddhizm ve pek çok farklı Hint düşünce ve inanç sistematğinde birbirinden bağımsız anlam ve kavramsal karşılıklar ile kendisine yer bulmuştur. Bu konu ile alakalı yapılmış Doktora tez çalışmasından yararlanılabilir. "Mehmet Masatoğlu, (Hinduizm'de Dharma Kavramı) 2020, 172 s."

Madde 6. ve 7. de yer alan ifadeler ise; Kral Aşoka'nın nerede olursa olsun kendisine her konu ile alakalı rapor verilmesi, halkın tüm işleri ve ihtiyaçları doğrultusunda kendisinin bilgilendirilmesini emretmektedir ve 7. maddede ise tüm dinlere karşı hoşgörülü yaklaşımı ve insanın minnettarlık, özdenetim ve kalp temizliğine sahip olmasını öğütlemekle, erdemli olmayı tavsiye etmektedir.

Sırasıyla 8. 9. ve 10. maddelerde ise şunlara değinilmektedir; Brahmanlara ve münzevilere ziyaretler ve hediyeler, yaşlılara ziyaretler ve altın hediyeler, kırsal kesimdeki insanlara ziyaretler anlatılmaktadır. Hemen ardından 9. ve 10. maddelerde ise tören ve tören uygulamalarının niteliği ve gereken önemin gösterilmesi, Dharma töreni aracılığı ile erdeme ulaşılacağı anlatılmakta ve sonraki maddenin ifadelerinde ise Dharma uygulamaları ile şan ve şöhretin niteliği ve nasıl elde edilebileceği ile, buna kalıcı nitelikte nasıl sahip olunabileceği işlenmektedir.

11. Maddede ise Dharma armağanı üzerinde durulmuş ve Dharma armağanına sahip olup bunun gerçekleştirilebilmesi için nasıl erdemsel bir nitelik ile elde edilebileceği anlatılmıştır. Madde 12. de ise şu dinsel tutum ve davranışlara yer verilmiştir.

"Tanrıların Sevğilisi, Kral Piyadasi, hem münzevileri hem de tüm dinlerin ev sahiplerini onurlandırır ve onları çeşitli hediyeler ve onurlarla onurlandırır. Ancak Tanrıların Sevğilisi, Kral Piyadasi, hediyelere ve onurlara şuna değer verdiği kadar değer vermez - tüm dinlerin temellerinde büyüme olmalıdır. Esaslarda büyüme farklı şekillerde yapılabilir, ancak hepsinin temelinde konuşmada kısıtlama vardır, yani kişinin kendi dinini övmemesi veya haklı bir neden olmaksızın başkalarının dinini kınamaması. Ve eğer eleştiri için bir neden varsa, bu yumuşak bir şekilde yapılmalıdır. Ancak bu nedenle diğer dinleri onurlandırmak daha iyidir. Böyle yapmak hem kendi dinine hem de diğer dinlere yarar sağlar; aksi ise hem kendi dinine hem de diğer dinlere zarar verir. Her kim aşırı bağlılıktan dolayı kendi dinini över ve "kendi dinimi yücelteyim" düşüncesiyle başkalarını kınarsa, sadece kendi dinine zarar verir. Bu nedenle (dinler arasında) temas iyidir. Kişi başkalarının savunduğu doktrinleri dinlemeli ve bunlara saygı göstermelidir. Tanrıların Sevğilisi, Kral Piyadasi, herkesin diğer dinlerin iyi doktrinlerini iyi öğrenmesini arzu eder.

Kendi dinlerinden memnun olanlara bu söylenmelidir: Tanrıların Sevğilisi Kral Piyadasi, hediyelere ve onurlandırmalara değer vermediği kadar, tüm dinlerin esaslarının gelişmesine de değer vermektedir. Ve bu amaçla pek çok kişi çalışıyor - Dhamma Mahamatraları, kadın mahallelerinden sorumlu Mahamatralar, dış bölgelerden sorumlu memurlar ve benzeri diğer memurlar. Bunun meyvesi de kişinin kendi dininin gelişmesi ve Dhamma'nın da aydınlanmasıdır"

<https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html#fn-8>

Bu fermanla kalan son iki maddede (13. ve 14) ise şu konulara değinilmiştir. Kalingaların fethi ile yüz elli bin kişinin sürüldüğü ve yüz bin kişinin öldürüldüğüne yer verildikten sonra, bu yaşananlar için Kral Aşoka'nın büyük bir üzüntüye sürüklendiğini, vicdan azabının yoğun duygusuyla insan yaşamını temel alan, bunu öncelik addeden, hiç bir canlıya zarar vermemeyi ve yıkımdan uzak duran anlayışı benimsediği anlatılmaktadır. Bir sonraki maddede ise Kral Aşoka fermanlarını kısa, orta ve uzun yazdığını anlatmakta ve daha fazlasını da yazdıracağını belirtmektedir.

Kalinga Kaya Fermanları: Bu fermanlarda ise 1. maddede Kral Aşoka ilk maddenin amacını kendisi belirtmiştir. Şehrin adli görevlilerinin hakkıyla görevlerini icra etmelerini ve haksız yere insanları hapse atmamaları yönünde nasihat verilmekte ve adli görevlilerin teftiş edileceği ile alakalı yine yönetsel uygulamalara değinilmektedir. 2. maddede ise Aşoka insanların kendisinden korkmadan yaşamaları, kendisine güvenmeleri ve onlara keder değil mutluluk verdiğinin anlaşılmasını istemektedir. Aşoka'nın affedilebilecek olanları affedeceğini ve mutluluğa, huzura ulaşabilmek için insanları Dharma'yı uygulamaya teşvik etmek istediğini ifade etmektedir. Aynı zaman da Mahamatralarına görevlerini bu maddede hatırlatmaktadır.

Küçük Kaya Fermanları: Bu fermanlarda ise alçakgönüllülük ve gayretli olmak üzerinde durulmuş, büyüklere de çeşitli nasihatler aktarılmış, akabinde anne, baba ve yaşlılara saygı duyulması ile canlılara nezaketli olmak gerektiği salık verilmiş.

Yedi Sütun Fermanı: Bu fermanlar ise kısaca şu açıklamaları barındırmaktadır. Dharma ile korunmak, Dharma ile mutlu olmaktan bahsedilmekte ve Dharma'ya saygı ve sevgi'nin arttığını aktarmaktadır. Diğer satırlar da ise önce kötülük kavramına kısaca değinilmiş ve nasihat verilmiş sonra

da dilekçelerin, şikayetlerin dinlenmesi ve yerine getirilmesi ile yargılama sürecinin esnetilebilmesine değinilmiştir. İdam cezasının üç gün ertelenmesine dair metinde yer verilmiştir.

Tekrar yeni bir itiraz hakkını kullanabilmek için. Son olarak bu fermanla çeşitli hayvanların korunmasına dair ifadeler yer almaktadır. Hayvanların öldürülmesinin önüne geçebilmek için bazı kararlar alınmıştır. Korunan hayvanlardan bazıları şunlardır; "...papağanlar, mainalar, aruna, kırmızı kazlar, yaban ördekleri, nandimukhalar, gelatalar, yarasalar, kraliçe karıncalar, terrapinler, kemiksiz balıklar, vedareyaka, gangapuputaka, sankiya balığı, kaplumbağa, kirpi, sincap, geyik, boğa, okapinda, yabani eşek, yabani güvercin, evcil güvercin ve ne yararlı ne de yenilebilir olan tüm dört ayaklı yaratıklar" (<https://www.accesstoinight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html#fn-8>)

Kral Aşoka son olarak fermanın 7. maddesinde yollar boyunca insanlar ve hayvanlar için gölge sağlayabilmesi adına ağaçlar ve bahçeler yaptırdığından bahsetmektedir. Aşoka ayrıca fermanlarında sulama yerleri yaptırmasından, kuyular açtırmışından ve dinlenme evleri inşa ettirmesinden de bahsetmektedir.

Sonuç

Hint toplumu Maurya İmparatorluğu öncesinde de katı bir kast sistemi ile yönetilmekte ve yönlendirilmekteydi. Buddha sonrası bu kast sistemi içerisinde çeşitli kırılmalar ve farklı öğretiler sonucunda yeni yönetsel şemalar ve uygulamalar doğmuştur. Çandragupta sonrası Hint toplumu üzerinde Buddhist düşünce yayılmaya devam etse de, esas itibarıyla Kral Aşoka döneminde Hint toplumu Buddhizm öğretileri ile tanışacak ve hayatının bir parçası haline gelecektir. Kral Aşoka'nın hem fermanlar da, yazıtlarda hem de yönetsel açıdan prensiplerini meydana getiren ve bunu uygulamaya sokmasını tetikleyen en önemli unsurların başında Dharma tasavvuru gelmektedir. Geniş bir perspektifi ve yelpazeyi içerisinde barındıran bu düşünce sistematiği Hem Buddhist öğretileri benimseyenlerin hem de başta Kral Aşoka'nın hayatını doğrudan etkileyen ve şekillendiren faktörlerin tepesinde yer edinmiştir. Kral Aşoka fermanlarında pek çok kez Dharma (Dhamma) düşüncesini önceliği kabul etmiş, bu prensibi gerçekleştirmeyi ve bu düşünce ışığında kararlar alıp bunları hayatının merkezine koyarak uygulamaya çalışması ile, bu düşünsel ve eylemsel aktivitenin kapsayıcılığını ve önemini her fırsatta vurgulayarak bunun hayati öneme sahip olduğunu aktarmaya çalışmıştır.

Kral Aşoka en nihayetinde fermanlarında bu ilke ışığında emirlerini ve talimatlarını, kanunlarını dikte etmiştir. Aşoka özellikle insanların; vicdanlı, merhametli, dürüst, ilkel, etik ilkeleri gözetilen ve yardımlaşmayı, hayırseverliği baz alan, erdemsel nitelikleri barındırmasını arzulayan, bunu öncelik olarak benimsenmesini isteyen üst düzey bir hükümdardır. Bu çalışmanın burada pek çok bakımdan sınırlı kalması sebebi ile, pek çok başlığa değinme ve kapsamlı olarak ele alma ihtimali bulunmamaktadır. Bu çalışmanın siyasi, sosyolojik, kültürel, hukuki ve dinsel bakımdan pek çok farklı dala dirsek teması söz konusudur. Antik Hindistan üzerinde özellikle Maurya İmparatorluğu üzerine çalışmalar da bu konuların, geniş kapsamda ele alınabileceğini düşünüyorum. Burada etraflıca, yukarıda ifade ettiğim konu başlıklarında konuyu bütüncül açıdan her detayını aktarmak mümkün olmadığından, belirli noktalar dikkate alınarak dönem ve fermanların ihtiva ettiği ana tema çözümlenmeye çalışılmış, konu ve temel başlıklar ile temel ayrıntılar tanıtılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Anonim. (2022) Aşokavadana Hint İmparatoru Aşoka'nın Hayatından Hikayeler (Çev.: Ilgaz Hakman). İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.

Can, H.Derya. (2011). "Maurya İmparatoru Çandragupta Döneminde Yönetim". Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt 30, Sayı 50, 49-56.

Dinç: (2022). Eskiçağ Hindistan'da Siyasal ve Sosyal Yapı. [Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Denizli

Hakman, I. (2022). "Maurya İmparatorluğu Dönemi". Yalçın Kayalı (Ed), Erken Dönem Hindistan Tarihi ve Kültürü. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 317-356.

Kayalı, Y ve Hakman, I. (2022). Hint Buddhizmi'nin Tarihi. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kayalı, Yalçın ve Hakman, Ilgaz. (2021). "Eskiçağ Hindistan Tarihinin İki Buddhist Hamisi: Maurya İmparatoru Aşoka ve Kuşan Kralı Kanişka". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri Dergisi, Cilt VI, Sayı 1, 1-16.

Masatoğlu: (2020). Hinduizm'de Dharma Kavramı. [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Ankara

İnternet Kaynakçası

"The Edicts of King Asoka", an English rendering by Ven. S. Dhammika. Access to Insight (BCBS Edition), 30 November 2013,

<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/dhammika/wheel386.html> (15.06.2024).

<https://www.worldhistory.org/image/15895/the-mauryan-empire-c-321---185-bce/> (15.06.2024).

<https://www.worldhistory.org/image/259/greek-and-aramaic-inscriptions-by-king-ashoka/> (15.06.2024)

<https://www.iasgyan.in/blogs/ashokan-inscriptions-the-edicts-of-ashoka> (15.06.2024)

Aşoka ve Fermanları Üzerine, Filolojik ve Çeviri Kaynaklar

D. R. Bhandarkar, *Asoka*. Calcutta, 1955

R. Mookerji, *Asoka*. Delhi, 1962

A. Sen, *Asoka's Edicts*. Calcutta, 1956

A. Seneviratna (editor), *King Asoka and Buddhism*. Kandy. Scheduled for 1993.

D. C. Sircar, *Inscriptions of Asoka*. Delhi, 1957

Kalkınma Planlarında Türkiye Sağlık Turizmi

Osman TAMER* · Dr. Öğr. Üyesi Zafer YILDIZ**

Özet

Bu çalışma ile 1963-2028 yılları arasındaki kalkınma planlarında yer alan sağlık turizmine yönelik plan ve politikaları değerlendirmek amaçlanmıştır. Araştırmanın amaca ulaşması için belirtilen tarihler arasındaki on iki kalkınma planı incelenmiştir. Veriler birincil kaynaklardan elde edilmiştir. Verilerin analizinde nitel araştırma yöntemi olan içerik analizi tekniği kullanılmıştır.

Sağlık turizmi, termal turizm başlığı ile ilk defa beşinci kalkınma planında ele alınmıştır. Sağlık turizmi en kapsamlı olarak onuncu kalkınma planında yer almıştır. Beşinci Beş Yıllık Kalkınma planından Onuncu Beş Yıllık Kalkınma Planına kadar turizmin çeşitlendirilmesinde sorunlar yaşanması ve turizmi tüm aylara yaymak amacıyla termal turizmde alt ve üst yapının geliştirilmesi, yabancı sermayeyi yatırım için ülkeye çekebilmek amacıyla teşvik politikaları geliştirilmesi, sağlık turizminin, termal turizmi ve yaşlı turizmini cazip hale getirilmesine yönelik teşvik politikaları geliştirilmesi hedeflenmiştir. Onuncu Beş Yıllık Kalkınma Planında sağlık turizmi, dönüşüm programına dahil edilmiştir. Ülkenin mevcut sağlık hizmetlerindeki potansiyelinin sağlık turizmi için fırsat sunması münasebetiyle kalitenin yükseltilerek rekabet gücünün artırılması amaçlanmıştır. Bu kapsamda termal turizm, medikal turizm ve yaşlı turizmi için tesis, sağlık turisti sayısı ve elde edilecek gelir açısından hedefler belirlenmiştir. Ayrıca program kurumsal ve hukuki altyapı, fiziki ve teknik altyapı, pazarlama ve tanıtım ve hizmet kalitesinin iyileştirilmesine yönelik politikalar içermektedir. Onbirinci Beşinci Yıllık Kalkınma Planında yasal düzenlemelerin tamamlanması, akreditasyon çalışmalarının yapılması ve sağlık turizmi çeşitlerinin birbiriyle entegre edilmesine ilişkin politikalar belirlenmiştir. Onikinci Beşinci Yıllık Kalkınma Planında 2053 yılına kadar sağlık turizminde dünya lideri bir ülke olma hedeflenmiştir. Ayrıca yaşlı turizmine yönelik hedefler yer almıştır.

Yapılan içerik analizi sonucunda; bir önceki planlarda yer alan politika ve hedeflerin sonuçları bir sonraki planda yer almamaktadır. Her planın önceki döneme ait bir değerlendirmeyle başlamasının bütünsellik sağlayacağı düşünülmektedir. Hedef ve politikaların soyut olarak ele alındığı tespit edilmiştir. Hedef ve politikaların ölçülebilir ve somut olması halinde planların daha sağlıklı olacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık Turizmi, Termal Turizm, Kalkınma Planları

Health Tourism in Turkey in Development Plans

Abstract

This study aims to evaluate the plans and policies on health tourism in the development plans between 1963 and 2028. In order to achieve the aim of the research, twelve development plans between the specified dates were analysed. Data were obtained from primary and secondary sources. Content analysis technique, which is a qualitative research method, was used to analyse the data.

Health tourism was addressed under the title of thermal tourism for the first time in the fifth development plan. Health tourism was most comprehensively included in the Tenth Development Plan. From the Fifth Five-Year Development Plan to the Tenth Five-Year Development Plan, it was aimed to develop incentive policies for the development of infrastructure and superstructure in thermal tourism, to develop incentive policies in order to attract foreign capital to the country for investment,

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sağlık Turizmi İşletmeciliği Ana Bilim Dalı tezli yüksek lisans öğrencisi, otamer@cumhuriyet.edu.tr Orcid No: 0000-0003-2428-5621

** Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi zafer.yildiz@cumhuriyet.edu.tr Orcid No: 0000-0002-9136-5034

Bu çalışma, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sağlık Turizmi İşletmeciliği Ana Bilim Dalında hazırlanmakta olan "Türkiye'de Sağlık Turizminin Kurumsal Yapılaşma Süreci ve Sağlık Turizmi Hukukunun İncelenmesi" başlıklı tezden üretilmiştir.

to develop incentive policies to make health tourism, thermal tourism and elderly tourism attractive. In the Tenth Five-Year Development Plan, health tourism is included in the transformation programme. It is aimed to increase the competitiveness by improving the quality on the grounds that the existing health services potential of the country offers opportunities for health tourism. In this context, targets have been set for thermal tourism, medical tourism and elderly tourism in terms of facilities, number of health tourists and income to be obtained. In addition, the programme includes policies to improve institutional and legal infrastructure, physical and technical infrastructure, marketing and promotion and service quality. In the Eleventh Fifth Five-Year Development Plan, policies have been determined for the completion of legal regulations, accreditation studies and the integration of health tourism types with each other. In the Twelfth Fifth Five-Year Development Plan, it is aimed to become a world leader in health tourism by 2053. There are also targets for elderly tourism.

As a result of the content analysis, the results of the policies and targets included in the previous plans are not included in the next plan. It is thought that starting each plan with an evaluation of the previous period will provide holism. It has been determined that the objectives and policies are handled abstractly. It is thought that the plans will be healthier if the targets and decisions are measurable and concrete.

Keywords: Health Tourism, Thermal Tourism, Development Plans

Giriş

Sağlık turizmi özellikle 2000'li yıllardan sonra popüleritesini artıran bir turizm çeşididir. Döviz girdisi ve istihdam oluşturması ile ülke ekonomilerine katkısı yadsınmaz bir gerçektir. Türkiye sağlık hizmetlerinde geçirdiği dönüşüm ile sağlık turizminde önemli bir destinasyon haline gelmiştir.

Kalkınma planlarını ilk önce Devlet Planlama Teşkilatı, 2011 yılında bu teşkilatın yerine kurulan Kalkınma Bakanlığı ve 2018 yılında sistem değişikliği ile Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı bünyesinde kurulan Strateji ve Bütçe Başkanlığı hazırlamaktadır. Bu planlar, Türkiye'nin ekonomik, sosyal ve kültürel alanlardaki uzun vadeli büyümesini ana hatlarıyla ortaya koyan temel politika belgeleridir.

1963 yılından 2028 yılına kadar hazırlanmış olan on iki tane beş yıllık kalkınma planı bulunmaktadır. Literatür taraması sonucunda bu konuda bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışma bu planlarda sağlık turizmine yönelik plan ve politikaları değerlendirmek amaçlanmıştır. Veriler birincil kaynaklardan elde edilmiştir. Verilerin analizinde nitel araştırma yöntemi olan içerik analizi tekniği kullanılmıştır.

1.Sağlık Turizmi

Turizmin alt dallarından bir tanesi olan sağlık turizmi, insanların sağlık hizmeti almak amacıyla ikamet ettikleri yer dışındaki yerlere seyahat etmeleri olarak tanımlanmaktadır (Altın, Bektaş, Antep ve İrban, 2012: 1004-1005). İnsanları ikamet ettikleri yer dışında sağlık hizmeti almaya yönlendiren bir çok faktör bulunmaktadır. Bu faktörler arasında ikamet edilen yerde tedavi sürecinin uzun sürmesi, yüksek maliyet, farklı ve yeni tedavi yöntemlerinin bulunmaması, gizlilik ve kalite arayışı gösterilebilir (Gündüz, Gündüz ve Yavuz, 2019: 733-734).

Türkiye Cumhuriyet Sağlık Bakanlığı tarafından yapılan sınıflandırmaya göre sağlık turizmi termal turizm, medikal turizm, yaşlı turizmi (Üçüncü Yaş) ve Engelli turizmi olarak dört gruba ayrılmıştır (Sağlık Turizmi Dairesi Başkanlığı, 2022).

Termal Turizm

Mineral bakımdan zengin tedavi edici yer altı suların, doğal çamurların ve yine doğal yollar ile yerüstüne çıkan şifalı buharların bulunduğu bölgelerde kurulan termal tesislerde çeşitli yöntemler kullanılarak insanların tedavi edilmesi, dinlendirilmesi ve zindeliğinin korunmasına odaklanan bir sağlık turizmi çeşididir. (Tosun, 2023:103)

Medikal Turizm

İnsanların sağlık merkezlerinde tıbbi tedavi alma veya cerrahi operasyon geçirmek amaçlı yaptıkları seyahatler olarak tanımlanmaktadır. (Çınar ve Özkaya, 2020:40)

Yaşlı (Üçüncü Yaş) Turizmi

Üçüncü yaş ve geriatri turizmi olarak adlandırılan yaşlı turizmi 65 yaş üstü insanların bakım veya sağlıklarını iyileştirmek amacıyla ikamet ettikleri yerin dışına yaptıkları seyahatler olarak tanımlanmaktadır. (Aydın ve Uymaz, 2022: 77)

Engelli Turizmi

Yeni kullanım şekli ile Engelsiz Turizm engelli bireyler katılımıyla oluşan turizm faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. (Akdu ve Akdu, 2018: 102)

2. Türkiye Sağlık Turizmine İlişkin Veriler

Ushaş Uluslararası Sağlık Hizmetleri AŞ.'nin TÜİK verilerine dayandırdığı bilgiye göre ülkemize sağlık hizmeti almak için gelen sağlık turisti sayıları ve yaptıkları harcamalar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Tabloların incelenmesinde; 2015 yılından 2020 yılına kadar sağlık turisti sayısında ve elde edilen gelirden düzenli olarak artış gözlemlenmektedir. 2019 yılının son çeyreğinde Covid-19 virüs salgınının Çin'de başlayarak dünya geneline yayılması ve 2020 yılının ilk çeyreğinde Dünya Sağlık Örgütü tarafından küresel salgın ilan edilmesi nedenleriyle gelen sağlık turisti sayısında ve bu turistlerin ekonomiye katkısında azalma görülmektedir. Bu durum sadece Türkiye Sağlık Turizmini değil dünyadaki tüm sağlık turizmi sektörünü etkilemiştir. Salgının etkisinin azalması ile birlikte veriler 2022 yılında tekrar yükselişe geçmiş ve 2023 yılı sağlık turisti sayısı ve elde edilen gelir bakımından en iyi yılı olarak kayda geçmiştir. Kadın ve enfeksiyon hastalıkları, dahiliye, göz, diş, biyokimya, genel cerrahi, ortopedi ve kulak-burun-boğaz en çok tercih edilen klinikler olmuştur (Ushas, 2024).





2020-2021 medikal indeks sıralamasında Türkiye medikal turizmde 46 destinasyon içerisinde 30. sırada, tesis ve hizmetlerin kalitesi bakımından 23. sırada yer almaktadır. (medicaltourism, 2024)

Türkiye termal kaynaklar bakımından dünyada yedinci Avrupa'da birinci sırada yer almaktadır. Ancak tesisleşme bakımından istenilen bir noktada olmamasına rağmen termal turizmde elde ettiği gelir ile dünya sıralamasında onbirinci sırada yer almaktadır. (Uğur Çilkara, 2024)

3.Kalkınma Planlarında Sağlık Turizmi

3.1. Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1985-1989)

Bu planda devlet tarafından termal turizm için altyapı geliştirmesi, projeler hazırlanması ve uygulanması, üstyapının geliştirilmesi, işletmecilik eğitiminin desteklenmesi ve yabancı sermayenin teşvik edilmesi amaçlanmıştır (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024)

3.2. Altıncı Beş Yıllık Kalkınma Planı (1990-1994)

Bu planda sağlık turizmi, termal turizm ve yaşlı turizminin cazibesini artıracak teşvik politikaları geliştirmek ve bu sektörlerde arz yetersizliği nedeniyle teşvik tedbirlerinin geliştirilmesi hedeflenmiştir (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

3.3 Yedinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (1996-2000) ve Uzun Vadeli Strateji ve Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (2001-2005)

Bu planlarda da Turizmin çeşitlendirilmemesi nedeniyle sorunların devam ettiği belirtilerek turizmin mevsimsel ve mekansal dağılımını iyileştirerek, dış pazarda değişen müşteri tercihlerini önemseyerek ve yeni potansiyel alanlar oluşturmak amacıyla termal ve sağlık turizminin geliştirilmesinin sürdürülmesi hedeflenmektedir (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

3.4. Dokuzuncu Beş Yıllık Kalkınma Planı (2007-2013)

Dokuzuncu beş yıllık kalkınma planında turizmin mevsimsel ve mekansal dağılımını iyileştirilerek ve dış pazarda değişen müşteri tercihleri de önemseyerek yeni potansiyel alanlar oluşturmak amacıyla termal ve sağlık turizmini geliştirme faaliyetlerinin sürdürülmesi ve Türkiye'nin fiyat, hizmet kalitesi ve jeotermal kaynaklar açısından rekabet avantajlarını kullanarak sağlık turizminin desteklenmesi hedeflenmiştir (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

3.5. Onuncu Beş Yıllık Kalkınma Planı (2014-2018)

Sağlık Turizmi en kapsamlı olarak Onuncu Kalkınma Planında yer almıştır. Uzun vadede sağlık harcamalarındaki artış beklentisi, sağlık teknolojisindeki gelişim, sağlık malzemelerinin üretimindeki yoğunlaşmanın sağlık turizmini geliştirmede fırsat olarak görülmüştür. Türkiye'nin kaliteli sağlık hizmeti sunmasındaki rekabetçiliği ile özellikle Avrupa ülkelerinde artan yaşlanma oranı Türkiye'yi bu ülkeler açısından sağlık alanında pazar konumuna getirmektedir. Sağlık turizminin döviz girdisi ile ödemeler dengesi sağlanması, istihdam olanağı sunması, turizmde çeşitliliği ile gelir artışı ve sağlık altyapısının güçlendirmesi ile yatırım oluşturabilecek bir alan olduğu vurgulanmıştır. Dünyadaki turizme ilişkin yönelimlerin ve insanların turizm tercihlerindeki yeni arayışların turizm çeşitlendirmesini ve hizmet kalitesinin yükseltilmesini gerektirdiği, Türkiye'nin mevcut tarih, doğa ve kültür varlığını sağlık turizmi başta olmak üzere alternatif turizm ile bütünleştirerek turizm sektörünü geliştirme potansiyeline bulunduğu belirtilmiştir. Bu plan çerçevesinde özellikle sağlıklı yaşama yönelik kaplıca, SPA ve benzeri imkânlar ile sağlık altyapısının değerlendirilerek, sağlık turizminin geliştirilmesi önemi vurgulanmıştır. Sağlık turizmi başta olmak üzere alternatif turizme yönelik altyapı eksiklikleri tamamlanarak pazarın çeşitlendirilmesi sağlanacak gelişimi destekleneceği belirtilmiştir. Bu kapsamda Sağlık turizmi öncelikli dönüşüm programları arasına alınmıştır. Bu programla amaç ve kapsamının Türkiye'nin sağlık hizmetlerindeki potansiyelinin sağlık turizmi için fırsat sunduğu bu münasebetle medikal, termal ve ileri yaş-engelli turizmde kalitenin yükseltilerek rekabet gücünün artırılması olarak açıklanmıştır. Termal turizm için 100.000 yatak kapasitesinin oluşturulması, 1.500.000 (600.000 tedavi amaçlı) yabancı termal turiste hizmet sunulması ve 3 milyar dolar gelir elde edilmesi; medikal turizm için dünyanın ilk 5 destinasyonu içerisinde olunması, 750.000 medikal yabancı hastanın tedavi edilmesi, 5,6 milyar dolar gelir elde edilmesi; İleri yaş turizmi için 10 bin yatak kapasitesi oluşturulması, 150.000 yabancı turistin ülkemizi ziyaret etmesi ve 750 milyon dolar gelir elde edilmesi hedeflenmiştir. Program Bileşenleri;

- Sağlık Turizmine Yönelik Kurumsal ve Hukuki Altyapının Geliştirilmesi

- Hedef ülke, bölge ve branşları dikkate alan bir sağlık turizmi stratejisi ve eylem planı hazırlanması
- Kamu kurumları arasında koordinasyon mekanizmalarının geliştirilmesi, kamu ile özel sektör arasında işbirliğinin güçlendirilmesi
- Fiyat farklılaştırmasına da imkân tanıyan mevzuat altyapısının oluşturulması
- İstatistik altyapısının geliştirilmesi

- Sağlık Turizmi Alanında Fiziki ve Teknik Altyapının İyileştirilmesi

- Termal turizm varlıkları ve medikal turizm altyapısı envanterlerinin hazırlanması,
- Hastane, termal otel, ileri yaş ve engelli bakım merkezleri gibi tesislerin sağlık turizmde kullanım imkânlarının artırılması
- Sağlık turizmi kapsamında yatırım ve planlama konusunda destek sağlanması, arazi temini için yeni modellerin oluşturulması

-Sağlık Turizmi Hizmet Kalitesinin Artırılması

- Sağlık turizmi alanında çalışan personelin nitelik ve nicelik olarak geliştirilmesi

Sağlık turizmine yönelik hizmet ve tesis standartlarının yükseltilmesi

- Konaklama ve diğer yardımcı hizmetler için kolaylaştırıcı mekanizmaların geliştirilmesi

- Sağlık Turizmi Alanında Etkin Tanıtım ve Pazarlama Yapılması

- Hedef ülke ve bölgelerde tanıtım ve pazarlama faaliyetlerinin artırılması

• Tanıtım ve pazarlama alanında kamu ve özel sektör işbirliklerinin artırılması olarak belirlenmiştir. Birinci ve üçüncü bileşenden Sağlık Bakanlığı, ikinci ve dördüncü bileşenden ise Kültür ve Turizm Bakanlığı Koordinatör ve Sorumlu Kurum/Kuruluşlar olarak belirlenmiştir (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

3.6. Onbirinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (2019-2023)

Sağlık turizmi sektörünün, sağlık hizmetlerinin fiyat ve kalitesi ile erişim kolaylığı açısından daha cazip ülkeler hakkında bilgiye erişimin artmasıyla büyümesi beklenmektedir. Bu planda ülke nüfusunun yaşlandıkça, kronik hastalıkların yükü ve buna bağlı maliyetler de arttığı bu nedenle, hizmet sunumunda verimliliğin artırılması ve teknolojik gelişmelerden yararlanılması büyük önem taşımakla ülkemizin bu kapsamda sağlık turizmi pazarında büyük bir potansiyele sahip olduğu, ortalama kalış süresini artıracak ve turizmi tüm yıla yayacak sağlık turizminin geliştirilmesi için tanıtım ve yatırım faaliyetleri yürütülmesi, ülkemizin sağlık turizmi hizmetlerinin nitelik ve niceliği geliştirilerek bu alandaki tanınırlığı ve tercih edilirliliğinin artırılması bu kapsamda sağlık turizmüne yönelik yasal düzenlemelerin tamamlanması, akreditasyon ve denetim altyapısının güçlendirilmesi, medikal turizmin, termal turizmin yaşlı ve rehabilitasyon turizmi ile entegre edilmesi, ülkemizin sağlık turizmi alanında tanıtım ve pazarlamasının yapılması hedeflenmektedir (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

3.7. Onikinci Beş Yıllık Kalkınma Planı (2024-2028)

Türkiye, 2053 yılına kadar sağlık turizminde dünya lideri olmayı ve konumdan bağımsız en ileri ağ teknolojilerini kullanarak gelişmiş robotik sağlık hizmetlerini tüm dünyaya yaymayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda turizmi çeşitlendirmek ve ülke genelinde yıl boyu yaygınlaştırmak için öncelikle ABD ve Uzak Doğu gibi gelişmekte olan ve uzak pazarlarda alternatif turizm ürünlerinin tanıtımına odaklanılacağı, hedef kitlenin öncelikle üst gelir grubu olacağı ve ziyaretçi başına geliri artıran nitelikli turizm faaliyetleri sunmaya odaklanacağı bu kapsamda sağlık turizmi alanında hizmet kapasitesinin nitelik ve niceliği, akreditasyon çalışmaları, tanıtım ve pazarlama faaliyetlerinin artırılması yoluyla geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Sağlık turizmi hizmet kapasitesinin nitelik ve nicelik olarak geliştirilmesi ile Türkiye'nin uluslararası alanda tercih edilirliliğinin artırılması beklenmektedir. Bu kapsamda "Sağlık Türkiye" uluslararası bir marka haline gelecek ve Türkiye'nin sağlık turizmi alanındaki tanıtım ve pazarlama faaliyetleri bu kapsamda yürütüleceği, sağlık turizmi sektöründe faaliyette bulunan ve yetki belgesine sahip sağlık kuruluşları ve aracı kurumların denetlenmesine yönelik sistemin güçlendirilmesi, sağlık turizminde faal olan sağlık tesislerinin akreditasyon konusunda teşvik edilmesi, sağlık turizminin katma değeri yüksek alanlara yaygınlaştırılmasına yönelik uygulamalar geliştirilmesi, sağlık turizm faydalanıcılarının sağlığını uzaktan izlemek için altyapı kurulması amaçlanmıştır. Yaşlı turizmi de ayrı bir başlık açılarak aktif yaşlanmaya yönelik koruyucu ve tedavi edici sağlık hizmetlerinin kapasitesinin geliştirilmesi ve artırılması, yaşlı bakımında sağlık ve sosyal hizmetleri birleştiren ve kurumlar arasında koordinasyonu sağlayan yeni bir model oluşturulması, yaşlılara yönelik önleyici ve iyileştirici hizmetlerin güçlendirilmesi, geriatri ve palyatif bakım hizmetlerinin sunumu, yaşlıların erişimini iyileştirmek için bu hizmetlerin evde sağlık ve bakım hizmetleri ile entegre edilmesi amaçlanmıştır (T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2024).

Sonuç

Bu çalışmamız ile sağlık turizmüne ilgi duyan araştırmacıların çalışmalarına katkı sunması beklenmektedir. Türkiye Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı web sitesinden yayımlanan 1963-2028 yılları arasında hazırlanmış kalkınma planlarının içerik analizi tekniği kullanılarak yapılan incelenmesinde; sağlık turizminin en kapsamlı ele alındığı Onuncu Beş Yıllık Kalkınma Planında ölçülebilir ve somut hedefler belirlendiği tespit edilmiştir. Diğer kalkınma planlarında ise soyut hedef ve politikaların yer aldığı görülmüştür. Ayrıca bir önceki hazırlanan planlarda yer alan politika ve hedeflerin sonuçları bir sonraki planda yer almadığı tespit edilmiştir. Kalkınma planları hazırlanırken, plana önceki döneme ait bir değerlendirmeyle başlanmasının bütünsellik sağlayacağı düşünülmektedir. Hedef ve politikaların ölçülebilir ve somut olması halinde planların daha sağlıklı sonuçlar doğuracağı değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Akdu, U. ve Akdu, S. (2018). Engelli Turizmi: Yasal Düzenlemeler ve Uygulamalar. Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.
- Altın, U., Bektaş, G., Antep, Z. ve İrban, A. (2012). The International Patient's Portfolio and Marketing of Turkish Health Tourism. Procedia Social and Behavioral Sciences,
- Aydın, S. ve Uymaz, P. (2022). Yaşlı Sağlık Turizmi. Ferdi Tanır (Ed), Halk Sağlığında Güncel Derlemeler III. Ankara: Akademisyen Kitabevi, (77).
- Çınar, F. ve Özkaya, B. (2020). Koronavirüs (COVID-19) Pandemisinin Medikal Turizm Faaliyetlerine Etkisi. Sağlık ve Sosyal Refah Araştırmaları Dergisi.
- Gündüz, F. F., Gündüz, S. ve Bilgehan, Y. H. (2019). Türkiye'nin Sağlık Turizmi Talebini Etkileyen Faktörlerin Analizi: Çekim Modeli Yaklaşımı. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.
- Medical Tourism. (2024). <https://www.medicaltourism.com/mti/home/> (18 Mart 2024).
- Sağlık Turizmi Dairesi Başkanlığı. (2022). <https://shgmturizmdb.saglik.gov.tr/TR-23587/saglik-turizmi-nedir.html/> (17 Mart 2024).
- T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı. (2024). https://www.sbb.gov.tr/kalkinma_planlari/ (23 Mart 2024).
- Tosun, N. (2023). Termal Turizm ve Spa Wellness. Asım Saldamlı (Ed) , Her Yönüyle Sağlık Turizmi. Ankara: Detay Yayıncılık, 103.
- Uğur Çilkara, S. (2024). Türkiye Turizm Ansiklopedisi: <https://turkiyeturizmansiklopedisi.com/termal-turizmi>. (19 Mart 2024)
- Ushas. (2024). <https://www.ushas.com.tr/saglik-turizmi-verileri/> (17 Mart 2024).

XVII. Dönem Gaziantep Milletvekili Ahmet Ata Aksu'nun Hayatı ve Faaliyetleri

Serpil KORÇAK*

Özet

Ahmet Ata Aksu 1950 yılında Kahramanmaraş'ta doğmuştur. İlkokulunu Gaziantep'te; ortaokul öğrenimini ise Türk Eğitim Derneği Ankara Koleji'nde bitirmiştir. Ankara Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi Mimarlık Bölümü mezunudur. Üniversite yıllarında siyaset alanında aktif olmuştur. Üniversiteyi bitirdikten sonra Kamu Yönetimi üzerine yüksek lisans yapmıştır. Eğitim sürecinden sonra siyaset ile daha fazla ilgilenmiş ve 1983'te yapılan XVII. Dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi milletvekili seçimlerine adaylığını koyarak, halkın verdiği oylar ile de Gaziantep Milletvekili seçilmiştir. Ahmet Ata Aksu, yaptığı çalışmalar ve çözüme kavuşturduğu bir çok meseleler ile bazı kesimler tarafından eleştirilere maruz kalsa da halk tarafından sevilen bir milletvekili olmuş ve kendi döneminin hükümeti tarafından hizmet madalyası ödülünü almıştır. Milletvekili olmadan önce ve olduktan sonra bir çok görevler de bulunmuştur. Gaziantep Spor Kulübü Asbaşkanı ve Başkanlığı, Spor Şurası ve Haysiyet Divanı Üyeliği, Adalet Partisi'nde Gençlik Kolları Genel İdare Kurulu Üyeliği, Hür Genç Dergisi Genel Yayın Yönetmenliği, meclis içerisinde Avrupa Parlamentosu Üyeliği, Türkiye Büyük Millet Meclisi İçişleri Komisyonu Üyeliği, İlk Özerk Türkiye Futbol Federasyonu yöneticiliği, İcra Kurulu Başkanlığı, Naklen Yayınlar Kurulu Başkanlığı, Mali İşler Kurulu Başkanlığı ve Federasyon Sözcülüğü yapmıştır. Milletvekili seçildiği dönem içerisinde ise gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri bulunmaktadır. Birçok kararnamenin ve kanunların yürürlüğe konulmasında etkin çalışmaları vardır. Bunun yanı sıra maddi ve manevi anlamda zorluk yaşayan vatandaşlar için Gaziantep Kültür Tanıtma ve Dayanışma Vakfı'nın başkanlığını yapmıştır. Ahmet Ata Aksu XVIII. Dönem seçimlerinden önce istifa etmiş ve tekrardan milletvekilliğine adaylığını koymamıştır. Meclis içerisinde bağımsız milletvekili olarak oturumlara katılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Büyük Millet Meclisi, Gaziantep, Ahmet Ata Aksu

XVII. Life and Activities of Term Gaziantep Deputy Ahmet Ata Aksu

Abstract

Ahmet Ata Aksu was born in Kahramanmaraş in 1950. He completed his primary school in Gaziantep; he completed his secondary education at the Turkish Education Association Ankara College. He graduated from Ankara State Engineering and Architecture Academy, Department of Architecture. He was active in politics during his university years. After graduating from university, he completed his master's degree in Public Administration. After his education he became more interested in politics and XVII. built in 1983 By becoming a candidate for the current Turkish Grand National Assembly Parliamentary elections, He was elected as Gaziantep Deputy with the votes of the people. Although Ahmet Ata Aksu was criticized by some circles for his work and many issues he resolved, he became a popular deputy and received the service medal award from the government of his time. He held many positions before and after becoming a member of parliament; Vice President and President of Gaziantep Sports Club, Member of the Sports Council of Dignity, Member of the General Administrative Board Of the Youth Branch of the Justice Party, Editor in chief of Hür Genç Magazine, Member of the European Parliament in the Parliament, Member of the Internal Affairs Commission of the Turkish Grand National Assembly, Director of the First Autonomous Turkish Football Federation, He served as Chairman of the Executive Board, Chairman of the Broadcasting Board, Chairman of the Financial Affairs Board and Spokesperson of the Federation. He had various activities during the period he was elected as a member of parliament. He has been active in the implementation of many decrees and laws. In addition, he served as the president of the Gaziantep Cultural Promotion and Solidarity Foundation for citizens experiencing financial and moral difficulties. Ahmet Ata Aksu XVIII. He resigned before

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Cumhuriyet Tarihi Yüksek Lisans Öğrencisi, serpilkorcak1453@gmail.com

the term elections and did not run for parliament again. He participated in the sessions of the parliament as an independent member of parliament.

Keywords: Turkish Grand National Assembly, Gaziantep, Ahmet Ata Aksu

Giriş

Ahmet Ata Aksu, 1950 yılında Kahramanmaraş'ta doğmuştur. Babasının adı Halil, Annesinin adı Hatice Süreyya'dır.¹ İlkokulu Gaziantep'te, Ortaokul öğrenimini ise Türk Eğitim Derneği'nin kurmuş olduğu Ankara Koleji'nde tamamlamıştır, liseyi Gaziantep Lisesi'nde bitirmiştir. Üniversiteyi ise Ankara Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi Mimarlık Bölümünde tamamlamıştır. Mezun olduktan sonra Kamu yönetimi bölümü üzerine de yüksek lisans yapmıştır.² Özel sektörde, Hasyün Halı ve Yünlü Sanayii AŞ İdare Meclisi Üyeliği ve Genel Müdürlüğü Yapmıştır. Gabosan Gaziantep Boru Sanayii AŞ murakıbi olmuştur. GAYTAŞ AŞ İdare Meclisi Başkanlığı yapmıştır. Gaziantep Spor Kulübü Asbaşkanı ve başkanı olmuştur. Spor Şurası ve Haysiyet Divanı Üyeliği yapmıştır.³

Üniversite yıllarında siyaset alanında çok fazla aktif olmuştur. Adalet Partisinde Gençlik Kolları Genel İdare Kurulu Üyeliği ve Genel Başkan Vekilliği görevlerini yapmış ve yine aynı dönem içerisinde Adalet Partisi'nin yayın organı olan Hür Genç Dergisi Genel Yayın Yönetmenliği görevini de yapmıştır. Bundan sonrasında siyasette daha aktif olarak farklı farklı görevlerde bulunmuştur. Anavatan Partisi'nin Gaziantep Kurucu İl Başkanlığı görevini yapmıştır. 1983'te yapılan genel seçimlerde ise ANAP listesinden XVII. Dönem Gaziantep Milletvekili olarak seçilmiş ve meclise girmiştir. Meclis içerisinde Avrupa Parlamentosu Üyeliği ile TBMM İçişleri Komisyonu Üyeliği de yapmıştır. 1989 yılında İlk Özerk Futbol Federasyonu'nda Yönetici olmuştur. Burada Yönetim Kurulu Üyeliği de yapmıştır. Bu sıralarda; A Milli Takımında Avrupa Şampiyonası'na ilk kez katılma şansı elde etmiştir. Ahmet Ata Aksu daha sonra Türkiye Futbol Federasyonu'nda iki dönem başkan vekilliği görevinde bulunmuş ve yine bu dönemde ayrıyeten İcra Kurulu Başkanlığı, Naklen Yayınlar Kurulu Başkanlığı ve Mali İşler Kurulu Başkanlığı ile Federasyon Sözcülüğü görevinde bulunmuştur. Başarılarının sonucu olarak Bülent Ecevit Hükümeti'nin teklifi ile Devlet Üstün Hizmet Madalyası almaya hak kazanmıştır.⁴ Bunların yanı sıra Ahmet Ata Aksu, Gaziantep Kültür Tanıtma ve Dayanışma Vakfının yönetim kurulunda yer almış ve vakfın başkanlığını yapmıştır. Kurulan vakfın amacı için: *"Amacımız, ekonomik alanda güçlenmek, yardımlaşmayı sağlamak, mali ve sosyal potansiyeli güçlü bir hale getirmek ve Gaziantep'in tüm meselelerine el atmaktır, Vakfımız, Gaziantep ve ilçelerini de kapsamaktadır."* diyerek birçok maddi ve manevi konuda zorluk çeken insanlara destekte bulunmuştur.⁵

Ahmet Ata Aksu, sadece faaliyetleri ile değil; meclis konuşmaları ile de her zaman konuşulan bir insan olmuştur. Mecliste; Küçükleri zararlı yayınlardan koruma kanunu hakkında konuşması ile de basın içerisinde gündeme gelmiştir. Bu konuşma şöyledir: *"Çocukların her konuda iyi yetiştirilmesi açısından ailenin yanı sıra devletin de birçok görevi vardır. 1982 anayasasında "Ailenin Korunması" kenar başlıklı 41. Madde de, çocukların korunması devlete ilk defa anayasal bir görev olarak verilmiştir. Aynı şekilde "Gençliğin Korunması" maddesinde ise gençlerin kumar alışkanlıklarından ve alkol gibi zararlı maddelerden korunması da devletin görevleri arasında sayılmaktadır. Konuyu sadece fiziksel bir koruma olarak ele almamak lazımdır. Basın ve yayın organları, kitle iletişim araçları da bir çocuğun ruh, ahlak ve düşünce gelişiminde büyük etken olmaktadır. Günlük gazeteler içerisinde yer alması yadırganmayan, ahlaki düşkünlüklere sebebiyet veren, kanun ve ahlak dışı kazanç yollarına sapma eğilimi gösteren, küçüklerimizin milli duygularını, örf ve adetlerini yok saymaya sebebiyet verecek olan film, kaset, yazı, resim, fıkra, plak gibi unsurların ahlak yapısı üzerinde olumsuz*

¹ TBMM ALBÜMÜ 1920-2010, 3. Cilt - 1983-2010, s.1137.

² Murat Dağ, Ayntab'dan Antep'e Gaziantep Milletvekilleri Biyografisi 1920-2015, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, s.122.

³ TBMM ALBÜMÜ 1920-2010, 3. Cilt - 1983-2010, s. 1137.

⁴ Dağ, a.g.e., s.122-123.

⁵ Gaziantep Kültür Tanıtma ve Dayanışma Vakfı Resmen Kuruldu, Gaziantep Ekspres Gazetesi, Sayı 2452, s.1, Ankara Milli Kütüphane, 1 Temmuz 1987.

tesirinin olamayacağını kişisel kazanç sağlayanlar dışında herhalde hiç kimse savunamayacaktır. Bu durumun aile hayatında sarsıntılara sebep olacağı kesindir. Kriminoloji uzmanları ve ceza hukukçuları, bu ahlak bozucu yayınların gün geçtikçe arttığını ve şehvi duyguları tahrik ederek gençlerdeki şüça eğilimi arttırdığını söylemektedirler. Bu müstehcen yayın bolluğu içinde yetişmiş olan gençler, diğer kötü durumlara başvurmakta sakınca görmeyeceklerdir. Devlet, bu duruma yol açan sebepleri ortadan kaldırmak mecburiyetindedir. Mustafa Kemal Atatürk döneminde, gençleri korumak amacıyla çıkarılan 21 Haziran 1927 tarihli 1117 sayılı küçükleri zararlı yayınlardan koruma kanunu, yürürlüğe girdiği 1927 yılından sonra yapılan değişiklikler nedeniyle uygulanabilirliğini kaybetmiş ve zamanla unutulmuştur. Bizim de bu kanunda değişiklik teklifimizle devlete yüklenen sorumluluk yerine getirilmiş olacaktır. Amacımız; aykırı fillerin işlenmesini ve ticari kazanç sağlamak amacıyla sağlıklı nesiller yetiştirilmesini engellemektir. En azından bu durum için hukuki temelleri atmak zorunlu haldedir. Anavatan iktidarının temelinde de bu görüş bulunmaktadır. Basın hürriyeti, yöneticilerin davranışlarının gizli kalmaması adına toplum önünde açıklığı sağlamak ve bunun sonucu olarak kamuoyunun, yöneticileri denetlemesi amacıyla bu hürriyet tanınmıştır. Amacının dışına çıkılıp, kâr sağlamak için okuyucunun cinsi duygusu istismar edilirse, basın hürriyetinin vermiş olduğu o zırhdan faydalanmaları imkansız olacaktır. Anayasanın 56. Maddesinde bile devlete ve ferde, sadece beden sağlığı, maddi çevre temizliği değil; ruh sağlığı ve manevi çevre temizliğini sağlamak görevi de verilmiştir. Bu yüzden basının, toplumu iyiye ve güzele yönlendirmesi en önemli isteğimizdir. Bu teklifi sunarken ise Milli Eğitim Temel Kanunu'nun genel amaç ve ilkeleri baz alınmıştır. Bu konu çok eleştirilmiş olduğu için de hükümet bunu bir baskı aracı olarak kullanacaktır, basına ekonomik sansür koyacaktır. Genel amaçlarımız ise; Atatürk inkılap ve ilkelerine bağlı kalabilen, Türk Milleti'nin milli, ahlaki ve kültürel değerlerini benimseyebilen, Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı görev ve sorumluluklarını bilen yurttaşlar yetiştirmek ve beden, zihin, ahlak, ruh, duygu bakımından dengeli, sağlıklı bir kişiliğe ve karaktere sahip olabilen, hür ve bilimsel düşünebilen, topluma karşı sorumlu birey olabilen yapıcı ve yaratıcı kişiler yetiştirmektir" diyerek, küçük veya büyük olan herkesin korunması adına konuşmalar ve çalışmalar yapmıştır. ¹

Sonuç

Ahmet Ata Aksu 1983 seçimleri ile milletvekili seçildikten sonra hemen her alanda faaliyet göstermiştir. Kamu çalışmaları, dergi yayın yönetmenliği, spor kulübü başkanlığı ve milletvekilliği gibi görevlerde bulunmuştur. Seçim bölgesi olan Gaziantep için daima çaba göstermeye çalışmıştır. Aksu, yaptığı hizmetler ile kimileri tarafından çok sevilmiş kimileri tarafından ise fazla eleştirilere mâruz kalmıştır. O, yine de milletvekilliği boyunca hizmetlerine devam etmeye çalışmıştır. halkının ondan isteği şeylere kulak vermiştir. Cinsiyet ve yaş farkı gözetmeden her kesime hitap etmeye çalışmıştır. Küçük veya büyük herkesin maddi - manevi anlamda korunması ve iyileşmesi açısından meclis içerisinde veya dışında, sorunların düzelmesi adına konuşmalar yapıp faaliyetlerde bulunmuştur.

1983 seçimlerinde Anavatan Partisinden Gaziantep Milletvekili seçilen Ahmet Ata Aksu milletvekilliği süresince birçok çalışmalarda bulunmuş ve görevlerinde başarılı da olmuştur ancak 1987 seçimlerinden önce istifa etmiş ve ondan sonra hiçbir partiden aday olmayıp, TBMM'de bağımsız milletvekili olarak oturumlara katılmıştır. Siyasete ise tekrardan katılmayacağını belirtip, Gaziantepspor'a ağırlık vermiştir.

2010

¹ TBMM Tutanak Dergisi, 3. Yasama, 17. Dönem, 25. Cilt, 75. Birleşim, 5.3.1986, s. 471-473.

Kaynakça

Gaziantep Kültür Tanıtma ve Dayanışma Vakfı Resmen Kuruldu, Gaziantep Ekspres Gazetesi, Sayı 2452, s.1, Ankara Milli Kütüphane, 1 Temmuz 1987.

Murat D(2015) Ayıntab'dan Antep'e Gaziantep Milletvekilleri Biyografisi 1920-2015, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.

TBMM ALBÜMÜ 1920-2010, 3. Cilt - 1983-2010, s.1137.

TBMM ALBÜMÜ 1920-2010, 3. Cilt, 1983-2010, s. 1137.

TBMM Tutanak Dergisi, 3. Yasama, 17. Dönem, 25. Cilt, 75. Birleşim, 5.3.1986, s. 471-473.



Berdibek Sokpakyayev'in "Ana Jüregi" Hikayesinin Yapı ve İzlek Açısından İncelenmesi

Sevinç AY*

Özet

Kazak edebiyatında 20. yüzyıla kadar sözlü gelenek oldukça güçlüyken, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen önemli toplumsal olaylar çerçevesinde yeni bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Bu dönemde yaşanan zorlukların; savaşlarla gelen yalnızlığın, yoksulluğun ve halkın durumunun ele alındığı eserler neşredilmiştir. Bu konuları eserlerine taşıyan önemli bir şahsiyet de Berdibek Sokpakyayev'dir.

"Ana Jüregi" (Ana Yüregi) isimli kısa hikâyede savaşta kaybettiği oğluna özlem duyan bir annenin feryadı duyulurken diğer tarafta da aile babasının savaşın ötürü uzakta olması nedeniyle ailedeki sorumlulukların büyük bir kısmının evin çocuğunun omuzlarına yüklenmesi konu alınır.

Hikâye, savaşın etkileri, özellikle de anne ve çocuk ilişkisi üzerinde bıraktığı derin izler üzerine kurgulanmıştır. Bu çalışmada "Ana Jüregi" hikâyesi yapı ve izlek açısından incelenecek ve hikâye olay örgüsü, anlatıcı ve bakış açısı, şahıs kadrosu, zaman, mekân, başlıkları altında ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Berdibek Sokpakyayev, Anne jüregi, Çağdaş Kazak edebiyatı, hikâye.

Analysis of Berdibek Sokpakyayev's Story "Ana Juregi" in Terms of Structure and Theme

Abstract

In Kazakh literature, the oral tradition was strong until the 20th century, when significant social events led to new literary developments. Works addressing hardships, loneliness, poverty, and the people's situation due to wars were published. An important figure exploring these themes was Berdibek Sokpakyayev.

In his short story "Ana Jüregi" (Mother's Heart), the lament of a mother yearning for her son lost in the war is depicted. The story also highlights the burden placed on the family's child due to the father's absence.

The story focuses on the profound effects of war, especially on the mother-child relationship. This study will analyze "Ana Jüregi" in terms of structure and themes, examining the plot, narrator and perspective, characters, time, and setting.

Keywords: Berdibek Sokpakyayev, Ana Jüregi, Contemporary Kazakh literature, story.

Giriş

Kazak edebiyatının 20. yüzyıldaki önemli isimlerinden biri olan Berdibek Sokpakyayev, eserlerinde Kazak halkının tarihindeki dönüşümleri, yaşadığı zorlukları ve toplumsal değişimlerin yarattığı etkileri ustalıkla işlemiştir. Özellikle 20. yüzyılın başlarında yaşanan Bolşevik İhtilali ve sonrasındaki dönemde, Kazak edebiyatı büyük bir değişim ve dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönemde, yazarlar toplumsal olaylara duyarlılık göstermiş, savaşlarla gelen yalnızlık, yoksulluk ve değişen aile yapısı gibi konular edebî eserlerde ön plana çıkmıştır.

Sokpakyayev'in eserlerindeki temel konulardan biri, halkın çektiği sıkıntılar ve acılardır. Bu bağlamda, "Ana Jüregi" (Ana Yüregi) adlı kısa hikâye, savaşın anneler ve çocuklar üzerindeki derin etkilerini anlatan etkileyici bir örnektir. Hikâye, savaşın aileleri nasıl parçaladığını ve insanları sevdiklerinden uzakta bırakmasının getirdiği acıları gözler önüne serer. Aynı zamanda yoksulluğun ve o yılların zorlu yaşam koşullarının aileye ve günlük yaşama olan etkilerini ayrıntılı şekilde aktarmaktadır.

* Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi (sevinc97sevinc@gmail.com). (31.05.2024)

Bu makalede, "Ana Jüregi" hikayesi yapı ve izlek açısından incelenecektir. Hikâyenin yapısını oluşturan unsurlar ve izlekler ele alınmadan önce Berdibek Sokpakyev'in hayatı ve edebî kişiliği hakkında kısaca bilgi verilecektir.

1. Berdibek Sokpakyev'in Hayatı ve Eserleri

Berdibek Sokpakyev 1924 yılının Kasım ayında Kazakistan'ın Almatı şehrinde dünyaya gelmiştir. Fakir bir ailede dünyaya gelen yazar daha yedi sekiz yaşlarında annesini hastalıktan dolayı kaybeder. Eğitimini ailede tek okumuş kişi olan abisi sayesinde tamamlar. 1949 yılında Abay Kazak Pedagoji Enstitüsü Filoloji Fakültesi'nden mezun olur ve Moskova'daki Gorki Edebiyat Enstitüsü'nde eğitim alır. Daha sonrasında Almatı'ya geri gelir ve eserler vermeye başlar. Eğitim hayatını tamamladıktan sonra uzun yıllar kendi büyüdüğü şehirdeki köy okullarında öğretmen olarak çalışır. 1952-1970 yılları aralığında *Kazak Edebiyatı* gazetesinde, *Yıldız*, *Baldırgan* dergilerinde ve Kazakistan Yazarlar Birliği'nde farklı farklı görevler üstlenir. Berdibek Sokpakyev, Kazak çocuk edebiyatına katkıda bulunmuş önemli bir şahsiyettir.

Çocukluğu hep yoksulluk, açlık ve sıkıntılarla geçen yazar için annesizlik en dayanılmaz acılardandır. Bu öksüzlük duygusunu yazar, eserlerine de yansıtıp konu etmiştir. Eserlerinin bazılarında yazarın kurguladığı kişiler, otobiyografik karakterler olarak ele alınabilir. Zira bu kişilerin başından geçenler, yazarın gerçek hayatta kendi yaşadıklarıyla benzerlik gösterir. Gereksiz övgüden, ikiyüzlülüğten uzak duran ve bu durumu onaylamayan yazar, Rusların devlet büyüklerini de övmeyi, öven eserler yazmayı da pek doğru bulmamıştır.

Berdibek Sokpakyev, sosyalist Sovyet hükümetlerine karşı olan biridir. Özellikle onun son yazdığı romanı *Ölgender Kaytıp Kelmeydi (Ölenler Geri Dönmez)*, Sovyet Dönemi'ndeki mankurtlaşmış/mankurtlaştırılmış topluma karşı, eleştiri, alay, yergi ve iğnelemelerden oluşur. (Salim ve Elmira, 2018:131) Bu eser yazıldıktan sonra, yayımlanma aşamasında ve yayımlandıktan sonra yazara birçok sıkıntı yaşatır. Bilinçaltında hâlâ korkunç yılların izleri olan insanlar yüzünden romanın sansürden geçemeyen bölümleri çok olur. Bu Sovyet karşıtlığı tutumu, yazarın hayatında pek çok olumsuz gelişmeye yol açar. (Salim ve Elmira, 2018:134)

Yazar 1991 yılında Almatı şehrinin dışında bir parkta hayata gözlerini yummuştur. Bu tarihi 1992 olarak veren kaynaklar olsa da (Salim ve Elmira, 2018:134) doğru tarih 1991 yılı olarak kabul edilir. O zamanki eşi onun kalp krizinden hayata gözlerini yumduğunu söylese de bu açıklama ölümü hakkındaki tartışmaların devam etmesinin önünü alamamıştır.

2. "Anne Jüregi" Hikâyesinin Yapı ve İzlek Açısından İncelenmesi

2.1. Konu

"Anne Jüregi" (Anne Yüregi) hikâyesi, savaşın cephenin gerisinde de devam ettiğini ve ne denli bir yıkıma sebep olduğunu gözler önüne serer.

Berdibek Sokpakyev, annesini erken yaşta kaybetmesinin üzerine anne sıcaklığını da savaşın yol açtığı yıkımla birleştirir. Böylelikle okuyucuyu, kendini derinden etkileyen bir acı hissiyle karşı karşıya bırakır. Hikâye konu olarak savaşın yarattığı acı ve hüznle birlikte bir annenin sonsuz şefkatini merkezine alır.

2.2 Olay Örgüsü

Hikâye, Balkiya Ana'nın Kırım savaşında kaybettiği oğlunu anması ile başlar. Ona duyduğu özlemi dile getirdiği sırada bahçesinde biriyle karşılaşır, bu kişi üstü başı kir pas içinde olan bir çocuktur ve onun bu haline acıyan anne onu evine alır. Evde çok bir şey olmamasına rağmen anne, evde bulduğu az bir un ile bazlamalar yapıp sofraya kurar. Anne meraklı ve hüznü bir halde çocuğun neden bu halde olduğunu sorar. Çocuk ise başından geçenleri anlatır. Annesi rahatsızlanmıştır ve onu hastaneye yatırırlar, bu sırada babası savaşta olduğu için çocuk yalnız başına annesinin yanına gider fakat geri dönerken geç kaldığı için eve varamaz ve tramvayın son durağında inerek etrafta dolanır, son olarak takati kalmayınca Balkiya Ana'nın evinin bahçesine sığınır. Balkiya Ana duydukları karşısında üzüntüsünü saklayamamıştır ve çocuğa ne zaman isterse bu eve gelebileceğini söyler. Çocuk bu sevecen kadının tavırlarından çok etkilenir ve yaptıkları karşısında evi toplayıp bulaşıkları da yıkayarak evden ayrılmıştır. Bir süre sonra kapısına asker kıyafetli bir adam ve onun yanında iki kişinin

geldiğini görür. Askerin yanındaki kişinin oğlu Serejan olduğunu fark ettiğinde sevinir, onları eve davet eder. Gelenler Serejan'ın annesi ile babasıdır, oğullarına böyle sıcak kanlılıkla yaklaşan kadına teşekkür etmek için gelmişlerdir.

Serejan'ın ailesinin gelmesi üzerinden bir süre geçtikten sonra tekrar Balkiya Ana'nın yanına gelir. Bu sefer büyümüştür, annesini kaybetmiştir, babası da annesinin isteği üzerine onu okula göndermiştir. Serejan'ın hayatında büyük değişiklikler olmuştur.

Hikâyenin sonunda ise Serejan mühendis olur ve Balkiya Ana'nın evinde düğünü yapılıır. Serejan evlenip bir fabrikada ustabaşı olarak çalışmaya başlar. Hikâye şehit olan asker Mehmet'i ve Serejan'ın babası Voronov'u anarak son bulur.

2.3. Anlatıcı ve Bakış Açısı

“Adı geçen eserlerin iç dünyalarında olup biten her şeyi (olaylar, meseleler, kahramanlar, mekânlar, zamanlar) gören, bilen, duyan, idrak eden; kendine has imkân, tercih, dil ve üslubuyla biz okuyucu/dinleyicilere anlatan varlıktır anlatıcı.” Anlatıcı hikâyeyi okura kendi gözünden anlatan kişidir. Okur hikâyeye anlatıcının gözüyle bakar. Söz konusu hikâyede anlatıcı tanrısal bir bakış açısıyla bizlere dönemin ve karakterlerin yaşadıkları zorlukları anlatır. ([Url-1](#))

“Anne Jüregi” hikâyesinde geçen olaylar üçüncü tekil kişi üzerinden yani ilahi bakış açısı ile okuyucuya aktarılır. Hikâyede hâkim bakış açısının yanı sıra gözlemci bakış açısı da yer alır. Burada anlatıcı, yaşanan olaylardan etkilenmektedir. Anlatıcı, kahramanın psikolojik yapısını, fiziksel özelliklerini ve olayın tamamını bilecek konumdadır. (Topçu ve Ayan, 2020: 521) Hikâye kahraman bakış açısının yanı sıra hâkim bakış açısı ile de ilgilidir. Hâkim bakış açısında karakter hakkında yorumlar ve gözlemler paylaşılır

2.4. Kişiler

Hikâyede kişi kadrosunda ilk olarak baş karakter Balkiya Ana dikkatimizi çeker. Hikâye onun ve oğlu olarak gördüğü Serejan arasında geçer. Hikâyede genel hatlarıyla herkesin bir ismi vardır. Fakat hikâyede sadece bir kişinin ismi verilmemiştir oda Sereja'nın annesidir. Bu durum Balkiya Ana ile Serejan arasındaki anne oğul ilişkisini derinleştirmek adına verilmemiştir.

Balkiya Ana, hikâyenin başkarakteridir. Balkiya Ana'ya Hikâyenin başlarında Balkiya Ana denilirken daha sonralarında bu sözcük kalkıp sadece Balkiya denmektedir. Hikâyede bunun nedeni oğlunu kaybetmesini okuyucunun öğrenmesi olarak gösterilebilir. Zamanla Serejan'a annelik yapması ile “anne” sözcüğünün tekrar kullanıldığı gözlemlenir. Balkiya Ana oğlunun yası ile yüzleşmiş, bu süreçte ona ihtiyaç duyan bir çocuğa da kol kanat germiştir. Bu durum da annelik içgüdüsünün hikâyeye yansıma şeklidir.

Serejan, Balkiya Ana'nın bahçesinde bulunması ile hikâyeye giren bir norm karakterdir. Kendisi Balkiya Ana için önemli bir yere sahiptir. Oğlunu kaybetmiş bir anneye evlatlık yapmış bunun yanı sıra birçok sıkıntıyla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Hikâyede o dönemin şartları ve bu şartların aile yapısı üzerindeki etkileri Serejan karakteri ile aktarılmıştır. Bu nedenle hikâyede büyük bir öneme sahiptir.

Mehmet, Balkiya Ana'nın Kırım savaşında kaybettiği oğludur. Norm karakterlerden birisidir. Savaşın çocuk ve anne üzerindeki temsilcisidir. Savaşın oluşturduğu yıkım, korku ve yarım kalmışlık hissi Mehmet karakteri ile aktarılmıştır.

Serejan'ın hasta annesi, savaşın sadece cephede değil evde de verildiğinin kanıtıdır. Eşinin askerde olması ve kendisinin de hasta olması nedeniyle kadın evladıyla ilgilenemez. Bu karakter ile ailedeki anne ve baba rolünün ne denli önemli olduğu vurgulanarak anne ve baba yoksunluğu çeken bir çocuğun ne denli zorlanacağı vurgulanmıştır.

Astsubay Voronov, Serejan'ın askerdeki babasıdır. Kendisi eşinin hastalığı için cepheden izin alarak döner ve eşi ile birlikte oğluna kol kanat geren kişiyi ziyaret ederler. Serejan'ı okula yazdıran kişide babasıdır fakat bunu Serejan'ın annesinin vasiyeti üzerine yapar. Bu durumda anne ve baba arasındaki ilişkinin bir göstergesidir. Voronov fon karakterlerden birisidir. Ailede savaşın neden olduğu baba yoksunluğunu ve eş yoksunluğunu anlatmak için hikâyede baba karakterine yer verilmiştir.

2.5. Zaman

Zaman, anlatı türlerinde hayli önemlidir. Yazar, metni oluştururken belli bir zaman dilimini tercih eder veya kurgular. Çünkü yazınsal eserler her zaman belirli bir zamanda ortaya çıkar. (Topçu ve Ayan, 2020: 522)

Hikâyede zaman tam belirtilmemekle birlikte Balkiya Ana'nın oğlunun en son Kırım savaşında olduğu bilinmektedir. Bu bilgidен yola çıkılarak ve yazarın yaşadığı dönemi göz önüne alarak 1944-1945'te Sovyetler Ordusunun Kırım'ı tekrar işgal ettiği tarihi dönemi zaman için merkeze alınır. (Devlet, 2020) O dönemde Kazakistan'ın Sovyetler Birliğinde olduğu düşünülürse bu savaşın Kazak halkı içinde önemli bir yeri olduğu varsayılabilir çünkü o dönemde Kazak askerlerinin de o savaşa katılması olası bir durumdur.

2.6. Mekân

Mekân, eserlerde konunun bütünlüğünü korumak için oldukça önemli bir rol oynar. Eserlerde türünü belirtmek için genellikle açık ve kapalı mekânlar arasında ayırım yapılır. Kişinin ruh hali ve anlatılmak istenen olaya karşı mekân seçimi, eserlerde önemli bir rol oynar. Mekânlar, açık ve kapalı mekân olarak eserlerde karşımıza çıkmaktadır.

“Ana Jüregi” eserinde kapalı mekân karşımıza çıkmaktadır. Başkişinin içinde bulunduğu durum sadece evinde kurgulanmaktadır. Hikâyenin ilk satırlarında Balkiya Ana'nın bir savaş meydanında olduğu düşünülür fakat daha sonra bunun bir rüya olduğu gerçeği okuyucuyu karşılar. Daha sonra ise Balkiya Ana'nın evinde uyanması ile hikâyeye başlar. Bahçesine göz attığı sırada bahçede bir çocukla karşılaşır. Hikâyeye de konum olarak hep ev kullanılmıştır. Buda anne sıcaklığı ve yuva kavramlarıyla bağdaştırılabilir.

Sonuç

Hikâyede yazar anne ile çocuk arasındaki bağı işlerken bir yandan da savaşın aile dinamiklerini nasıl etkilediğine değinmiştir. Bir çocuk için aile kavramı, yaşamak için ilk adımlarını attığı sırada ona destek olan, onunla bir bütün halinde çalışan kişilerin bulunduğu bir kümedir. Aile çocuğa doğru ve yanlış gösterileceği, merhametin ve huzurun deneyimleneceği bir ortam sunar. Fakat yazar eserinde aileden çok ailesizliğin yarattığı yıkıma değinmiştir. Serejan'ın annesi olmadan nasıl sere serpe savrulduğuna ve annesinin vasiyeti üzerine nasıl okuyup bir meslek sahibi olduğuna değinmiştir.

Her ne kadar çocuk için annesizlik zor olsa da anne için de bir o kadar zordur. Balkiya Ana'nın oğlu Mehmet için üzülmeye ve onu rüyalarında hep savaş meydanında yaralı olarak görmesi çocuğun anne üzerindeki etkisine örnektir. Anne için çocuğun kaybı büyük bir yıkımdır, gözünden sakındığı ve birçok uğraşla büyüttüğü çocuğunun yok olması en acı olaylardandır. Annenin Serejan'ı kabul etmesinin altında hala oğluna duyduğu özlem ve annelik hissiyatı vardır. Onu ölmüş oğlunun yerine koymaktadır. Yazar hikâyenin sonlarına doğru Serejan'ın annesini kaybettiğini ve Balkiya Ana'nın evine yerleştiğini okuyucuya aktarır. Buradan da anlaşılacağı üzere annesinin kaybını başka bir anne sevgisiyle sarmayı amaçlamıştır. Annenin evlat hasreti gibi çocuğunda anne hasreti çektiği hikâyede işlenmiştir.

Hikâyede başka bir konu ise savaştır. Hangi savaş olduğu bilinmemekle birlikte en son Kırım savaşının geçtiği yer almaktadır. Hikâyede bu savaşta hayatını kaybetmiş olan evlatların ve aile babalarının yokluğuyla ortaya çıkan acının, geride bıraktıkları kişilerde nasıl yaşandığı gözler önüne serilir. Savaşın neden olduğu kıtlık ve yoksulluk Balkiya Ana ve Serejan ile anlatılmaktadır. Ekmek yapılacak unu dahi zor bulmaları ve Serejan'ın eskimiş kıyafetlerle dolaşması, savaşın cephe gerisinde nasıl yaşandığına örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

Durukoğlu, S. ve Montanay, E. (2018). "Çağdaş Kazak Türk Edebiyatı Yazarı Berdibek Sokpabayev'in Hayatı Edebi Kişiliği ve Eserleri". Akra Kültür Sanatı ve Edebiyat Dergisi, 6(16), 131-149. Doi: 10.31126/akrajurnal.451010

Topçu, A.Ü. ve Ayan, E. (2020). "Smağul Elubay'ın *Tüs* Adlı Hikayesinde Yapı ve İzlek". Söylem Filoloji Dergisi, 5(2), 520-528. Doi: 10.29110/soylemdergi.818722

Elektronik Kaynaklar:

Devlet, N. (2020). *Unutulan Kırm,*
<https://www.indyrturk.com/node/263711/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/unutulan-k%C4%B1r%C4%B1m> (15.04.202)

Url-1:<https://www.turkedebiyati.org/anlatıcı-turleri-bakis-acilari/> (27.03.2024)

<https://online.pubhtml5.com/gzki/lbjs/#p=1> (10.03.2024)



Milli Mücadele Dönemi Adana ve Mersin Tarihi Araştırmaları İçin Önemli Bir Kaynak: Kuvayi

Milliye Dergisi

Uğur GÜVENÇ*

Giriş

Kuvayi Milliye Dergisi Lütfi Oğuzcan'ın şahsi gayretleriyle 1958 yılında çıkartmaya başladığı ve toplamda 183 sayı çıkardığı bir dergidir. Bu derginin önemini anlamak için derginin sahibi olan Lütfi Oğuzcan'ı tanımak faydalı olacaktır. Lütfi Oğuzcan 1901'de Mersin'in Tarsus ilçesinde doğmuş ve 1975 yılında 74 yaşında Mersin'de hayata gözlerini yummuştur. Kendisi şair, asker, yazar, gazeteci ve Kuva-yı Milliyeci olarak tanımlanan bir kişiliğe sahiptir. Bu denli fazla bir unvana sahip olmasının nedeni oldukça renkli ve çok yönlü bir hayata sahip olmasından kaynaklıdır. Henüz on beş yaşında iken 1. Dünya Savaşına katılmış, Osmanlı ordusunun terhis edilmesinin ardından da Mersin'e dönerek burada çete olarak adlandırılan Kuva-yı Milliye Teşkilatına katılmıştır. Mersin'in savunulmasında aktif görev almış ve yaşanan olaylara bizzat şahit olmuştur. Türk Kurtuluş Savaşının zaferle sonuçlanmasından sonra pek çok ilde devlet memurluğu yapmıştır. Devlet memurluğu yaptığı yıllarda basınla içli dışlı olmuş ve pek çok gazetede yayınlanmak üzere yazılar yazmıştır. Sadece gazetelerde yazılar yazmakla kalmamış aynı zamanda "Türkedoğru" ve "Akdeniz" gazetelerini de çıkartmıştır. Ayrıca "Her Yönde Türkedoğru" dergisini ve bizimde araştırma konumuz olan "Kuvayi Milliye" dergisini çıkartmıştır. 2. Dünya savaşı ve sonrasında o zor şartlarda çıkarmış olduğu, bu basın araçlarıyla Türk basınına ve milletine hizmet eden Lütfi Oğuzcan ve çalışmaları günümüzde unutulmaya bırakılmış durumdadır. Bizde yaptığımız araştırmayla özellikle Kuvayi Milliye dergisinin Adana ve Mersin tarihi araştırmaları için önemini ortaya koymaya çalıştık. Derginin adından da anlaşılacağı üzere Adana ve Mersin bölgesi Kuva-yı Milliye teşkilatını konu almakta ve bu bölgenin düşman işgali yıllarındaki durumunu ilk elden verdiği kaynaklarla bizlere sunmaktadır. Temelde Adana ve Mersin bölgesini konu alan dergi aynı zamanda bütün Güney Cephesini hatta bütün Kurtuluş Savaşını konu alan yayınlarıyla Türk Kurtuluş Savaşı tarihi için önemli bir kaynak niteliğindedir. Çalışmada derginin çıkarılış aşaması, yayın kadrosu, yayın faaliyetleri, yapılan yayınlar incelenmiştir. Doğru bilginin sağlanabilmesi için derginin orijinali Mersin Halk Kütüphanesinden temin edilerek, bütün sayıları tek tek incelenmiştir. Bu sayede de en doğru bilgiye ulaşılmış ve araştırma bilimin hizmetine sunulmaya hazırlanmıştır.

1. Kuvayi Milliye Dergisinin Kuruluşu ve Yapısı

Dergi ilk sayısı 1958'de Mersin'de vermiştir (Yıldırım, 2016: 46). Derginin sahibi asker, şair, yazar, gazeteci ve Kuva-yı Milliyeci olarak tanımlanan Lütfi Oğuzcan'dır. Derginin kapak kısmında dergi sloganına yer verilmiştir. Derginin sloganı "ülküsü açık, görüşü aydın, yolu belli aylık milliyetçi mecmua" dır (Yıldırım, 2016: 46). Besim Fuat AKBAŞ ise derginin sorumlu müdürüdür. Daha sonradan teknik sekreter olarak M. Suphi ALTINTAŞLI adlı bir kişi eklenmiştir.

Derginin iç kapağında çıkarıldığı ilk adres olarak Zeytinli Bahçe Caddesi Tel. 1065 P.K. 258, Mersin, adresi verilmiştir. Ancak bu adresin daha sonraki sayılarda değiştiğini görmekteyiz. Sayı 19'da Kuva-yı Milliye Caddesi 50. Sokak NO; 47 Mersin olarak belirtilmiştir.

Abonelik şartları yıllık on liradan çıkarılmıştır. Aylık bir dergi olarak planlandığı ve bu şekilde yayınlandığı için aylık fiyatı ise bir lira olarak belirlenmiştir.

75 beşinci sayıya kadar toplamda yirmi sayfa olarak çıkartılmıştır. 75'den 183'üncü sayıya kadar ise otuz sayfa olarak yayımlanmıştır.

Derginin çıkarılış amacı "Kuva-yı Milliye Postası" başlığı altında anlatılmıştır. Bu yazıda derginin çıkarılış amacı: "Kuva-yı Milliye ruhunu benimseyen memleket aydınlarına; Kuva-yı Milliye yalnız Kuva-yı Milliyecilerin değil, bütün İcel'in, bütün Çukurova'nın, bütün güneyin ve nihayet bütün memleketin bir fikir

* Eksik

dergisi olmak tasavvurundadır. Bu bir iddia değil bir gayedir. Bu maksatla mecmuanın sahifeleri memleket aydınlarına daima açıktır. Yazılarınızı, hatıralarınızı, şiirlerinizi bekliyoruz” olarak verilmiştir (Yıldırım, 2016: 47). Derginin diğer bir amacının ise “Kırk Sayı-Kırk Ay” adlı yazıda şöyle aktarılmaktadır: “Bu bir ülkü dergisidir ve geçmişi aydınlatarak geleceğe ışık tutmak istiyoruz” (Oğuzcan, 1961:18). Derginin yapısı adından da anlaşılacağı üzere tarihi ve milli konuları ele alan bir dergidir. Özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarını ve daha özelde Adana ve Mersin bölgesini konu olarak seçen derginin yayın kadrosu da bu bölgede bizzat savaşlara katılmış cephe komutanlarından oluşmaktadır. Bu komutanlar bizzat kendilerinin buldukları askeri ve diplomatik faaliyetleri anlatarak okuyucularına Milli Mücadelenin o karanlık ve zor yanlarının aktarmışlardır.

Tarihi ve milli konuları gündemine alan dergi Kurtuluş Savaşını ve Türk tarihine zarar verici yazılar yayımlamayacağını belirtmiştir. Bu durumu da şu sözlerle dile getirmiştir: “Yayın ilkelerine uymayan yazıları neşretmeyecek ve dergiye gönderilmiş olup yayınlanmamış yazılar geri verilmeyecek” (Yıldırım, 2016: 46).

2. Kuvayi Milliye Dergisinin Yayın Faaliyetleri

Kuvayi Milliye Dergisi 1958’den 1973’e kadar yayın faaliyetinde bulunmuştur. Yayın hayatına neden son verildiği ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Lütfi Oğuzcan’ın şahsi gayretleriyle çıkardığı dergi, kendisinin emekli hayatına ayrılmasından sonra, dergiye gerekli önem ve desteğin kesilmesi nedeniyle de yayın hayatına devam edememiştir.

Yayın faaliyetlerine Yeni Mersin Matbaasında başlayan dergi daha sonraki sayıları İçel Matbaası, Hürses Matbaası, Akdeniz Matbaası, Yılmaz Matbaası, Zemin Matbaası, Gerçek Matbaası gibi farklı farklı matbaalarda devam etmiştir.

Sayı 41 ve 42. sayılar arasında derginin yayınıyla ilgili bir aksama olduğunu görmekteyiz. 41. sayı Ağustos 1961’de, 42. sayı Ocak 1962’de yayınlanmıştır. Sayı 42’de yapılan “özür” açıklamasında, bu aksamanın “kâğıt darlığı ve rahatsızlık gibi bazı arızı sebeplerden” kaynaklandığı ifade edilmiştir (Yıldırım, 2016: 46). Dergide bir aksaklıkta 43 ile 45’inci sayı arasında yaşanmıştır. 43. sayı, 1962’de, 45. sayı, 1964’te yayımlanmıştır. Bu aranın neden kaynaklı olduğu ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. Bu iki yıllık aradan sonra dergide bir takım değişiklikler yaşanmıştır. Bunlardan ilki derginin sahibi olan Lütfi Oğuzcan dergideki haklarından Türkiye Kuva-yı Milliye Mücahit ve Gazileri Cemiyeti adına feragat ederek derginin bütün haklarını hiçbir menfaat karşılığı olmadan bu cemiyete devretmiştir. Aynı zamanda kendisi bu cemiyetin kurucusu ve cemiyet başkanıdır. Derginin sorumlu müdüründe de bir değişiklik olmuştur. Lütfi Oğuzcan yerine S. Fikri Mutlu yeni müdür olmuştur.

Yapı itibarıyla tarihi konuları ele alan dergi yayın faaliyetlerini de bu çerçevede gerçekleştirip devam ettirmiştir. Derginin bu tarihçi ve milliyetçi konulara ağırlık vermesinin sebebi ise sahibi olan Lütfi Oğuzcan’dan kaynaklıdır. Lütfi Oğuzcan tarihine ve milletine son derece düşkün ve özellikle Atatürk hayranı bir kişidir. Ayrıca milli duyguların coşkuyla yaşatılması gerektiğini düşünen ve savunun bir yazar ve gazetecidir. Bu düşünce yapısına uygun olarak da derginin ilk sayısına Mustafa Kemal’in bir portresini koyarak başlamıştır. Portrenin alt kısmında da Mustafa Kemal’in Milli Mücadele ile ilgili 1923’de, Adana gezisi sırasında yapıldığı konuşmada söylediği “Bende bu vekayin ilk hiss-i teşebbüsü bu güzel memlekette doğmuştur” sözlerine yer verilmiştir (Yıldırım, 2016: 46). Diğer birçok sayıda da İsmet İnönü, Nuri Conker, Refet Bele gibi Kurtuluş Savaşı için önemli isimlerin fotoğraflarına yer verilmiştir.

Derginin içeri incelendiğinde birçok yerinde ağırlıklı olarak Milli Mücadele yıllarında Adana ve Mersin tarihini konu alan yazılar olsada ilk sayılarında Güney Cephesinde yaşanan olaylara ve Kurtuluş Savaşıyla ilgilide birçok anıya, olaya ve kişilere de yer verildiği görülmektedir. Ayrıca Mustafa Kemal’in askeri ve sosyal faaliyetlerine, aynı zamanda yurt gezilerine ve söylemiş olduğu sözlere de yer verilmiştir. Osmanlı tarihi ile ilgilide araştırma, inceleme ve biyografi tarzında yazılar yayımlanmıştır.

“Çukurova Milli Mücadelesinden Sahifeler” başlığında Adana’da Fransız işgali ve buradaki yaşanan savaşlar anlatılmakta ve bu olaylarla ilgilide birinci elden kaynaklar sunulmakta. Burada yer alan yazılardan örnek olarak şunlar verilebilir: Kurtuluş savaşı gazisi Hasan Akıncı’dan “Kurtuluş Savaşı Hatırları” serisidir (Akıncı, 1965: 6-7). Bu seri ilk olarak 56. sayıdan başlamaktadır. Başka bir yazı ise kurtuluş savaşı gazisi Şerif Genç’in “Su Bendi Muharebesi” serisidir (Genç, 1959: 6-9). Bu seri ilk olarak 10. sayıdan başlamaktadır. Başka bir yazıda Kemal Egen’in “Kar Boğazı Savaşı” serisidir. Bu seri ilk

olarak 1. sayıdan başlamaktadır. Diğer bir seri ise İsmail Ferahim Yavuz “Tarsus Bağlar Savaşı” serisidir (Yavuz, 1961: 6-7). Bu seri ilk olarak 39. sayıdan başlamaktadır. Diğer bir seri ise Gülekli Nazif Hocanın “Hacıkirı- Kuşçular- Belemelik Pozantı ve Kar Boğazı Savaşı” dır (Hoca, 1961: 12-13). Bu seri ilk olarak 39. sayıdan başlamaktadır. Başka bir seri ise Fikri Mutlu’nun yazmış olduğu “İstiklal Savaşımız ve İçel Bölgesine Ait Hatıralarım” dır (Mutlu, 1969: 8-11).

Milli Mücadele dönemiyle ilgili “Milli Mücadeleden Bir Sahife” bölümü oluşturulmuştur. Bu bölümde de A. Ulvi Kutlusoy’un yazmış olduğu “İki Şiir - İki Şair ve Kara Bir Gün”, “Vatanımız Bize Mezar Olmadıkça Vatanımız Bize Gülnaz Olmaz”, “Maraşel Çakmak’a Göre 30 Ağustos Zaferi”, “Misaki Milli ve Tarihi” ve “Vatanımız Bize Mezar” gibi pek çok yazı bulunmaktadır (Kutlusoy, 1959 a).

“Büyük Kumandanlarımız” bölümünde Milli Mücadele döneminden kumandanlara yer verilmiştir. Bu başlık altında “İstiklal Marşının Büyük Şairi Mehmet Akif Ersoy” adlı seri H.L. Bedevi’nin yazmış olduğu seridir (Bedevi, 1962: 8-9). Bu seri ilk olarak 42. sayıdan başlamaktadır. Diğer bir yazı Ömer Altınay’ın “İstiklal Savaşı Kahramanları” yazısıdır (Altınay, 1960:6-8).

Milli Mücadele ile ilgili “Bizim Hikâyeler” bölümünde gerçek hikâye ve olaylara yer verilmektedir. Bu bölümde özellikle “Hatıra ve Menkıbeleriyle Atatürk” bölümü dikkat çekmektedir. “Hatıra ve Menkıbeleriyle Atatürk” bölümü Atatürk’ün hayatından kesitlerin anlatıldığı bölümdür. Bu bölümde Atatürk’ün özellikle sosyal hayatı ele alınmaktadır.

Genel Türk tarihi ile ilgili ise “Yakın Tarihimizden Sahifeler” bölümü oluşturulmuştur. Burada genel Türk tarihi konuları hakkında yazılar yazılmıştır. Bu başlık altında da “Damat Ferit’in Sadrazamlık Fermanı ve Hükümetin Beyannamesi”, “Kuzum Mustafa Sen Deli misin?”, “Damat Ferit Mustafa Kemal’e Nasıl Yalvarmıştı”, “Mustafa Kemal Nasıl İdama Mahkûm Edildi- Namrut Mustafa Divanı Harbi Kararı” gibi yazılara yer verilmiştir. Yine bu bölümde “Hareketi Milliye” Refi Cevat Ulunay’ın yazmış olduğu bir yazıdır (Ulunay, 1958:18-19). A. Ulvi Kutlusoy yazmış olduğu “16 Mart Faciası” (Kutlusoy, 1960 b:15-18), “İlk Büyük Millet Meclisi Nasıl Toplanmıştı” (Kutlusoy, 1960 c:13-18), M. Nedim Kutlusoy’un yazmış olduğu “Cumhuriyet Nasıl İlan Edildi” (M. N. Kutlusoy, 1959:6), gibi pek çok konuda yazılar mevcuttur.

“Mücahitleri Tanıyalım” bölümünde, Çukurova bölgesi ve genel Türk tarihinden kahramanlar tanıtılmaktadır. Örneğin “Veli Haşim”, “Çukurova Mücahitlerinin Üç Değerli Kumandanı Şemsettin Şalvuz, İsmail Ferahim, Cemal Efe Ziyal”, “Ahmet Cevdet Çamurdan”, “O. Muzaffer Koçaşoğlu”, “Arslan Köyü Hüsnü Yıldırım”, “Takiddin Şanlı”, “Ömer Nazmi Çiftçi”, “Fahri Mezreci”, “Ali Rıza Bozkurt”, “İbrahim Saygın”, “Fikri Mutlu”, “Mithat Toroğlu”, “Esat Erdiç Çavuş”, “Topçu Teğmen Mehmet Kemal Ergin”, “Mustafa Faik Akyol”, “Osman Tekeli”, “Tevfik Çoşkun”, “Nazit Kızıldağlı”, gibi güney bölgesinin önemli Kuva-yı Milliye’ci komutanlarına yer verilmiştir.

Dergi sadece Kurtuluş Savaşı ve Kuva-yı Milliye tarihi ile ilgili değil genel Türk tarihi ile ilgilide yazılar yayımlamıştır. “Ayın Tarihi” ve “Biraz Tarih” bölümünde genel Türk tarihiyle alakalı konulara da yer verilmiştir.

Dergi Kurtuluş Savaşı yıllarından sadece güney bölgesi için değil diğer bölge ve cepheler içinde yayımlar yapmıştır. “Ege Mücahitlerinden Notlar”, “Çanakkale Savaşından Hatıralar”, “Kuva-yı Milliye Tarihinden Bir Sahife” başlıkları altında farklı cepheler ve bölgeler içinde yazılar yayımlanmıştır.

Dergi sadece tarihi konulara yer vermemiştir. “Edebiyat ve Gençlik” başlığında Türkçü yazarların şiirlerine de yer verilmiştir. Bu bölümde aynı zamanda tarihi fıkralar yayınlanarak okuyucusunu eğlendirirken aynı zamanda tarihi konularda bilgilendirmiştir. Bu yayınlar üzerinden milli duygulara ve tarihe karşı merak uyandırmaya çalışmıştır.

SONUÇ

Bu araştırmayla Adana ve Mersin tarihi için önemli bir kaynak olan Kuvayi Milliye dergisini sizlere tanıtmaya çalıştık. Bu dergiyi sizlere tanıtmaya maksadımız dergi içinde Adana ve Mersin yöresi için önemli kaynakların yer alıyor olmasıdır. Dergiyi çıkartan Lütfi Oğuzcan ve dergide yazılar yazan kişilerin kurtuluş savaşında görevli kişilerden oluşuyor olması bu derginin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu dergi zamanının zor imkânları altında Lütfi Oğuzcan’ın kişisel gayretleriyle çıkarılmış ve yayımlanmıştır. Bazı ufak tefek deformasyonları olsa da derginin bütün sayıları günümüze

ulaşmıştır. Kurtuluş Savaşı dönemi Mersin ve Adana tarihine ışık tutan dergi aynı zamanda Mustafa Kemal Atatürk'le ilgilide bizlere aktardıklarıyla sadece Adana ve Mersin tarihi kapsamakla kalmayıp çok daha geniş bir tarih birikimine sahiptir olduğunu göstermektedir. Aynı zaman da Osmanlı tarihinden ve güncel olaylardan da kesitler sunan derdinin içeriği son derece zengin malzemeyle donatılmış durumdadır. Dergi incelendiğinde diğer çoğu dergiden farklı olarak amacının maddi kâr elde etmek olmadığı, Türk halkına Mustafa Kemal'i ve Türk Kurtuluş Savaşını tanıtmak olduğu açık şekilde anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Kurtuluş Savaşı gazilerinin de bir çatı altında toplanmasını ve seslerini duyurabilmesini de hedefleyen dergi bu amacına uygun olarak da 45. Sayıdan sonra tamamen Türkiye Kuva-yı Milliye Mücahit ve Gazileri Cemiyeti Mersin Şubesinin yayın organına dönüşmüştür. Çalışmamızın amacı da unutulmaya yüz tutmuş bu değerli kaynağı tekrar gün yüzüne çıkartıp bilimin hizmetinde kalmasını sağlamak ve bu sayede de derginin sahibi olan Lütfi Oğuzcan'ı da tanıtmaktır. Yakın tarihimizin bu önemli kaynağını Ankara milli kütüphane ve Mersin Halk Kütüphanesinden temin edilebilmektedir.



KAYNAKÇA

- Akıncı, H. (1965). "Kurtuluş Savaşı Hatırları", Kuvayi Milliye Dergisi, 56, 6-8.
- Altınay, Ö. (1960). "İstiklal Savaşı Kahramanları", Kuvayi Milliye Dergisi, 27, 6-8.
- Bedevi, H.L. (1962). "İstiklal Marşının Büyük Şairi Mehmet Akif Ersoy", Kuvayi Milliye Dergisi, 42, 8-9.
- Genç, Ş. (1958). "Su Bendi Muharebesi", Kuvayi Milliye Dergisi, 10, 6-9.
- Hoca, G.N. (1961). "Hacıkırı- Kuşçular- Belemelik Pozantı ve Kar Boğazı Savaşı", Kuvayi Milliye Dergisi, 39, 12-13.
- Kutlusoy, A.U. (1959). "İki Şiir - İki Şair ve Kara Bir Gün", Kuvayi Milliye Dergisi, 13, 9-11.
- Kutlusoy, A. U. (1959). "Misaki Milli ve Tarihi", Kuvayi Milliye Dergisi, 14, 5-6.
- Kutlusoy, A. U. (1959). "Maraşel Çakmak'a Göre 30 Ağustos Zaferi", Kuvayi Milliye Dergisi, 18, 6-8.
- Kutlusoy, A. U. (1960). "Vatanımız Bize Mezar Olmadıkça Vatanımız Bize Gülnaz Olmaz", Kuvayi Milliye Dergisi, 26, 14-15.
- Kutlusoy, A. U. (1960). "Vatanımız Bize Mezar", Kuvayi Milliye Dergisi, 27, 13.
- Kutlusoy, A. U. (1961). "16 Mart Faciası", Kuvayi Milliye Dergisi, 36, 15-18.
- Kutlusoy, A. U. (1961). "İlk Büyük Millet Meclisi Nasıl Toplanmıştı", Kuvayi Milliye Dergisi, 37, 13-15.
- Kutlusoy, M. N. (1958). "Cumhuriyet Nasıl İlan Edildi", Kuvayi Milliye Dergisi, 15, 6.
- Kuvayi Milliye Dergisi*, S.1, s.2.
- Kuvayi Milliye Dergisi*, Ocak: 2.
- Mutlu, F. (1969). "İstiklal Savaşımız ve İçel bölgesine Ait Hatıralarım", Kuvayi Milliye Dergisi, 102, 8-11.
- Oğuzcan, L. (1961). "Kırk Sayı- Kırk Al", Kuvayi Milliye Dergisi, 40, 18.
- Ulunay, R. C. (1958). "Hareketi Milliye", Kuvayi Milliye Dergisi, 7, 18-19.
- Yavuz, İ. F. (1961). "Tarsus Bağlar Savaşı", Kuvayi Milliye Dergisi, 39, 6-7.
- Yıldırım, C. (2016). "Yakın Tarihimiz İçin Mühim Bir Kaynak;"Kuvayi Milliye" Dergisi", *Dergi Park*, C.5, 13, 45-65.

Katar'daki Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin Dinlerarası Diyalog Kültürünü Somutlaştırmaya Katkıları

Youcef SAMAH*

Özet

Dinlerarası diyalog kültürü ve başkalarının farklılıklarının kabulü, modern gelişmelerle birlikte kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmiştir. Türkiye ve Katar gibi birçok ülke ve bazı uluslararası kuruluşlar, halkların barış içinde bir arada yaşaması konusunda ilgilenmeye ve bu konuya büyük destek ve önem vermeye başlamıştır.

Katar Devleti, Katar'da ilk dinlerarası diyalog konferansının Devlet Prens'inin gözetiminde düzenlendiği 2003 yılından bu yana, farklı dinlerin mensupları arasındaki barış ve bir arada yaşama konularına resmi olarak önem vermeye başladı. Bu konferans, dinler arası diyalog ve barış içinde bir arada yaşama kültürünün desteklenmesiyle ilgilenen uluslararası bir merkez kurulması kararıyla sonuçlandı. 2010 yılında Katar Devleti'nin bu merkezin resmi olarak açılmasını öngören 20. sayılı Kararı yayımlandı. O tarihten bu yana Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, dinlerarası diyalog ve barış içinde bir arada yaşama kültürünün desteklenmesi ve hizmet edilmesi amacıyla birçok girişimde bulunmuştur.

Bu çalışma, bu merkezin kuruluşundan günümüze kadar dinler arası diyalog kültürüne hizmet etme konusunda gösterdiği çabayı ortaya koymak ve aynı zamanda merkezin hedeflerine ulaşma politikasını analiz etmeye amaçlanmaktadır. Bu çalışmamızda merkezin yürüttüğü çeşitli faaliyet ve etkinlikleri gösterilecektir. Dolayısıyla araştırmamız şu ana soruyu yanıtlamaya odaklanmaktadır: Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, dinlerarası diyalog kültürüne hizmet etmeye nasıl katkıda bulundu? Araştırmanın bir dizi sonuca ulaşması beklenmektedir. Bunlardan en önemlileri şöyledir:

-Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, dinler arası diyalog kültürünün somutlaştırılmasında önemli bir rol oynamaktadır.

-Merkez, akademik, kültürel ve sosyal etkinliklerinin birçoğuyla diyalog kültürünün, barış içinde bir arada yaşamanın ve başkalarının kabul edilmesinin yayılmasına katkıda bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dinlerarası, Diyalog, Kültür, Katar.

Contributions of the Doha International Interfaith Dialogue Center in Qatar to Embodying the Culture of Interfaith Dialogue

Abstract

The culture of interfaith dialogue and acceptance of others' differences has become an inevitable necessity with modern developments. Many countries, such as Turkey and Qatar, and some international organizations have begun to be interested in the peaceful coexistence of peoples and to give great support and importance to this issue.

The State of Qatar began to officially attach importance to the issues of peace and coexistence between adherents of different religions since 2003, when the first interfaith dialogue conference in Qatar was held under the supervision of the Prince of State. This conference resulted in the decision to establish an international center concerned with interfaith dialogue and the promotion of a culture of peaceful coexistence. In 2010, Decision No. 20 of the State of Qatar was published, stipulating the official opening of this center. Since then, the Doha International Center for Interfaith Dialogue has undertaken many initiatives to promote and serve the culture of interfaith dialogue and peaceful coexistence.

* Cezayir Diyanet İşleri ve Vakıflar Bakanlığı, İmam Hatip, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Mezunu, youcef18samah@gmail.com

This study aims to reveal the efforts of this center to serve the culture of interreligious dialogue from its establishment until today, and also to analyze the policy of achieving the goals of the center. In this study, various activities and events carried out by the center will be shown. Our research therefore focuses on answering the main question: How has the Doha International Center for Interfaith Dialogue contributed to serving the culture of interfaith dialogue? The research is expected to reach a number of results. The most important of these are as follows:

-Doha International Center for Interfaith Dialogue plays an important role in concretizing the culture of interfaith dialogue.

-The Center has contributed to the Spread of a culture of dialogue, peaceful coexistence and acceptance of others through many of its academic, cultural and social activities.

Keywords: Interfaith, Dialogue, Culture, Qatar.

Giriş

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi tarafından temsil edilen Katar Devleti, ulus inşa etmenin insanı inşa etmekle başladığına ve bu insanın hemcinsleriyle işbirliği yoluyla gerçekleşeceğine inanmaktadır. Din, kültür ve ırk farklılıklarına bakılmaksızın, karşılıklı saygıya ve uyum ve uyum içinde bir arada yaşamaya dayalı bir toplum inşa etmek.

Katar Devleti'nin yakınlaşma, bir arada yaşama ve barışı savunma alanındaki liderliğini kimse inkar edemez. Bu, ona önemli bir küresel konum kazandıran ve onu bu tür konularda ve uluslararası barış ve güvenliği ilgilendiren her konuda dünyanın en etkili ülkelerinden biri haline getiren şeydi. Doha Uluslararası Dinler Arası Diyalog Merkezi bu statüyü korumak için her zaman diyalog kültürünü pekiştirecek çeşitli yollar bulmaya çalışır ve farklılık olsa bile diğerine yakınlaşma ve onu anlama çağrısında bulunur.

Bu açıdan bakıldığında, semavi dinlerin takipçileri arasındaki diyalog ilkesi, Katar Devleti'nde, MS 2003 yılında Majesteleri Prensis Şeyh Hamad bin Halife Al Thani'nin rehberliğinde ilk dinler arası diyalog konferansının düzenlenmesi ve birbirini takip eden yıllık konferanslar ile ortaya çıkmıştır. Sonraki yıllarda üç semavi din olan İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik'in mensupları arasında gerçekleştirildi. Merkez, din mensupları arasında barış içinde bir arada yaşamının sağlanmasında öncü bir model ve dinler arası diyalog alanında küresel bir referans olmayı amaçlamaktadır.¹

1-Dinlerarası Diyalog Meselesi

“Diyalog, İslam dininde köklü bir yaklaşım ve bu dinin başlangıcından bu yana gerekli olan özgün bir prensiptir”². İslam dünyasında dinler arası diyalog, kabul ve red arasında bir anlaşmazlık meselesidir. Yanı dini diyalogun gerekliliğini ve önemini görenler olduğu gibi tam tersini görenler de vardır.³ Aslında dinlerarası diyalog, halklar ve milletler arasındaki kültürel ve medeniyetsel bir arada yaşamının bir yansımasıdır ve bu sayede kültürler gelişir, medeniyetler gelişir ve ilişkiler pekişir.⁴ Kuran'a baktığımızda dinler arası diyalogdan bahseden ve buna çağrıda bulunan (Ankebut 46 ve Al-i İmran 64 ayetler gibi) birçok ayetin bulunduğunu görürüz. Dolayısıyla dinlerarası diyalog Kur'an'ın bir çağrısıdır. Hz. Muhammed de, Yahudi ve Hıristiyanlarla ilişkiler kurdu ve onlarla çeşitli dini ve sosyal konuları görüşmek üzere çeşitli toplantılar düzenledi. Bu bağlamda dinlerarası diyalog modern bir ihtiyaçtan ziyade dini bir zorunluluktur. Burada şunu vurgulayalım ki: Dinlerarası diyalog, bir dini

¹ Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, (Erişim 1 Nisan 2024).

² Nabil Abdo Ahmed Hassan, “The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 13/7 (July 2023), P.214.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz Oymak, İskender. “DİNLERARASI DİYALOGA İLİŞKİN GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER” *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2000). Ayrıca bkz: Jussi Aro, "Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog" Çev: Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/5, Bursa 1993.

⁴ Mahmud Abdurrahman, “Hiveru el-adyani's-Sameviye (el-İslam ve Mesihiye ve Yehüdiye) beyne t-Tayuş ve el-Misaheti'l-Muştereke”, *Mecelletü'l-Hiveri el-fikri* 1/19 (2023), S.38. S.34-61.

terk etmek ya da bir dini diğer bir din ile birleştirmek anlamı değildir. Aynı zamanda, dinler arası diyalogun birleşik ve üzerinde uzlaşılan bir tanımının olmadığını da inkar etmemekteyiz.

Dünyada ahlak, güvenlik ve barış gibi dinler arasında pek çok ortak nokta vardır. Dinlerarası diyalogun özellikle çok dinli toplumlarda önemi artmaktadır. Bu diyalogun ilk kuralı farklı ötekini varlığını kabul etmektir. İnsani farklılığı reddedip ortadan kaldırmak mantıksız olduğu gibi, fikir ve eğilimleri tek bir dar noktaya sınırlamak da normal değildir. Bütün dinler, sahiplerinin kendilerinden farklı olanlara saygı duymasını gerektirir. Aynı zamanda dinlerarası diyalog birçok krize, çatışmaya ve savaşa da çözümdür. Dinlerarası diyalogun önemini şu şekilde özetleyebiliriz:

- Uluslararası barışın sağlanmasına katkıda bulunmaktır.
- Barış içinde bir arada yaşamının somutlaşmasına katkıda bulunmaktır.
- Din özgürlüğüne saygının sağlanmasıdır.
- Dini hoşgörünün somutlaşmasına katkıda bulunmaktır.

Bu bölümün sonunda dinler arası diyalogun dayanması gereken kontrolleri ve kuralları olduğunu belirtmek istedim.

2- Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin Tanıtımı

“Katar, insan haklarının savunulması ve din ve kimlik çeşitliliğinin sağlanmasında hayati bir rol oynadı”¹. Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, Katar'da dinlerarası ve kültürlerarası diyalog ve barış kültürü alanında kapasite geliştirmeye ilgilenen önde gelen kurumdur.² Mayıs 2007'de Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi kuruldu ve merkez için bir yönetim kurulu oluşturuldu. Ayrıca, üç semavi dindeki akademisyenlerden oluşan uluslararası bir danışma konseyi de, ilgili kurumlarla planlama ve iletişimde yardımcı olmak üzere oluşturuldu.

Merkez aynı zamanda hedeflerine ulaşmak için çeşitli yollar da belirledi; bunların en önemlileri şunlardır: yıllık konferanslar, yerel topluluklar için belirlenmiş yuvarlak masa toplantıları ve bu alandaki işçiler ile Katar içinde veya dışında öğrenciler ve uzmanlar için eğitim kursları. Merkezin katıldığı bilimsel araştırmaların yapılması ve çıkardığı süreli yayınlar da bu araçlar arasında yer almaktadır. Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi aynı zamanda diyalog kültürünü teşvik etme, barış ve başkalarının kabulü ile karakterize edilen bir ortam yaratma ve bakış açısında dengeli ve ılımlı bir zihniyet oluşturma hedeflerine ulaşmak amacıyla bilimsel yayınlar ve araştırmalar yayınlamak için de çalışmaktadır. Çoğulculuk ve bir arada yaşama. Bu yayın ve basımlar arasında “Dinler Dergisi”, “Periyodik Bülten”, “Seçilmiş Mesajlar” ve çeviriler yer almaktadır.

Haziran 2010'da, dinlerarası diyalog kültürünü, din mensupları arasında barış içinde bir arada yaşamayı ve dini değerleri harekete geçirmeyi amaçlayan Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin kurulmasını onaylayan 2010 tarihli (20) sayılı Emiri Kararı yayınlandı. İnsanlığı ilgilendiren konu ve sorunları ele almaktır.

Merkezin kurulması kararı, farklı dinler, medeniyetler ve kültürler arasındaki diyalog ve işbirliği konularıyla ilgilenen din Alimleri, araştırmacılar ve akademisyenler tarafından büyük memnuniyetle karşılandı. Akademisyenler, merkezin kurulmasının, dünya çapındaki din mensupları ile çeşitli medeniyetler ve kültürler arasında işbirliği ve anlayış köprüleri kurulmasına yönelik çabaların ilerletilmesine, barış ve adalet ortamının yaratılmasına katkıda bulunulmasına katkı sağlayacağını düşünerek bu karara övgüde bulundular. Tarafların birbirine karşı bilgisizliği ve aşırılıkçıların girişinden kaynaklanan gerilimin hafifletilmesidir. Her iki taraf da halklar arasında nefreti alevlendirmenin eşiğindedir.

Merkez bir yönetim kurulu tarafından yönetilmektedir. Merkezin Yönetim Kurulu, insani yardım, eğitim ve araştırma hizmetleri alanında çalışan çeşitli kuruluşları temsil eden akademik profesörleri ve

¹ Abdo Ahmed Hassan, “The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development”, P.214.

² Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, (Erişim 2 Nisan 2024).

diyalog uzmanlarını içermektedir. 14 Mayıs 2008'de resmi olarak açıldı. İki yıl sonra, merkezin diyaloga Sponsor olacak uluslararası bir kurum olarak kurulmasını onaylayan Prensisi kararı yayınlandı.¹

Merkezin mesajı şöyledir: Merkez, dini ilke ve öğretileri daha iyi anlamak ve insanlığa bir bütün olarak hizmet etmek amacıyla din mensupları arasında karşılıklı saygıya ve bireyler ve kurumlar arasındaki farklılıkların tanınmasına dayalı yapıcı bir diyalog kurmayı amaçlamaktadır. Hedefleri ise şunlardır:

- Bir forum olmak, barış içinde bir arada yaşama kültürünü ve diğerine hoşgörüyü teşvik etmek.
- İnsanlığı ilgilendiren konu ve sorunların çözümü için dini değerleri harekete geçirmek.
- Diyalogun içeriğini hayatın din ile etkileşime giren yönlerini kapsayacak şekilde genişletmek.
- Diyalogu, dini değerler ile hayat meseleleri arasındaki ilişkiyle ilgilenen araştırmacıları ve akademisyenleri kapsayacak şekilde genişletmek.
- Diyalog alanında bilimsel çözümler, eğitim uygulamaları ve eğitimler sunan bir uzmanlık evi olmak.²

3-Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin Dinler arası Diyalog Kültürüne Hizmet etme Çabaları

3.1-Dinler Dergisi

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi tarafından Arapça ve İngilizce olarak yayınlanan, dini çalışmalar üzerine altı ayda bir yayınlanan bir dergi. Dergi, dinler arası diyaloga ve İslam ile diğer dinler arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır.

Dini yanlış anlamaların, şiddet uygulamalarının ve dini öğretilerin siyasi ideolojiler tarafından gasp edilmesinin nüfuz ettiği bir dünyada Adyan dergisi, dünyanın büyük dinlerinin ortak noktaları ve ortak hedefleri üzerinde yaklaşma ve yansıma için bir alan sağlamayı umuyor. Derginin başlığı, bireyin dini inancını derinleştirmesinin yanı sıra diğer inançlara açıklık için de bir alan sağlayabilecek dini çeşitlilikteki manevi birlik gerçeğini öne sürmektedir.

Dinler dergisi, Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'ne bağlı uzmanlaşmış uluslararası bir dergi olduğundan, ilhamını geniş anlamda tek Tanrı inancının küresel mesajından almakta, aynı zamanda ortak ilke ve değerlere sahip çeşitli dinleri paylaşmayı amaçlamaktadır. Dergi, diyalog ve karşılıklı zenginleşme ruhuyla karşılaştırmalı çalışmaları ve dinler arası alışverişi teşvik etmekte ve farklı dinlere inananlar arasındaki anlayışı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Aralarındaki ortak dini ve manevi temelleri, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki karşılıklı yapıcı ilişkilerini inceleyip keşfetmenin yanı sıra, aralarındaki çatışmaların nedenlerini daha iyi inceleyerek karşılaştıkları zorluklara daha iyi çözümler bulmaya çalışmaktadır.

Bu Dergi, tarih, sanat ve din bilimleri alanlarında İslam ile diğer din ve medeniyetler arasındaki ilişkilere yönelik çalışmalara odaklanarak İslam'ın küresel ufkunu canlandırmayı amaçlamaktadır.³

3.2-Uluslararası konferanslar

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, kuruluşundan bu yana faaliyetlerini genişletme ve öncelikle yıllık konferanslara dayanan, şu ana kadar 14 konferansın düzenlendiği Katar Dinlerarası

2010

¹ Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development", P.228.

² Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development", P.229.

³ Merkezi Doha Duveli li-Hiveri'l-edyan, "a-Atesamuh fi el-Adyan", *Mecelletü'l-Adyan* 12/4 (Ocak 2019) Doha-Katar.

Diyalog Girişimi'ni geliştirme ve ayrıca yurtdışındaki konferans ve seminerleri geliştirme konusunda istekli olmuştur.¹

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi Başkanı Dr. Ibrahim Al-Nuaimi, bu konferansları tamamen bilimsel olarak tanımlamaktadır. Konferansın her oturumunda belirli bir konu tartışıldı ve araştırmacılar ve ilgilenenler araştırmalarını bu konuda yazmaya davet edilir. Merkeze bağlı bir bilimsel komite, bu araştırmayı değerlendirme ve konferans sırasında bunları sunmak için uygun olanları seçme sürecini üstlenir. Bu konferanslar genellikle din ve insanlık insanlarına genel konular, sorunlar ve endişe sorunları ile ilgilidir ve kendilerini siyasi ve doktrinel konulardan uzaklaştırmak için mümkün olduğunca dener. Sorumlu olanlara göre amaç, din sahipleri için üç dinin pozisyonları hakkında bilgi alışverişine ek olarak, tartışılan konularla ilgili olarak buluşmak, tanışmak ve bir tür işbirliği yaratmaktır. Bu konularda diğer dinin takipçilerinin değerlerini, ilkelerini ve bilgisini bilen her dinindir.²

3.3- Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Ödülü

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Ödülü, Merkez tarafından 2013 yılında başlatılmıştır. Kuruluşundan bu yana en önemli kalkınma girişimlerinden biridir. Bu alanda Arap dünyası düzeyinde benzersiz olup, diyalogu teşvik etme ve barış kültürünü pekiştirme konusunda önemli ve sürdürülebilir etkiye sahip kişi ve kurumların girişimlerini desteklemeyi ve teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Ödül, Merkez yetkililerinin yanı sıra din Alimlerinden (Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler) oluşan uzman bir komite olan Ödül Mütevelli Heyeti tarafından denetlenmektedir. Ödül Mütevelli Heyeti, dünyanın her yerindeki Ödül konularında en iyi uzmanlar arasından hakemleri seçer. Ödülün teması yıllık konferansın başlığıyla örtüşmektedir. Ödül kazananlar konferansın açılış töreninde onurlandırıldı.³

3.4-Diğer Çabalar

-Merkez, bilimsel araştırmaların yanı sıra dinler, dinlerin başkalarına bakış açısı, evren ve hayat hakkındaki kitap ve özel araştırmaların çevirilerini hazırlayıp yayınlıyor. Çeşitli dini değerleri daha iyi anlamak ve bunları insanlığa hizmet etmek için kullanmak.

-Doha Uluslararası Merkezi Katar Yardım Vakfı işbirliğiyle (İslam'da Diyalog) adlı bir talk show hazırlayıp hazırladı ve Katar Radyosunda yayınlandı. Ayrıca merkez, kurumlara ve okullara yönelik diyalog becerileri ve çok kültürlülük konularında kurslar sunmaktadır.

-Merkez uluslararası toplantılar düzenliyor. Bu toplantılar kolektif eylem için ortak bir Vizyon oluşturmayı amaçlamaktadır. Dinlerarası işbirliği ve diyalog yoluyla toplumlarımızda hoşgörü değerlerini ve barış kültürünü yaymak ve geliştirmek. Bu toplantılar sayesinde Merkez, özellikle çeşitli çatışmaların belasını yaşayanlar arasında etkili ilişkiler ve ortaklıklar ağı oluşturmayı başardı. Kalkınma, yeniden yapılanma ve toplumsal uyum yoluna dönmesini sağlamak.

-Merkez, Katar'daki ve dünya çapındaki kültürel ve akademik merkezler ve kurumlarla çeşitli işbirliği anlaşmaları imzalamıştır. Bunun sonucunda, Merkez'in desteği ve finansmanıya, ülkelerindeki bu merkez ve kurumlarla çok sayıda konferans ve seminer düzenleniyor. Merkez ayrıca bu alanlarda uzmanların katıldığı, akademisyen ve araştırmacıların da katıldığı yıllık konferanslar düzenliyor. Dinlerarası Diyalog için kurumlarla işbirliği ve ortaklık kanalları açmaya devam etmeyi sabırsızlıkla bekliyoruz. Farklı alanlarla ilgili; Bu alan yalnızca konferanslar, araştırma çalışmaları, işbirliği projeleri ve diğerleri dahil olmak üzere ortaklıklar ve çeşitli faaliyetler yoluyla deneyim alışverişi yoluyla gelişebilir. Merkezin anlaşma yaptığı uluslararası kuruluşlar:

¹ Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development" P.229.

² Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development", P.217.

³ Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development", P.229.

-Wolff Enstitüsü - Cambridge Üniversitesi.

-Ukrayna İletişim Merkezi.

-İslam Üniversitesi - Sırbistan

-İslami Araştırmalar Merkezi - MOV Üniversitesi - Güney Kore.

-Saraybosna Üniversitesi.

Sonuç

Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin dini diyalog kültürüne hizmet etme çabaları, dini ilkelerin ve öğretilerin daha iyi anlaşılması ve bunların tüm insanlığa hizmet edecek şekilde kullanılması çabasında özetlenmektedir. Merkez, çok dinli ve çok kültürlü toplumlarda diyalogu teşvik etmek ve sürdürülebilir barışı inşa etmek için kurumsal ve kişisel çaba ve girişimlere destek sağlar. Merkez, hedeflerinin birçoğuna ulaşmayı başarmış olup başarıları her geçen gün artmaktadır.

Merkez aynı zamanda İslamofobi olgusunun ortadan kaldırılmasına da katkıda bulunmuş, dini diyalog kültürünün yerleşmesine yönelik çabaları sayesinde İslam anlayışının daha da yaygınlaşması sağlanmıştır. Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi'nin farklı toplumlar ve medeniyetler arasında yakınlaşma, anlayış ve karşılıklı saygı için küresel bir platform haline geldiğine şüphe yoktur.

ERZURUM



ÜNİVERSİTESİ

2010

Kaynakça

- Jussi Aro, "Geçmişte ve Günümüzde Dinlerarası Diyalog" Çev: Ahmet Güç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/5, Bursa 1993. S.275-286.
- Mahmud Abdurrahman, "Hiveru el-adyani's-Sameviye (el-İslam ve Mesihiye ve Yehüdiye) beyne t-Tayuş ve el-Misaheti'l-Muştereke", *Mecelletü'l-Hiveri el-fikri* 1/19 (2023), S.34-61.
- Merkezu Doha Duveli li-Hiveri'l-edyan, "a-Atesamuh fi el-Adyan", *Mecelletü'l-Adyan* 12/4 (Ocak 2019) Doha- Katar. S.1-158.
- Nabil Abdo Ahmed Hassan, "The Qatari Initiative for Interfaith Dialogue: The Context of Origin and Development", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 13/7 (July 2023), P.213-233.
- Oymak, İskender. "DİNLERARASI DİYALOGA İLİŞKİN GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELER". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Haziran 2000), S.171-192.
- Doha Uluslararası Dinlerarası Diyalog Merkezi, (Erişim 1 Nisan 2024). <https://www.dicid.org/about-us/>



Thomas Kuhn'a Göre Bilimsel Paradigmaların Oluşum Süreci

Zeynep EKŞİCİ*

Özet

Bilim felsefesi, konuları itibarıyla Aristoteles'e dayanır ama disiplin olarak anılması 19. yüzyıl başlarıdır. Bilim felsefesi bilindiği gibi bilimin tarihini, kapsamını, sınırlarını, yöntemini, bilimsel bilginin yapısını ve özelliklerini, bilimsel kuram ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi felsefi bir tavırla araştırır. Bu araştırmalardan birini de 20. yüzyıl Amerikalı düşünürlerden olan Thomas Samuel Khun daha sık kullanılan ismi ile Thomas Khun yapar. Thomas Khun'un bilime paradigma temelli yaklaşımını ve bu bağlamda bilimsel ilerlemenin devrimci karakterine yaptığı vurguyu ele almak bu çalışmanın amaçlarındandır. Tarihsel yöntem dikkate alınarak ilk olarak bilim tarihi içerisinde bilimin gelişiminden bahsedilecektir. Khun'a kadar bilim tarihinde ve felsefesinde bilimsel ilerlemenin hangi gelenekler üzerinden devam ettiğine bakılacaktır. Söz konusu Khun'a gelindiğinde onun bilim felsefesinde yeni bir dönem açtığı, geleneksel bilim anlayışını kökünden sarstığı gösterilecektir. Bilimi etkinlik olarak ele alan düşünürümüz bilimi, tarihi ve toplumsal boyutlarıyla da incelemektedir. Bu yüzden Khun'un bilim tasarımının iki farklı yönü olan bilime sosyolojik yaklaşımı ve paradigmaya dayalı bilim anlayışını incelemek bu çalışmanın hedeflerindedir. Nitekim Khun'un bilimin ilerleme tarzına ilişkin söylemleri bilim felsefesi içerisinde alternatif bir yorum sunmaktadır. Khun'un bilime sosyolojik bakış açısı ele alınırken toplumun yaşam biçiminin ve geleneklerinin bilimin gelişimindeki rolüne dikkat çekilecektir. Paradigmaya dayalı bilim anlayışı ise 'olağan bilim, bulmaca çözme etkinliği, aykırılık, bunalım, bunalıma tepkiler, bilimsel devrim ve yeniden kuruluş' kavramları üzerinden ele alınacaktır ve bilimin ilerleme tarzı ortaya konulacaktır.

Anahtar kelimeler: Bilim, Bilim Felsefesi, Thomas Khun, Paradigma

According to Thomas Kuhn, the Formation Process of Scientific Paradigms

Abstract

The subject matter of philosophy of science is based on Aristotle, but it began to be recognized as a discipline in the early 19th century. Philosophy of science, as known, philosophically investigates the history, scope, limits, method of science, characteristics and structure of scientific knowledge, as well as the relationship between scientific theory and reality. One of these investigations is conducted by Thomas Samuel Kuhn, a prominent 20th-century American thinker, commonly known as Thomas Kuhn. One of the aims of this study is to discuss Thomas Kuhn's paradigm-based approach to science and his emphasis on the revolutionary character of scientific progress in this context. Taking into account the historical method, initially the development of science within the history of science will be discussed. It will be examined through which traditions scientific progress continued in the history and philosophy of science until Khun. When it comes to Khun, it will be shown that he opened a new era in the philosophy of science and shook the traditional understanding of science to its core. Our thinker, who considers science as an activity, also examines it with its historical and social dimensions. Therefore, one of the aim of this study is to examine the sociological approach to science and the paradigm-based understanding of science, which are two different aspects of Kuhn's design of science. Indeed, Kuhn's statements about the mode of progress of science offer an alternative interpretation within the philosophy of science. When discussing Kuhn's sociological perspective on science, attention will be drawn to the role of society's lifestyle and traditions in the development of science. The paradigm-based understanding of science will be discussed through the concepts of 'normal science, puzzle-solving activity, contradiction, crisis, reactions to crisis, scientific revolution and re-establishment', and the mode of progress of science will be revealed.

Keywords: Science, Philosophy of Science, Thomas Kuhn, Paradigm

Giriş

* Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalı.

Bilim felsefesi denilince bilim denilen etkinliğin amacını, yöntemini ve kavram yapısını mantıki çözümlenmelerle belirleme faaliyeti akla gelir. Aslında bilim felsefesi özellikleri, yöntemleri, kavramları, ön kabulleri ve bu arada bilimin entelektüel disiplinlerin genel şeması içindeki yerine ilişkin araştırmalardan oluşur. Bilim felsefesi söz konusu bu araştırmaları felsefi yöntemleri esas itibarıyla de rasyonel ve eleştirel bir sorgulama yöntemi kullanarak gerçekleştirir.

Khun, bilim felsefesinde umulmadık yeni bir dönem açmıştır. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eseriyle geleneksel bilim anlayışına farklı bir yaklaşım getirmiştir. Khun bir yandan bilimi tarihi ve toplumsal boyutlarıyla incelerken diğer yandan bilimi etkinlik olarak ele alır, yani bilimi bir süreç olarak görüp bu sürece katılan bütün öğeleri dikkate alır. Bu doğrultuda çalışmamızda ilk olarak bilim tarihi içerisinde bilimin gelişiminden bahsedilmiştir. Bilim tarihinde ve felsefesinde Khun'a kadar gelen süreçte bilimsel ilerlemenin ne yönde değiştiğine, hangi gelenekler üzerinden Khun'a kadar gelindiğine değinilmiştir. Daha sonra Khun'un bilime ilişkin sosyolojik bakış açısı ele alınmıştır. Böylece toplumun yaşam biçiminin, geleneklerinin bilimin gelişimindeki rolüne dikkat çekilmiştir. Son olarak Khun'un etkinlik olarak bilim anlayışı esas alınarak paradigmaya dayalı bilim anlayışı incelenmiştir. Bu minvalde Khun'a göre paradigmanın oluşum süreci 'olağan bilim, bulmaca çözüme etkinliği, aykırılık, bunalım, bunalıma tepkiler, bilimsel devrim ve yeniden kuruluş' kavramlarından hareketle bilimin ilerleme tarzı ele alınmıştır.

1. Bilimin İlerleyen Doğası

İnsanlık tarihi içerisinde bilimsel faaliyetlere sıkça rastlamaktayız. Bilimin ilerleyen doğasını ele alırken Mısır ve Mezopotamya'da bilimden, Eski Yunan'da, Ortaçağda bilimden ve Rönesans'la başlayan modern bilimden bahsetmek gerekir. Mısır ve Mezopotamya'da bilime bakıldığında, Mezopotamya Dicle, Fırat ve Nil nehrinin kıyılarında kurulan Sümer Uygarlığı'nın ve bu uygarlığın yıkılmasıyla kurulan Babil Uygarlığı'nın kurulduğu yerdi. Pratik ihtiyaçlar için bilimsel etkinlikte bulunmak söz konusuydu. Bu uygarlıklar matematik, geometri ve astronomide büyük ilerlemeler kaydettiler. Yine Mısır Uygarlığı'nın bu gelişmelere ek olarak tıp bilgilerini eklemesiyle bilimsel çalışmanın alanı genişlemiştir. Ancak bu uygarlıklarda bilimsel çalışmalar dinsel düşüncenin etkisi altındaydı. Örneğin, Mısır uygarlığında hekimler aynı zamanda büyücülüğü de kullanmaktaydı (Çüçen, 2013: 211-212).

Eski Yunan'a gelindiğinde dinsel etkilerin azaldığı ve bunun yerine akılsal açıklamaların ön plana çıktığı görülür. Felsefe, genel olarak kabul edilen görüşe göre Antik Yunan'da başladığı için felsefe ve bilim ayrı değildi. Antik Yunan'da felsefe dendiğinde evren hakkında düşünmek olarak görülüyordu ve bunun da kısımları vardı. İlk filozoflara da doğa filozofları deniyordu. Yani felsefenin etkisi altında, akli temele alan araştırmalar yaparak doğa felsefesi çalışmaları yapılmaktaydı. Thales'le başlayan bu süreçte Phytagoras, Empedokles ve Demokritos'un katkıları

da önemlidir. Yine bütün yapılan felsefe geleneklerinin yapı taşı olan Sokrates, Platon ve Aristoteles'in çalışmaları uzun yıllar bilimi etkilemiştir. Nitekim bu çalışmalar, bilgi, ahlak, toplum, adalet, güzellik, devlet, erdem, matematik, mantık, zooloji, botanik, fizik ve evren ile ilgilidir. Çüçen'in de belirttiği gibi bu dönemde bilim insanı ile filozof aynı kişidir (Çüçen, 2013: 212). Kranz ise şöyle der:

“Bilimsel felsefenin, hatta genellikle bilimin doğduğu yer Anadolu kıyısındaki bir İyonya kenti olan Milet'dir. Helenlerle Helen olmayan halkın yan yana yaşayışının ayrı kuvvette bir fikir yarattığı ve ruha ek ayrı bir canlılık verdiği bu yerde insan daha İ. Ö. 6. yüzyılda ilk olarak, pratik yarar için değil de, sadece doğru uğruna sorularla boğuşmuştur. Bu ise bilimsel çabanın gerçek belirtisidir” (Kranz, 2014: 35).

Ortaçağda bilimin durumu incelendiğinde, bilindiği gibi hem Ortaçağ Avrupası'nda Hristiyanlık dininin etkisi hem de Doğu da İslam dininin etkisi söz konusuydu. Bu anlamda Ortaçağda bilim Eski Yunan'dan farklı bir yapı göstermekteydi. Ortaçağ Avrupası Hristiyan dininin etkisiyle bilimsel çalışmaları terk etti, bunun yerine dinsel dogmaların akılla açıklanmasıyla ilgilendi. Doğuda ise İslam dininin bilgiye verdiği önem nedeniyle Müslüman ve Müslüman olmayan bilim insanları çeşitli, önemli çalışmalar yaptı. Bunun gerçekleşmesinde belki de çeviri faaliyetleri en etkili unsurlardan biriydi. Böylece M. S. 9., 10. ve 11. yüzyılda bilimsel anlamda üst noktalara gelindi. Harezmi, Abdulhamit İbn Türk, El Razi, İbn Sina, Biruni, El Hazm ve Ömer Hayyam gibi önemli bilim adamları yetişmişti. Buradaki bilimsel çalışmalar sayı sistemi, denklemler, cebir, tıp, matematik, trigonometri, optik, astronomi ile ilgiliydi ve bunlar bilim dünyası için önemli katkılar oldular (Çüçen, 2013: 213-214).

Rönesans'la birlikte 14. yy ve 15. yüzyıldan itibaren bilimin, 20. yüzyılda ve bugün anlaşılabilir anlamda temeli atılmıştır. 15. yüzyıl bir kırılma noktasıdır. Bu kırılmanın adına 'evren değişimi' denir, 'yer merkezli evren anlayışı' yerine 'güneş merkezli evren tasarımı' konur. Batlamyus, Kopernik ve Galileo'nun araştırmaları ile gözlemleri bilimin gelişmesinde etkili olmuştur. Burada aslında değişen şey evrenin kendisi değildir, evrene bakan gözler, zihin değişmiştir; artık hiçbir şey eskisi gibi değildir. Bilim felsefesi de 19. yüzyıl sonu ve 20. yy başı bilimin erişmiş olduğu noktanın göz önüne alınmasıyla ortaya çıkmış bir felsefedir. Ancak bu sürece gelirken Francis Bacon, Descartes, Newton, Huygens, Koyle ve Gassandi'de araştırmaları ve düşünceleriyle modern dönemin bilgi kaynaklarını sunmuşlardır (Çüçen, 2013: 214-215).

Denilebilir ki Antikçağ bilim anlayışında egemen olan Aristotelesçi gelenekte, olgular anlamlı kılınmaya çalışılır, ereksellik egemendir buna bağlı ereksel açıklamada olgular çözülmeye çalışılır ve niteliksellik daha ön plandadır. 15. yüzyıl çağcıl bilim anlayışında meydana gelen Kopernik devrimiyle birlikte ortaya çıkan Galileo geleneğinde ise; olgular açıklanmaya çalışılır,

nedensellik, determinizm esas alınır ve niceliksellik (matematiksellik) ön plandadır. Bu evrenin de dilinin matematik olduğu kabul edilir. Bunun modern bilimdeki karşılığı, matematiksel fiziktir. İlerleyen dönemlerde, 19. yüzyılda, bilimden anlaşılan, yasa koymaktır. Yasa, tek bir olgu ile bütün olayları araştırabilmektir. 20. yüzyıl bilim felsefesinde farklı gruplar ortaya çıkacak ve bunlar neyin bilim neyin bilim olmayacağını araştıracaklardır. Bu tartışmaları hızlandıran 'Viyana Çevresi, Neopozitivistler ve Mantıkçı Pozitivistler' olarak adlandırılan gruplar 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu grupta yer alan bilim felsefecileri, bilim için bir çerçeve çizmeye çalışmışlar ve neyin bilim olup neyin bilim olamayacağına dair yöntem bulma gayretinde olmuşlardır. Viyana Çevresi içerisinde yer alan mantıksal doğrulamacılar 'duyu ve deneye dayalı doğrulama'yı savunurken, Karl Popper 'yanlışlamacılık'ı ileri sürmüştür. Ayrıca yine Viyana Çevresinde ortaya çıkan yaklaşımlardan, Alexander Koyre'nin bilime tarihsel ve sosyolojik yaklaşımından bahsedilebilir. Yine Koyre'nin öğrencisi olan Thomas Khun 'bilime sosyolojik açıdan yaklaşır ve paradigmaya dayalı bilim anlayışı'nı ortaya koyar. Devamında Duhem-Quine savı yani 'Holistik (bütüncül) yaklaşım' ve Lakatos'un Karl Popper'ın görüşünden esinlendiği 'inceltilmiş yanlışlamacılık'ı ortaya çıkmıştır. Son olarak bunların hiçbirisine katılmayan, Feyerabend kendi 'anarşist bilim anlayışı'nı öne sürmüştür.

Bizim burada ele alacağımız düşünür, Thomas Khun'dur. Khun'un bilime yaklaşım şekli ve aynı zamanda bilim anlayışındaki paradigmal tasarımı detaylı bir şekilde incelenecektir.

2. Thomas Khun'un Bilime Sosyolojik Yaklaşımı

Thomas Kuhn, bilim tarihi yazımını ve bilime tarihsel yaklaşımı bilim felsefesinin merkezine koymaktadır. O kuramların statik mantıksal analizini ikinci plana iter ve dinamik tarihsel analizi ön plana çıkarır. Kuhn nazarında bilim felsefesi aynı zamanda bilim tarihçisidir (Kuhn, 1991: 46). Kuhn bilim tarihi'nin yanı sıra '*bilim sosyolojisini*' de bilim felsefesinin içine dâhil etmektedir. Bu bağlamda bilim sosyolojisinde bilimi gerçekleştiren özne, bireysel değil topluluktur. Bilimi anlamak için tarihsel analiz kadar bilimsel toplulukların analizine de gerek vardır. Bilimsel etkinliğin ne olduğunun belirlenmesinde sadece kuramların içeriğine, gözlem ve deneylerle olan ilişkisine bakmak yeterli değildir. Bilimsel etkinliğin zorunlu olarak toplumsal bir boyutu vardır ve bu boyut göz ardı edilememelidir (Kuhn, 1991: 46-47). Böyle bir bakış açısında şu sorular ön plana çıkar:

- Bilimsel topluluklar nasıl oluşur, nasıl örgütlenir?
- Topluluk üyeleri ne türden bir eğitimden geçerler?
- Bilimsel topluluklar nasıl ve nereden mali kaynak sağlarlar?
- Bilimsel topluluklar nasıl bilgi üretirler?

- Bilimsel topluluklar kuram üzerinde hangi mekanizmalar aracılığıyla ortak bir görüşe varırlar?

Bu soruların bilimsel ilerleme ile alakası olduğu gibi bilimin geliştiği ortamlarla da alakası vardır. Khun'un bu sorulara genel anlamda vermiş olduğu yanıtlar *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* eserinde şu şekildedir:

“[B]ilimsel topluluk bilimsel bir uzmanlığı uygulayan kişilerden oluşur. Bu kişilerin aldıkları eğitim ve mesleki çıraklık deneyimleri diğer alanlarda görülmeyen ölçüde benzerlikler taşır. Bu süreç içinde aynı teknik yazınla beslenmişler ve bundan çoğunlukla aynı dersleri çıkartmışlardır. Bu temel yazının çerçevesi de zaten genellikle bilimsel bir dalın sınırlarını çizmiş olmaktadır ve her topluluğun kendine özgü bir konusu vardır” (Kuhn, 1991: 180).

Kuhn'un bilimsel topluluklara dair vardığı nihai sonuca göre bu topluluğun üyeleri ortak bir amaç için (eğitimde dâhil) kendilerini tek topluluk olarak sorumlu görürler. Bu toplumda iletişim eksiksizdir ve oy birliğine dayalı profesyonel kararlar alınır fakat farklı bilimsel toplulukların farklı sorunlara yönelik çabaları vardır. Topluluklar arasında mesleki iletişim güç olabilir, sıklıkla yanlış anlaşılmalara mahal verebilir. Bu durum sık yaşanırsa çatışmalara dahi yol açabilir (Kuhn, 1991: 180). Bu yüzden bilimsel ortamdaki bilimi anlayabilmek için Kuhn'un önerisi şudur: “Bilimsel bilgi de tıpkı dil gibi, özünde ya bir topluluğun ortak malıdır yahut bir “Hiç”tir. Bunu anlamak için bu bilgiyi yaratan ve kullanan çevrelerin kendilerine has özelliklerini öğrenmek zorundayız” (Kuhn, 1991: 25). Görülüyor ki bilimi toplumdan ayrı ele almak zordur. Nitekim bilim insanını toplumdan soyutlayarak düşünemeyiz. Aslında hiçbir bilim insanı kendi toplumundan ayrı bir doğada değildir. Bilimin toplumsal boyutu her halükarda ele alınıp değerlendirilmelidir.

İnsan bir toplum içinde doğar ve önce kendisi sonra toplumu için bir şeyler yapar, bu isteyerek veya istemeyerek gerçekleşmektedir. Ancak insanın bir şey ortaya koyarken bilmesi gereken, o şeyin tarihidir, sonuçta tarihi bilinmeyen bir şeyin tarifini yapmak güçtür. Bilime sosyolojik yaklaşım benimseyen Kuhn, hem toplumun bilim ile olan iç içeliğine hem de tarihsel arka plana dikkati çekmiştir. Woolgar'ın da belirttiği üzere: “Bilimsel doğruların tarihsel (ve bu nedenle sosyal ve kültürel) rölatif karakterini tespit etmek, Kuhn gibi yazarların en büyük başarıları arasında yer aldı” (Woolgar, 1999: 55).

Bilimden toplumu çıkarmak ahlaksal problemlere de sebep vermektedir. Örneğin; Hiroşima faciasında bireysel çıkar arka plana atılmış olsaydı, şiddetli kötü sonuçlarla karşılaşılmazdı. Bilimin içine toplumu dâhil etmek demek bilimsel çalışmalarda da bireysel çıkarı arka plana atmak demektir. Denilebilir ki bilimin toplumsal, sosyolojik boyutunu bilimden çıkarmak bencillığe ve bireysel çıkarıya sebep olacaktır. Ayrıca bu konuda Kuhn şöyle der: “Değerler her ne kadar bilim adamlarınca geniş ölçüde paylaşılsalar da değerlere bağlılık ne kadar

derin ve bilimi ne kadar oluşturucu olursa olsun uygulamaları sırasında bazen bireylerin kişiliği ve topluluk üyelerini birbirlerinden ayırıtıran kişisel özellikleri gibi etkenlerin hatırı sayılır rolü olabilmektedir” (Khun, 1991: 187). Yine Khun’a göre bir topluluğun doğruluk yargısı görelî olabileceği gibi süreklilik de gösterir. Bu bağlamda ortak değerler toplumun bütün üyeleri tarafından aynı şekilde uygulanmasa da topluluk davranışlarını önemli biçimde belirlemektedir. Ayrıca bu ortak değerlerin uygulanışında bireysel çeşitliliğin bilim için katkısı söz konusudur (Khun, 1991: 187). Bu katkı Khun nazarında şudur: “Eğer bir topluluğun bütün üyeleri her aykırılığa bir bunalım kaynağıymış gibi tepki gösterse yahut da meslektaşlarının ileri sürdüğü her yeni kuramı benimsemeye kalksa bilim yok olurdu” (Khun, 1991: 187). Anlaşılacağı üzere bilimsel çatışmalar kaynaklık eden toplum, aynı zamanda bilimin sürekliliğine de katkı sağlamaktadır.

Sonuç olarak Khun’da bilim toplum ile birlikte değerlendirilmelidir. Bilimsel ilerleme de toplumla gerçekleşmelidir. Bilim sosyolojisinin tek başına bir disiplin olduğu kabul edilse bile ancak bilim felsefesi içerisinde, bilim tarihi ile birlikte ele alınarak, bilimsel ilerleme ve bilim felsefesi yapılabilir. Bilimsel bir etkinlik, toplumun makul olan düzenine göre ve ihtiyacına göre şekilleneceğinden ele alınacak olan bilimsellikte yöntem ve araçların ne olduğuna ayrıyeten bakmak gerekir. Bu bağlamda bilimsel etkinliğin hangi ortamda ne şekilde geliştiğini değerlendirmek önemlidir.

3. Thomas Khun’un Paradigmaya Dayalı Bilim Anlayışı

Kuhn’un bilim görüşünü genel olarak *paradigma*, *olağan bilim*, *olağan dışı bilim* gibi kavramlar oluşturmaktadır. “Khun’a göre bilim, doğanın şimdiki ve en iyi kavranışı yönünde ilerlemeci, çizgisel ve birikimli bir süreç değil, farklı tarihsel spesifik yörüngeler boyunca zikzaklar çizen bir süreçtir” (Gieryn, 2012: 15). Bilindiği gibi belli türden özellikleri gösteren teorilere ‘paradigma’ adı verilir. Paradigma birtakım sorulara çözüm sunar, bazı ihtiyaçlara cevap verir. Kuhn’a göre bilimsel paradigma, bir bilim çevresine belli bir süre için model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel yasalardır. Bu nedenle Kuhn, kuramdan değil, paradigmadan söz eder. Paradigmayı oluşturan unsurlar aynı bir kuramın katı çekirdeği gibi olan ‘*yasalar ve varsayımlar*’dır. Paradigma, belirli bağlamlarda bilimsel çalışmaların temelini oluşturan bilimsel kuramlardır; oldukça geniş, düşünsel, kavramsal ve bilimsel bir çerçevedir. Bu çerçeve dünyanın nasıl algılanması konusunda bize dayatılan bir yapıya da sahiptir. Khun’un bakış açıısıyla paradigmayı bir kutu olarak düşündüğümüzde, paradigma kutunun dışında bulunan olguları kutuya zorla sıkıştırmaktır. Örneğin Newton’un hareket yasaları, Newtoncu paradigmanın, Maxwell’in denklemleri klasik elektro manyetik teoriyi içeren paradigmanın bir bölümünü oluşturur. Paradigmalar aynı zamanda çeşitli yasaları çeşitli durumlara uygulamanın standart yollarını içerir. Örneğin Newtoncu paradigma, Newton yasalarının gezegenlerin hareketlerine, sarkaçlara, bilardo topu çarpışmalarına uygulamanın

yöntemlerini de içine alır. Zaruri araç kullanımı ve araç kullanım teknikleri de bir paradigma içinde yer alır. Mesela Newtoncu paradigmanın astronomide uygulanması, denenmiş değişik teleskop türlerinin, bu teleskop türlerinin kullanımın teknikleri ve bu teleskoplar yardımıyla toplanan verileri düzenlemenin, çeşitli teknikleriyle birlikte kullanımını içerir (Chalmers: 2016: 140-141). “Nihayet, bütün paradigmalar, “paradigmanızı doğa ile uyumlu kılacak ciddi teşebbüslerde bulunun” veya “bir paradigmayı doğayla uyumlu hale getirme teşebbüslerindeki başarısızlıkları, ciddi problemler olarak ele alın” gibi bazı çok genel metodolojik talimatları kapsar” (Chalmers, 2016: 141). Bu talimatlara dikkat ederek bilim adamlarının araştırma yapması önemlidir.

Bilim adamı paradigmanın bilgisini eğitim yoluyla kazanır. Standart problemler çözerek standart deneyler yaparak, bir denetim altında araştırma yaparak o paradigmanın yöntemlerine, teknik ve standartlarına aşina hale gelir. Paradigmaların tek bir alana bağlı olarak katı biçimde görülmemesi diğer alanlara da uygulanabilirliğinin olması hem bilimsel anlamda hem de felsefi anlamda haklı olmakla birlikte kullanışlılığı açısından da bize farklı kapılar açıyor gibidir. Ayrıca paradigmanın ortaya atılması için geçilecek olan eğitim süresi de olmazsa olmazdır; nitekim bu durum paradigma kirliliğini önlemekle birlikte nitelikli paradigmanın da ortaya konulmasının en büyük sebebidir (Khun, 1991: 81-83). Bu minvalde ‘Khun’a göre bir paradigma nasıl ortaya çıkar, hangi aşamalardan geçer?’ sorusuna bakmak gerekir.

3.1. Bir Paradigma Nasıl Ortaya Çıkar?

Bir paradigmanın ortaya çıkması için hem kuramsal hem yöntemsel bir inanç gereklidir. Bu inanç olguların seçilmesine, değerlendirilip eleştirilmesine izin veren bilinçli ya da bilinçsiz bir inançtır. Bu inanç ya da ön yargılar ilgiyi belli noktalara yöneltir. Leyden kavanozu buna örnek gösterilebilir. Elektriğin sıvı olduğunu sanan, dolayısıyla iletkenlik konusu üzerinde duran bilim adamları elektriğin sıvı olduğuna inanmalarından dolayı elektrik sıvısını şişelemeyi düşünmüşlerdir. Bu çabanın ilk ürünü Leyden kavanozudur. Bu ürün doğayı rastgele araştıran biri tarafından belki hiç bulunamazdı. Oysa Benjamin Franklin, elektrik hakkındaki incelemelerinin ilk döneminden itibaren bu aracın sırrını çözmeye çalışır. Bunu başardığında da kuramının bir paradigma olmasını sağlamıştır (Khun, 1993: 93-94). Bir kuramın paradigma olması için rakiplerinden daha güçlü olması gerekir. Ama yine böyle bir kuram alanındaki her olguyu açıklayamaz.

“Kuhn’a göre bir paradigmaya dayalı olağan bir araştırma başlangıcının ilk belirtileri paradigma öncesinde birbiriyle yarışan kuramların paradigma döneminde ortadan kalkmasıyla açığa çıkar” (Öztürk, 2012: 178). Bir kuram paradigma olunca kimi kolaylıklar sağlar. Bunlar şunlardır:

- a) Hangi deneylerin yapılması veya yapılmaması gerektiğini söyler.
- b) Bilim adamlarına daha kesin, daha kapsamlı, uzmanlaşmış çalışmalar yapma cesareti verir.
- c) Paradigma sayesinde kimi sorunlarla uğraşmak zorunda kalınmaz. Önceden belirlenmiş olgularla daha ayrıntılı şekilde ilgilenilir.
- d) Bir paradigma içinde iş görmek uzmanlaşma için kaçınılmazdır.

Görüldüğü üzere kuram paradigma olduğunda bilgilerin çoğunu kendine çeker. Bu durumla beraber eski paradigmaya bağlı kalan eski okullar teker teker yok olur çünkü eski okul üyeleri yeni paradigmaya geçerler. Eski görüşlere bağlı kalanların çalışmaları görmezden gelindiği için silinip giderler. Eski okulun yerini alan yeni okul ve paradigma, bilim alanının yeni ve daha katı bir tanımını verir. Çalışmalarını bu yeni tanıma uyduramayanlar ya da uydurmak istemeyenler yola tek başlarına devam ederler ya da başka bir çevreye bağlanmak zorunda kalırlar. İlle bir paradigmaya bağlı kalmak sorunsaldır. Khun'un dediği gibi insanın hayatının belki de en önemli çalışma yaptığı alandaki paradigmat inancından vazgeçmesi zor olsada, eğer bu yenilmiş bir paradigmayla önünde sonunda unutulmaya yüz tutacaktır (Khun, 1991: 79-85). Eski paradigma tamamen kaybolmayacaktır, belki kitaplarda anlatılacaktır ve bir şekilde hatırlanacaktır ve bu yüzden Khun'un dediği anlamda unutulmaya yüz tutulacağı biraz abartılı bir iddiadır.

Yeni bir paradigmaya girilince ne olur? Yeni bir paradigmaya giren kişi, bilimsel alanı bütünüyle yeniden kurmaya çalışmaz. Her kavramı temellendirmek zorunda değildir. Araştırmacılar konuyla ilgilenen herkesin okuyabileceği kitaplar yayınlamazlar. Daha çok aynı paradigma içindeki, meslekten kişilerin okuyabileceği makaleler yayımlarlar (Khun, 1991: 79). Özellikle Khun'un bu söylemi bilimsel kirliliği önlemek bakımından önemli gözükmektedir; bu yüzden ona hak veririz. Nitekim herkes kendi uzmanlığının işini yapmalıdır ve biliyoruz ki sınırlı bir varlık olan insan bütün alanlarda uzman olamaz.

3.2. Olağan Bilim ve Bulmaca Çözme Etkinliği

Kuhn belirli bir bilimsel topluluğunun paylaştığı paradigmanın yönlendirdiği bilimsel etkinliğe "olağan bilim" adını verir. Geçmişte kazanılmış bir ya da birkaç bilimsel başarıya dayanan araştırmaya da olağan bilim denir (Khun, 1991: 53). "Söz konusu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği bilimsel ilerlemelerdir" (Khun, 1991: 53). Aristoteles'in *Fizik*'i (*Physica*), Batlamyus'un (Ptolemy) *Almagest*'i, Newton'un *Principia* ve *Optik*'i bu çalışmalardan ve başarılarından bazılarıdır. Bunlar belli bir araştırma alanında geçerli sayılan sorunlar ile yöntemlerin, gelecekte uygulama yapacak kuşaklar

için tanımlanmasında uzun süre iş görmüşlerdir. Bunu yapabilmelerini can alıcı şu iki özelliğe borçludurlar:

- 1) Her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerleme, yeni ve eşsizdir.
- 2) Aynı zamanda bunlar yeni gelişmelere açıktır (Khun, 1991: 53).

“Bu iki özelliği paylaşan başarılar için bundan sonra ‘paradigma’ terimini kullanacağım, ki bu terim ‘olağan bilim’ terimiyle yakından bağlantılıdır” (Khun, 1991: 53). Olağan bilim paradigmanın vurguladığı olguların bilgisini genişletmektir. Aynı zamanda olağan bilim, olgular ile paradigmanın öndeyileri arasındaki uygunluğun artırılmasıdır. Bir nevi doğanın bir kutunun içine yerleştirilmesidir. Olağan bilimin incelediği alanlar dardır. Bu da bir görüş darlığına neden olur. Görüş darlığı paradigmayı dışı daha kapalı hale getirir. Bu durum bilim adamlarının ayrıntılı araştırmalar ve incelemeler yapmasında zorlayıcı bir etkidir. Bu nedenle olağan bilim, paradigmanın sağladığı olgular ile kuramları bütünleştirme işidir (Khun, 1991: 64). Görüldüğü gibi olağan bilimin yeni olgu çağırması gibi bir amacı yoktur.

Olağan bilim çoğu bilim adamının kaçınılmaz olarak tüm zamanını geçirdiği bir etkinliktir. Olağan bilim doğadan yeni olgular bulmaya çalışmaz; bu yüzden yeniliklere kapalı olmak onun en büyük özelliğidir. Bilim adamları bütün enerjilerini paradigmanın ürettiği sorunları çözmeye kullanırlar. Burada bilginin amacı yeni kuramlar üretmek değildir ve kutuya girmeyen olgular dikkate alınmaz. O paradigmayı benimseyen bilim adamları diğer bilim adamlarının oluşturduğu kuramlara da pek itibar etmezler (Khun, 1991: 64).

Olağan bilimde bilim adamları bir tür temizlik işi yapar. Bilim adamları bütün enerjilerini benimsedikleri paradigmanın ürettiği sorunları çözmeye kullanırlar. Bilim adamlarının böyle bir etkinlikte bulunmaları ‘bulmaca çözme’ etkinliğidir. Bulmacalar teorik ve deneysel olabilirler. Ayrıca bulmacayı bulmaca yapan, bir çözümün olmasıdır. “...bilim adamının çalışma azmini kamçılayan en önemli etken bulmacanın zorluğudur” (Khun, 1991: 73). Paradigma bilim adamına yanıtı olan soruyu seçmesini sağlayan bir ölçüttür ve soruları çözümü olan bulmaca oluşturur. Paradigma sorunun bir çözümü olduğunu söyler. Yanıtı olmayan sorunlar metafizik oldukları, başka bir alanın sorunları oldukları ve zaman harcamaya değmeyecek kadar sorunlu oldukları gerekçesiyle reddedilirler. Dolayısıyla asıl amacı bilimsel bilgi dağarcığını genişletmek olan olağan bilim ne olgu ne de kuram düzeyinde yenilik bulma peşinde değildir. Zaten başarılı olması da yenilik bulmamasına bağlıdır (Khun, 1991: 73).

Paradigma sorunları tanımlar ve çözümler. “Eğer bir sorun bulmaca olarak sınıflandırılacaksa, mutlaka bir çözümü olması yeterli bir özellik değildir. Bunun yanı sıra hem kabul edilebilir çözümlerin niteliklerini hem de bunların hangi aşamalardan geçerek elde edileceğini sınırlayan kurallar olmalıdır” (Khun, 1991: 74). “...kurallar paradigmalardan türetilir

ama paradigmlar kurallar olmadan da araştırmaya yön verebilir” (Khun, 1991: 78). Olağan bilim döneminde çözülemeyen bulmacalar paradigmanın yanlışlığından çok bilim adamlarının beceriksizliğini gösterir. Başarısızlık doğada değil, bilim adamında aranmalıdır. Sorun çözülemiyorsa bu, sorunu çözmeye çalışanın kusurundan kaynaklanır. Bilim adamlarının olağan bilimin sorunlarına bu kadar tutkuyla bağlanmalarının nedeni, kendilerinden önce kimsenin çözemediği ya da bu denli yetkin bir biçimde çözemediği sorunu çözmeye inancındadır (Khun, 1991: 72).

3.3. Aykırılık-Bunalım “Olağan-Dışı Bilim” ve Bunalıma Tepkiler

Zamanla kimi problemlerin çözüme inatla direnmeleri ve bunların giderek artması sonucunda paradigmaya duyulan güven sarsılmaya başlar. Ortaya bir bunalım çıkar. Bu dönem ‘Olağan-dışı bilim’ dönemidir. Burada bir sorunun çözümü konusunda ortaya çıkan başarısızlıklar, bir paradigmanın reddine veya onun yerine mukayese edilemez bir alternatifin olmasına yol açabilir. “Paradigma, egemen olduğu ‘olağan bilim’ döneminde bilim adamlarının yöntemlerini, araştırma alanlarını ve çözüm ölçütlerini biçimlendirerek araştırmayı yönetir. Ancak paradigmanın geliştirilip saflaştırılması sırasında karşılaşılan aykırılıkların gitgide artması bilim adamları topluluğunu ‘bunalım’ durumuna sürükler” (Yaldır ve Üner, 2009: 65). Sadece bir paradigma içindeki çözülmemiş problemlerin varlığı bunalıma yol açmaz. Khun’a göre paradigmlar daima zorluklarla yüz yüze gelebilirler. Hemen her zaman anomaliler bulunabilir ve anomaliler bir paradigmaya duyulan güveni yıkabilecek tarzda gelişebilirler. Bir anomali, bir paradigmanın asıl temellerine darbe indirici bir şey olarak görünüyorsa, bilim topluluğunun onu bertaraf edecek girişimlerine ısrarla direniyorsa ciddi bir bunalım yaşanır. Bu ciddi problemlerin sayısı bunalımın ve aykırılıkların ortaya çıkışını etkiler. Bunalımın ve aykırılıkların ortaya çıkmasıyla ne olur?

Aykırılıklar, paradigma için şaşırtıcı, ciddi problemler olarak görülmeye başlandığında ‘mesleki bir güvensizlik doğar’, problem çözmeye teknikleri radikalleşir. Problem çözümü için kullanılan kurallar sürekli geliştirilir. Olağan bilim adamları felsefi ve metafizik tartışmalarla meşgul olmaya başlarlar. Bilim adamları giderek hüküm süren paradigmaya duydukları memnuniyetsizliği ve huzursuzluğu açıkça ifade etmeye başlarlar. Bilim adamları kuramlarını hemen kolay biçimde terk etmezler. Hatta çok ciddi ve uzun süreli aykırılık durumunda bile kendilerini bunalıma sürükleyen paradigmayı kısa sürede terk etmezler. Karşı örnek olarak ortaya çıkan aykırılık, bilim adamı için bu anlamı taşımaz. Kuramın savunucuları herhangi bir çelişkiyi ortadan kaldırmak için kuramlarına çeşitli bilimlerden ilave değişiklikler yapabilirler. Hemen küçük bir sıkıntıda paradigmayı reddedip bilim adamı olmaya devam etmek olanaksızdır. Bütün bunalımlar paradigmanın belirsizleşmesi ve sonuçta olağan bilim kurallarının gevşemesiyle başlar. Bunalım döneminde yapılan araştırma, paradigma öncesi dönemdeki araştırmaya benzer

(Khun, 1991: 106-107). Burada bunalıma tepkiler olur. Bütün bunalımlar şu üç biçimden biriyle sonuçlanır:

- 1) 'Gevşetme', olağan bilim bunalıma yol açan sorunu çözmek için gerekli esnekliği sağlar. Paradigma gevşetilir.
- 2) 'Erteleme', bunalıma yol açan sorun pek çok değişikliğe rağmen halka direniyorsa, bilim adamları çözüm bulunamayacağı kararına varabilirler. Bu durumda eldeki sorun daha üstün araçlara sahip olmaları umulan gelecek kuşaklara çözülmek üzere dosyalanarak rafa kaldırılır.
- 3) 'Geçiş', bunalım yeni bir paradigmanın ortaya çıkması ve bunun kabul görmesine ilişkin çabalarla sona erer (Khun, 1991: 111-112).

Bu üç sonuçla biten her durumun bir bunalımı işaret ettiği doğrudur. Ancak burada durumun analizinin yapılabilmesi için tarihsel bir bakış açısı sergileme zorunluluğu vardır. Aktif bilimsel alan içerisinde o anki durumu net bir biçimde resmetmek ve şu an bunalım dönemi yaşanıyor demek, mümkün görünmemektedir (Daştan, 201: 130). Bunalım dönemi ortaya çıkışı ve doğurduğu sonuçlar açısından, sonradan belirlenebilen bir olgu olarak kabul edilmektedir. Mevcut bilimsel çalışma içerisindeki faaliyetlerin tamamı, bu anlamda sadece tarihi bir perspektiften bakıldığında anlaşılabilir.

3.4. Bilimsel Devrim ve Yeniden Kuruluş

Bir paradigmaya karşı, taraftarlarının güvenleri derinden sarsıldığında bu paradigma devrim için olgunlaşmış demektir. Yeni bir paradigmaya geçiş bir devrimdir. Eskisinden yeni bir paradigmaya geçiş, birikimli bir süreç değildir. Bu geçiş eski paradigmanın geliştirilmesiyle olmaz. Aksine, ilgili bilim dalının farklı temellerden başlayarak yeniden kurulması gerekir (Khun, 1991: 118). Yeni bir paradigmaya geçiş için yapılacak devrim için ilk adım Kuhn'a göre şudur: "Gerek siyasi gerek bilimsel gelişmede devrimin ön koşulu, düzenin bunalıma varan ölçüde işlerliğini yitirdiğini haber veren belirtilerin algılanmasıdır" (Khun, 1991: 118). Bu konuda Restivo, Khun için şöyle der: "O, bilimsel devrimler ile politik devrimler arasında paralellikler olduğunu öne sürer. Her ikisi de, mevcut toplumun dar bir alt kesimi sistemde bir işlev bozukluğu hissine kapıldığında gerçekleşmeye başlar. Bu, bir bunalım ve devrim döneminin habercisidir" (Restivo, 2012: 80).

Paradigmada bunalıma düşüldükten sonra yapılacak olan uygulamalar mantıklı olmakla birlikte denemeye değer en akla yatkın uygulamalar ve yöntemler olmalıdır. Ama bilim dalının önemli kuramsal genellemeleriyle beraber yöntemler ve uygulamalar da değişiklik gösterir. Bu nedenle yeni paradigma eskisiyle mukayese edilemez. Yeniden kuruluşta radikal farklılıklar, türlerin farklılığıdır. Her paradigma dünyayı, farklı türden nesnelere oluşmuş sayacaktır ki bu

bir nevi 'dünya farklılığı' olarak görülebilir. Örneğin Aristotelesçi paradigma evreni iki farklı alan bozulmaz ve değişmez ay-üstü evren ile bozulabilir ve değişebilir ay-altı evren olarak görür. Ancak daha sonraki paradigmlar ise evreni, bazı türde maddi özlerden oluşan bir varoluş olarak görmüşlerdir. Gezegenlerin kütleleri ile ilgili sorular Newtoncular için önemliken Aristocular için aykırı sorulardır (Khun, 1991: 135).

Bilim adamının dünyaya bakış açısına içinde olduğu paradigma kılavuzluk eder. Rakip paradigmların savunucuları farklı dünyalarda yaşarlar. Yeni bir paradigmaya geçildikten sonra çalışma alanları, yöntemler ve amaçlar yeniden ele alınır. Yeni bir çerçeveye oturtulur ve buna genel anlamda 'kavramsal çerçeve değişikliği' denilebilir (Khun, 1991: 125-126). Yeni bir paradigmaya geçiş tıpkı bir siyasi devrim gibidir ve bu "gestalt değişmesine" veya "din değiştirmeye" benzer. Çünkü paradigma değiştiğinde dünya da değişir. Yeni bir paradigmanın yönlendirdiği bilim adamları da sadece yeni araçları benimsemekle kalmazlar, yeni ve farklı yerlere de bakmaya başlarlar.

Bilim adamları bildikleri araçlarla daha önce bakmış oldukları yerlere yeniden baktıklarında, yeni ve farklı şeyler görürler. Bu yüzden bilim adamı sanki başka bir gezegene gitmiş gibidir. Bilinen nesnelere artık burada farklı bir ışıkta görünürler ve bilinmeyen bazı başka nesnelere birlikte bulunurlar. Paradigma değişikliği bilim adamlarının araştırmaya başlamış olduğu dünyayı farklı şekilde görmelerine neden olur. Denilebilir ki devrimden önce bilim adamının dünyasında ördek sayılan nesnelere şimdi tavşan olmuşlardır. Bu bir görsel kalıptan 'gestalttan' diğerine geçmenin iyi bir örneğidir. Diğer bir deyişle önceden kutunun üst tarafından dışını gören kişi, daha sonra alt taraftan kutunun içine bakmaya başlamıştır. Bu da bize gösterir ki zor da olsa nesnelere bakışta farklı bakışlar olabilir. W. Herschel'in Uranüs gezegenini keşfi buna örnek gösterilebilir. Nitekim başkalarının yıldız gördüğü yerde, Herschel bir gezegen görmüştür. Yine Galileo sallanan nesneye baktığında bir sarkaç görürken, Aristotelesçiler ipin ucunda sallanan cismin düşmekte zorluk çektiğine inanıyorlardı (Khun, 1991: 135). Bilindik "bakış açını değiştir dünyanı değişsin" sözü sanki bu durumu güzel özetleyen sözlerdendir.

Sonuç

Paradigmlar, belirli bağlarla bilimsel çalışmaların temelini oluşturan bilimsel kuramlardır. Bir paradigma, belirli bir dönemde araştırma yapan bilim adamları için örnek bir model sağlayan kuramsal yapıdır. Khun'a göre bütün paradigmlar 'iyi birer sorun çözdürücüdürler'.

Olağan bilim, bilim adamlarının kaçınılmaz olarak zamanını harcadığı bir etkinliktir. Olağan bilimin amacı paradigma içinde yöneltilen bulmacalar ya da problemleri çözmektir. Problem çözme yeteneği ve gücü paradigmlar arasındaki geçişi belirli bir standarda bağlayan

ölçüttür. Bu problemler paradigma içinde şekillenen kurallar izlenerek çözülür. Örneğin; Einstein paradigması, yerini aldığı Newtoncu paradigmadan daha iyi bir problem çözücüdür. Söz gelimi Newtoncu paradigma tarihi içinde çözülebilen herhangi bir problem (bir roketin yörüngesinin hesaplanması) Einstein'ın paradigmasında benzer ölçüde ya da daha iyi çözülebilir.

Bilim, bir paradigmadan daha iyi bir paradigmaya geçişin araçlarını kendi içinde taşır. Bu geçiş bir tür devrimdir. Bu geçişin nedenlerinden biri, mevcut paradigmanın kimi sorunları çözecek araç ve gereçlerden yoksun olmasıdır. Ayrıca olağan bilimde göz ardı edilen bazı anomaliler bir anda önemli olmaya başladığında da bilimsel devrim meydana gelir. Bir anomali bilimsel topluluğun girişimlerine ısrarla direniyorsa bunalım ve aykırılıklar ortaya çıkar. Aykırılıklar ciddi hale gelip bunalım geliştiğinde söz konusu bunalım paradigmanın yerine, başka bir paradigmanın almasını sağlayan devrimci adım için etkili bir ilerlemenin temeli olur. Aykırılıklar çözülmürse bunalım sona erer ama çözülmezse 'paradigma değişikliği yapılması gerektiği'ni salıkveren bilimsel devrim gerçekleşir ve yeni bir paradigma kurulur.

Sonuç olarak Khun'un bilimsel ilerlemeden anladığı şey, paradigma değişimleridir. Ayrıca bilim toplumun bir ürünü olduğu için bilim tarihi ve bilimin içinde bulunduğu toplumsallık göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum bireysel çıkarı arka plana, toplumsal çıkarı da ön plana koyan bir yaklaşım taşıdığı için de önemlidir.

Kaynakça

- Chalmers, A. F. (2016). Bilim Dedikleri. (Çev. Hüsamettin Arslan). 3. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çüçen, A.K. (2013). Bilim Felsefesine Giriş. 2. Baskı. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Daştan, U. (2013). Bilimin Tarihsel Gelişim Sürecinde Thomas Samuel Khun'un Bilim Felsefesinin Yeri. [Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. Erzurum.
- Gieryn, T.F. (2012). "Bilimin Sınırları". Mihriban Şenses (Ed. ve Çev.), Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Öztürk, Ü. (2012). "Thomas Khun'un Paradigma Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme". Kaygı Dergisi. 19, 173-191.
- Khun, T. S. (1991). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* [The Structure of Scientific Revolutions]. Çev. Nilüfer Kuyuş. 3. Baskı. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Kranz, W. (2014). Antik Felsefe. (Çev. Suad Y. Baydur). 3 Baskı. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları.
- Restivo, S. (2012). "Bilimin İncelemelerinde Teoriler/Sosyolojik Gelenekler". Mihriban Şenses (Ed. ve Çev.), Bilimin Sınırları ve Bilimsel İhtilaflar. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 73-93.
- Yaldır H.-Üner A. (2009). "Bilimsel İlerleme ve Metot Kavramı Üzerine Karl Popper ve Thomas Khun". Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 4, 56-71.
- Woolgar, S. (1999). Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme. (Çev. Hüsamettin Arslan). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Hume'un Epistemolojisinde Neden Metafiziğe Yer Yoktur?

Zübeyde Oysal*

Özet

Bu çalışmamızda, David Hume'un metafizik hakkındaki düşünceleri konu edinilecektir. Hume epistemolojisiyle daha fazla bilindiğinden metafizik hakkındaki görüşleri genellikle pek dikkate alınmaz; ancak Hume'un epistemolojisi ve metafizik hakkındaki düşünceleri birbirinden bağımsız değildir. Aksine onun epistemolojisi felsefe tarihinin en önemli metafizik eleştirilerinden biri olarak da görülebilir. Bu çalışmada Hume'un epistemolojisinin nasıl bir metafizik eleştirisi doğurduğunu ortaya koyduktan sonra onun felsefesinde metafiziğin neden yeri olmadığını ele almaya çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Hume, Metafizik, İnsan Doğası, Deneyim

Why There is no Place for Metaphysics in Hume's Epistemology?

Abstract

In this study, David Hume's views on metaphysics will be discussed. Since Hume is better known for his epistemology, his views on metaphysics are not usually taken into consideration; however, Hume's epistemology and his thoughts on metaphysics are not independent from each other. On the contrary, his epistemology can be seen as one of the most important criticisms of metaphysics in the history of philosophy. In this study, after revealing how Hume's epistemology gives rise to a critique of metaphysics, I will try to discuss why metaphysics has no place in his philosophy.

Keywords: Hume, Metaphysics, Human Nature, Experiment

2010

* Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, zubeydeoyosal@gmail.com

Giriş

Hume'a göre, şu ana kadar felsefe tarihinde süregelen belirsizlikler ve spekülasyonlar sorununu çözenin tek yolu, insanın anlama yetisinin doğasını araştırmak ve onun güçlerini ve kapasitesini belirlemektir. Bunu yaparken de Hume ılımlı şüpheli bir tavır sergiler. Duyumların ötesi üzerine olan bilginin olanaksızlığından söz ederek insan zihnini aşan soruları konu edinen alanlara, yani sahte metafiziğe bir reddi söz konusudur. Hume, sahte ve yozlaşmış metafiziği yok etmek için gerçek metafiziği geliştirmeyi gerekli görür

Hume, inceleme adlı eserinde felsefenin ya da metafiziğin tatmin edici olmayan bir durumda olduğunu belirterek, insanın bilgi sınırlarını aşan akıl yürütmelere dayanan rasyonalist felsefelerle arasına mesafe koyarak insan doğasını merkeze alan bir felsefi anlayış geliştirir.

"[...] Felsefe araştırmalarımızda başarı umabileceğimiz tek yol bugüne kadar uyguladığımız ve artık bıkkınlık veren oyalanma yöntemini terk etmek, yani, bir şekilde sınırdaki bir kaleyi veya köyü ele geçirmek yerine doğrudan başkente yürümek olacaktır. Bilimlerin merkezine, bir zamanlar hepsinden üstün olan insan doğasının ta kendisine yönelmek; orayı ele geçirincede diğer her yer için kolay zaferler bekleyebiliriz. Bu noktadan da fetihlerimizi insan hayatını daha yakından ilgilendiren diğer tüm bilimlere yayabilir, sonra da sırf merak konusu olan bilimlere yavaş yavaş ve tam olarak keşfedebiliriz."¹

Hume, herhangi bir şeyin varlığının tamamen rasyonel bir şekilde kanıtlanamayacağını tüm bilimsel bilginin geçmiş deneyimlerden beslendiğini düşünür.

"[...] bu bilimde deneylerimizi azar azar ve insan yaşamını dikkatlice gözlemleyerek toplamamız ve bunları insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki ve boş vakitlerindeki davranışlarıyla, yani hayatın genel akışı içerisinde değerlendirmemiz gerekir. Bu tür deneyler sağduyulu bir şekilde bir araya getirilip incelendiğinde, bu deneylerden yola çıkarak, diğer insan kavrayışlarından kesinlik açısından aşağı kalmayan ve yararlılığı bakımından çok daha üstün olan bir bilim inşa etmeyi ümit edebiliriz."²

Felsefenin sağlam temeller üzerine kurulabilmesi için felsefenin kökenlerinin metafizik yerine insanın doğal yapısının bilimi, Hume'un söylemi ile moral bilimler olması gerektiğini düşünür. Tüm fikirlerimizin ve inançlarımızın kökeninin duyu-deneyimlerinde olduğu görüşünü savunur.

Cevabı insan biliminin kapsamında olmayan hiçbir sorunun önemini olmayacağını düşünen Hume, İnsan bilimini bilmeden kesin olarak cevaplanabilecek bir sorunun da olmayacağını iddia eder.³

Hume, dönemin doğa modeliyle uyumlu bir insan bilimi inşa etmek için insan zihnine yönelir. Metafiziksel düşünceye dayalı geleneksel dönemin *a priori* merkezli yaklaşımları karşısında algıya, insan doğasının kendisine yönelerek bir yöntem geliştirmiştir.

Bilginin kaynağını deneyime dayalı olarak belirleyen Hume, düşünülebilen her şeyin kaynağını deneyim ve duyumlardan ibaret olduğunu vurgular. Bilginin deneyimle sınırlı olduğunu ve deneyimi aşan herhangi bir savın bilgi olamayacağını algı teorisiyle açıklar.

"[...] zihinde algıları ya da izlenim ve tasarımları haricinde hiçbir şey bulunmaz; ayrıca dışsal nesnelere ancak meydana getirdikleri algılar sayesinde biliriz. Nefret etmek, sevmek, düşünmek, hissetmek, görmek; hepsi yalnızca algılamaktır, başka bir şey değil. Şimdi algılar haricinde hiçbir şey olmadığına ve tüm tasarımlar zihinde daha önceden var olan bir şeylerden türediklerine göre, buradan şu çıkar: Bizim tasarımlardan ve izlenimlerden farklı türde herhangi bir şeyi tasarlamamız ya da bunların tasarımını oluşturmamız olanaksızdır."⁴

¹ David Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilge Su Yayıncılık,2020), 12.

² Hume, a.g.e., 14.

³ Hume, a.g.e., 12.

⁴ Hume, a.g.e., 58-59.

Hume, sisteminin en temel ilkesini kopya ilkesi olarak adlandırılan bu ilke, her basit tasarımın basit bir izlenimin kopyası olması gerektiği ilkesidir. Onu bir empirist olarak tanımlayan da budur. Düşünülebilecek her şey bir anlamda deneyimde karşılaşılabılır olmalıdır (çünkü düşüncenin unsurları olan tasarımlar, duyguların unsurları olan izlenimlere benzemelidir).¹

İzlenimde karşılığı olmayan bir tasarımın epistemik bir anlamı olmayacağını, tasarımların mutlaka bir izlenimden çıkartılması gerektiğini düşünen Hume'un bu ilkesi, bilginin tecrübeyle sınırlı olduğunu belirterek tecrübeyi aşan herhangi bir savın bilgi olamayacağını, geleneksel metafiziğin tecrübeye dayanmayan savlarına bir reddi söz konusudur.

İnsan doğası biliminin bu ilk ilkesi birçok nedenden dolayı önemlidir belki de en önemlisi, Hume'un bu ilkeyi tasarımların içeriğini test etmenin ve böylece metafizik spekülasyonları sınırlamanın bir yolu olarak kullanma kararlılığıdır. Eğer tasarımlar izlenimlerin kopyasıysa, o zaman böyle bir tasarımın içeriği, türetildiği izlenimin içeriğinin ötesine geçemez.

Bu nedenle, felsefi bir terimin herhangi bir anlam ya da fikir olmaksızın kullanıldığına dair herhangi bir şüphe duyduğumuzda bu varsayılan tasarımın hangi izlenimden türetildiğini sormamız gerekir. Eğer herhangi bir anlam yüklemek mümkün değilse, bu bizim kuşkumuzu doğrulamaya hizmet edecektir.

"[...] tüm izlenimler, yani tüm duyular ister dışadönük ister içedönük olsun, güçlü ve canlıdır; aralarındaki sınırlar daha kesin bir şekilde belirlenmiştir; ayrıca bunlara ilişkin yanlış veya hata yapmak kolay değildir. Dolayısıyla felsefi bir terimin hiçbir anlam ya da fikir içermeden kullanıldığına dair (sık sık olduğu üzere) şüphe duyduğumuzda, bu farazi fikrin hangi izlenimden türetildiğini incelememiz gerekir. Eğer bir izlenim atfetmemiz imkansızsa, şüphelerimiz haklı çıkacaktır. Fikirlere böyle net bir şekilde ışık tutmakla, bunların niteliği ve gerçekliğine ilişkin doğabilecek her türlü tartışmayı sonlandırmayı umut etmekte haklı olabiliriz."²

Hume'a göre tek gerçek bilgi deneyseldir ve duyu algısına açık olmayan her kavram sadece hayal ürünüdür. Soyut bilimin ya da kanıtlamanın tek soyut nesnelere nicelik ve sayıdır ve bu bilgi türünü bu sınırların ötesine genişletmeye yönelik tüm girişimler yalnızca safsata ve yanılsama olduğunu belirtir. David Hume, tüm gerçek bilginin ya matematiği ya da olgusal meseleleri içermesi gerektiğini ancak bunların ötesine geçen metafiziğin değersiz olduğunu düşünür.³ "Sözgelimi ilahiyat ya da okul metafiziği hakkında bir kitabı elimize alsak, soruyorum: Nicelik ya da sayıyla alakalı soyut bir muhakeme içeriyor mu? Hayır. Olgusal durum ve var oluş hakkında deneysel bir muhakeme içeriyor mu? Hayır. O halde yakın gitsin, zira içinde safsata ve yanılsamadan başka bir şey yok demektir."⁴

Yakın gitsin dediği söylemle Hume'un deyimiyile safsata ve yanılsamanın içerdiği boş inançlar, belirsiz ve anlaşılabilir bir dilin kullandığı sahte metafiziğe işaret eder.

Hume'a göre insan doğasının bilimi gerçek metafizik, ahlak, din ve diğer bütün bilimler için bir temel oluşturur ve ancak insan doğasını araştırarak soyut ve derin felsefelerden uzak kalılabileceğini vurgular.

Hume, insan doğasının bilimini iki ayrı tarzda ele alarak; ikisinin de insanlığın eğlenmesine, eğitimine ve ıslahına katkıda bulunduğu için her birinin kendine göre üstün yanlarının olduğuna değinir. Bunların ilki insanlığın geneli tarafından daha çok tercih edileceği çünkü bu felsefenin günlük yaşama daha fazla dokunduğunu, kalbi ve hisleri yoğurduğunu, insanı harekete geçiren ilkelere dokunarak hal ve hareketlerini ıslah ettiğini ifade eder. Bu felsefeye göre insan esasen eylem için doğmuştur; ölçülerinde beğeni ve duygulardan etkilenmiştir. Diğer felsefe türünün ise insan doğasını spekülasyon

¹ Harold Noonan, **Routledge Philosophy Guide Book to Hume on Knowledge**, (Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London & New York,1999), 6-7.

² David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022),19-20.

³ Barry Stroud ,Hume, (London& New York: Routledge, 2003), 220.

⁴ David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, 165.

konusu olarak görür, insanı aklıyla var olan bir varlık olarak değerlendirip ve anlama yetisini biçimlendirmeye çalışır. Bunu soyut ve girift felsefe olarak nitelendiren Hume, bu felsefenin eyleme dokunmayan bir düşünce tarzı olduğundan ilkelerinin davranış ve tutumlarımıza etkisini kolaylıkla sürdürmeyeceğini belirterek, en haklı ve kalıcı şöhretin kolay ve anlaşılır felsefe ile olacağını düşünür.¹

İnsanı merkeze alarak felsefi bir anlayış geliştiren Hume, insanı akıl sahibi, toplumsal ve eyleyen bir varlık olarak nitelendirir. Bunun da doğanın, insanlar için böyle bir yaşam tarzının en uygun gördüğünü belirtir.²

“Bilime tutkuyla bağlanın, diyor doğa, ama biliminiz insani olsun ve bu şekilde eylemle, toplumla doğrudan bir bağ kurabilirsiniz. Girift düşünce ve derin araştırmaları yasaklıyorum ve bu yasağa uymayanları derin düşüncelerin getirdiği melankoliyle, içine itilecekleri sonu gelmez belirsizlikle ve keşiflerinizi insanlara aktardığımızda göreceğiniz soğuk karşılıkla ağır bir şekilde cezalandıracağım. Filozof olun olmasına, ama felsefeyle uğraşırken yine de insan kalın.”³

Hume, insan soyu için en tatlı ve en zararsız yaşam yolu bilim ve bilginin sokaklarından geçtiğini ve bu yolda karşılaşılan herhangi bir engeli kaldırabilen ya da yeni ufuklar açabilen herkes insanlığa hayrı dokunmuş biri olarak baş tacı edilmesi gerektiğini vurgular. Bu zor olan sürecin içinde insanın gösterdiği her çabanın insana haz vereceğini düşünür. “Loşluk gerçekten de göz için olduğu gibi zihin için de acı vericidir; ama bu loşluktan bir ışık çıkarmak, hangi çabayla olursa olsun, keyif verici ve sevindirici olsa gerek.”⁴

Hume, derin ve soyut felsefedeki loşluğun, acı vermesinden kaynaklı değil, bu belirsizlik, hatanın kaynağı olduğu için itiraz eder. Burada hatanın kaynağı ve belirsizlik içinde olan metafiziğe itirazda bulunur. Metafiziğin gerçek anlamıyla bir bilim olmadığını “Anlama yetisi için tamamen erişilmez olan konulara giren insan kibrinin yararsız çabasından ya da kendini açık alanda savunamadıkları için zayıflıklarını örtüp korumak adına bu sık çalılıklara sığınmış halk hurafelerinden doğar.”⁵

Hume, sahte metafiziğe karşı yenilmemek için insanın gözünü kırpmadan sürekli uyanık olması gerektiğini vurgular.

“Açık alandan kovalanan bu hırsızlar, ormanın derinliklerine kaçar ve zihnin korunmasız her dehlizine sızmak ve zihni dini korku ve önyargılarla esir almak için erketeye yatar. En sıkı düşmanları bile, bira an olsun gözlerini kırparlarsa bozguna uğrarlar. Zaten birçokları da korkaklıktan ve aptallıktan ötürü kapılarını düşmanlarına açar ve onları yasal vasileri olarak hürmet ve itaatle kabul etmekten memnuniyet duyarlar.”⁶

Hume, filozofların bu tarz araştırmalardan uzak durup hurafelere böyle sığınmalarını bırakmamaları aksine bu araştırmalarını sürdürmelerini gerektiğini ifade eder, “savaşı düşman hattının en kuytu köşelerine kadar taşımayı zorunlu görmek” daha doğru bir tutum olacağını belirtir.⁷

Hume, çaresizlik güdüsünün bilimlerde asla makul bir yeri olmadığını insanın aklının gerçek diyarını keşfedilmesi için çalışarak ve yeni kuşakların bilgi birikiminin artmasıyla önceki çağlarda bilinmeyen keşiflere ulaşabileceğini umut eder. “Öğrenmeyi bu girift sorunlardan hemen kurtarmanın yegâne yöntemi insanın anlama yetisinin doğasını ciddi bir şekilde incelemek ve bu yetinin güçlerini ve kapasitesini kesin bir şekilde tahlil ederek böyle uzak ve girift konulara hiçbir şekilde uygun olmadığını göstermektir.”⁸

2010

¹ Hume, A.g.e., 3-5.

² Hume, A.g.e., 6.

³ Hume, A.g.e., 6-7.

⁴ Hume, A.g.e., 8-9.

⁵ Hume, A.g.e., 9.

⁶ Hume, A.g.e., 9.

⁷ Hume, A.g.e., 9.

⁸ Hume, A.g.e., 10.

Hume, sonsuza değin rahat yaşamak için bu yorgunluğa katlanmayı sahte ve yozlaşmış metafiziği yok etmek için gerçek metafiziği geliştirmeyi gerekli olduğunu vurgular. Bu aldatici felsefe karşısında bir korunak sağlayan uyusukluğun; başka insanlarda merakla dengelendiğini, bazı anlarda üstün gelen umutsuzluğun ise sonrasında yerini iyimser umutlara ve beklentilere bırakacağını ifade eder. “Doğru ve sahit muhakeme yegâne evrensel ilaçtır, her insana, her bünyeye uygundur ve halk hurafeleriyle birleştğinde galesiz muhakemeciler için nüfuz edilemez bir hale getirip bilim ve bilgelik havası kattığı girift felsefeyi ve metafizik jargonu sadece bu muhakeme dize getirebilir.”¹

Hume, açıktır ki, bu spekülasyonların soyutluğunun sorun teşkil ettiğini ancak özenle, gerekli maharetle ve gereksiz her türlü ayrıntıdan kaçınmakla aşılabileceğini belirtmiştir.

“Eğer derin soruşturma ile sarihliğı, hakikat ile yeniliğı barıştırmak suretiyle felsefenin farklı türlerinin sınırlarını birleştirebilirsek ne mutlu bize! Dahası eğer bu konuda kolay tarzda muhakemede bulunmakla, bu zamana dek sadece hurafeye barınak hizmeti görmüş, saçmalığın ve hataların üstünü örtmüş görünen girift bir felsefenin temellerine kertik koyabilirsek, bin kat daha mutlu oluruz!”²

Değerlendirme

Hume, insan zihninin kapasitesini belirleyerek ve sınırlarını çizerek, geleneksel rasyonalizmi, kendi deyişiiyle yanlış bir metafiziği, anlaşılmaz bir felsefeyi, batıl inancı koruyucu kanatları altına alıp, saçmalıkların ve yanlışların üstünü örten bir felsefeyi ortadan kaldırmayı amaç edinir.³

Metafizik, deneysel bilim ve matematik bilimlerinin alanı içinde hareket etmemektedir. Bu iki soruşturma nesnesini de aşan bir sorgulama içine girerek Hume’un çizdiği empirik sınırın ötesine geçmektedir; sınırın ötesiyle ilgili tüm soruşturmalar ise spekülasyon, safsata ve illüzyondan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Hume’un safsata ve illüzyona karşı tutumu göstermektedir ki bilinemez ve karanlıkta olanın, Hume’un insan bilimini kurmayı amaçlayan felsefesinde yeri yoktur.⁴

Böylece Hume, deneysel araştırma yöntemine benzer bir yöntemle, insanın doğal yapısının bilimi olarak adlandırdığı moral bilimleri güvenilir bir temele yerleştirmek isteğı ile, deneyimi aşan soruları felsefe dışı bırakarak, deneyime dayanmadığı için sahte metafizik olarak adlandırdığı eski felsefi anlayışlarını reddeder.

Zihinde algılar dışında hiçbir şey olmadığını düşünen Hume tasarımlarımızın anlamlılığını onlara kaynaklık eden izlenimlerimizde arayarak deneyime dayalı felsefesini güçlendirmektedir. İnsan doğasının yetilerini ve gücünü doğru bir şekilde tetkik etmenin, sıkı bir soruşturmaya öğrenmenin fayda sağlayacağını düşünür.

Hume, hurafe ve önyargılardan arındırılarak deneyime dayandırılabilen metafizik yapıldığı takdirde, metafiziğin gerçek gücüne ulaşılabilceğini düşünür.

2010

¹ Hume, A.g.e., 10.

² Hume, A.g.e., 13.

³ Örsan K. Öymen, Hume, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 67.

⁴ Nurten Özel, “Hume’un Metafizik Eleştirisi: Safsata ve İllüzyona Karşı Felsefenin Konumu”, Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt (3), (İstanbul: Aralık ,2018), 84.

Kaynakça

Stroud , B. (2003). Hume, London& New York, Routledge.

W. Noonan, H. (1999), Routledge Philosophy Guide Book to Hume on Knowledge, Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, London & New York.

Hume, D. (2022). İnsan Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma, Çev.Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Hume, D. (2020). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Örsan K. Ö (2020). Hume, İstanbul: Say Yayınları.

Özel, N. (2018). " Özne ve Metafizik: Hume'un Metafizik Eleştirisi : Safsata ve İllüzyona Karşı Felsefenin Konumu". Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt (3), 77-86.



Hellenistik Dönem Paphlagonia Krallığı'nın Siyasi Tarihi

Alaaddin KALAYCI*

Özet

İÖ 6 yüzyılda Paphlagonia Krallığı, Heraklia kent krallıklarıyla sınır komşusu olup Yunan kültürünü devam ettiren yerel bir krallıktır. Ahameniş Krallığı, İÖ 5 yüzyılda Lidya Krallığı'nı yıkarak Anadolu coğrafyasının büyük kısmını ele geçirmiştir. Ahameniş Krallığı'nın Anadolu coğrafyasını ele geçirmesiyle birlikte Paphlagonia Krallığı da Ahameniş sınırlarına dâhil olmuştur. Paphlagonia Krallığı, Sparta - Yunan kent devletlerinin mücadelesinde, Sparta krallığı ile ittifak kurmuştur. Ahameniş Krallığı'nın, Büyük İskender tarafından yıkılmasından sonra Paphlagonia Krallığı, Makedon Krallığı sınırları içinde kalmıştır. Hellenistik dönemde Küçük Asya coğrafyasındaki krallıklardan Pontus Krallığı, hâkimiyetini sağlamlaştırmak adına kurulduğu bölgede yayılmacı politika uygulamıştır. Yayılmacı politikanın sonucu olarak I. Mithradates, Paphlagonia'yı Pontus Krallığına dâhil etmiştir. Ancak Pontus Krallığı, İÖ 183 yılında Bithynia, Pergamon ve Kapadokya krallıkları ile yaptığı barış neticesinde Paphlagonia Krallığı'ndan çekilmiştir. Pergamon kralının ölümüyle birlikte krallığını Roma'ya miras olarak bırakmasından sonra Pergamon soyundan olan Aristonikos isyanı sırasında, Paphlagonia Krallığı Roma'ya olan desteğinin karşılığında Lykaonia bölgesi verilmiştir. İÖ 106 yılında Paphlagonia Krallığı Bithynia ve Pontus Krallıkları tarafından işgal edilerek aralarında paylaşılmış ve bu durum Roma - Pontus savaşlarının başlangıç sebeplerinden birisi olmuştur. Savaşın Roma lehine sonuçlanmasıyla, İÖ 65 yılında Paphlagonia Krallığı bağımsızlığını kazanmıştır. Paphlagonia Krallığı, Roma'da Caesar ve Pompeius arasındaki iç savaşta Pompeius'u, Octavianus ve Antony arasındaki ikinci iç savaşta Octavianus'u desteklemiştir. İkinci iç savaşta Octavianus'un kazanmasıyla Roma'da yönetim sistemi değişerek cumhuriyetten imparatorluğa geçilmiştir. Roma imparatorluk döneminde İÖ 6 yılında Paphlagonia Kraliyet ailesi Roma imparatoru Augustus'a sadakat yemini etmiştir. Augustus'un yaptığı düzenlemeler sonucunda Paphlagonia Krallığı Roma'nın Galatia Eyaleti'nin sınırlarına dâhil edilmiştir. Bu çalışma, Hellenistik ve Roma dönemlerinde Paphlagonia Krallığı'nın siyasi tarihi hakkında genel bilgi vermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hellenistik Dönem, Paphlagonia, Siyasi Tarih

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, alaaddin.kalayci@hotmail.com

Giriş

Anadolu coğrafyası insanoglunun yaşamsal varlığını devam ettirmesi adına birçok özelliği bulunmasından dolayı yerleşik hayatın ortaya çıktığı yerlerden birisi olmuştur. Tarihsel dönemlerin başlangıcından itibaren ortaya çıkan merkezi yönetimler için Anadolu coğrafyası önemli yerleşim alanlarından olmuştur. Hitit, Asur, Lidya ve Frig gibi merkezi yönetimler Anadolu coğrafyasında varlığını sürdürmüş olan ilk düzenli yönetimlerdir. Merkezi yönetimli krallıkların yanı sıra daha yerel boyutta kurulmuş olan krallıklarda Anadolu coğrafyasında hâkimiyet alanı bulmuşlardır. Anadolu coğrafyasında varlığını sürdürmüş olan yerel krallıklardan birisi de Paphlagonialılardır (Gökçek-Abacı, 2019: 9-141; Memiş, 2020: 19-70; Memiş, 2019: 102-132).

Paphlagonia'nın kökeni hakkında tarihsel kaynaklarda net bir bilgi mevcut değildir. Paphlagonia ismi ilk defa Antik dönem Yunan dönemi ozanlarından Homeros'un İlyada adlı eserinde görülmektedir. Homeros'un İlyada adlı eserinde yürekli Pylaemenes'in Paphlagonia'lılara komuta ettiği ve yaban katırlarıyla Eneitlerin ülkesinden geldiğini belirtmektedir (Homer, İliad I, II. 828-853-854-877). Günümüzde Karadeniz'in orta ve batı kısımlarında varlığını sürdüren Paphlagonia'nın isim kökeninin Hellen dilinde isim karşılığı tam olarak bilinmemekte olup Pala adından gelmiş olması muhtemeldir (Memiş, 2020: 62-63). Ayrıca David Magie göre; Paphlagonia isminin Hellenistik dönemde siyasi olarak tanımlanmış bir isim olabileceğini belirtmektedir (Magie, 1950: 187).

Paphlagonia'luların yaşadığı bölge eski çağlarda Kaşkaların yaşadığı bir coğrafya olmuş ancak İÖ 13. yüzyıl da bölge Hitit hâkimiyetinde kalmıştır. Ancak Hitit hakimiyetinin yaşandığı dönemde iki aşamalı olarak gerçekleşen Ege Göçleri Anadolu'nun siyasi dengeleri değiştirmiştir. Kuzey Avrupa üzerinden başlayan göçler neticesinde kabileler kitleler halinde Anadolu'ya göç etmişlerdir. Ege Göçleri veya bir diğer adıyla Deniz Kavimleri Göçü neticesinde Anadolu'nun güçlü krallığı olan Hitit Krallığı yıkılmıştır (Memiş, 2019: 149-150; Yıldırım-Pekşen, 2013: 37-38). Hitit krallığının yıkılmasından sonra Anadolu'nun güney, doğu ve iç kesimlerinde birçok Geç Hitit şehir devletleri kurulmuştur. Ege göçleri iler birlikte Anadolu'ya gelen halklardan olan Frigler, İç Anadolu bölgesinde hâkimiyet alanı kurmuşlardır. Asur kaynaklarında Muşkililer olarak geçen Frigler, Kral Midas döneminde sınırlarını genişleterek Paphlagonia'luların yaşadıkları bölgeyi ele geçirmişlerdir (Memiş, 2020: 1914-1930; Gökçek-Abacı, 2019: 162). Frig Krallığı hâkimiyet alanını genişletmesine karşın kral Midas döneminde başlayan Kimmer saldırıları bertaraf edilememiştir. Kral Midas'ın Kimmer saldırılarını durdurmayı başaramaması sonucunda Frig Krallığı yıkılmıştır. Friglerden sonra Anadolu coğrafyasında komşu krallık olan Lidya Krallığı sınırlarını genişleterek Paphlagonia bölgesini de ele geçirmiştir. Lidya Krallığı Anadolu coğrafyasında etkin güç konumunda iken İran coğrafyasında Medler hâkim güç konumundaydı. Lidya ve Med Krallıkları birbirleri ile iyi ilişkiler kurarken, Med'lerin yıkılmasından sonra kurulan Ahameniş'ler döneminde barış durumu ortadan kalkmıştır. Ahameniş Kralı Kyros, Anadolu coğrafyasını ele geçirerek doğu-batı arasındaki kara ve deniz ticaret yollarını da hâkim olarak topraklarını genişletmek istiyordu. Kral Kyros bu düşünceleri neticesinde yaptığı sefer ile birlikte İÖ 546 yılında Lidya Krallığını ortadan kaldırarak tüm Anadolu coğrafyasını ele geçirmiştir. Lidya Krallığının yıkılmasından sonra Paphlagonia bölgesi de Ahameniş Krallığının sınırları içinde kalmıştır (Memiş, 2022: 10; Durmuş, 1997: 277-278; Topaloğlu-Uslu, 2021: 291-319; Kılıç, 2021: 491-510; Gökçek, 2018: 189-205).

Hellenistik Dönem Öncesi Paphlagonia Krallığı'nın Siyasi Tarihi

İÖ 5. yüzyılda Anadolu toprakları Ahameniş Kralı I. Darius tarafından "satraplık" olarak adlandırılan sistem ile bölgesel olarak idare edilmekteydi. Satraplık¹ sisteminde topraklar bölgesel olarak bölünmüş ve önemli yerler satraplık merkezi olmuştur. Satraplar merkezden kral tarafından gönderilmekte olup kral adına bölgede yönetim sisteminin sürekliliği sağlanmaktaydı. İÖ 485 yılında I. Darius'un ölmesiyle birlikte satraplık yönetim sistemi ilerleyen yıllar içerisinde bozulmaya başlayacaktı. Bu

¹ Satraplık sistemi günümüzde eyalet sistemi ile eşdeğer yapıya sahiptir. Perslerin yönetici olarak gönderdikleri kişileri satrap olarak adlandırmayarak onlara eski Pers dilinde "Krallığın Koruyucusu" anlamında *Ksaçapavan* denilmekteydi. Satrap kelimesi ise Hellen ve Latince olarak söylenmiş olması ihtimali oldukça yüksektir. Yönetim sisteminin ismi konusunda çeşitli görüşler mevcut olmasına rağmen Pers Krallığı'nın kurmuş olduğu gerçeğini değiştirmemekte olup bu yapı satraplık ve yöneticilerde satrap olarak kaynaklarda geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Kaya, 2018: 159-179; Sarıkaya, 2016: 75-90; Duran, 2015: 62-63).

bozulmanın sonucunda bölgede güçlenen merkeze bağlı yöneticiler isyan etmeye başladılar. Bununla birlikte yöneticiler bölgesel ittifaklar kurarak merkezi yönetimden ayrılma çabaları göstermişlerdir. Ahemeniş satraplığına bağlı olan Paphlagonia Krallığının İÖ 401 yılında Sparta ve Yunan kent devletleri arasında yapılan savaşta Sparta Kralı Agesilaus'un, Paphlagonia Kralı ile ittifak kurmuştur. Ayrıca İÖ 370 yılında Anadolu bölgelerinde yöneticilik yapan Ahemeniş satrapları Kapadokya satrapı öncülüğünde kendi aralarında ittifak kurarak merkezi yönetimi zor durumda bırakmıştır. Yönetime karşı yapılan başkaldırı ve devamında isyan ateşini yakan Karia kökenli Kapadokya satrapı Datames, Paphlagonia'ya bölgesini ele geçirerek yönetmeye başlamıştır. Kapadokya satrapı Datames, Paphlagonia Prensi Thuys'u yenerek toprakların kontrolünü ele geçirdikten sonra Anadolu'nun kuzey bölgesinde bulunan diğer Yunan şehirlerine de saldırmıştır. İÖ 370 yılında Kapadokya satrapı Datames'in bu isyan girişimi gerilemekte olan Ahemeniş Krallığında kaos etkisi yaratarak Anadolu topraklarındaki satraplık sisteminin çöküşünde büyük bir rol oynamıştır (Lucius Annaeus Florus, XIV. 1-2; Vlassopoulos, 2013: 67; Smith, 1870: 88).

Ahemeniş Krallığının Anadolu'daki satraplık sistemi çökerken Makedon İmparatorluğu gücünü gittikçe arttırarak yayılcı bir politika izlemeye başlamıştır. Makedon Kralı V. Philip, bilinen tüm dünyayı fethetme isteğini gerçekleştirmek istemesine rağmen bu hayalini gerçekleştirememiştir. V. Philip'ten sonra Makedon Kralı olan oğlu Büyük İskender babasının isteğini yerine getirmek için büyük bir ordu kurarak tüm sefer hazırlıklarını tamamlayarak harekete geçti. Büyük İskender ilk olarak İÖ 334 yılında Hellespont üzerinden Anadolu'ya geçerek, bölgedeki önemli yerlerin büyük çoğunluğunu sınırlarına katmayı başarmıştır. Büyük İskender, Anadolu topraklarını ele geçirdikten sonra kendi ordusunda görev yapan generallerini Ahemeniş Krallığının oluşturduğu satraplıklara yönetici olarak atamıştır. Ancak Büyük İskender sefer sırasında her ne kadar Anadolu topraklarının büyük çoğunluğunu ele geçirmeyi başarmış olmasına rağmen Paphlagonia bölgesini ele geçirememiştir. Sonrasında seferine devam eden Büyük İskender ordusuyla birlikte Hindistan'a kadar gitmeyi başarmıştır. Hindistan'a kadar giden Büyük İskender İÖ 323 yılında Babil'e geldikten sonra hayatını kaybetmiştir (Magie, 1950: 4; Allen, 2019: 44; Austin, 2006: 62).

Hellenistik Dönem Paphlagonia Krallığı'nın Siyasi Tarihi

Makedon Kralı Büyük İskender'in ölümüyle birlikte krallığı kimin yöneteceği büyük bir sorun teşkil etmekteydi. Büyük İskender'in generalleri sorunu çözmek adına fethedilen toprakları kendi aralarında paylaşarak yeni krallıklar kurmuşlardır. Büyük İskender'in kurduğu krallığın parçalanmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni krallıklar ile Hellenistik olarak adlandırılan yeni bir kültür sentezinin ortaya çıkacağı dönem başlamıştır. Büyük İskender'in ölümü sonrasında toprakların generalleri arasında paylaşılması ile var olan kaos kısa süreliğine bitmiş olmasına rağmen yeni kurulan krallıklar arasında hakimiyet mücadelesi başlamıştır. Bu hâkimiyet mücadelesi Diadokhlar Dönemi olarak adlandırılmıştır. Büyük İskender sonrasında yapılan toprak paylaşımında yardımcı olan Eumenes'e Paphlagonia ve Kapadokya bölgesi düşmesine rağmen bu bölgelerde tam olarak hakimiyet sağlayamadığı için yönetici olamamıştır. İÖ 322 yılında Büyük İskender'in generallerinden olan Leonnatos ve Antigonos, Ahemeniş Krallığının satraplarından olan Datemes'in soyundan gelen Kapadokya'da bağımsız bir krallık kurmak isteyen Ariarthes'i yapılan savaş sonucunda yenerek öldürmüştür. Ariarthes'in öldürülmesinden sonra Kapadokya ve Paphlagonia bölgeleri Eumenes'e verilmiştir. (Diodorus Sicilius XI, XXXI 19. 3-6; Braund, 2003: 22; Austin, 2006: 395; Allen, 2019: 44-53-54; Chamoux, 2002: 17; Sicker, 2000: 98; Arslan, 2010: 202-203-204; Hornblower, 2012: 415; Rawlinson, 1870: 523).

Hellenistik dönemin başlamasıyla birlikte ortaya çıkan birçok yeni krallıklar arasında zaman içerisinde siyasi olarak hâkim olma isteğinden dolayı anlaşmazlıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Hellenistik Anadolu coğrafyasında büyük krallıkların yanı sıra yeni kurulan krallıklardan olan Pontus Krallığı da bölgede söz sahibi olmak istiyordu ve bunun için yayılcı bir politika izlemeye başlayan I. Mithradates Ktistes sınırlarını genişletmeye başlamıştır. İÖ 301 yılında Antigonos, Selevkos Kralı I. Nikator ve Lysimakhos'un birlikte oluşturduğu kuvvetleri Ipsos ovasında yapılan savaşta yenmeyi başarmıştır. Savaş öncesinde Pontus Kralı I. Mithradates, Antigonos'un yanından kaçarak sonrasında konumunu sağlamlaştırarak Paphlagonia üzerindeki hâkimiyetini oluşturmaya başlamıştır. Ayrıca I. Mithradates, Kimiatene bölgesini ele geçince Paphlagonia'nın da içerisinde yer aldığı bölgede krallığının temellerini güçlendirmiştir. Büyük İskender'in ardıllarının kurmuş olduğu yeni krallıklar arasındaki hâkim olma mücadelesi ile başlayan anlaşmazlıklar İÖ 280 yılına gelindiğinde doruk

noktasına ulaşmıştır. Korupedion Savaşı sırasında Selevkoslar¹, Pontus Krallığı ve Paphlagonia bölgesini ele geçirmek istiyordu. Ancak yerel şehir devletlerinin Pontus Krallığına olan yardımları nedeniyle istedikleri sonucu elde edememişlerdir. Ancak yapılan savaş neticesinde kazanan taraf Selevkos Krallığı oldu ve böylece Hellenistik Anadolu coğrafyasında yeni bir hâkimiyet dönemi başlamıştır (Tekin, 2007: 147; Austin, 2006: 395; Mansel, 1995: 468; Tekin, 1998: 113).

İÖ 197 yılında Pontus Kralı olan I. Pharnaces, kendisinden önceki krallar gibi etkisiz bir görünümünden kurtulmak adına yayılmacı ve saldırgan bir politika izlemeye başlamıştır. İÖ 187 yılında yayılmacı ve saldırgan politikası kapsamında daha önceki dönemlerde düşman olduğu Pergamon Kralı II. Eumenes'e karşı ani bir saldırı ile Paphlagonia'ya ordu göndererek bölgeyi ele geçirmiştir. Devam eden süreçte müttefikleri olan Galatlarla birlikte hareket ederek birçok bölgeyi ele geçirdi ve Paphlagonia içlerine doğru ilerlemeyi başardı. Bu durum karşısında ilk başlarda savaşı sonlandırmak isteyen Roma, istediği sonucu elde edememiştir. Ancak İÖ 191 yılında yapılan Thermopylae Savaşı ve devamında Apemia Barışı ile Hellenistik Anadolu coğrafyada Selevkos hâkimiyeti gerilemeye başlayınca Romalılar bölge üzerinde hâkimiyetlerini arttırmaya başladılar. Hellenistik Anadolu coğrafyasında gücünü arttıran Roma Cumhuriyeti İÖ 183 yılında tekrar araya girerek Pontus Kralı I Pharnaces ile Pergamon Kralı II. Eumenes arasındaki savaş durumunu sonlandırmak adına yeni bir hamle yapmış ve bu durumda Pontus Kralı oldukça güç kaybetmesinden dolayı barışı kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylece Pontus Kralı I. Pharnaces, Pergamon Kralı II. Eumenes ve müttefikleri olan Kapadokya Krallığı ve Bithynia Krallığı ile barış yapmıştır. Yapılan barış antlaşması akabinde Pontus Kralı I. Pharnaces, Paphlagonia bölgesi dâhil olmak üzere işgal ettiği tüm topraklardan geri çekilerek, yüklü miktarda savaş tazminatı vermek zorunda kaldı. Pontus Kralı I Pharnaces tarafından krallığı elinden alınan Paphlagonia Kralı Morzius tekrar ülkesini yönetmeye dönerek krallığının başına geçmiştir (Arslan, 2007: 63-64; Mcging, 1986: 27-28-66; Magie, 1950: 191; Kalaycı, 2021: 76).

Selevkoslar ile yapılan savaş sonrasında Hellenistik Anadolu coğrafyasında yeni bir güç olarak kendisini göstermeye başlayan Roma Cumhuriyeti artık açık bir şekilde diğer krallıklar tarafından dikkate alınması gereken bir konuma gelmiştir. Hellenistik Anadolu coğrafyasında yerel ve bölgesel krallıkların birbirleri ile olan mücadeleleri artık Roma ekseninde devam etmekteydi. Ayrıca Romalılar, Hellenistik Anadolu'ya Bithynia Kralı I. Nicomedes'in daveti üzerine gelen, savaşçı ve saldırgan bir kavim olan Galatları yenerek onları kontrol altına almayı başarmıştır. Böylece Hellenistik Anadolu coğrafyasındaki önemli bir tehdit unsuru olan Galatlar durdurulmuş oldu. Paphlagonia Krallığı her ne kadar sınırlarının bir bölümünü Pontus Krallığına kaptırması olmasına rağmen yine de belirli bir toprak bütünlüğünü koruyarak varlığını sürdürmeye devam ediyordu. Ancak İÖ 133 yılında Pergamon Kralı III. Attalos'un ölmesiyle birlikte Hellenistik coğrafyada dengeler hem Paphlagonia için hem de diğer yerel krallıklar için artık tamamen değişecekti (Stark, 2012: 47; Kaya, 2016: 113-114; Dunstan, 2011: 83; Boak, 1921: 110).

Pergamon Kralı III. Attalos'un İÖ 133 yılında, ölümünden sonra uygulanacaklara dair bir vasiyetname bırakmıştı. III. Attalos, bıraktığı vasiyetname ile krallığında yaşayan halkın daha iyi bir geleceği olması adına Roma'ya bırakmıştı. Bu durum karşısında Roma Senato'su heyet göndererek gerekli düzenlemeleri yapılması için gerekli talimatları vermiştir. Ancak III. Attalos'un kardeşi ve II. Eumenes'in gayri meşru oğlu olduğunu belirten Aristonikos adında bir kişi kraliyet soyundan geldiğini iddia etmiştir. Aristonikos Pergamon tahtında hak iddia ederek, krallığı ele geçirmek adına Smyrna (İzmir) civarında bir isyan girişimini başlatmıştır. Bu isyanla birlikte Romalılar, kendilerine miras bırakılan topraklara barış içinde giremeyerek senato tarafından verilen talimatlar gereğince gerekli düzenlemeleri uygulamaya geçiremediler. Roma'nın bu sırada Hellenistik Anadolu

¹ Makedon Kralı Büyük İskender'in generallerinden olan Seleukos Nikator tarafından kurulmuş olan Selevkos Krallığı Hellenistik dönemde Anadolu coğrafyasının en güçlü krallıklarından birisi olmuştur. Ayrıca Selevkos Krallığı dönemin güçlü krallıklarından olan Parth Krallığı ile mücadele ederek onlara karşı hakimiyet mücadelesi içindeydi. Ancak Selevkos Krallığı, Romalıların bölgeye gelmesiyle birlikte onlara karşı yaptıkları savaşta kaybettikten sonra eski iktisamlı günlerine tekrar dönemeyerek zayıflamaya ve toprak kaybetmeye başlamışlardır. General Pompeius yaklaşık olarak İÖ 64-63 yıllarında Anadolu'da olduğu dönemde Selevkos Krallığının tamamen fethederek Syria Eyaletini kurmuştur. Böylece Yakındoğu da ki Selevkos - Parth mücadelesi artık yerini Roma - Parth mücadelesine bırakmıştır. Detaylı bilgi için bkz. (Yıldırım - Temizkan, 2018: 646-656; Yıldırım - Temizkan, 2021: 1357-1368; Temizkan, 2019: 36-43; Yıldırım - Temizkan, 2017: 117-128).

coğrafyasında hiçbir askeri birliği olmadığı için, bölgede bulunan müttefiki olan krallıklardan isyanın bastırılmasını talep etti. Ancak Roma'ya yardımda bulunan Bithynia Kralı II. Nicomedes, Kapadokya Kralı Ariarathes V. Eusebes Philopator, Paphlagonia prensleri ve Pontos Kralı V. Mithradates Euergetes'in Pergamon kraliyet soyundan olduğunu iddia ettiği Aristonikos'un isyanına karşı müdahaleleri yetersiz kalmıştır. Roma'nın müttefiki olan Hellenistik bölgesel krallıklar bu isyanı bastıramayınca Roma Senato'su tecrübeli asker olan Perperna komutasında ordu göndermek zorunda kalmıştır. Perperna, müttefik krallıkların yardımıyla paralı askerler ve kölelerden oluşan kalabalık bir ordu toplamıştır. Aristonikos üç yıl boyunca Roma'nın askeri gücüne karşı direnmeyi başarmasına rağmen Stratonikeia (Muğla) bölgesinde mağlup olmuştur. Sonrasında Roma Senatosunun gönderdiği yetkililer gerekli düzenlemeyi yaparak İÖ 129 yılında Manius Aquillius öncülüğünde Asia Eyaleti kuruldu. Asia Eyaleti, Roma'nın Küçük Asya'da sınırlarına kattığı ilk toprak parçası olmuştur. Ayrıca Manius Aquillius, Asia Eyaleti'nin bazı bölgelerini isyan sırasında Roma'yı destekleyen müttefik krallıklar arasında paylaşmış ve Paphlagonia Krallığına da Lykaonia bölgesi verilmiştir. Ancak bu dönem içerisinde Pontos Kralı V. Mithradates ile Roma'nın arası iyi olsa bile rüşvet iddiaları nedeniyle araya bir soğukluk girmiştir. Bu durum gelecekte yaşanacak olayların hem Paphlagonia açısından hem de Küçük Asya coğrafyası açısından temelini oluşturmuş olacaktı (Stark, 2012: 47; McGinig, 1986: 68-69-70; Keaveney, 2005: 30-31; Magie, 1950: 29; Arslan, 2007: 69; Kalaycı, 2021: 77).

Pontos Kralı V. Mithradates ölünce yerine İÖ 120 yılında oğlu VI. Mithradates kral olarak tahta çıktı. Ancak Pontos'un yeni kralı çocuk yaşta olmasından dolayı krallığı tam olarak kendi başına yönetebilecek kadar güçlü ve tecrübeli değildi. VI. Mithradates'in çocuk yaşta olması ve bundan olayı tecrübesiz oluşunu değerlendiren Roma Cumhuriyeti, sebep göstermeksizin Pontos Krallığı sınırları içinde olan bazı yerleri Asia Eyaleti'nin sınırlarına dahil etmiştir. Bu durum VI. Mithradates'in Roma'ya karşı kindar bir şekilde büyümesine neden olmuştur. VI. Mithradates'in çocukluk çağı bittikten sonra yönetimde tek başına söz sahibi olması ile birlikte artık yeni bir dönem başlayacaktı. Yayılımcı bir politika izleyen Pontos Kralı VI. Mithradates, Bithynia Kralı III. Nicomedes ile ittifak kurarak İÖ 106 yılında Paphlagonia Krallığını işgal ederek aralarında paylaştılar. Duruma Roma'nın müdahale etmesiyle birlikte belirli bir süreye kadar Roma'nın isteklerini yerine getireceğini vaat eden VI. Mithradates, işgal ettiği Paphlagonia topraklarının kendisine babası V. Mithradates'ten miras kaldığını iddia ederek geri çekilmedi. Ayrıca Paphlagonia Krallığının diğer yarısını alan Bithynia Kralı III. Nicomedes, Roma heyetini boş vaatlerle bölgeden uzaklaştırdı. Sonrasında Bithynia Kralı III. Nicomedes, erkek çocuklarından birisine Paphlagonia krallarının geleneksel olarak kullandığı isim olan Pylaimenes adını vererek işgal ettiği Paphlagonia bölgesindeki tahta çıkarttı. Bu durum karşısında harekete geçen Roma Senato'su yapılan haksız işgal girişimlerini önlemek amacıyla İÖ 96 yılında Küçük Asya'ya, Marcus Aemilius Scaurus öncülüğünde bir heyet göndererek Bithynia ve Pontos Krallarına geri çekilme isteklerini iletiler. Bu durum karşısında Roma'nın ciddiyetini anlayan her iki kral da olayların büyümemesi için işgal edip aralarında paylaştıkları Paphlagonia Krallığından geri çekildiler. Böylece Paphlagonia Krallığın eski statüsünü yeniden kazanarak yerel bir kral tarafından yönetilmeye devam etti (Arslan, 2007: 92-93-94-101-102; Allen, 2019: 178; McGing, 2003: 85; Heitland, 1911: 295; Scullard, 1982: 74; Stark, 2012: 47-48; McGinig, 1986: 68-69; Demir-Demir, 2024: 90-91).

Pontos Kralı VI. Mithradates ile Roma arasında Küçük Asya coğrafyasında devam eden siyasi gerginlik gittikçe artmaktaydı. VI. Mithradates yaşanan olayların savaşa doğru gideceğini tahmin ettiği için ordusunu sağlamlaştırmaya ve siyasi olarak bölgede ittifak arayışına girişmiştir. VI. Mithradates, İÖ 91 yılında Roma'da yaşanan iç karışıklığı fırsat bilerek Paphlagonia Krallığı'nı, Kapadokya Krallığı'nı ve Bithynia Krallığı'nı işgal ederek yaklaşık kırk yıl boyunca aralıklı olarak meydan savaşları ve yıpratma savaşları olarak devam edecek olan Roma - Pontos savaşını başlatmış oldu. Roma - Pontos savaşları sırasında Paphlagonia Krallığı bulunduğu coğrafyadan dolayı savaştan diğer bölgeler gibi ciddi bir şekilde etkilenerek birçok defa işgal edilmiş ve kralları ülkeden kovulmuştur. Bunların yanı sıra Paphlagonia bölgesi, Roma - Pontos arasında yaşanan savaşlar esnasında sürekli olarak geçiş yerleri ve askerî açıdan konuşlanma noktası olarak kullanılmıştır (Arslan, 2007: 130; Mayor, 2010: 262-263; Kalaycı, 2021: 77).

Küçük Asya coğrafyasında devam eden Roma - Pontos savaşlarının kesin olarak sonuçlanmaması ve Doğu Akdeniz de devam eden korsanlık sorununun kalıcı olarak çözülememesi Roma Cumhuriyetinin dış siyasi politikasına olumsuz etkilemekteydi. Devam eden Roma-Pontus savaşı ve korsanlık

sorununun kalıcı olarak çözülmesi adına¹ İÖ 67 yılında Roma Senato'su tarafından tecrübeli general olan Pompeius, senato tarafından çıkarılan "lex Gabinia" yasası ile çok geniş yetkilerle Küçük Asya'ya coğrafyasına gönderildi. Bölgeye gelen General Pompeius, korsanlık faaliyetlerini yaklaşık üç ay gibi çok kısa bir süre içerisinde bitirerek Pontus Kralı VI. Mithradates'i ile olan savaşı sonlandırmak adına harekete geçmiştir. General Pompeius, VI. Mithradates ile yaptığı savaşta Pontus Kralı daha fazla varlık gösteremeyerek kaçtı. VI. Mithradates'in kaçmasından sonra Pompeius, Yakınoğu coğrafyasında ilerleyerek Roma adına yeni topraklar fethederek Selevkos Krallığını ortadan kaldırmıştır. General Pompeius kazandığı başarı ve yeni topraklar ile birlikte İÖ 65 yılında idari ve siyasi açıdan birçok düzenlemeler yapmıştır. Pompeius'un yaptığı düzenlemeler kapsamında Paphlagonia bölgesinin yönetimi Pylaimenes'in soyundan gelen Attalos adında yerel bir yöneticiye bırakılmıştır (Arslan, 2007: 490; Mackay, 2004: 138; Scullard, 1982: 103; Mayor, 2010: 358-359; Mcging, 1986: 169; Lintott, 1993: 111; Boatwright, 2004: 218; Goldsworthy, 2006: 108; Moore, 1971: 32; Barrow, 2006: 15; Ferguson, 2005: 8; Demir-Demir, 2024: 92).

General Pompeius, Küçük Asya'daki görevlerini başarıyla tamamladıktan sonra İÖ 62 yılında Roma'ya döndü. Ancak Roma Cumhuriyetinin iç siyasetinde devam eden sorunlardan dolayı General Pompeius Küçük Asya'da yaptığı düzenlemelere resmîyet kazandıramıyordu. Roma Cumhuriyetinde İÖ 60 yılında Truimvirlik olarak adlandırılan Caesar - Pompeius - Crassus üçlüsünden oluşan yeni bir yönetimin kurulmasıyla siyasi kriz sona erdi ve İÖ 59 yılında Pompeius yaptığı düzenlemeleri Roma Senatosunda onaylatarak resmîyet kazandırmıştır. Üçlü yönetimin üyesi olan Crassus, Roma'nın doğu bölgesinde kalan toprakları idare etmekteydi. Siyasi hırs ve tek başına iktidar olma düşüncesi ile daha fazla askeri başarı kazanmak isteyen Crassus Parth Krallığı üzerine bir sefer düzenlemiştir. Ancak Parth'lar ile İÖ 53 yılında yaptığı Carrhae Savaşında yenilerek hayatını kaybetti². Crassus'un ölümü ile birlikte Truimvirlik yönetiminde Caesar ve Pompeius kalmıştır. Devam eden süreç içerisinde Caesar'ın tek adam olma hayali nedeniyle Roma'da ortaya çıkan siyasi gerginlik yerini iç savaşa bıraktı. Caesar ve Pompeius arasında yaşanan iç savaştan Küçük Asya'da bulunan tüm bölgesel ve yerel yönetimlerde etkilenmiştir. Küçük Asya'da bulunan Roma'ya bağlı eyaletler ve Paphlagonia Krallığı da dâhil olmak üzere yerel yönetimler Pompeius'u destekleyerek ona gerekli olan askeri desteği sağlamışlardır. İÖ 48 yılında yapılan Pharsalus Savaşı ile Pompeius yenildi ve Mısır'a kaçmasına rağmen şehre girdiği anda yakalanarak öldürüldü. Pompeius'un öldürülmesinden sonra Caesar yönetimde tek başına kalarak tüm gücü ele almayı başarmıştır (Sheppard, 2006: 60; Cowan, 2007: 4; Boak, 1921: 181; Billows, 2009: 66; Dunstan, 2011: 158).

Caesar'ın İÖ 44 yılında suikast sonucu ölmesiyle birlikte Roma Cumhuriyetinde yeni bir siyasi kaos ortaya çıktı. Bu siyasi kaosu çözmek için İÖ 43 yılında ikinci defa bir üçlü yönetim oluşturuldu. İkinci defa Octavianus - Mark Antony - Lepidus üçlüsünden oluşan Truimvirlik Sistemi içinde Lepidus, zaman içerisinde gücünü arttıramadığı için geri çekilmek zorunda kaldı. Caesar ve Pompeius'da olduğu gibi Octavianus ve Antony arasında da tek başına iktidar olma mücadelesi ortaya çıkmıştır. Tek başına iktidar olma isteği ilk başta siyasi gerginliği artmasına neden olarak akabinde ilk üçlü yönetimde olduğu gibi yerini Roma Cumhuriyeti'nin son iç savaşına bırakmıştır. Octavianus ve Antony savaş için gerekli hazırlıkları yapmaya başlayarak kendilerine müttefik ve taraftar toplamaya başladılar. Küçük Asya, Antony'nin yönetimi altında olduğu için savaş için gerekli lojistik ve askeri ihtiyaçlarını ağırlıklı olarak buradan toparlamaya çalışıyordu. Ancak Paphlagonia Krallığı, iç savaşta Octavianus'un tarafını tutarak ona destek verecekti. Antony ise Paphlagonia Kralı Philadelphus'u kendi tarafına çekmek için

2010

¹ Roma Cumhuriyeti Doğu Akdeniz'de İÖ 2. yüzyılda korsanlık faaliyetlerine ilk başta çok ciddi bir sorun olarak algılamamıştır. Ancak korsanlar gittikçe güçlenmesi Roma'nın ticari faaliyetlerini sekteye uğratması ve kontrolsüz güç olmasından dolayı İÖ 1. yüzyılda sorunun çözmek için uğraşmasına rağmen başarılı olamamış ve akabinde İÖ 67 yılında General Pompeius Lex Gabina yasası ile Hellenisitik Anadolu coğrafyasına gönderilmesi ile sorun çözülmüştür. Detaylı bilgi için bkz. (Yıldırım, 2016: 91-103).

² Crassus Truimvirlik yönetiminde Caesar ve Pompeius ile birlikte yer almıştır. Ancak kendisine daha fazla ün ve zenginlik kazandırmak ayrıca Pompeius'un askeri başarısının gölgesinde kalmamak için Syria Eyaletinin yöneticisi olduktan sonra Parth Krallığı üzerine bir sefer düzenlemiştir. Ancak sefer sırasında ordusunun bir kısmını kaybetmesi ve askerlerinin moral olarak çökmüştür. İÖ 53 yılında Parth Krallığı ile yaşanan savaşta Carrhae'de yapılan savaşta hem yenilmiş hem de hayatını kaybetmiştir. Detaylı bilgi için bkz. (Yıldırım, 2013: 261-273).

süvari birliği göndererek onu ikna etmeye çalıştı. Ancak Octavianus için çalışan Titus Statilius, Antony'nin gönderdiği bu süvari birliği yok ederek Paphlagonia Kralı Philadelphus'u kurtarmayı başarmıştır. İÖ 31 yılında yapılan Actium Savaşın da Antony yenileceğini anladığı zaman kaçmıştır. Antony, bu durum karşısında kurtuluşunun olmadığını anlayınca metresi VII. Kleopatra ile birlikte intihar etmiştir (Cassius Dio V. L. 3-8; Mackay, 2004: 168; Bunson, 2002: 523-544-545; Freeman, 1996: 444; Lintott, 1993: 182; Magie, 1950: 443; Scullard, 1982: 167; Bosh, 1940: 107).

Actium Savaşını kazandıktan sonra yönetimde tek başına kalan Octavianus, İÖ 27 yılında Roma'daki Cumhuriyet yönetimini ortadan kaldırarak tek adam yönetimi olan Principatus sisteminin getirerek imparatorluğunu ilan etmiştir. Ayrıca Roma'nın ilk imparatoru olan Octavianus, artık Augustus ismini kullanmaya başlamıştır. İmparator Augustus, yeni yönetim sistemine göre Roma topraklarını geniş kapsamlı olarak iktisadi, idari ve askeri olarak yeniden düzenlemeye başladı. Bu düzenlemeler kapsamın da yeni eyaletler kuruldu ve bazı eyaletlerin statüleri değiştirilerek yeniden biçimlendirildi. İmparator Augustus İÖ 25 yılında, yerel yönetimler kapsamında yaptığı düzenleme çerçevesinde Paphlagonia Krallığı'nı kendisine bağımlı bir şekilde varlığını sürdürmesine izin vermiştir. Galatya Kralı Amyntas'ın torunu ve Castor'un oğlu olan Deiotarus Philadelphus, İmparator Augustus'un düzenlemeleri çerçevesinde Roma'ya bağımlı bir şekilde Paphlagonia Krallığını yönetmeye devam etti. Ancak İÖ 6 yılında Paphlagonia Kralı Deiotarus Philadelphus ölünce Roma İmparatoru Augustus, Paphlagonia Krallığını İÖ 25 yılında Kral Amyntas'ın ölmesiyle birlikte ilhak edilen Galatya Eyaletinin sınırlarına dâhil etti. Duruma itiraz etmeyen Paphlagonia Kraliyet ailesi, Roma İmparatoru Augustus'a sadakat yemini ederek bağımlılıklarını göstermişlerdir. Paphlagonia Krallığı, Galatya Eyaleti'nin sınırlarına dâhil edilmesiyle birlikte artık tamamen Roma İmparatorluğuna sınırları içinde kalmıştır (Sherk, 1988: 31; Southern, 1998: 141; Stark, 2012: 170; Bunson, 2002: 226; Francese – Smith, 2014: 479; Magie, 1950: 465; Mommsen, 1996: 95; Bury, 1893: 107-108-109; Jones, 1908: 14; Hardy, 1908: 246; Demir-Demir, 2024: 93).

Sonuç

Paphlagonia isminin kökeni hakkında kesin bir bilgi olmamasına rağmen antik kaynaklar ve ikincil kaynaklarda bazı bilgiler bulunmaktadır. Paphlagonia bölgesi konum itibarı ile günümüz batı ve orta Karadeniz bölgesi varlığını sürdürdükleri coğrafya olmuş ve Hellenistik dönem öncesinde tam olarak bağımsız bir yönetim yapısına sahip olamayarak sürekli olarak diğer krallıkların himayesinde olmuşlardır. Paphlagonia Krallığı hakkında tarihsel kaynaklardaki bilgilerin çok fazla olmamasından dolayı krallığı yöneten krallar hakkında da yeterli bilgiler mevcut değildir. Homeros'un İlyada adlı eserinde geçen bir isim olan Pylaemenes'in soyunun yüzyıllar boyunca devam ederek Paphlagonia Kralı olanlar bir kraliyet aile soyu oluşturmayı başarmıştır. Bundan dolayı Paphlagonia Krallığında Pylaeimenes ismi sürekli olarak kaynaklarda geçmektedir. Hellenistik dönem öncesinde Ahameniş Krallığına bağlı bir şekilde varlığını sürdüren Paphlagonia Krallığı, Makedon Kralı Büyük İskender'in Asya Seferinde fethedilememiş ve kısa süreli de olsa bağımsızlığını kazanmıştır. Ancak bu durum uzun süreli olmamış İskender sonrası ortaya çıkan Hellenistik dönemde tekrardan Eumenes tarafından ele geçirilmiş. Hellenistik dönem boyunca Paphlagonia krallığı sürekli olarak komşu krallıklar olan Pontus ve Bithynia tarafından işgal girişiminde bulunulmasına rağmen bağımsızlıklarını kazanmayı başarmıştır.

Roma Cumhuriyetinin gücünü artırarak Hellenistik Anadolu coğrafyasına gelmesinden sonra diğer krallıklar gibi Paphlagonia Krallığı da siyasi olarak çok fazla güçlü olmamasından dolayı Roma ile iyi ilişkiler içinde olarak müttefiklik kurmuştur. Ancak Roma - Pontus savaşlarında Paphlagonia Krallığının toprakları sürekli olarak kullanılmasından dolayı savaşın olumsuz boyutunun en çok yansdığı alanlar içinde olmuştur. Ancak savaş sonrasında gerekli düzenlemeler ile Roma tarafından tekrardan bağımsızlığı verilmiştir. Paphlagonia Krallığı Hellenistik dönemin son yıllarına doğru bağımsız olmasına rağmen Roma'ya karşı bağımlılığı devam etmiş ve yaşanan iç savaşlarda destekledikleri kişiye gerekli lojistik ve askeri desteği vermiştir. Ancak Roma'da yaşanan yönetsel değişiklik sonrasında İmparator Augustus tarafından Paphlagonia Krallığına yeni bir kral atanmış ve bağımsız olmalarına rağmen Roma'ya bağlı şekilde varlığını sürdürmekteydi. Ancak İmparator Augustus'un atadığı kralın ölmesinden sonra yeni bir kral atanmayarak Paphlagonia Krallığı Roma'nın Galatya Eyaletinin sınırlarına dâhil edilerek tamamen ilhak edilmiştir.

Kaynakça

Antik Kaynaklar

- Cassius Dio. (1954). *Historia Romana: Vol. V*, (Çev: E. Carry), London, (Loeb Classical Library).
- Diodorus Siculus, (1968). *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*, vol. XI, (Çev: F. R. Walton), Heinemann.
- Homer. (1924). *Iliad, Volume I: Books 1-12*. Translated by A. T. Murray. Revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 170. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lucius Annaeus Florus. 1960. *Epitome Of Roman History*, (Çev: E. S. Forster), London, Harvard University Press.

Modern Kaynaklar

- Allen, W, J. (2019). *The Roman Republic and the Hellenistic Mediterranean: From Alexander to Caesar*, London: Blackwell Publishing.
- Arslan, M. (2007). *Mithradates VI Eupator Roma'nın Büyük Düşmanı*. İstanbul: Odin Yayıncılık.
- Arslan, M. (2010). *İstanbul'un Antikçağ Tarihi Klasik ve Hellenistik Dönemler*. İstanbul: Odin Yayıncılık.
- Austin, M. (2006). *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrow, R, H. (2006). *Romalılar* (Çev.: E. Gürol) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Billows, R, A. (2009). *Julius Caesar The Colossus of Rome*. Oxon: Routledge.
- Boak, E, A. (1921). *History Of Rome To 565 A. D*. New York: The Macmillan Company.
- Boak, E, A. (1921). *History Of Rome To 565 A.D*. New York: The Macmillan Company.
- Boatwright, M, T. (2004). *The Romans From Village to Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Bosh, C. (1940). *Roma Tarihin Ana Hatları 1. Kısım* (Çev. S. Atlan) İstanbul.
- Braund, D. (2003). *After Alexander: the Emergence of the Hellenistic World, 323-281*. A. Erskine (Ed), *A Companion to the Hellenistic World*. New Jersey: Blackwell Publishing. 19-34.
- Bunson, M. (2002). *Encyclopedia of the Roman Empire*. New York: Facts On File Publishing.
- Bury, J, B. (1893). *A History Of The Roman Empire From Its Foundation To The Death Of Marcus Aurelius (27 B.C.-180 A.D.)*. New York: Happer & Brothers Publishers.
- Chamoux, F. (2002). *Hellenistic Civilization*. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Cowan, R. (2007). *Roman Battle Tactics 109BC-AD313*, Oxford: Osprey Publishing.
- Demir, O. - Demir, S. (2024). *Antik Kaynaklar Işığında Paphlagon Yöneticileri*. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 43(76), 75-103.
- Dunstan, E, W., 2011. *Ancient Rome*, Rowman & Littlefield Publishers, United Kingdom, 597.
- Duran, M. (2015). "Satraplık Sisteminin Pers Yönetim Teşkilatındaki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34, 61-86.
- Durmuş, İ. (1997). "Anadolu'da Kimmerler ve İskitler". *Belleten*, 61 (231), 273-286.
- Ferguson, R, J. (2005). "Rome and Parthia: Power Politics And Diplomacy Across Cultural Frontiers". *Centre for East-West Cultural And Economic Studies*, 3- 40.
- Francese, S. - Smith, S. R. (2014). *Ancient Rome: An Anthology of Sources*. Massachusetts: Hackett Publishing.
- Freeman, C. (1996). *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları* (Çev. S. K. Angı). Ankara.
- Goldsworthy, A. (2006) *Caesar Life Of A Colossus* New Haven: Yale University Press.

- Gökçek, L, G. – Abacı, O. (2019). Anadolu'nun Eskiçağ Tarihi. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Gökçek, L, G. (2020). Asurlular. Ankara: Bilgin Yayınevi.
- Hardy, E, G. (1906). Studies In Roman History. London: Swan Sonnenschein & Co. Lim.
- Heitland, W, E. (1911). A Short of the Roman Republic. Cambridge: Cambridge at the Universtiy Press.
- Hornblower, S. (2012). The Oxford Classical Dictionary. Oxford: Oxford Universtiy Press.
- Jones, S, H. (1908). The Roman Empire B.C. 29 - A.D. 476, London: T. Fisher Unwin.
- Kalaycı, A. (2021). Küçük Asya'daki Hellenistik Krallıkların Roma Eyaletlerine Dönüşümü. (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü). Kahramanmaraş.
- Kaya, M, A. (2016). Anadolu'daki Galatlar ve Galatya Tarihi. İstanbul: Bilge ve Kültür Sanat Yayınları.
- Kaya, M, A. (2018). "Anadolu'da Pers Satraplıkları: Kuruluş, Yönetim ve Etnik Yapı", Cedrus VI, 159-179.
- Keaveney, A. (2005). Sulla. London: Routledge.
- Kılıç, M. (2021). "Ana Hatlarıyla Eskiçağ Anadolu Devletlerinde Asker Temini". Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 79, 491-510.
- Lintott, A. (1993). Imperium Romanum: Politics and Administration. Oxon: Routledge.
- Mackay, S, C. (2004). Ancient Rome: A Military And Political History. Cambridge: Cambridge Universtiy Press.
- Magie, D. (1950) Roman Rule In Asia Minor: To The And Of The Third Century After Christ. New Jersey: Princeton University Press.
- Mansel, M, A. (1995). Ege Yunan Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mayor, A. (2010). The Poison King: The Life And Legend Of Mithradates Rome's Deadliest Enemy. New Jersey: Princeton Universtiy Press.
- Mcging, B, C. (1986). The Foreign Policy Of Mithridates VI Eupator King Of Pontus. Leiden: Brill Publishing.
- McGing, B. (2003). Subjection and Resistance: to the Death of Mithradates, A. Erskine (Ed), A Companion to the Hellenistic World. New Jersey: Blackwell Publishing. 71-89.
- Memiş, E. (2019). "Ege Göçleri'nin Tetiklediği Diğer Göç Hareketlerine Kısa Bir Bakış". Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 7-19, 148-162.
- Memiş, E. (2019). Eskiçağ Medeniyetleri Tarihi. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Memiş, E. (2020). "Frig Göçlerinin Zamanı Üzerine Bazı Öneriler". Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, 7-3, 1914-1930.
- Memiş, E. (2020). Eskiçağ Türkiye Tarihi: En Eski Devirlerden Pers İstilasına Kadar. Bursa: Ekin Yayınevi.
- Memiş, E. (2022). "Eski Anadolu Tarihinde Frigler ve Çözüm Bekleyen Bazı Sorunlar". Near East Historical Review, 12/1, 1 - 14.
- Mommsen, T. (1996). A History of Rome Under the Emperors. London: Routledge.
- Moore, F, G. (1971). The Roman's World. New York: Biblo and Tannen Booksellers and Publishers.
- Rawlinson, G. (1870). The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World. New York: John W. Lovell Company.
- Sarıkaya, S. (2016). "Anadolu'da Pers Satraplık Sistemi". Cedrus, IV, 75-90.

- Scullard, H. H. (1982). *From the Gracchi to Nero A history of Rome 133 B.C. to A.D. 68*. London: Routledge.
- Sheppard, R. (2006). *Rome at War: Caesar and his Legacy*. Oxford: Osprey Publishing.
- Sherk, R. K. (1988). *The Roman Empire Augustus to Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sicker, M. (2000). *The Pre-Islamic Middle East*, Westport: Praeger Publishers.
- Smith, W. (1870). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology First Volume I*. Boston: Little Brown and Company.
- Southern, P. (1998). *Augustus*. London: Routledge.
- Stark, F. (2012). *Rome On The Euphrates The Story Of A Frontier*. London: Tauris Parke Paperbacks.
- Tekin, O. (1998). *Eski Yunan Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, O. (2007). *Eski Anadolu ve Trakya: Ege Göçlerinden Roma İmparatorluğu'nun İkiye Ayrılmasına Kadar (MÖ 12. - MS 4. Yüzyıllar Arası)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Topaloğlu, Y. - Uslu S. (2020). *Asur Devleti'nin Yıkılışı ve Medler*. L. G. Gökçek, E. Yıldırım, O. Pekşen (Ed), *Eski Mezopotamya'nın Siyasi Tarihi*. İstanbul: Değişim Yayınları, 291-319.
- Vlassopoulos, K. (2013). *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yıldırım, E. - Pekşen, O. (2013). "Üçüncü Arami Göçü'nün Anadolu'nun Güneydoğusuna Yaptığı Etnik ve Siyasi Etkiler". *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 4-13, 31-55.
- Yıldırım, E. (2013). "Carrhae Yenilgisi ve Roma'nın Doğu Politikasına Etkileri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (29), 261-272.
- Yıldırım, E. (2016). "Suriye Eyaleti'nin Kuruluşuna Kadar Roma'nın Doğu Akdeniz'de Korsanlıkla Mücadelesi". *Cedrus Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Dergisi*, IV, 91-103.
- Yıldırım, N. - Temizkan, M. (2017). "Seleukoslar Döneminde Yaşanan Suriye Savaşları Üzerine Bir Değerlendirme". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/39, 117-131.
- Yıldırım, N. - Temizkan, M. (2018). "Seleukoslar Döneminde Antiokheia'da Sosyal ve Kültürel Yaşam Üzerine Analizler". *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 4/4, 646-660.
- Yıldırım, N. - Temizkan, M. (2021). "The Wars of Dominion Between Seleucid and Parthian Kingdoms in Mesopotamia". *History Studies International Journal of History*, 13/4, 1357 - 1368.