

KAPSOSBİL 2024

V. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Lisansüstü Öğrenci Kongresi
13-14-15 Aralık 2024



Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Sosyal Bilimler
Enstitüsü

TAM METİN BİLDİRİ KİTABI



Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları: 48

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesine aittir. Bütün hakları saklıdır.

Kitabın tümü ya da bölümü/bölemleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinin yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğler yollarla basılamaz, çoğaltılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright 2025 by Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. All rights reserved.

No part of this book may be printed, Reproduced or distributed by any electronical, optical, mechanical or other means without the written permission of Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Kapak Düzeni: Esra Asil

Tasarım-Dizgi: Arş. Gör. Dilanur Rehber

ISBN: 978-605-4163-70-0

Kaçıncı Baskı Olduğı: 1. Baskı

Basımevi, Şehir, Yıl: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, Nevşehir, 2025

V. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Öğrenci Kongresi
(KAPSOSBİL 2024)

13-14-15 Aralık 2024



TAM METİN BİLDİRİLER KİTABI

Editörler

Doç. Dr. Hasan ÇETİNEL

Arş. Gör. Dr. Sami Orçun ERSAY

Arş. Gör. M. Sami BAYSAL

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ

NEVŞEHİR

İletişim

2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 Nevşehir

Tel: +90 384 228 10 00

www.nevsehir.edu.tr

<https://kapsosbil2024.nevsehir.edu.tr>

kapsosbil2024@nevsehir.edu.tr

SUNUŞ VE TEŞEKKÜR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü olarak V. Uluslararası Kapadokya Sosyal Bilimler Öğrenci Kongresini (KAPSOSBİL 2024) 13-15 Aralık 2024 tarihinde gerçekleştirmenin ve gelinen aşamada tam metin kitabını yayınlayarak süreci başarıyla tamamlamanın kıvancını yaşamaktayız.

Bu kitapta; edebiyat, tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, uluslararası ilişkiler, kamu yönetimi, ilahiyat vb. sosyal bilimlerin farklı bilim dallarından oldukça geniş bir yelpazede 41 araştırmmanın tam metnine yer verilmektedir. Gerek KAPSOSBİL'e taraf olan üniversitelerden gerekse ülkemizin farklı üniversitelerinden yerli ve yabancı, genç akademisyenlerin sundukları özgün çalışmaların tam metinleri, titiz bir çalışmanın ardından akademi dünyasının istifadesine sunulmuştur. Bu anlamda sempozyuma çalışmalarıyla katkı sunan genç akademisyenlere ve danışman düzeyinde onlara destek sunan öğretim üyelerine, kongre düzenleme kurulu adına teşekkür ederiz.

Sempozyumun 2020 yılından sonra ikinci kez Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi koordinasyonunda gerçekleştirilmesine tensipleriyle aracılık eden Rektörümüz Prof. Dr. Semih AKTEKİN'e; Kapadokya bölgesi üniversiteleri olarak KAPSOSBİL protokolüne imza atan ve sempozyumun başarıyla gerçekleştirilmesi sürecine katkı sunan paydaşlarımız; Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Aksaray Üniversitesi ve Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitülerine; başta adı geçen üniversitelerin sayın rektörlerine, sonrasında enstitü müdür ve idarecilerine şükranlarımızı sunuyoruz. Sempozyumla ilgili planlama, uygulama ve strateji belirleme süreçlerine katkı sunan enstitümüz ve üniversitemiz personeline de ayrıca teşekkürü borç biliriz.

Kongre Düzenleme Kurulu Adına

Doç. Dr. Hasan ÇETİNEL

NEVÜ SBE Müdürü

KONGRE ONURSAL BAŐKANLARI

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Hasan USLU (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Mustafa Kasım KARAHOCAGİL (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Rektörü)

Prof. Dr. Alpay ARIBAŐ (Aksaray Üniversitesi Rektörü)

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Hasan ÇETİNEL (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Işın DİZDARLAR ERDOĞAN (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemalettin İPEK (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)

Prof. Dr. Aybala ÇAYIR (Aksaray Üniversitesi)

BİLİM KURULU

Prof. Dr Turan AÇIK

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr Ali Eren ALPER

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Yakup ALTAN

(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. İlhan ARAS

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Ziya AVŞAR

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Tufan AYTAÇ

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr İbrahim BAKIRTAŞ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Karla BARTH

(UNIVERSITATEA DIN ORADEA - ROMANIA)

Prof. Dr Türkan BAYER ALTIN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Ümit BULUT

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof Dr. Ioan Sorin CUC

(UNIVERSITATEA DIN ORADEA - ROMANIA)

Prof. Dr. Emin Hüseyin ÇETENAK

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Aynur DEMİR

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Kartal DEMİRGÜNEŞ

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Osman DOĞANAY

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Mehmet EKİZ

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. M. Kayıhan ERBAŞ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Serkan Ercan BAĞÇECİ

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Ahmet Cem ERKMAN

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Remzi FINDIKLI

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Dilek GENÇTANIRIM KURT

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Rezzan GÜNDOĞDU

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Prof. Dr. Yunus GÜNİNDİ	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)
(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Serdar ŞENGÜL
Prof. Dr. Serkan İBİŞ	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)
(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Gülin TABAKAN
Prof. Dr. Gülçin İlgezdi BERTRAM	(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)
(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Serkan TAFLIOĞLU
Prof. Dr. Bülent KARA	(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)
(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Süleyman TARMAN
Prof. Dr. Abdulkerim KARADENİZ	(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)
(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Marius TEPELEA
Prof. Dr. Emin Erdem KAYA	(UNIVERSITATEA DIN ORADEA - ROMANIA)
(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Nevzat TOPAL
Prof. Dr. Hande KILIÇARSLAN	(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)
(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)	Prof. Dr. Gülbahar ÜÇLER
Prof. Dr. Hasan Hüseyin KILINÇ.	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)
(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. Işık Adak ADIBELLİ
Prof. Dr. Oktay KIZILKAYA	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)
(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. Murat ALTUĞ
Prof. Dr. Banu KÜLTÜR DEMİRGÜNEŞ	(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)
(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. Mustafa ARSLAN
Prof. Dr. Şenay MANTAŞ	(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)
(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. Abdullah AYDIN
Prof. Dr. Serdar ÖZTÜRK	(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)
(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. Davut AYDIN
Prof. Dr. Zeliha SEÇKİN	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)
(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)	Doç. Dr. İsa BAHAT
Prof. Dr. Ayfer ŞAHİN	(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Yılmaz ÇELİK

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Zeynep ÇETİN KÖROĞLU

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Şahin ÇETİNKAYA

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Neşe ÇULLU KAYGISIZ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Bekir Bora DEDEOĞLU

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Aysun ENGİNER

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Haşim ERDOĞAN

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Zühal FİDAN BARİTÇİ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Mehterhan FURKANI

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Assoc. Prof. Maria Cristina FLORESCU

(UNIVERSITATEA DIN ORADEA - ROMANIA)

Doç. Dr. Altuğ GÜNAR

(BANDIRMA ONYEDİ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Murat GÜR

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Ertuğrul GÜREŞÇİ

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Mustafa İŞLİYEN

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Ali KAYA

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Çalık Veli KOÇAK

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Cahit KORKU

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Serkan KÖSE

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Rami İbrahim MAHMUT

(ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Aysun ÖCAL

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. M. İnanç ÖZEKMEKÇİ

(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Sezai ÖZTOP

(İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Bayram POLAT

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Hüseyin SARAÇ

4(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Yeliz SARIÖZ GÖKTEN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Aykut SİĞİN

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Emrah SOFUOĞLU

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Emine ŞENER

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Ramazan ŞİMŞEK

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Lokman TANRIKULU

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Recep TEK

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Ayşe TOPAL

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. İhsan ÜNALDI

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Serap ÜRÜT SAYGIN

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Hakan YALAP

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Doç. Dr. Tahsin YILDIRIM

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Oktay ALKUŞ

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Feride BİLGİLİ

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Jamel Ben CHAFRA

(BİLKENT ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sinan ÇELİK

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan DİLEK

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Turgay DÜĞEN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Cem ESEN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Tahsin HAZIRBULAN

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim İstemi SAYLAM

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan KABALCI

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Ender KORKMAZ

(KIRŞEHİR AHİ EVRAN ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Abdoulaziz OUMAROU

(DIRECTEUR DE INSTITUT FORMATION

PROFESSIONNELLE HAKIMA)

Dr. Öğr. Üyesi Kübra ÖZTÜRK

(DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Gül SENİR

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Murat TEMUR

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Adem YELOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Emrah UÇAR

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

(NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ)

Arş. Gör. Dr. Ayyüce MEMİŞ KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Çağla ÜST CAN

(NİĞDE ÖMER HALİSDEMİR ÜNİVERSİTESİ)

(AKSARAY ÜNİVERSİTESİ)

KONGRE SEKRETERYASI

Arş. Gör. Dr. Sami Orçun ERSAY (NEVÜ, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi)

Öğr. Gör. Dr. Züleyha GÖKÇE IŞIKHAN (NEVÜ, Gülşehir Meslek Yüksekokulu)

Öğr. Gör. Dr. Mustafa Cihan YARALI (NEVÜ, Gülşehir Meslek Yüksekokulu)

Arş. Gör. Muhammed Sami BAYSAL (NEVÜ, İlahiyat Fakültesi)

Arş. Gör. Oktay KANCA (NEVÜ, İlahiyat Fakültesi)

Enstitü Sekreteri Kenan ÜNAL (NEVÜ Sosyal Bilimler Enstitü Sekreteri)

Büro Personeli Esra ASİL (NEVÜ Sosyal Bilimler Enstitü Sekreteryası)

İÇİNDEKİLER

Almanca Öğretiminde Grup Çalışmaları	8
Group Studies In German Language Teaching	9
Eğitsel Oyun Dersi Alan Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının Eğitsel Oyun Oynatma Becerilerinin Gözlenmesi	25
Observation of Educational Game Playing Skills of Physical Education Teacher Candidates Who Take Educational Game Course	26
Mısırlı Türk İlim Adamı Muhammed Ferid Vecdi'nin Türk Edebiyatı Üzerindeki Etkisi	39
Çocuk Oyunlarının İşlevleri: Avanos Çocuk Oyunları	50
Functions Of Children's Games: Avanos Children's Games	51
Direktör Ali Bey'in Letafet'inde Dramatik Unsurlar	61
Dramatic Elements İn Director Ali Bey's Letafet	62
Şaman Ayinleri	75
Shaman Rites	76
"Nemflerin Duası" Şiirine Mitopoetik Bir Yorum	97
"A MYTOPOEITICAL INTERPRETATION OF THE POEM "THE PRAYER OF THE NYMPHS"	98
Muhammed İkbâl Ve Türk Edebiyatına Etkileri	113
Muhammed İkbâl And His Effects On Turkish Literature	114
"Hişt Hişt" Hikâyesinde Bir Değer Olarak Yalnızlık Temi	125
Analyzing The Story "Hişt Hişt" In Terms Of Transmission Of Values	126
Orta Anadolu'da Erken Ve Orta Demir Çağı	136
Early And Middle Iron Age In Central Anatolia	136
İnanç Ve Kültür Turizmi Kapsamında Hacıbektaş İlçesinde Hediyeleşme Kültürünün Sembolik Açıdan İncelenmesi	153

<i>Symbolic Investigation Of Gift-Giving Culture In Hacibektaş District Within The Scope Of Faith And Culture Tourism</i>	154
<i>George Orwell’ın Hayvan Çiftliği Ve Bin Dokuz Yüz Seksen Dört Adlı Eserlerinde İktidar, Özne Ve Bilgi İlişkisi</i>	170
<i>The Relationship Between Power, Subject And Knowledge In George Orwell's Works Animal Farm And Nine One Hundred Eighty Four</i>	171
<i>İrade Ve Belirlenmişlik Arasında Var Olamayan Trajik Kahramanın Hikâyesi: Asiye Nasıl Kurtulur</i>	185
<i>The Story Of The Tragic Hero Who Cannot Exist Between Will And Determination: Asiye Nasıl Kurtulur</i>	186
<i>Mezopotamya Mitolojisiinde “Tanrı-Baba” Ve” Yılan-Ejder” İlişkisi</i>	198
<i>God- Father “Serpen Dragon” Relationship In Mesopotamian Mythology</i>	198
<i>Bizans Dönemi Kapadokya Bölgesindeki Aristokrasinin Mimariye Ve Resim Programına Yansımaları</i>	208
<i>The Aristocracy In Cappadocia In The Byzantine Period And Its Reflection In Architecture And Painting Programme</i>	209
<i>İşlevlesel Halkbilmi Kuramı Bağlamında Avanos Yöresi Binlik Geleneği Üzerine Bir İnceleme</i>	219
<i>In The Context Of Functional Folklore Theory A Study On The Avanos Region’s Thousand Traditions</i>	220
<i>Tuvaca’da Bulunan Bazı Rusça Kopyalar: “Radio Bolgaş Televideniye Dılı” Başlıklı Metin Örneği</i>	228
<i>Russian Copies In Tuvan: A Textual Example</i>	229
<i>Salih Zeki Aktay’ın “(Elözi)De” Şiirinde Mitolojik Unsurlar</i>	241
<i>Mythological Elements In Salih Zeki Aktay's Poem ‘(Elözi) De’</i>	241
<i>Mısır Toplum Yapısında Kadın Ve VII. Kleopatra</i>	253
<i>Women In Egyptian Society Life And VII. Cleopatra</i>	254

Akşehir Gölü Seviye Değişimlerinin Uydu Görüntüleri ile Haritalanması ve Kuraklıkla İlişkisi	269
Mapping The Water Level Changes Of Akşehir Lake Using Satellite Images And Its Relationship With Drought	270
Bir Tören Yemeği Olarak “Üzümlleme”: Gülşehir Örneği	298
"Üzümlleme" as a Ceremonial Meal: The Case Of Gülşehir	299
Murat Menteş'in Korkma Ben Varım Romanında Yeraltı Edebiyatının İzleri	312
Traces Of Underground Literature In Murat Menteş's Novel Korkma Ben Varım	313
“Aşk Efsaneleri” Öykülerine Anlatıcı Odaklı Bir Bakış	321
A Narrator-Focused Perspective On The Story Of “Love Feasts”	322
Çalışanların Yaşadığı Finansal Kaygının, Performansları Üzerindeki Etkisinde İstihdam Edilebilirlik Algısının Rolü: Nevşehir İli Sağlık Çalışanları Örneği	339
The Role Of Employability Perception In The Effect Of Employees' Financial Anxiety On Their Performance: The Case Of Health Workers In Nevşehir Province	340
Türkiye’de Dijital Hizmet Vergisi Uygulaması	353
Digital Service Tax Practice In Türkiye	353
Türkiye’nin Somali’deki İnsani Yardım Faaliyetlerinin Sosyo- Ekonomik Etkileri	374
Socio-Economic Effects Of Türkiye's Humanitarian Aid Activities In Somalia	374
İş Yerinde Çalışanların Sosyal Medya Kullanımı ve Zaman Hırsızlığı Üzerine Bir Araştırma	394
A Study On Social Media Use And Time Theft Of Employees In The Workplace	394
Hızlı Tren Ulaşımının Gelişmesi ve Bölge Ekonomisine Etkileri	405
Development Of High-Speed Train Transportation And Its Effects On The Regional Economy	406
Sarf İlminin Merkezinde Bablar: Teoriden Pratiğe Kelime Üretimi	427

Babs At The Center Of The Science Of Sarf: Word Production From Theory To Practice	428
Sahih’i Buhârî’nin Bab Başlıklarındaki Fıkhî Kaidelerin Kitabü’l Büyû Özelinde Değerlendirilmesi	454
Evaluation Of The Fiqh Principles In The Chapter Headings Of Sahih Al-Bukhari With A Focus On Kitab Al-Buyu	455
Çalışan Kadınların Din Eğitimi: Diyanet İşleri Başkanlığı Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme	464
Religious Education Of Working Women: An Evaluation On The Activities Of The Presidency Of Religious Affairs	465
Mehmet Âkif Ersoy ‘Un Tefsirinde Kullandığı Hadislerin Tenkidi	486
Criticism Of The Hadiths Used By Mehmet Akif Ersoy In His Commentary	487
Hikmet ve Zaman Bağlamında: İbn ‘Atıyye’nin Şiirlerinde Gençlik ve Yaşlılığın İzleri	496
In The Context Of Wisdom And Time: Traces Of Youth And Old Age In The Poetry Of Ibn ‘Atiyya	497
Türkiye’de Deizm Algısına Yönelik Nitel Araştırmaların Meta Sentezi	513
Meta Synthesis Of Qualitative Studies On The Perception Of Deism In Turkey	514
Anadili Arapça Olan Öğrencilerin Türkçe Öğrenimi Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar.	533
المشكلات التي يواجهها الطلاب الذين لغتهم الأم العربية في أثناء	533
تعلم اللغة التركية	533
Hadisler Işığında Muğayyebât-I Hamse Üzerine	550
On The Mughayyebat-ı Hamse In The Light Of Hadiths	551
İbn Ammâr Eş-Şehîd’in İlelü’l-Hâdîs Fî Sahîh-İ Müslim Adlı Eserinde Müslim’e Yaptığı Eleştirilerin Değerlendirilmesi	571

"An Evaluation of Ibn ‘Ammār ash-Shahīd’s Criticisms of Muslim in His Work ‘Ilal al-Ḥadīth fī Ṣaḥīḥ Muslim"	571
‘Âdet Muhakkemdir’ Küllî Kâidesinin Makâsıd İlmi Açısından Değerlendirilmesi	587
The Evaluation Of The Universal Principle Of ‘Custom Is Absolute’ In Terms Of The Science Of Maqâsıd	588
Turizm ve Alışveriş Konulu Yayınların Bibliyometrik Analizi	606
Bibliometric Analysis of Publications on Tourism and Shopping	606
TARIM TURİZMİ: KIRSAL KALKINMA VE SÜRDÜRÜLEBİLİR TURİZMİN YENİ YÜZÜ	621
AGRICULTURAL TOURISM: THE NEW FACE OF RURAL DEVELOPMENT AND SUSTAINABLE TOURISM	622
Komşu Ülke Mutfak Kültürü Etkileşimi Bağlamında Türk Ve Yunan Mutfağı	642
Turkish And Greek Cuisines In The Context Of Neighboring Countries' Culinar Culture Interactions	643

EĞİTİM BİLİMLERİ

ALMANCA ÖĞRETİMİNDE GRUP ÇALIŞMALARI

Betül KAYA, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Alman Dili Eğitimi, kayabetuel1@gmail.com

Özet: Bu araştırma, Almanca öğretiminde grup çalışmalarının etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Grup çalışmaları, iş birlikli öğrenme kapsamında öğrencilerin dil becerilerini geliştirmesi ve özgüvenlerini arttırması açısından kritik bir öğrenme yöntemi olarak ele alınmıştır. Bu araştırma, Vygotsky'nin sosyal gelişim teorisi ve iş birlikli öğrenme yaklaşımı temel alınarak yapılandırılmıştır. Araştırma grup çalışmalarının dil öğrenimi üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini öğretmen adaylarının görüşleri doğrultusunda analiz etmektedir. Araştırma nitel araştırma desenlerinden biri olan fenomenolojik desen kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Almanca öğretmenliği bölümünde eğitim gören toplam 8 öğrenci katılım sağlamıştır. Katılımcıların tamamı kadındır. Veriler, araştırmacı tarafından hazırlanan demografik bilgi formu ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak elde edilmiştir. Veriler içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Araştırmacı elde ettiği verilerin analiz aşamasında kodlar ve temalar oluşturmuş, katılımcıların araştırmanın amacıyla ilgili ifadelerine de doğrudan alıntı yöntemiyle yer vermiştir. Bulgular kısmında, katılımcılarla yapılan görüşmeler doğrultusunda elde edilen bilgiler sunulmuştur. Araştırmanın sonuçlarına göre, grup çalışmalarının katılımcılar tarafından genellikle olumlu bulunduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar, grup çalışmalarının iş yükünü azalttığını, fikir çeşitliliği sağladığını, empati yeteneğini geliştirdiğini ve bireysel araştırma becerilerini arttırdığını belirtmiştir. Katılımcıların grup çalışmalarında karşılaştıkları zorluklar arasında görev dağılımı yapma güçlüğü, zaman yönetimi sorunları, uyumsuzluk ve katılımcıların yeterince katkı sağlamaması öne sürülmüştür. Araştırmada elde edilen sonuçlar bağlamında, grup çalışmalarının, Almanca öğretiminde öğrencilerin dil becerilerini geliştirmek için etkili bir yöntem olduğu görülmüştür. Araştırma, grup çalışmalarının yabancı dil öğretiminde daha stratejik bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini ve iyi bir koordinasyonla bu yöntemin olumlu etkilerinin en üst düzeye çıkarılabileceğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Almanca öğretimi, Almanca öğretmenliği, Grup çalışması, Yabancı dil öğretimi

GROUP STUDIES IN GERMAN LANGUAGE TEACHING

Betül KAYA, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Education, German Language Teaching,
kayabetuel1@gmail.com

Abstract: This study aims to examine the effect of group work in German language teaching. Group work is considered as a critical learning method in terms of developing students' language skills and increasing their self-confidence within the scope of cooperative learning. This research is structured on the basis of Vygotsky's social development theory and cooperative learning approach. The research analyses the positive and negative effects of group work on language learning in line with the views of pre-service teachers. The research was conducted using phenomenological design, which is one of the qualitative research designs. A total of 8 students studying in the Department of German Language Teaching at Nevşehir Hacı Bektaş Veli University participated in the study. All of the participants were female. The data were obtained using a demographic information form and a semi-structured interview form prepared by the researcher. The data were analysed by content analysis method. The researcher created codes and themes in the analysis phase of the data obtained and included the participants' statements about the purpose of the research by direct quotation method. In the findings section, the information obtained from the interviews with the participants is presented. According to the results of the study, it was determined that group work was generally found to be positive by the participants. The participants stated that group work reduced their workload, provided diversity of ideas, improved their empathy skills and increased their individual research skills. Among the difficulties encountered by the participants in group work, the difficulty of task distribution, time management problems, incompatibility and insufficient contribution of the participants were put forward. In the context of the results obtained in the study, group work was found to be an effective method to improve students' language skills in German language teaching. The study reveals that group work should be handled with a more strategic approach in foreign language teaching and the positive effects of this method can be maximised with a good coordination.

Keywords: German teaching, German language teaching, Group studies, Foreign language teaching

1. Giriş

Eğitimde yabancı dil öğrenimi ve öğretimi, tarih boyunca farklı yaklaşımlar ve yöntemlerle ele alınmış, son yıllarda ise giderek daha fazla tartışma konusu haline gelmiştir. Gelişen teknolojiler, değişen öğrenme ortamları ve küreselleşmenin etkisiyle yabancı dil öğretiminde daha etkili yolların aranması kaçınılmaz olmuştur. Grup çalışmalarının, bireylerin birlikte öğrenmelerine sağladığı katkı yadsınamaz bir gerçektir. Grup çalışmaları, bireylerin bir araya gelerek dil bilgilerini geliştirmeleri, birbirlerinden destek alarak olası bir problemi çözmeleri ve yine birbirlerinden destek alarak demotive olmalarını engellemeleri için dinamik bir öğrenme ortamı sunar. Almanca öğretiminde grup çalışmaları bireylerin dil becerilerini geliştirmede önemli ve kritik bir rol oynar.

Bireylerin birbirleriyle kurdukları iletişim, konuşma pratiğini pekiştirerek özgüvenlerini artırmaya yardımcı olur. Özellikle yabancı dil öğretiminde *kubaşık* olarak da bilinen *iş birlikli öğrenme* (cooperative learning) yaklaşımı, bireylerin belli bir amaç doğrultusunda küçük gruplar halinde bir arada çalışarak dil becerilerini geliştirmelerini sağlayan etkin bir yöntem olarak karşımıza çıkar (Johnson ve Johnson, 1999, s. 63). Bu yöntem bireyler arasındaki iletişimi ve toplumdaki sosyal gelişimi geliştirebilir.

Vygotsky'nin (1930) sosyal gelişim teorisi, dil öğreniminin sosyal bir süreç olduğunu savunur ve bireylerin dil becerilerini geliştirmelerinde sosyal etkileşimin önemine dikkat çeker. Vygotsky'nin bu teorisinden yola çıkarak bireyler bu etkileşimi grup çalışmalarıyla daha rahat ve daha etkin bir şekilde kurduklarından hedef dili öğrenmelerinin de daha kolay olacağı sonucuna varılabilir. Özellikle *Yakınsal Gelişim Alanı* (Zone of Proximal Development) kavramı, bireyin tek başına çözmekte zorlandığı görevleri, daha yetkin bireylerle etkileşim halinde iken çözebilme kapasitesine sahip olduğunu öne sürer (Vygotsky, 1978, s. 86). Yetkin bireylerle iletişimin kopması durumunda herhangi bir şeyi yanlış yapacağım korkusunun ve özgüven eksikliğinin doğması kaçınılmaz bir gerçektir. Vygotsky (1978) bu kavramın, bireylerin gelişim süreçlerinde bu sosyal etkileşimlerin, bilgi ve becerilerin aktarımını kolaylaştırarak öğrenmeyi desteklediğini ve bireyin potansiyelini en üst seviyeye çıkardığını savunur. Tıpkı Vygotsky'nin (1978) sosyal etkileşimlerin öğrenmedeki rolünü bu anlayışında savunduğu gibi, Bandura'nın da (1986) bireylerin gözlem yoluyla öğrenmelerini ve sosyal çevrelerinin davranışlar üzerindeki etkisini savunduğu görülür.

Çeşitli araştırmalar, dil öğrenen kişilerin grup çalışmaları sırasında daha çok konuşma pratiği yapma şansı bulduğunu ve bu sürecin dil yeterliliklerini olumlu yönde etkilediğini ortaya koymaktadır (Dörnyei, 2001; Lightbown ve Spada, 2013; Swain, 2000). Lightbown ve Spada (2013) yapmış oldukları bir araştırmada öğrenci gruplarının çevrimiçi platformlarda iş birliği yaparak daha fazla konuşma pratiği yaptıklarını ve dil becerilerinde önemli ilerleme kaydettiklerini öne sürmüşlerdir. Sonuç olarak öğrenciler, diğerlerinin hatalarını görerek ve düzelterek öğrenme fırsatı bulmuşlardır. Swain (2000) araştırmasında, dil öğrenen bireylerin grup içindeki etkileşimlerinin, daha az yetkin bireylerin, daha yetkin olanlarla çalıştıklarında karmaşık dil yapılarını anlama ve kullanma becerilerini artırdığını öne sürmektedir. Dörnyei (2001) ise yaptığı bir araştırmada grup çalışmaları sırasında öğrencilerin birbirlerine destek verme ve motive etme oranının arttığını tespit etmiştir. Bu destek, öğrencilerin dil öğrenme sürecine daha fazla katılım göstermelerini sağlamıştır. Bu sebeple gruba dahil olan bireyler karşılıklı olarak birbirlerine verdikleri dilsel geri bildirimlerle hatalarını fark edebilirler ve bu hatalar sayesinde artık doğru olanı unutma olasılıkları yok denecek kadar az olabilir. Böylece öğrenme süreçlerine farklı bir pencereden bakarak daha temkinli yaklaşma imkanına sahip olabilirler. Fakat grup çalışmalarının her zaman olumlu sonuçlar doğurmadığını tahmin etmek zor olmayabilir. Bu görüşlerin aksine grup çalışmalarının olumlu etkilerine eleştirel yaklaşan araştırmacılardan biri Slavin'dir. Slavin (1989) grup içindeki bazı öğrencilerin diğerlerine göre daha az katkıda bulunabileceğini ve bu durumun, bireysel öğrenme süreçlerini olumsuz etkileyebileceğini ileri sürmüştür. Slavin'e göre, grup dinamikleri her zaman tüm öğrencilerin eşit şekilde katılım göstermesini sağlamamaktadır. Grup çalışmalarının olumlu etkilerine eleştirel yaklaşan bir diğer isim ise Cohen'dir. Cohen (1994) grup içindeki bazı öğrencilerin daha baskın olabileceğini ve diğer öğrencilerin pasif kalabileceğini, bu durumun da öğrenme sürecini olumsuz etkileyebileceğini savunmaktadır. Cohen'e göre, grup içindeki dengesizlikler ve anlaşmazlıklar özellikle dil öğrenme süreçlerinde bazı öğrencilerin daha az fırsat bulmasına yol açabilir. Aslında tüm bu görüşler, dilin grup çalışmalarında veya bireyler arası iletişimde temel yapı taşı oluşturduğunu ve hem öğrenme sürecini destekleyen hem de zayıflatabilen bir unsur olabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, yabancı dil öğretiminde grup çalışmalarının iyi yönetilmesi, verimli bir öğrenme ortamı oluşturması açısından kritik bir rol oynayabilir.

Bu çalışmada Almanca öğretmenliği bölümlerinde eğitim alan öğrencilerin grup çalışmalarına yönelik düşüncelerinin araştırılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki araştırma sorularına yanıt aranacaktır:

- (i) Grup çalışmalarını verimli ve gerekli buluyor musunuz?
- (ii) Grup çalışmalarında karşılaştığınız zorluklar nelerdir?
- (iii) Grup çalışmalarının avantajları ve dezavantajları nelerdir?

2. YÖNTEM

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma, Almanca öğretiminde grup çalışmalarının etkisini incelemek amacıyla nitel bir araştırma kapsamında, özgün bir desen olan fenomenolojik araştırma yapılarak gerçekleştirilmiştir. Creswell'e (2013) göre fenomenolojik çalışma, insanların belirli bir olguyu nasıl algıladıklarını ve deneyimlediklerini anlamaya odaklanan bir nitel araştırma stratejisidir. Araştırmacı katılımcıların grup çalışmalarına ilişkin düşüncelerini ve tecrübelerini derinlemesine inceleyebilmek için bu deseni tercih etmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Almanca öğretmenliği bölümünde öğrenim gören lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmada 8 katılımcı yer almaktadır. Katılımcıların tamamı kadındır. Goethe Enstitüsü tarafından yapılan On-SET sınav sonuçlarına göre katılımcıların tamamı A2 dil seviyesine sahiptir. Katılımcılar üçüncü sınıfta eğitim almaktadırlar ve yaşları 22-25 arasında değişmektedir. Katılımcıların üçüncü sınıf öğrencilerinden seçilmesi, temel dil bilgisine sahip olmaları ve grup çalışmalarında daha aktif ve verimli katılım sağlayabilecek düzeye ulaşmış olmalarıyla ilgilidir. Çalışma grubuna ait demografik bilgiler Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcıların demografik bilgileri

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Dil Seviyesi
K1	Kadın	22	A2
K2	Kadın	22	A2
K3	Kadın	25	A2
K4	Kadın	22	A2

K5	Kadın	22	A2
K6	Kadın	22	A2
K7	Kadın	22	A2
K8	Kadın	22	A2

2.3. Veri Toplama Araçları

Bu araştırmadaki veriler, araştırmacı tarafından hazırlanan demografik bilgi formu ve yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak elde edilmiştir. Creswell'e (2013) göre, yarı yapılandırılmış görüşmeler, araştırmacıların katılımcıların deneyimlerini ve algılarını daha geniş bir perspektifte anlamalarına olanak sağlar. Bu da araştırmacıya görüşmeyi derinleştirme ve daha zengin veri toplama imkanı sağlayabilir. Ayrıca, Fontana ve Frey (2000), yarı yapılandırılmış görüşmelerin katılımcıların kendilerini ifade etme biçimlerini anlamada önemli bir araç olduğunu belirtmektedir. Bu yöntem, araştırmacıya önceden hazırlanan soruların dışında yeni sorular ekleyebilme esnekliği sunarken katılımcıların yanıtlarını detaylı bir şekilde keşfetmeyi mümkün kılar ve araştırmacının derinlemesine veri toplamasını sağlar (Yıldırım & Şimşek, 2016). Patton (2015) ise, bu tür görüşmelerin "katılımcılara kendi perspektiflerinden yanıt verme özgürlüğü tanıdığını" ifade eder. Araştırmada kullanılan yarı-yapılandırılmış görüşme soruları araştırmacı tarafından hazırlandıktan sonra iki farklı alan uzmanına gösterilmiş, uzmanların önerileri doğrultusunda sorular revize edilerek son halini almıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formunda araştırmacı katılımcılara (i) Grup çalışmalarını verimli ve gerekli buluyor musunuz? (ii) Grup çalışmalarında karşılaştığınız zorluklar nelerdir? ve (iii) Grup çalışmalarının avantajları ve dezavantajları nelerdir? sorularını yöneltmiştir. Demografik bilgi formunda ise katılımcılara cinsiyetleri, yaşları, sınıfları ve Almanca seviyeleri ile ilgili sorular sorulmuştur.

2.4. Verilerin Toplanması

Veriler, 2024-2025 eğitim yılı güz döneminde Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesinde katılımcılarla yapılan yüz yüze görüşmeler ile elde edilmiştir. Her katılımcı ile bireysel olarak görüşülmüş, çalışma öncesinde katılımcılara araştırma ile ilgili detaylı bilgiler verilmiş, sorusu olan katılımcıların soruları yanıtlanmıştır. Birinci katılımcı ile yapılan görüşme 24 dakika sürerken, son katılımcı ile olan görüşme ise 37 dakika sürmüştür, görüşmelerin genel ortalaması ise 29 dakika olarak tespit edilmiştir. Görüşmeler, katılımcıların dikkatini dağıtacak

unsurlardan arındırılmış sessiz bir ortamda, rahat bir atmosfer sağlanarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların gizliliğini korumak amacıyla, her bir görüşme anonim olarak yapılmış ve hiçbir şekilde kişisel bilgiler çalışmada kullanılmamıştır. Araştırmacının katılımcıları kişisel olarak tanımayan olması objektif kalmasını sağlamanın yanında katılımcılara gizlilik bağlamında güven vermiştir. Dolayısıyla katılımcıların kendilerini doğal ve rahat hissetmeleri sağlanmıştır. Bu sayede katılımcıların hem grup çalışmaları hakkındaki düşüncelerini özgürce ifade etmeleri mümkün olabilmiş hem de kendi deneyimlerini serbestçe paylaşabilecekleri bir ortam sağlanabilmiştir. Araştırmacı, görüşmelere başlamadan önce her bir katılımcıdan ses kaydı alınmasına dair yazılı ve sözlü izin almıştır ve katılımcıların onayı doğrultusunda görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Görüşme bittikten sonra katılımcıların verdikleri yanıtların doğruluğunu teyit etmek adına, katılımcılara özet bir geri bildirimde bulunulmuştur. Katılımcılara araştırmaya başlamadan önce çalışmaya katılımın tamamen gönüllülük esasına bağlı olduğu hatırlatılmış, istedikleri anda çalışmadan ayrılacakları ve böyle bir durum oluşması durumunda kendilerinden edinilen tüm verilerin kalıcı olarak silinerek çalışmada hiçbir şekilde kullanılmayacağı taahhüt edilmiştir.

2.5. Verilerin Analizi

Nitel veriler karmaşık durumları aydınlatmaya yönelik güçlü bir potansiyele sahip olmakla birlikte araştırmacıya zengin bir içerik sunmaktadır (Akdemir ve Kılıç, 2021). Nitel verinin sahip olduğu potansiyel ve içeriğin ortaya çıkması, doğru biçimde analiz edilmesiyle yakından ilişkilidir (Miles ve Huberman, 2016). Bu araştırmada toplanan veriler, içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. İçerik analizi, elde edilen verilerin anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde sınıflandırılıp kodlanmasını ve bu süreçte belirlenen temalar aracılığıyla derinlemesine inceleme yapılmasını sağlar (Merriam, 2009). Bu analizle verilerin içinde saklı olan gerçekler (Yıldırım ve Şimşek, 2016) tutarlı ve anlamlı bir biçimde ortaya çıkarılır (Patton, 2018). Araştırmacı elde ettiği verilerin analiz aşamasında kodlar ve temalar oluşturmuş, katılımcıların kayda değer ifadelerine de doğrudan alıntı yöntemiyle yer vermiştir.

3. Bulgular

Çalışmanın bulgular kısmında, katılımcılarla yapılan görüşmeler doğrultusunda elde edilen bilgiler sunulmuştur.

Birinci araştırma sorusu kapsamında, katılımcıların grup çalışmalarını verimli ve gerekli bulmasına yönelik görüşleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda, elde edilen temalar ve kodlar Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Grup Çalışmalarının Gerekli ve Verimli Bulunmasına İlişkin Bulgular

Tema	Kod
İş birlikçi çalışma	İş yükünü azaltmak (n=4) İş bölümü yapmak (n=3) Fikir çeşitliliği (n=2) Beyin fırtınası yapmak (n=2) Bakış açısını genişletmek (n=2) Empati yeteneğinin artması (n=2) Farklı bakış açıları kazanmak (n=2) Sınıf içi etkileşimi artırma (n=1)
Olumsuz iletişim	Sürekli eleştiri olması (n=2)
Kişisel gelişim	Kendine düşen görevi daha kapsamlı araştırmak (n=3) Konuya odaklanmak (n=2) Çalışmayı daha eğlenceli ve etkili hale getirmek (n=1)
Verimlilik	Zamandan tasarruf sağlama (n=2) Aktif olma (n=1)

Birinci araştırma sorusunda, katılımcıların grup çalışmalarını gerekli ve verimli bulmalarına yönelik düşünceleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda iş birlikçi çalışma, olumsuz iletişim, kişisel gelişim ve verimlilik adlı temalara ulaşılmıştır. İş birlikçi çalışma temasında, iş yükünü azaltmak (n=4), iş bölümü yapmak (n=3), fikir çeşitliliği (n=2), beyin fırtınası yapmak (n=2), bakış açısını genişletmek n=2, empati yeteneğinin artması (n=2), farklı bakış açıları kazanmak (n=2) ve sınıf içi etkileşimi artırma (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta iş yükünü azaltmak (n=4) noktası olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların iş birlikçi çalışma temasında en az değindikleri nokta sınıf içi etkileşimi artırma (n=1) noktası olmuştur.

Olumsuz iletişim temasında, sürekli eleştiri olması (n=2) adlı koda ulaşılmıştır.

Kişisel gelişim temasında, kendine düşen görevi daha kapsamlı araştırmak (n=3), konuya odaklanmak (n=2), çalışmayı daha eğlenceli ve etkili hale getirmek (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde, katılımcıların en fazla değindikleri nokta kendine düşen görevi daha kapsamlı araştırmak (n=3) noktası olurken, en az değindikleri nokta ise çalışmayı daha eğlenceli ve etkili hale getirmek (n=1) olmuştur.

Verimlilik temasında, zamandan tasarruf sağlama (n=2) ve aktif olma (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Katılımcıların verimlilik temasında en fazla değindikleri nokta tasarruf sağlama (n=2) olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde katılımcıların en az değindikleri nokta aktif olma (n=1) noktası olmuştur.

Birinci araştırma sorusuna yönelik katılımcı yanıtlarından kayda değer olan iki tanesine aşağıda yer verilmiştir.

K2: *“Evet, grup çalışmalarını verimli buluyorum. Çünkü birbirimizle beyin fırtınası yaparak kendi eksiklerimizi görüp birbirimizi tamamlarız. Farklı fikir ve düşüncelere sahip olarak bakış açımız genişler ve empati yeteneğimiz artar.”*

K4: *“Evet, çünkü iş yükü azalmış oluyor ve her kişi kendine düşen görevi daha kapsamlı şekilde araştırıp odaklanabiliyor. Ortaya çıkan iş daha nitelikli, farklı bakış açılarıyla harmanlanmış şekilde çalışmaya konuyor. Fikir çeşitliliği bakımından avantajlı oluyor. Grup içindeki kişiler birbirlerinden bazı bilgiler öğrenebilir. Bu hem eğlenceli hem de etkili olur. Bu yüzden etkili, verimli ve gerekli buluyorum.”*

İkinci araştırma sorusu kapsamında, katılımcıların grup çalışmalarında karşılaştıkları zorluklara ilişkin görüşleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda elde edilen temalar ve kodlar Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3. Katılımcıların Grup Çalışmalarında Karşılaştığı Zorluklara İlişkin Bulgular

Tema	Kod
Planlama sorunu	Görev dağılımı yapma zorluğu (n=3) Adil iş bölümü eksikliği (n=2) Herkese uygun program yapmak (n=1)

Denge – uyum arayışı	Bireylerin tartışmaya meyilli olması (n=4) Uyumsuzluk (n=3) Ortak paydada buluşabilme zorluğu (n=3) Fikir çatışması (n=1)
Zaman – katkı eksikliği	Zaman yönetiminde zorlanma (n=5) Aktif katılım sağlamama (n=3) Gereken özeni göstermeme (n=1)

İkinci araştırma sorusunda, katılımcıların grup çalışmalarında karşılaştıkları zorluklar incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda planlama sorunu, denge-uyum arayışı ve zaman-katkı eksikliği adlı temalara ulaşılmıştır. Planlama sorunu temasında, görev dağılımı yapma zorluğu (n=3), adil iş bölümü eksikliği (n=2) ve herkese uygun program yapmak (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta görev dağılımı yapma zorluğu (n=3) noktası olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların planlama sorunu temasında en az değindikleri nokta herkese uygun program yapmak (n=1) noktası olmuştur.

Denge – uyum arayışı temasında, bireylerin tartışmaya meyilli olması (n=4), uyumsuzluk (n=3), ortak paydada buluşabilme zorluğu (n=3) ve fikir çatışması (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta bireylerin tartışmaya meyilli olması (n=4) noktası olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların denge – uyum arayışı temasında en az değindikleri nokta fikir çatışması (n=1) noktası olmuştur.

Zaman – katkı eksikliği temasında, zaman yönetiminde zorlanma (n=5), aktif katılım sağlamama (n=3) ve gereken özeni göstermeme (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta zaman yönetiminde zorlanma (n=5) noktası olurken, aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların zaman - katkı eksikliği temasında en az değindikleri nokta gereken özeni göstermeme (n=1) olmuştur.

İkinci araştırma sorusuna yönelik katılımcı yanıtlarından kayda değer olan iki tanesine aşağıda yer verilmiştir.

K8: “Görev dağılımı yapmak ve herkesin programına uygun bir planlama yapmak benim en çok zorlandığım konulardan biri. Özellikle grupta herkesin sorumluluğuna gereken özeni göstermemesi grup çalışmasının zorluklarından biri. Herkes aynı titizlik ve özenle çalışmadığında problemler çıkabilir.”

K1: “Grup çalışmalarında herkesin farklı görevleri vardır. Eğer öğrencilerden bir tanesi bile bu görevini yerine getirmezse, diğer öğrenciler zor durumda kalacaktır. Ayrıca bir görev için grup içindeki herkesin aynı zamanda buluşmaya gelmeleri gerekir. Eğer her kişi için uygun zaman ayarlanamazsa zorluklar yaşanabilir. Katılımcılar arasında uyumsuzluk, çatışma ve yetersiz iletişim olursa zorluklar yaşanabilir.”

Üçüncü araştırma sorusu kapsamında, katılımcılara göre grup çalışmalarının avantajları ve dezavantajlarına yönelik görüşleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda elde edilen temalar ve kodlar Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Katılımcılara Göre Grup Çalışmalarının Avantajları ve Dezavantajlarına İlişkin Bulgular

Tema	Kod
Sosyal etkileşim	İş yükünü hafifletmek (n=6) Bireyler arası etkileşimi artırmak (n=4) İş bölümü sayesinde hızlı tamamlayabilme (n=2) Sosyal becerilerin grup içi iletişimle güçlenmesi (n=1)
İfade özgürlüğü	Kendi fikrini ortaya koyabilme (n=5) Söz hakkı alabilme (n=2) Fikirlerin çeşitlenmesi (n=1)
Hedef odaklılık	Etkili öğrenim (n=3) Motivasyonun artması (n=1)
Uyuşmazlık	Eşit miktarda özen göstermemek (n=3) Kişilerin planlarına uyum sağlamaması (n=2) Görev üstlenmek istememe (n=2) Bazı üyelerin daha az katkı sağlaması (n=1)
Çatışma dinamikleri	Fikir ayrılığı (n=5)

	Bakış açısı farklılığı (n=2) Karşit fikirler doğrultusunda çatışma (n=1)
Koordinasyon zorluğu	Koordinasyon ve zaman uyumsuzluğu (n=2) Karar sürecinin uzaması (n=1)

Üçüncü araştırma sorusunda, katılımcıların grup çalışmalarının avantajları ve dezavantajları hakkında görüşleri incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda sosyal etkileşim, ifade özgürlüğü, hedef odaklılık, uyuşmazlık, çatışma dinamikleri, koordinasyon zorluğu adlı temalara ulaşılmıştır. Sosyal etkileşim temasında, iş yükünü hafifletmek (n=6), bireyler arası etkileşimi artırmak (n=4), iş bölümü sayesinde hızlı tamamlayabilme (n=2) ve sosyal becerilerin grup içi iletişimle güçlenmesi (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta iş yükünü hafifletmek (n=6) noktası olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların sosyal etkileşim temasında en az değindikleri nokta sosyal becerilerin grup içi iletişimle güçlenmesi (n=1) noktası olmuştur.

İfade özgürlüğü temasında, kendi fikrini ortaya koyabilme (n=5), söz hakkı alabilme (n=2) ve fikirlerin çeşitlenmesi (n=1) adlı kodlara ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta, kendi fikrini ortaya koyabilme (n=5) noktası olurken, en az değindikleri nokta ise fikirlerin çeşitlenmesi (n=1) noktası olmuştur.

Hedef odaklılık temasında, etkili öğrenim (n=3) ve motivasyonun artması (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Katılımcıların en fazla değindikleri nokta etkili öğrenim (n=3) noktası olurken, en az değindikleri nokta motivasyonun artması (n=1) noktası olmuştur.

Uyuşmazlık temasında, eşit miktarda özen göstermemek (n=3), kişilerin planlarına uyum sağlamaması (n=2), görev üstlenmek istememe (n=2) ve bazı üyelerin daha az katkı sağlaması (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Katılımcıların uyuşmazlık temasında, en fazla değindikleri nokta eşit miktarda özen göstermemek (n=3) noktası olmuştur. Fakat aynı araştırma sorusu içerisinde, katılımcıların en az değindikleri nokta ise bazı üyelerin daha az katkı sağlaması (n=1) noktası olmuştur. Çatışma dinamikleri temasında, fikir ayrılığı (n=5), bakış açısı farklılığı (n=2) ve karşit fikirler doğrultusunda çatışma (n=1) kodlarına ulaşılmıştır. Bu kodlar içerisinde katılımcıların en fazla değindikleri nokta fikir ayrılığı (n=5) noktası olurken, en az değindikleri nokta karşit fikirler doğrultusunda çatışma (n=1) noktası olmuştur. Koordinasyon zorluğu

temasında, koordinasyon ve zaman uyumsuzluğu (n=2) ve karar sürecinin uzaması (n=1) adlı kodlara ulaşılmıştır. Katılımcıların koordinasyon zorluğu temasında, en fazla değindikleri nokta koordinasyon ve zaman uyumsuzluğu (n=2) noktası iken, en az değindikleri nokta karar sürecinin uzaması (n=1) noktası olmuştur.

Üçüncü araştırma sorusuna yönelik katılımcı yanıtlarından kayda değer olan iki tanesine aşağıda yer verilmiştir.

K7: *“Grup çalışmalarının avantajı, herkes kendi fikrini ortaya koyabilir, herkes söz hakkı alır ve bir arkadaş ortamı olduğu için çekinmez ya da düşüncelerini ifade etmekten kaçınmaz. Grup çalışmalarının dezavantajı ise, karşıt fikirler olduğunda grup arkadaşları birbirleriyle çatışabilir. Bunu önlemekte öğrencilerin elindedir. Grup çalışmaları, farklı fikirleri anlayışla karşılamaya ve daha rahat bir ortamda fikir sunmaya yardımcı olur.”*

K5: *“İş yükünü hafifletmesi ve bireyler arası etkileşimi arttırması ayrıca anlayabildiğiniz insanlarla çalıştığınızda sürecin eğlenceli hale gelmesi avantajlarındandır. Dezavantajları ise heterojen gruplarda, kişilerin birbirlerinin planlarına uyum sağlayamaması ve eşit miktarda özen göstermemesi sorunlara yol açar. Bazı çalışmalarda çok kişinin olması süreci yavaşlatabilir. Ayrıca herkesin bakış açısının farklı olması anlaşmazlıklara yol açabilir. Fikir ayrılıkları bazı projeler içinse avantaj olabilir, çünkü olaya farklı açılardan bakabilmek çalışmanın niteliğini arttırabilir.”*

4. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, Almanca öğretmenliği bölümünde eğitim gören öğrencilerin grup çalışmalarına yönelik düşünceleri incelenmiştir. Katılımcılara grup çalışmalarının verimliliği, gerekliliği, karşılaşılan zorlukları, avantaj ve dezavantajları hakkında sorular yöneltilmiş, bu doğrultuda elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Eğitim Fakültesinde Almanca Öğretmenliği eğitimi alan 8 öğrenciye “Grup çalışmalarını verimli ve gerekli buluyor musunuz?”, “Grup çalışmalarında karşılaştığınız zorluklar nelerdir?” ve “Grup çalışmalarının avantajları ve dezavantajları nelerdir?” soruları yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen yanıtlar, araştırmanın ana bulgularını ve sonuçlarını ortaya koymuştur. Bulgular, grup çalışmalarının iş birlikçi bir öğrenme ortamı oluşturduğunu, bireysel ve sosyal gelişimi desteklediğini ancak çeşitli iletişimsel sorunlarla da karşılaşıldığını göstermiştir. Katılımcılar, grup çalışmalarını genel olarak verimli ve gerekli bulduklarını ifade etmiş, özellikle iş yükünün

paylaşılabilmesi, farklı bakış açıları kazanabilme, empati becerilerinin gelişmesi ve sınıf içi etkileşimin artması gibi unsurları vurgulamışlardır. Bununla birlikte, sürekli eleştiri gibi olumsuz iletişim unsurlarının süreci olumsuz etkileyebileceği de belirtilmiştir. Kişisel gelişim açısından bakıldığında grup çalışmalarının katılımcıları daha kapsamlı araştırma yapmaya ve sorumluluk bilinci geliştirmeye yönelttiği anlaşılmaktadır. Katılımcılar, grup çalışmaları sırasında karşılaşılan zorluklar arasında zaman yönetimindeki eksiklik, uyumsuzluk ve görev dağılımındaki adaletsizlik gibi sorunlara dikkat çekmişlerdir. Katılımcılar arasında fikir çatışmaları ve tartışma eğilimi gibi dinamiklerin süreci zorlaştırabileceği de öne sürülmüştür. Fakat yapıcı bir şekilde ele alınırsa olumlu sonuçlar doğurabileceği belirtilmiştir. İş birlikçi çalışma temasında katılımcılar, grup içinde fikirlerin paylaşılması ve farklı bakış açılarının değerlendiriliyor olmasını öğrenme süreçleri için önemli bulmaktadır. Katılımcı, bu temaya vurgu yaparken farklı düşüncelerin bir araya gelmesiyle daha zengin ve yaratıcı çözümler ortaya çıkabileceğini düşünmüş olabilir. Ayrıca grup içinde diğer katılımcıları anlamaya çalışmak, sosyal becerilerin de gelişmesine olanak sağlayacağından katılımcılar bu temaya değinmiş olabilirler. Katılımcıların, olumsuz iletişim temasına değinmelerinin sebebi grup çalışmaları sırasında karşılaşılan iletişim sorunlarının ve çeşitli eleştirilerin, çalışmanın verimliliğini olumsuz etkileyebileceğini düşünmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Katılımcılar, grup çalışmaları sırasında kişisel gelişimlerini artırma fırsatı bulduklarını da ayrıca belirtmiştir. Özellikle “kendine düşen görevi daha kapsamlı araştırmak” veya “konuya odaklanmak” gibi kodlar, katılımcıların akademik anlamda daha disiplinli ve çalışmaya odaklı bir tutum geliştirdiklerini göstermektedir. Bu tema, katılımcıların grup içindeki bireysel sorumlulukları sayesinde eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerini geliştirmelerine ve katılımcıların bilgiyi daha iyi kavramalarına olanak tanıyabilir. Verimlilik teması, katılımcıların iş yükünü paylaşarak zaman kazanabilme ve daha organize bir şekilde çalışabilme fırsatı sağlayabileceğinden ortaya çıkmış olabilir. Katılımcılar arasında iş yükünün dengeli bir şekilde dağıtılamaması, planlama konusunda zorluklar yaratabileceğinden bu temaya vurgu yapılmış olabilir. Grup katılımcılarının çalışma temposu, beklentileri veya öncelikleri arasında farklılıklar, grup içindeki iş birliğini zorlaştırabileceğinden uyum sorunlarına neden olabilir. Farklı düşüncelerin ortak bir karara dönüşmesi, etkili iletişim ve problem çözme becerileri gerektirir. Ancak bireylerin fikirlerini savunma eğilimi bu süreci güçleştirebileceğinden katılımcılar tarafından bu temaya değinilmiş olabilir. Grup çalışmaları, katılımcıların kendi düşüncelerini ifade etme ve tartışma becerilerini geliştirmelerine olanak tanır. İfade özgürlüğü

temasında yapılan vurguda katılımcılar, fikirlerini diğer grup üyelerine sunma fırsatını önemli bir avantaj olarak görmüş olabilir. Hedef odaklılık temasında yapılan vurguda ise katılımcılar, grup çalışmalarının iş birliği ve etkileşim yoluyla öğrenme sürecini hızlandırdığına inanabilir. Birlikte çalışmanın motivasyon üzerindeki olumlu etkileri fark edilmiş olabilir. Bazı katılımcıların görevlerine yeterince özen göstermemesi, grup içindeki dengenin bozulmasına neden olabilir. Uyuşmazlık temasında katılımcıların buna değinmesinin bir diğer sebebi de grup dinamiklerinde rehberlik eksikliği olabilir. Çatışma dinamikleri temasına katılımcıların değinmesinin sebebi, grup içindeki karşıt fikirlerin karar alma süreçlerini yavaşlatabileceği ve bazı durumlarda çatışmaya neden olabileceğinden kaynaklanabilir. Koordinasyon zorluğu temasında yapılan vurguda ise grup katılımcılarının farklı programlara sahip olması, zamanlama sorunlarını ve koordinasyon eksikliğini beraberinde getirebileceğinden söz edilmiştir. Ayrıca grup içinde ortak bir karar almanın uzun sürmesi, zaman kaybına neden olabilir ve süreçleri yavaşlatabilir. Araştırmanın sonuçlarından yola çıkarak Almanca öğretmenliği bölümü öğretmen adaylarının grup çalışmalarını etkili bir şekilde yürütebilmesi için öğrencilere zaman yönetimi ve etkili iletişim becerileri konusunda rehberlik edilmelidir. Ayrıca eğitmenler, grup çalışmaları öncesinde görev dağılımının adil bir şekilde yapılmasını teşvik edebilir. Her katılımcının fikirlerini rahatça ifade edebilmesi adına tartışma oturumları düzenlenebilir ve moderatörler aracılığıyla söz hakkı adil şekilde dağıtılabılır. Hedef odaklı bir çalışma için hedefler belirlenebilir ve süreç boyunca grup içi başarılar kutlanarak motivasyon artırılabilir. Grup çalışmasında katılımı düşük olan katılımcılarla bireysel olarak görüşülerek katılım engelleri tespit edilmeli ve çözüm yolları geliştirilmelidir.

Bu çalışma, öğretmen ve öğretmen adaylarının grup çalışmasına yönelik farkındalıklarını artırarak sınıf içi uygulamalarda daha bilinçli yaklaşımlar geliştirmelerine ve eğitim süreçlerine hem pedagojik hem de kişisel gelişim açısından katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Akdemir, A. B. ve Kılıç, A. (2021). *Nitel Makalelerin Yöntem Analizi* (s. 5).

Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Prentice-Hall.

Cohen, E. G. (1994). *Designing groupwork: Strategies for the heterogeneous classroom* (2nd ed.). Teachers College Press.

Creswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni* (3. Baskıdan Çeviri). (Çeviri Editörleri: M. Bütün ve S. B. Demir). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Creswell, J. W. (2020). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (Çeviri Editörleri: M. Bütün ve S. B. Demir). 7. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Dörnyei, Z. (2001). *Motivational strategies in the language classroom*. Cambridge University Press.

Johnson, D. W. ve Johnson, R. T. (1999). *Learning together and alone: Cooperative, competitive, and individualistic learning* (5th ed.). Allyn and Bacon.

Lightbown, P. M., ve Spada, N. (2013). *How languages are learned* (4th edition). Oxford University Press.

Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. CA: Jossey-Bass.

Patton, M. Q. (2018). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. (M. Bürün ve S. B. Demir, Çev. Ed.). Ankara: Pegem Akademi.

Slavin, R. E. (1989). Cooperative learning and student achievement. In *School and classroom organization*. Lawrence Erlbaum Associates.

Swain, M. (2000). The output hypothesis and beyond: Mediating acquisition through collaborative dialogue. In J. P. Lantolf (Ed.), *Sociocultural theory and second language learning*. Oxford University Press.

Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

EĞİTSEL OYUN DERSİ ALAN BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMEN ADAYLARININ EĞİTSEL OYUN OYNATMA BECERİLERİNİN GÖZLENMESİ

Rıdvan İSTANBULLU, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi, kradondo@gmail.com

Emel BİLGİLİ, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi, emelbilgili205@gmail.com

Meryem ALTUN EKİZ, Doç. Dr.,

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesi, mrymltn@hotmail.com

Özet: Bu araştırma, eğitsel oyunlar dersini alan beden eğitimi öğretmen adaylarının eğitsel oyun oynatma becerilerini gözlemlemek amacıyla yapılmıştır. Araştırmada karma araştırma modeli uygulanmıştır. Öncelikle eğitsel oyunlar dersi alan öğrencilerden gittikleri uygulama okulu öğrencilerinin yaş gruplarına göre oynatacağı oyunları belirledikten sonra bir oyun planı oluşturulması istenmiştir. Daha sonra araştırmacılar eğitsel oyun oynatacak öğretmen adaylarının uygulama okulundaki programlarına göre belirlenen gün ve saatlerde gidip gözlem yapmışlardır. Çalışmanın nitel kısmında araştırmacılar uygulama okullarında oyun oynatan beden eğitimi öğretmen adaylarını gözlemleyip gözlem formunu doldurmuşlardır. Çalışmanın nicel bölümünde ise gözlem formundan elde edilen veriler betimsel istatistikler ile analiz edilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 eğitim öğretim güz yarıyılı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesinde son sınıfta öğrenim gören ve eğitsel oyunlar dersi alan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmaya 8'i kadın 17'si erkek toplam 25 beden eğitimi öğretmen adayı katılmıştır. Araştırmanın eğitsel oyun oynatma becerilerine ilişkin veriler, Akçınar (2018) tarafından geliştirilen "Eğitsel Oyun Oynatma Beceri Gözlem Ölçeği" ile toplanmıştır. Ölçek "hazırlık evresi, oyun evresi ve değerlendirme evresi" olarak 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekten elde edilen toplam puanlara göre; 30-45 çok zayıf düzey, 46-75 yetersiz düzey, 76-105 yeterli ve 106-120 çok iyi düzey şeklinde belirlenmiştir. Araştırma bulgularına göre; öğretmen adaylarının çoğunun (n:19) yeterli düzeyde, n4'ünün çok iyi ve n2'sinin yetersiz düzeyde olduğu görülmüştür. Bağımlı değişkenler arasında ne yönde bir ilişki olduğunu belirlemek amacıyla "Spearman's rho analizi" yapılmıştır. Korelasyon analizinde, en güçlü ilişkinin "EOOBGÖ" ile değerlendirme alt boyutu ($r = ,799$; $p < 0.01$) arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. En az ilişki ise oyuna giriş ve değerlendirme arasındadır ($r = ,432$; $p < 0.05$). Sonuç olarak üniversitede verilen eğitsel oyunlar dersinin etkili olduğu görülmüş ve bu çalışma doğrultusunda da öğrencilere eksiklikleri hakkında bilgilendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eğitsel oyunlar, Beden eğitimi öğretmeni, Ders

OBSERVATION OF EDUCATIONAL GAME PLAYING SKILLS OF PHYSICAL EDUCATION TEACHER

CANDIDATES WHO TAKE EDUCATIONAL GAME COURSE

Rıdvan İSTANBULLU, Master's Student,

Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Sport Sciences, kradondo@gmail.com

Emel BİLGİLİ, Master's Student,

Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Sport Sciences, emelbilgili205@gmail.com

Meryem ALTUN EKİZ, Assoc. Dr,

Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Sport Sciences, mrymltn@hotmail.com

Abstract: This research was conducted to observe the educational game playing skills of physical education teacher candidates taking the educational games course. A mixed research model was applied in the study. First of all, students taking educational games courses were asked to create a game plan after determining the games that the students of the practice school they attended would play according to their age groups. Then, the researchers went to the practice school and observed the prospective teachers who would play educational games on the days and times determined according to their programs. In the qualitative part of the study, the researchers filled out the observation form by observing the physical education teacher candidates playing games in the practice schools, and in the quantitative part, descriptive statistics were used in the analysis of the data. The study group consists of students studying in the final year of the Faculty of Sports Sciences at Hatay Mustafa Kemal University in the fall semester of 2024-2025 and taking educational games courses. A total of 25 physical education teacher candidates, 8 female and 17 male, participated in the study. The data regarding the educational game playing skills of the study were collected with the "Educational Game Playing Skill Observation Scale" developed by Akçınar (2018). The scale consists of 3 sub-dimensions as "preparation phase, game phase and evaluation phase". According to the total scores obtained from the scale; 30-45 was determined as very weak level, 46-75 as insufficient level, 76-105 as sufficient and 106-120 as very good level. According to the research findings; it was seen that most of the teacher candidates (n: 19) were at a sufficient level, n4 were at a very good level and n2 were at an insufficient level. "Spearman's rho analysis" was performed to determine the direction of the relationship between the dependent variables. In the correlation analysis, it was seen that the strongest relationship was positive and high between "WBS" and the evaluation sub-dimension ($r = ,799$; $p < 0.01$). The least relationship is between game entry and evaluation ($r = ,432$; $p < 0.05$). As a result, it was seen that the educational games course given at the university was effective and in line with this study, students were informed about their deficiencies.

Keywords: Educational games, Physical education teacher, Lesson

Giriş

Çocuk büyümek için güç harcar çaba sarf eder vücudu devamlı hareket halindedir bu hareket kısa zamanda oyuna dönüşür (Güneş, 1992). Oyun, esas itibariyle doğumdan ölüme kadar devam eden bir olaydır. Değişen, sadece oyunun oynanma şeklidir. Oyun, fonksiyonları gereği her yaş grubunda ve her oyun türünde belirli bir öneme sahip olmasına rağmen, özellikle gelişim çağındaki çocuklarda daha önemlidir. Her şeyden önce çocuk için oyun, bir ihtiyaçtır ve hareket ihtiyacını karşılandığı bir metottur (Yamaner, 2001). İnsanlar sürekli oyun oynamak ister ve buna yatkındırlar. Bu, insanın doğasında vardır. Bulundukları ortam ve yaş grubu ne olursa olsun oyun oynamak insanlara heyecan verir (Hazar, 1997). Kimi yetişkinler çocukların oyun oynamasını istemez bunu bir vakit kaybı gibi görür ve engellemeye çalışırlar. Halbuki oyun oynamak eğitim için önemli bir araçtır (Çoban ve Ünveren, 2007). Eğitim bilime göre çocukların eğitiminde en etkin yol oyundur (Çoban ve Ünveren, 2007). Oyun ve okul ile ilgili bilimsel çalışmalar kolektif olmalıdır (Çoban ve Ünveren, 2007). Ders içeriği açısından oyun çocuğu ruhen ve zihnen ders konusuna hazırlar ve bu hazırlığın en doğru şekli ile yapılması için öğretmenlerin oyun temelli etkinlikler yapması gerekmektedir (Güneş, 1992) Eğitsel oyunlarda hedefler değişiklik gösterir bu hedeflere birçok yoldan ulaşılabilir. Bu sayede oyunu oynayacak bireylerin değişik hedef ve yöntemlerle ilgisini çekebiliriz. Bu ilgi sonucunda kişiler yılmadan oyuna devam etmek isterken aynı zamanda oyun çeşitliliği sayesinde birçok açıdan kendini geliştirme şansı elde ederler (Hazar, 1997). Oyunları tanıyan, seçimini ve planlamasını yapabilen bütün beden eğitimi ve spor öğretmenleri hedeflediği amaçlara oyunları kullanarak ulaşabilir (Hazar, 1997). Beden eğitimi ve spor öğretmeni oyunun oynanacağı sahanın uygunluğunu iyi seçmelidir. Bu, oyun tercihinde ve kullanımında çok büyük önem taşır. Farklı yaş grubundaki bireylerin algılama, yorumlama ve odaklanma düzeyleri aynı değildir. Vücudun motor becerisi ve oyun esnasında maruz kaldığı yüklenmelere karşı gösterdiği direnç de değişiklik gösterir. Bu sebeple oyunlar bireyin bedensel, zihinsel ve toplumsal gelişimlerine uygun olarak farklı yaş kategorilerine göre sınıflandırılır. Bir yaş kategorisinde uygulanabilecek bir oyun başka bir yaş kategorisinde uygulanamayabilir. Bundan dolayı ya yaşa göre doğru bir oyun tercihi yapılmalı ya da tercih edilen oyun türü o yaş grubuna dönüştürülmelidir (Hazar, 1997). Dönüştürülen oyun türünün amacına ulaşabilmesi için başarılı bir oyun yönetimi gereklidir.

Oyun yönetimi; hazırlık evresi, oyun evresi ve değerlendirme evresinden oluşmaktadır. Hazırlık evresinde öğretmen oyun alanını uygun seçmeli, materyallerin uygunluğuna bakmalı ve bunu önceden hazırlamalıdır. Bunu yanı sıra öğretmen güvenlik önlemlerini almalı, elenen veya yedek oyuncular için bekleme alanı oluşturmalıdır. Oyun evresinde öğretmenin dikkat etmesi gereken birçok husus vardır. Öğretmen oyunun nasıl oynandığını anlaşılır şekilde açıklamalı ve bunun anlaşılıp anlaşılmadığını kontrol etmelidir. Bütün oyuncuların anladığını görmek için deneme oyunu oynatmalı, herkesin oyuna katılımını sağlamalı ve oyunu sabırlı ve adil bir şekilde yönetmelidir. Oyuncuların istekli ve coşkulu olmasını sağlamalı, ses tonu jest ve mimiklerini yerinde kullanmalı gibi daha da artırılacak birçok şeye dikkat etmelidir.

Değerlendirme evresinde öğretmen kazananların tebrik edilmesini sağlamalı, ödül ve cezayı amaca uygun şekilde uygulatmalı, oyun süresini iyi ayarlamalı ve değerlendirmeleri oyunun amacına uygun yapmalıdır.

Bu hususlar göz önüne alındığında, beden eğitimi öğretmen adaylarının oyun oynatma becerilerinin önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, beden eğitimi öğretmen adaylarının eğitsel oyun oynatma becerilerinin gözlemlenmesidir.

Yöntem

Araştırma Modeli

Araştırma, nitel ve nicel verilerin toplanmasının ve iki veri türünün birleştirilmesini kapsayan karma araştırma modeli ile yapılmıştır. Çalışmanın nitel kısmında araştırmacılar uygulama okullarında oyun oynatan beden eğitimi öğretmen adaylarını gözlemleyerek gözlem formunu doldurmuşlardır. Nicel kısmında ise verilerin analizinde betimsel istatistikler kullanılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 eğitim öğretim güz yarıyılı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Spor Bilimleri Fakültesinde son sınıfta öğrenim gören ve eğitsel oyunlar dersi alan öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmaya 8'i kadın 17'si erkek toplam 25 beden eğitimi öğretmen adayı katılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmanın eğitsel oyun oynatma becerilerine ilişkin veriler, Akçınar (2018) tarafından geliştirilen "Eğitsel Oyun Oynatma Beceri Gözlem Ölçeği" ile toplanmıştır. Ölçek "hazırlık

evresi, oyun evresi ve değerlendirme evresi” olarak 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekten elde edilen toplam puanlar Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Ölçek Bir Bütün Olarak Alındığında Değerlendirme Tablosu

Madde puan aralıkları	Oyun oynatma beceri düzeyi
30-45 puan arası	Çok zayıf düzey
46-75 puan arası	Yetersiz düzey
76-105 puan arası	Yeterli düzey
106-120 puan arası	Çok iyi düzey

Gözlem ölçeği bir bütün olarak değerlendirildiğinde 30 ile 120 arasında puan alınır. Tablo 1’de görüldüğü üzere toplam puan arttıkça oyun oynatma beceri düzeyi de artmaktadır.

Araştırma Süreci

Gözlem yapılmadan önce, kullanılacak ölçek için gerekli izinler ilgili kişiden alınmış ve sürecin resmi boyutu tamamlanmıştır. Ardından, öğretmen adayları ile iletişime geçilerek bilgilendirme yapılmış ve gözlemin gerçekleştirileceği ders saatleri planlanmıştır. Bu aşamalardan sonra, öğrencilerden, oynatacakları oyunla ilgili gerekli hazırlıkları yapmaları istenerek sürecin sorunsuz ilerlemesi sağlanmıştır. Uygulamanın bir sonraki aşamasında, araştırma ekibi plan doğrultusunda uygulama yapılacak okula gitmiştir. Öğretmen adaylarından, önceden hazırlıklarını tamamladıkları oyunu bir ders saati süresince oynatmaları istenmiştir. Bu süreçte, araştırma ekibi, sınıfın doğal akışını ve öğrencilerin rahatlığını bozmayacak şekilde, uygun bir noktadan gözlemlerini gerçekleştirmiştir. Gözlemler sırasında, önceden hazırlanmış gözlem formları dikkatlice doldurularak veri toplama işlemi sistematik bir şekilde yürütülmüştür. Ayrıca, olası aksaklıkların önüne geçmek için süreç titizlikle takip edilmiş ve bir ders saatinin kesintisiz bir şekilde tamamlanmasına özen gösterilmiştir. Hem öğrencilerin hem de sınıf ortamının uyumlu bir şekilde çalışmasına imkân tanıyan bu düzenleme sayesinde hem gözlem sürecinin verimliliği artırılmış hem de araştırmanın sağlıklı bir şekilde ilerlemesi sağlanmıştır.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde betimsel istatistikler ve bağımlı değişkenler arasında ne yönde bir ilişki olduğunu belirlemek amacıyla “Spearman's rho analizi” yapılmıştır.

Bulgular

Tablo 2. Eğitsel Oyun Oynatma Beceri Gözlem Ölçeğinden Alınan Puanlara Göre Belirlenen Beceri Düzeyleri

Kod	Oyun Adı	Oyunun Amacı	Gözlem Formundan Alınan Toplam Puan	Düzey
B.K	Hunili Basketbol Yarışı	Takım bilincini oluşturma, sürati geliştirme ve isabetli atış becerilerini geliştirme.	111	Çok iyi düzey
R.T	Zıplayan Kanguru	Harektlilik, denge ve koordinasyon becerisini geliştirme.	106	
K.B	Bowling	Takım çalışması, hız, çeviklik becerilerini geliştirme.	108	
H.Ö	Hızlı Yakan Top	Çabukluk ve stratejiyi geliştirmek.	106	
E.Y	Huniyi Devir Mendili Kap	Koordinasyon, çeviklik ve çabukluk becerilerini geliştirme.	86	Yeterli düzey
H.E.Ü	Uçan Balonlu Tren	Denge ve koordinasyonu sağlama.	103	
Ö.A	Toplu Tren	Koordinasyon ve birlikte hareket etme.	94	
C.Ö	Arapsaçı	Takım ruhu ve el göz koordinasyonu.	99	
S.İ	Çemberde Çanak	Çabukluğu geliştirme.	98	
G.K	Çemberimde Huni Oyna	Takım bilinci ve el göz koordinasyonu.	94	
A.Y	Penguen Oyunu	Denge, dikkat ve el göz koordinasyonunu geliştirme.	87	
	Voleybolda			

E.E	Parmak Pas Yarışması	Çabukluk ve koordinasyon becerilerini geliştirme.	100	
		Çabukluk ve dikkat becerilerini geliştirme.	96	
M.D	Köşe Kapmaca	Grup halinde hareket ve takım bilinci.	97	
Y.B	Top Dolaştırma	Takım bilincini geliştirmek.	99	
D.V	Omuz Omuza	Hızlı düşünme, kuvvet ve çeviklik becerilerini	83	
M.İ	Renkli Eşli Xox	geliştirmek.		
S.N	Survivor Parkuru	Fiziksel ve zihinsel becerileri geliştirmek.	90	
Z.S	Topum Sende	İşbirliği ve güven duygusunu geliştirme.	90	
H.İ	Huni Transferi	Takım bilinci ve el-göz koordinasyonu.	99	
A.S	Çember Atlama	İşbirliği ve rekabet duygusu.	101	
C.A	SOS XOX	Dikkat, denge ve takım bilinci.	102	
E.E	Sedyede Top Taşıma	Takım bilinci, rekabet duygusu, denge, koordinasyon ve çabukluk.	93	
E.G	Topu Taşı Mendili Kap	Takım bilinci, rekabet ve çabukluk.	93	
K.S	Kontrol Penaltı	Hız ve takım bilincini geliştirme.	75	
A.C	Mendil Kapmaca	Takım bilincini geliştirmek.	71	Yetersiz düzey

Tablo 2'ye göre öğretmen adaylarının çoğunun (n:19) yeterli düzeyde, n4'ünün çok iyi ve n2'sinin yetersiz düzeyde olduğu görülmüştür.

Tablo 3. Ölçek Alt Boyutlarının Minimum, Maksimum, Aritmetik Ortalama (X), Standart Sapma (Ss) Değerleri

Ölçek Alt Boyutları	N	Minimum	Maximum	X	Ss
Oyuna Hazırlık	25	11.00	20.00	18.24	1.899
Oyuna Giriş	25	12.00	25.00	18.40	3.316
Oyun Oynatma	25	35.00	56.00	49.52	5.355
Değerlendirme	25	6.00	14.00	9.12	2.127
Toplam	25	71.00	111.00	95.28	9.817

Tablo 3'e göre Eğitsel Oyun Oynatma Beceri Gözlem Ölçeğinin alt boyutlardan elde edilen puanlara göre oyuna hazırlık alt boyutu min. 11.00, max. 20.00, X= 18.24, Ss değeri ise 1.899. Oyuna giriş alt boyutu min. 12.00, max. 25.00, X= 18.40, Ss değeri ise 3.316. Oyun oynatma alt boyutu min. 35.00, max. 56.00, X= 49.52, Ss değeri ise 5.355. Değerlendirme alt boyutu min. 6.00, max. 14.00, X= 9.12, Ss değeri ise 2.817.

Toplam puan değerlerine bakıldığında ise min. 71.00, max. 111.00, X= 95.28, Ss değeri ise 9.817'dir.

Tablo 4. Korelasyon Analizi Sonuçları

		Oyuna				
		Hazırlık	Oyuna Giriş	Oyun Oynatma Değerlendirme		Toplam
Oyuna Hazırlık	r	1.000				
	p	.				
	N	25				
Oyuna Giriş	r	.247	1.000			
	p	.234	.			
	N	25	25			
Oyun Oynatma	r	.395	.286	1.000		
	p	.050	.165	.		
	N	25	25	25		
Değerlendirme	r	.498*	.432*	.514**	1,000	
	p	.011	.031	.009	.	
	N	25	25	25	25	
Toplam	r	.591**	.689**	.792**	.799**	1.000
	p	.002	.000	.000	.000	.
	N	25	25	25	25	25

*. Correlation is significant at the 0.05 level.

**. Correlation is significant at the 0.01 level.

Tablo 4'e göre Spearman korelasyon analiz sonuçlarına göre, en güçlü ilişkinin "Eğitsel Oyun Oynatma Beceri Gözlem Ölçeği" toplam puanı ile değerlendirme alt boyutu ($r = ,799$; $p < 0.01$) arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. En az ilişki ise oyuna giriş ve değerlendirme arasında çıkmıştır ($r = ,432$; $p < 0.05$).

Tartışma ve Sonuç

Araştırma sonuçlarına göre; öğretmen adaylarının çoğunun ($n:19$) yeterli düzeyde, $n4$ 'ünün çok iyi ve $n2$ 'sinin yetersiz düzeyde olduğu görülmüştür. Korelasyon analizinde, en güçlü ilişkinin "EOOBGÖ" ile değerlendirme alt boyutu ($r = ,799$; $p < 0.01$) arasında pozitif yönde ve yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. En az ilişki ise oyuna giriş ve değerlendirme arasındadır ($r = ,432$; $p < 0.05$). Sonuç olarak üniversitede verilen eğitsel oyunlar dersinin etkili olduğu görülmüş ve bu çalışma doğrultusunda da öğrencilere eksiklikleri hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Oyun ile bu kadar iç içe olan bireylerin oyunu oynatma konusunda da sonuç olarak olumlu etkilendiği ve bu yaşantıları deneyim olarak kullandığı düşünülmektedir.

Hazar ve Altun (2018) çalışmasında eğitsel oyunların derslerde kullanılmasının birçok faydasından söz ederken, ders sürecinde oyunların belli bir plan ve program çerçevesinde uygulanması gerektiğini, aksi halde beklenen sonucun tam zıttı bir durumla karşılaşılabileceği konusunda önemli ikazlarda bulunmuşlardır.

Beden eğitimi öğretmen adayları eğitsel oyun oynatmada "hazırlık" evresini başarılı bir şekilde tamamlamışlardır. Beden eğitimi öğretmen adayları, staj faaliyetlerini yıllık planlarına uygun şekilde hazırladıkları günlük planlar doğrultusunda yürütmektedir. Her ders için ayrı bir hazırlık süreci gerekmemekte olup, bu günlük planların öğretmen adayları tarafından titizlikle hazırlanması sürecin verimliliğini artırmaktadır. Ders başlamadan önce sahada yapılan ön hazırlıklar, beden eğitimi dersinin yapısıyla uyumlu bir planlama süreci sunmaktadır.

Beden eğitimi öğretmen adayları eğitsel oyun oynatmada "oyuna giriş" evresinde bazı hatalar yapmışlardır. Bu evrede en sık yapılan hatalar güvenlik önlemlerini anlatmayı unutma, ödül ve cezayı açıklamama, deneme oyunu oynatmamadır. Hazırlık evresinde güvenlik önlemlerini alan beden eğitimi öğretmen adayları bunları öğrencilere açıklama konusunda sorun

yaşamışlardır. Birkaç öğretmen adayı ders sonunda ödül, ceza uygulaması yapmış ancak bunları oyuna giriş evresinde önceden açıklamamışlardır. Bu konuda öğrencilerin bilgili olduğu ancak deneyim eksikliğinden dolayı daha sonra hatırlayarak bu bölümde bunu atladıkları düşünülmektedir.

Akçınar'ın (2018) yapmış olduğu çalışmada beden eğitimi öğretmenlerinin hizmet yılı değişkenine göre eğitsel oyun oynatma beceri düzeyleri arasında anlamlı fark bulunmuştur. Çalışma sonucunda beden eğitimi öğretmenlerinin eğitsel oyun oynatma düzeyini çok iyi düzey olarak bulmuştur. Çalışmamızın sonucunda ise beden eğitimi öğretmen adayları yeterli düzeyde çıkmıştır aradaki farkın deneyimden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Hazar ve Altun'un (2018) yapmış olduğu çalışmada Beden Eğitimi ve Türkçe öğretmenleri dışındaki öğretmenler, lisans döneminde "eğitsel oyunlar" konusunda herhangi bir eğitim almadıklarını, bu nedenle eğitsel oyunları derslerinde kullanma açısından kendilerini yetersiz gördüklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ders sürecinde öğretmenlerin "eğitsel oyunları" yeterince kullanamadıkları ve öğretim tekniği açısından bu konuda yetersiz oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Beden eğitimi öğretmen adayları, eğitsel oyunların "oyun oynatma" evresinde oldukça başarılı performans sergilemiştir. Bu başarılarının, geçmişte oynadıkları oyunlardan kazandıkları deneyimler ve bu aşamanın fiziksel katılımın en yoğun olduğu evre olması nedeniyle öğretmen adaylarının ilgisini daha çok çekmesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Özer ve arkadaşları (2006) oyunun çocukların boş zamanlarını değerlendirdikleri bir araç olarak görülmemesi gerektiği, aksine oyunu bir eğitim aracı olarak kullanarak çocuklara pek çok kural ve haklarının oyun sayesinde öğretilbileceğini belirtmişlerdir.

Bireyler öğrendikleri soyut kavramları somutlaştırmakta zorluk yaşarlar (Çangır, 2008). Beden eğitimi öğretmen adayları, eğitsel oyun oynatmada "değerlendirme" evresinde bazı zorluklarla karşılaşmışlardır. Bu evre, adayların en çok zorlandığı bölüm olmuştur. Özellikle ödül ve ceza uygulamaları ile oyun sonunda amaca uygun değerlendirme yapma konusunda problem yaşamışlardır. Bu zorlukların, değerlendirmenin daha soyut ve karmaşık doğasından kaynaklanabileceği düşünülmektedir.

Somut düşünen öğrencilerin öğrenme ortamlarında bulunabileceği göz önüne alınmalı ve soyut kavramlar somutlaştırılmalıdır. Bunu gerçekleştirmenin yollarından biri de eğitsel

oyunlardır (Açıkgöz, 2014). Bu düşünceyi destekleyen çalışmalar incelendiğinde, eğitsel oyunların avantajlarına ilişkin; Özyürek ve Çavuş'un (2016) çalışmasında, ilkokul öğretmenlerine göre oyun yöntemi ile öğrenmenin eğlenceli ve kalıcı olduğu, öğrencilerin derslere aktif katılım oranlarını arttırdığı belirlenmiştir.

Üniversitelerin beden eğitimi öğretmeni yetiştiren fakültelerinde eğitsel oyunlar dersi, bir dönem boyunca bir saat teorik ve iki saat uygulamalı olarak işlenmektedir. Bu sebeple beden eğitimi öğretmen adaylarının eğitsel oyun oynatma beceri düzeylerinin yeterli düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Öneriler

Eğitsel oyunlar dersinde oyuna giriş aşaması üzerinde daha fazla durulabilir.

Eğitsel oyunlar dersiyle ilgili öğretmenlik uygulamasına ek olarak staj eklenebilir. Öğretmen adayları oyun oynatma pratiği yaparak deneyi kazanabilirler.

Eğitsel oyunlar ders saati arttırılabilir.

Eğitsel oyun oynatmada değerlendirme evresinde öğretmen adayları zorluklar yaşamışlardır, bu sebeple ders anlatılırken bu noktalar üzerinde durulması öğretmen adaylarında bir farkındalık yaratabilir.

Oyun oynatmaya başlamadan önce, yaşanabilecek olumsuzlukların önüne geçilmesi ve sürecin sorunsuz bir şekilde ilerlemesi adına kapsamlı bilgilendirmelerin yapılması önerilmektedir.

Kaynakça

Açıkgöz, K.Ü. (2014). *Aktif öğrenme* (13. baskı). Ankara: Biliş Yayıncılık.

Akçınar, S. (2018) *Beden Eğitimi Öğretmenlerinin Eğitsel Oyun Oynatma Becerilerinin İncelenmesi*. Sağlık Bilimleri Enstitüsü. Doktora Tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi.

Çangır, M. (2008). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Yönteminin Uygulanma Durumu/Tuzla Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul

Çoban, B. ve Ünveren, A. (2007). Oyun öğretimi. O. Zirek (Ed.), *Beden Eğitimi ve Oyun Öğretimi* içinde (s. 99-103). Ankara, Nobel Basımevi.

Güneş, A. (1992) *Okullarda Beden Eğitimi ve Oyun Öğretimi*, (1. Baskı) Hatay, Kültür Ofset Basımevi.

Hazar, M. (1997) *Beden eğitimi ve sporda oyunla eğitim*, (1. Baskı) Ankara, Tutibay Ltd. Şti.

Hazar, Z.ve Altun, M. (2018). *Eğitsel Oyunlara Yönelik Öğretmen Görüşleri ve Yeterliliklerinin İncelenmesi*. CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, 13 (1), 52-72.

Özer, A., Gürkan, A. C. ve Ramazanoğlu, M. O. (2006). *Oyunun çocuk gelişimi üzerine etkileri*. Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, 54-57.

Özyürek, A. & Çavuş, Z. (2016). *İlkokul öğretmenlerinin oyunu öğretim yöntemi olarak kullanma durumlarının incelenmesi*. Kastamonu Eğitim Dergisi, 24(5), 2157-2166.

Yamaner, F. (2001) *Beden Eğitimi ve Sporda Temel İlkeler*, (1. Baskı) Bursa, Hünkar Ofset Matbaacılık.

FEN EDEBİYAT BİLİMLERİ

MISIRLI TÜRK İLİM ADAMI MUHAMMED FERİD VECDİ’NİN TÜRK EDEBİYATI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Aisha Mohamed Fouad Selim, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Prof. Dr. Abdullah ŞENGÜL,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Özet: Muhammed Ferid Vecdi, 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başlarında Mısır’da yaşamış önemli bir entelektüel, yazar, şair, eğitimci ve İslam düşünürüdür. Türk kökenli bir ailede doğan Vecdi, Batı düşüncesini İslâm ile uyumlu hâle getirme çabası içinde olmuş, toplumsal yapıda köklü değişiklikler önererek çağdaşlaşma sürecinin öncüsü olmuştur. Bu çalışma, Türkiye’de çok tanınmayan Muhammed Ferid Vecdi’nin fikir dünyasını, entelektüel kimliğini ve Türk edebiyatı üzerindeki etkilerini anlatmayı amaçlıyor. Özellikle onun Batı ve Doğu düşünceleri, din-bilim ilişkisine yaklaşımı, Türk edebiyatı üzerindeki etkisi ve modernleşme konusundaki görüşleri incelenecektir. Ferid Vecdi’nin kurduğu dergiler ve gazetecilik faaliyetleri üzerinden yürütülmektedir. Yazarın medeniyet, ahlak ve İslam dünyasının geri kalmışlığı gibi konularda ortaya koyduğu fikirler merkeze alınarak; onun modern bilimle dini bağdaştırma çabası, eğitim anlayışı ve siyasi düşüncelerine de yer verilir. Dönemin diğer aydınlarıyla olan etkileşimleri ve fikrî paralellikleri de göz önünde bulundurulur. Çalışmamızın çerçevesi onun *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayımladığı makaleleriyle sınırlandırılacaktır. Çünkü onun Türk edebiyatına etkisi, özellikle modernleşme ve batılılaşma süreçlerinin yaşandığı bir dönemde belirginleşir. II. Meşrutiyet döneminde getirilen kısmi serbestliğe bağlı olarak dinî ve dünyevî görüşlerin rahatça ifade edilmeye başlanması, sansürün kaldırılması ve birçok dergi ve gazetenin çıkmasıyla birlikte Ferid Vecdi için de bu yol açılmış olur. Mehmet Akif Ersoy’un başyazarlığını yaptığı *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Ferit Vecdi’nin birçok yazısına yer verilir. Mehmet Akif, *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Ferid Vecdi’nin yazılarının çevirisini yaparak, onun başta kadın olmak üzere yenilikçi düşüncelerini okurlarına ulaştırır. Osmanlı Devleti’nin en önemli kültürel merkezlerinden biri olan Kahire’de aldığı eğitim ve buradaki entelektüel çevre, Ferid Vecdi’nin hayatı boyunca İslam toplumlarının meseleleriyle ilgilenmesini sağlar. Ferid Vecdi’nin edebiyata olan tutkusu, genç yaşlarda Fransız edebiyatını tanımasını ve Batı düşüncesinden etkilenmesini sağlar. Bu etkileşim onu Doğu ve Batı arasında bir köprü olmaya yönlendirir. O, İslam dünyasının Batıyı ve burada gelişen bilimsel düşünceleri doğru anlamalarını isterken aynı zamanda Batı toplumlarının da İslam’a yönelik yanlış anlayışlarını düzeltmeyi kendine ilke edinir. Ferid Vecdi, söz konusu dönemdeki birçok aydın ile birlikte Türkiye’deki aydınlar üzerinde etkili olur. Özellikle Mehmet Akif başta olmak üzere birçok düşünce insanını etkileyen yazar, edebiyatımız üzerinde de bir kıymet olma özelliğini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Ferid Vecdi, Türk Edebiyatı, İslam, Batı, Kadın

Giriş

Muhammed Ferid Vecdi, çok yönlü düşünce yapısı, farklı alanlardaki üretkenliği ve toplumsal meselelerdeki duyarlılığıyla önemli entelektüellerden biridir. Doğu'nun manevi mirası ile Batı'nın bilimsel düşüncesini uzlaştırma çabası, onu döneminin diğer aydınlarından ayıran belirleyici bir özellik olarak öne çıkar. Dini düşünceyi akılla temellendirme çabası, ahlaki değerlere bağlılık vurgusu ve İslam toplumlarının ilerlemesi için yaptığı öneriler, onun düşünce mirasının günümüzde de değerli olduğunu göstermektedir. Ferid Vecdi'nin fikir dünyası Türk modernleşme tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Türk edebiyatı üzerinde bıraktığı en önemli etkilerden biri, bireysel duyguların ve sosyal sorunların edebi metinlerde işlenmesi konusundaki duyarlılığıdır. Ferid Vecdi, eserlerinde toplumsal adalet, insan hakları ve bireysel özgürlük gibi kavramları sıkça ele alır. Muhammed Ferid Vecdi'nin eserlerinde ele aldığı en önemli konulardan biri de kadın meselesidir. Müslüman Kadını adlı bir kitabı bulunmaktadır.

Muhammed Ferid Vecdi, Türk kökenli Mısırlı bir İslam yazarıdır. Ferid Vecdi'nin doğduğu yılın tespiti konusunda ihtilaflar vardır. "1878 yılında doğduğunu söyleyenler olduğu gibi 1875 yılında doğduğunu söyleyenler de vardır. Muhammed Yusuf Halife, El-Ehram gazetesinde, Ferid Vecdi'nin ölümünden sonra yayımladığı makalede onun 1878 yılında Mısır'ın İskenderiye şehrinde doğduğunu söyler." (El-Hâciri, 1970, s. 17).

Hayatı

Sema Geyin'in verdiği bilgilere göre, babasının adı Mustafa Vecdi, dedesinin adı Ali Reşad'dır. El-Hâciri'den, Ahmed isminde hukuk fakültesinde okuyan bir kardeşinin olduğunu öğrenmekteyiz (2011, s.36). Ortaokula kadar eğitimini İskenderiye'de almıştır. İngiliz işgali ve İskenderiye'de yaşanan çatışmalar Muhammed Ferid Vecdi'nin kişiliğinin oluşmasında etkili olmuştur. Ferid Vecdi, Türk kökenli bir ailede büyümüş ve babası bilgiye meraklı bir adamdır. Evlerinde çeşitli bilimlerle ilgili Arapça, Fransızca ve Türkçe birçok kitabın bulunduğu büyük bir kütüphane olduğu kaynaklarda bildirilmektedir. Ferid Vecdi'nin babası bilim meclislerine katılıp, burada aydınlarla çeşitli bilimsel konuları ve dinî ilimleri tartışır. Ferid Vecdi de babasıyla bu sohbetlere katılarak dinî konulara ilgi duymaya başlar. On dört yaşındayken ailesiyle Kahire'ye gider. Kahire'deki hayat, İskenderiye'deki hayatından farklıdır. Öncelikle Kahire'deki eğitim ve okul çevresi, almaya alışık olduğu eğitimle aynı değildir. Dolayısıyla Ferid Vecdi, Kahire'deki yaşama uyum sağlamakta zorlanır. İki yıl sonra buradan babasının memur

olarak tayin edildiği Dimyat'a gider. Babasının işi sebebiyle 1899'da da Süveyş'e taşınan (El-Hâciri, 1970, s. 19-49) Ferid Vecdi, ilk iş olarak özel bir dergi çıkarmaya karar verir. Bu düşüncesinin temellerini muhtemelen Reşid Rıza ile Dimyat'ta tanıştığı sırada atmıştır (Geyin, 2011, s. 36).

El-Hâciri'nin verdiği bilgilere göre âlimlerin toplantılarında duydukları ve öğrendikleriyle yetinmez, dinî eğitimini daha da genişletir (1670, s.29). Ferid Vecdi, İslamiyet'in aslında doğru ve saf bir öğreti olduğunu savunur ve Batılıların bu dini yanlış tanıdığını fark eder. Bu sebeple, Batılılara gerçek İslam'ı göstermek amacıyla, daha sonra Arapçaya *el-Medeniye ve'l-İslâm* başlığıyla tercüme edilen Fransızca bir kitap yazar. Kitapta, İslam'a yönelik eleştirileri bilimsel dille çürütmeye çalışır ve gerçek İslam'ın, insanın aklının ulaşabileceği en yüksek noktada, medeniyetin ruhu ve nefsin güven kaynağı olduğunu belirtir. Ferid Vecdi, İslam'a yaptığı bu savunmayı, vatanı için yaptığı bir cihat olarak görür ve bu gayretinin, siyasi alanda mücadele edenlerinkilerle eşdeğer olduğunu düşünür. 1905'te Kahire'ye gider ve tasarladığı yayımları gerçekleştirebilmek için bir matbaa kurar. 1899 yılının Ağustos ayında *El-Hayat* dergisini İslami ve felsefi bir muhteva ile yeniden yayın hayatına Reşid yardımlarıyla sokar. *El-Hayat* dergisi, hicri takvime göre her ayın başında yayımlanan bir dergidir. Bu dergi, dönemin entelektüel tartışmalarına ve dinî meselelerine ışık tutan önemli bir yayın organıdır. Bu, dönemin dergicilik anlayışında önemli bir yeniliktir çünkü o zamana kadar bu tür bir konunun İslami bir dergide işlendiği görülmemiştir. Ancak bir yıl sonra, herhangi bir açıklama yapılmadan derginin yayını durdurulur (El-Hâciri, 1970, s.30-56).

O dönemde Kahire, hem Osmanlı Devleti'nin hem de İslam dünyasının önemli kültür ve düşünce merkezlerinden biridir. Ferid Vecdi'nin Kahire'deki varlığı, ona sadece bir iş fırsatı sunmakla kalmaz, aynı zamanda yeni düşünce ufukları ve toplumsal etkileşimler açar. Burada tanınan bir kişi hâline gelir ve kültürel, edebi toplantılar düzenleyerek şöhret kazanır. Bu da onun entelektüel çevrelerdeki etkisinin arttığını ve burada hem Osmanlı Devleti'nin hem de Mısır'da önemli şahsiyetlerle tanışma fırsatına sahip olduğunu gösterir (El-Hâciri, 1970, s. 50).

Edebi ve Gazetecilik Hayatı

Kahire'nin canlı düşünce atmosferi, Vecdi'ye yeni fikirler ve projeler geliştirme imkânı sağlar. Ferid Vecdi, Kahire'ye taşındıktan sonra bir süredir ara verdiği *El-Hayat* dergisini 1906 yılında tekrar yayımlamaya başlar. *El-Hayat* dergisinin yeniden yayına başlaması, Ferid Vecdi'nin İslam düşüncesi ve kültürüne dair görüşünün bir yansımasıdır. Dergi, İslam'a dair meseleleri

yalnızca dinî bir bakış açısıyla değil, aynı zamanda kültürel ve felsefi bir perspektiften incelemeyi amaçlar. Bu dönemde *El- Hayat* dergisi üç yıl boyunca yayımlanır. Ferid Vecdi, dördüncü yıl günlük bir gazete çıkarmayı düşünmeye başlar (El-Hâciri, 1970, s. 50-60).

Abbas Mahmüd El-Akkad ile birlikte *Ed-Düstür* gazetesini çıkarır ve bunu birkaç yıl devam ettirir (Yavuz, 1988, s. 393). Bir noktada yaptığı mevcut çalışmaların kendisini tatmin etmediğini fark eder. Bu tatminsizlik, onun yeni bir alanda kendini ifade etme ihtiyacı duymasına yol açar. Bu sebeple gazetecilik gibi daha etkili bir platforma yönelmek ister. Gazeteciliği, özellikle siyasette etkin olabileceği bir alan olarak görür (El-Hâciri, 1970, s. 54-55).

Gazeteciliğe başlamadan önce, Ferid Vecdi daha çok dinî, sosyal ve kültürel konular üzerine yazılar yazmıştı. Bu yazılar daha az politik bir ton taşır ve daha çok toplumsal sorunlara dair fikirler içerir. Babasının devlet memuru olması ve onunla birlikte yaşaması olabilir. Devlet memuru olmak, genellikle politikaya mesafeli durmayı gerektirir, bu yüzden Ferid Vecdi de daha çok apolitik veya toplumsal sorunlara yönelik yazılar yazar. Ferid Vecdi'nin Kahire'ye taşınması, onun hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. Bu değişiklik, Ferid Vecdi'yi siyasete daha yakın bir hâle getirir. Kahire, dönemin önemli siyasi ve kültürel merkezlerinden biri olduğu için, burada yaşamak onun daha fazla politika ve milliyetçilikle tanışmasına olanak sağlar. Gazeteciliğe başlaması ve siyasete yönelmesi, Mustafa Kâmil ile tanışmasıyla doğrudan ilişkilidir. Mustafa Kâmil, dönemin önde gelen milliyetçi liderlerinden biri olarak onun üzerinde büyük bir etki bırakır. Bu tanışma sayesinde Ferid Vecdi, milliyetçi bir ideoloji benimser ve birdenbire kendini bu hareketin içinde bulur. Yani, onun siyasi görüşleri, bir anlamda Mustafa Kâmil'in etkisiyle şekillenir. Ancak bu ideolojiyi gazetesine taşımamaya özen gösterir. Ferid Vecdi, kalemini doğrudan bir siyasi görüşün savunucusu olarak kullanmaz. Ancak yine de vatansever bir tutum sergileyerek, ülke meselelerine dair yazılar yazar. Bu, onun gazeteciliğinde siyasi bir yönelimden çok, genel olarak milli bir duyarlılıkla hareket ettiğini gösterir (El-Hâciri, 1970, s. 154-157).

Ed-Düstur gazetesi ise 16 Kasım 1907'de, Ferid Vecdi tarafından çıkarılmaya başlanır. Gazeteyi çıkarırken Mısır'daki bir boşluğu doldurmayı hedeflemediğini belirtir. Asıl hedefi, Mısır'ın haklarını savunma ve bu konuda zayıf kalan ya da yeterince güçlü olmayan diğer sesleri güçlendirmektir. Başka bir deyişle, gazete sadece kendi görüşlerini yayımlamakla kalmamış olacak, aynı zamanda başka hak savunucularının seslerini de duyurmayı

amaçlayacaktır. Bu durum, gazetenin daha kapsayıcı ve toplumsal bir işlevi olduğuna işaret eder (El-Hâciri, 1970, s. 158).

Gazetenin ikinci yılında "20. Yüzyılda İlmi ve Felsefi Hareket" adlı bir bölüm açar. Bu gelişme onun ilmi ve gazeteci yönünün en önemli özelliklerinden biri olduğunu gösterir (El-Hâciri, 1970, s. 162). Ferid Vecdi için, gazetenin herhangi bir siyasi baskı veya parti çıkarına hizmet etmeyecek şekilde yayın yapması çok önemlidir. Fakat Mısır'daki milliyetçi politik oluşum, o dönemde kendisini güçlü şekilde hissettirdiği için gazetenin abonelikleri iptal edilir. Sürecin bu hâle gelmesinde gazetesini, El-Hizbu'l- Vatan partisinin siyasi görüşlerine aracı yapmaması sebep olur. Bu da gazetenin satışlarını olumsuz etkiler ve Ferid Vecdi'yi maddi açıdan zor bir duruma sokar. Gazetenin maddi sıkıntılar nedeniyle kapanması, onun partisiz bir duruş sergileyerek, fikir hürriyetine olan bağlılığını gazetesinin kapanmasında bile koruduğunu gösterir. Partiler üstü tavrı ve fikir özgürlüğü, onun gazetecilikteki temel ilkesidir (El-Hâciri, 1970, s. 165-166).

Kahire'ye taşınan Ferid Vecdi'nin yazıları konu itibariyle değişmeye başlar. Süveyş gibi sakin bir ortamda daha çok dini, felsefi ve sosyal konularda yazarken, Kahire'de daha dinamik ve çeşitli ortamlarda bulunmaya başladığından yazıları da toplumsal sorunlar üzerine yoğunlaşır. Kahire'nin kültürel ve sosyal çeşitliliği, yazılarına farklı bir bakış açısı kazandırır ve toplumsal sorunlara daha fazla eğilmesine neden olur. Bu da onun gazeteciliğinde toplumsal sorumluluk taşıyan bir yönü olduğunu gösterir (El-Hâciri, 1970, s. 166-173).

Ferid Vecdi'nin Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi ve onun eğitim programı ile ilgili yazdığı yazılar, onun toplumun eğitim yapısı ve genel olarak eğitim politikaları üzerine düşündüğünü ortaya koyar. Muhammed Abduh'un etkisiyle, Ezher'in yeniliklere ve reformlara ihtiyaç duyduğunu savunur. Ancak, Ezher'deki birçok şeyh bu değişikliklere karşı çıkar, üniversitenin geleneksel yapısının bozulmasından endişe eder. Abduh, yenilikçi fikirleri nedeniyle görevinden uzaklaştırılır, Hidiv Abbas ise reform hareketine karşı çıkar. Ferid Vecdi, Abduh'un reform çabalarını destekler ve Ezher öğrencilerini bu talepleri yetkililere iletmeye teşvik eder (El-Hâciri, 1970, s. 14-18).

Vecdi, Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Abdülaziz Caviş gibi yenilikçi düşünürlerden etkilenir. Ailesinin ve özellikle babasının ilme yönelik merakı, ayrıca evlerindeki ilim sohbetler, onun fikir dünyasının şekillenmesine sebep olmuştur. Eğitim hayatı kısa sürse de kendi çabasıyla kendini yetiştirir hem İslam âlimlerinin hem de Batılı düşünürlerin eserlerinden beslenerek çok yönlü bir okumalar yapar (Geyin, 2011, s. 48).

Ferid Vecdi, kelâm ilmi alanında tanınır. İnanç konularında akla dayalı deliller kullanır ve iman esaslarını duyulara dayanan kanıtlarla açıklamaya çalışır. Klasik kelâm ilmini yetersiz bulduğu için modern bilimlerle uyumlu yenilikler yapmak ister. Daha çok materyalizmi eleştiren Ferid Vecdi, Müslümanların mezhep bağnazlığından kurtulmadan inanç ve toplumsal sorunlarını çözemeyeceklerine inanır (Yavuz, 1988, s. 395).

Muhammed Ferid Vecdi ve Türk Edebiyatı

Muhammed Ferid Vecdi, Türk edebiyatında sadece bir düşünür değil, aynı zamanda bir yenilikçi olarak da önemli bir yer edinmiştir. Hem İslam düşüncesinin derinliklerine inen hem de Batı felsefesiyle diyalog kuran bir edebiyat anlayışına sahiptir. Edebiyatın hem estetik hem de düşünce bir değer taşıdığı görüşü, onun yazın dünyasına kattığı en önemli özelliklerden biridir. Türk edebiyatındaki katkıları, özellikle Batı ile İslam arasındaki kültürel köprülerin kurulmasında önemli bir rol oynar. Ferid Vecdi, eserlerinde toplumsal adalet, insan hakları ve bireysel özgürlük gibi konulara sıkça yer verir. Ele aldığı en önemli meselelerden biri ise kadın haklarıdır. Bu bağlamda, *Müslüman Kadını* adlı bir kitap kaleme alır.

II. Meşrutiyet Dönemi'nin ilk yıllarında birçok alanda özgürlük ilan edildiği için herkes dinî ve dünyevî düşüncelerini korkmadan konuşup yazabilmekteydi. Sansürün sona ermesi ve düşüncelerin özgürce ifade edilmeye başlanmasıyla, yayıncılık dünyasında büyük bir canlanma yaşanmıştır. 14 Ağustos 1908 tarihinde yayın hayatına başlayan *Sırat-ı Müstakim* dergisi ilk çıktığında büyük bir ilgi görmüştür. *Sırat-ı Müstakim* dergisi, Eşref Edip tarafından kurulmuş, başyazarlığını ise Mehmet Akif Ersoy üstlenmiştir (Sarımermer, 2019, s. 2-3). Dergide, yayınlanan makalelerde Mısır, Hindistan ve Rusya'da yaşayan İslam düşünürlerinin eserlerinin çevirilerine yer verilmiştir (Sarımermer, 2019, s. 5). Derginin işlediği en önemli konularından biri kadın meselesidir. Ferid Vecdi, İslam dininin kadına olan bakış açısını yeniden yorumlayarak kadın meselesine yaklaşır. Akif, Ferid Vecdi'nin yazılarını Türkçeye tercüme edip *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlar. Ferid Vecdi, kadının yaratılış özelliklerini vurgulayarak, kadını erkeğin rakibi değil, bütünleyicisi olarak görür. Ona göre erkek ve kadın birlikte değerlendirildiğinde tam bir insan olurlar; aksi halde her iki taraf da eksik kalır. Ferid Vecdi, fiziksel gücün önemli olduğu alanlarda kadınların destekleyici roller almasını önerir. Bu durum, erkeğin kadını koruması ve birbirlerinin eksik yanlarını tamamlaması olarak görülmelidir. Ona göre, erkeğin kadını koruması, kadını ikinci sınıf bir insan yapmak anlamına gelmez. Erkek, güçlü olduğu alanlarda öne çıkar; kadın da kendi güçlü olduğu konularda öne geçer ve erkekle yarışmaz (Sarımermer, 2019, s. 9-10).

“Zîrâ Cenâb-ı Hak, erkek ile kadını ancak şahs-ı vâhid teşkîl etmek üzere yaratmıştır. Erkeğin hadd-i zâtında büyük büyük bir takım nevâkısı vardır ki, onları ancak kadın tamamlar; kezâlik kadında birtakım eksiklikler vardır ki, onları da yalnız erkek ikmâl eder, bir şart ile ki bu nevâkıs-ı mütebâdile cinseyn arasında ittihâd husûle gelince kendi kendisine tekâmül eder ve o zaman tabî’at-i hâl zevc ile zevceden herbirinin öbürüne karşı uhdesine mütehattim vazîfesini kendisine ilhâm eder. Şimdi bir kere bunlar sübût bulduktan sonra artık herbiri diğerine muhtâc olan iki şey arasındaki vech-i müsâvatı ta’yîn için uzun sözün elbette ma’nâsı [159] yokdur. Bu böyle olduğu gibi bu iki şeyden birinin diğerinden istiklâli mes’elesi de benim anlayamadığım ve kat’iyyen anlayamayacağım bir bahisdir.” (Vecdi, 1326, s. 158).

Sırat-ı Müstakim dergisinde sadece Ferid Vecdi’nin kadınlarla ilgili yazıları yer almamıştır, aynı zamanda çeşitli konulardaki görüşlerine de yer verilir. Akif, dergiye Ferid Vecdi’nin *Hadîka-İ Fikriyye* adlı kitabının tercümelerini de ekler. Kitap, Allah’ın varlığını kanıtlayan doğal delileri ve akıl yürütme yollarını ele alır. Yaratılış düzeni, doğanın yasaları ve evrendeki hikmet gibi konular üzerinde Allah’ın varlığına dair mantıksal ve bilimsel kanıtlar sunar. Bu kitap, Ferid Vecdi’nin dini savunma konusundaki çabalarını öne çıkaran eserlerinden biridir.

Akif’in yaptığı çeviriler, sadece sayıca fazla olmalarıyla değil, aynı zamanda onun bu metinlerdeki fikirlere olan yakınlığı açısından da büyük önem taşır. Ona en yakın kişilerden biri olan Eşref Edip, Akif’in sadece kendi düşüncelerine uygun bulunduğu eserleri çevirdiğini ve farklı fikirlere sahip metinleri okumadığını belirtir. Akif, çeviri yaparken özellikle İslam dünyasının dini, ahlaki ve sosyal sorunlarını analiz eden ve bu sorunlara çözümler sunan metinleri tercih eder. Müslümanlara daha aktif bir dünya ve ahlak anlayışı kazandırmayı amaçlayan, Batı’nın İslam ve Müslümanlara yönelik eleştirilerine cevap veren ve İslam’ı akıl, bilim ve ilerleme gibi modern değerlerle uyumlu şekilde anlatan eserleri çevirmeye önem verir (Mertoğlu, 1992, s. 236-239).

“Musâhabe-i Edebiyye” isimli yazıları ile Ferid Vecdî ve Muhammed Abduh’tan yaptığı çeviriler de derginin sürekli yayımlanan makaleleri arasında bulunmaktadır.” (Çorak, 2015, s. 281). Ferid Vecdi’nin 1898’de telif ettiği *Tatbiku’d-Diyaneti’l-İslamiyye alâ Nevasimi’l-Medeniyye* (İslam Dinini Şehir Kanunlarına Uygulamak) adlı kitabında İslam’ı, modern bilimin karşı çıkamayacağı, çağdaş bilim adamlarının inkâr edemeyeceği ve modern bilim

öğrencilerinin bunda hiçbir eksiklik göremeyecekleri şekilde açıklamaya çalışır. Bu kitap Türkçe dâhil birçok dile çevrilir. Kitabın Türkçe çevrisi *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanır (Geyin, 2011, s. 51-52). Bu çeviriler sayesinde Mehmet Akif, İslam dünyasındaki modernleşme hareketlerine ilgi duyar ve eserlerinde işlediği bu konularla Osmanlı toplumunun bilinçlenmesini sağlamaya çalışır.

Ferid Vecdi, geleneksel edebiyattan uzaklaşarak araştırmacılığı ve eleştirel düşüncesiyle öne çıkar. Edebiyatçıların tarih ve toplumsal ilgili yanlış kavramlarının düzeltilmesi gerektiğini vurgular. Ferid Vecdi, edebiyatın topluma hizmet etmesi ve daha yüksek değerleri ifade etmesi gerektiğini düşünür. Ancak edebiyatın özgürlüğü ile sınırlarına koruma arasında hassas bir dengeyi koruması gerektiğine inanır. Edebiyatın kendi sınırları içinde kalması gerektiğini ve din veya bilim gibi diğer alanlara müdahale etmemesi gerektiğini savunur. Bu düşünce her entelektüel alanın kendi uzmanlık ve kurallarına sahip olduğuna olan inancından kaynaklanır. Alanların örtüşmesinin, sorunların çözümünde karmaşa ve doğruluk kaybına yol açabileceğini düşünür. Edebiyat, yeterli bilgi veya derinlik olmadan bilim ya da din alanlarına girerse, yanlış kavramların yayılmasına ve yerleşik gerçeklere dair şüphelerin artmasına neden olabilir. Bu da topluma zarar verir. Ferid Vecdi, edebiyatın özgürlüğüne inanmakla birlikte, bu özgürlüğün sorumlulukla dengelenmesi gerektiğini ve başka alanların sınırlarını aşarak yanıltıcı veya olumsuz değerleri teşvik etmek için kullanılmaması gerektiğini savunur (Cündî, 1974, s. 174-175).

Akif de, edebiyatı süslü kelimelerle dolu bir sanat değil, topluma ahlaki faydalar sağlayan bir fikirler bütünü olarak görür. En ünlü eseri *Safahat*, yedi kitabın bir araya getirilmesiyle oluşturulur. Bu eser, ülkesinin sorunlarını yansıtan ve halkı kalkınmaya teşvik eden şiirlerden oluşur (Alzubaidi, 2021, s. 40). Akif, sanatı anlamaya önem verir. Şiirlerinde güçlü bir dille fikir ve vatan sevgisine büyük yer verir. Şiirlerinde milliyetçilik duygusunu işleyerek vatan sevgisini coşkuyla anlatır. Akif, çalışmanın toplumun temel gücü olduğuna inanır. Millet için uygun ve ahlak bir medeniyetin gerekli olduğunu savunur. Ona göre milletin erdemli olması, yolsuzluk, cehalet ve güvensizlikten kurtulması gerekir çünkü bu kötü durumlar İslam ahlakına uygun değildir (Alzubaidi, 2021, s. 41).

Mehmet Akif, Araplardan en büyük faydayı onların Arapça'ya verdikleri değeri ve önemini anlamakla elde eder. Ona göre, din ve dil en önemli unsurlardır. Din, insanın tüm duygularını ve düşüncelerini ifade ederken, dil bu duyguları ve düşünceleri iletmek için bir araçtır. Mehmet Akif, Arapça'ya gösterilen bu özeni gördüğünde, kendi dili olan Türkçe'ye de aynı şekilde önem verir (Alzubaidi, 2021, s. 38).

Akif, Ferid Vecdi ile aynı şekilde edebiyatı ahlaki ve toplumsal değerlerle hizmet eden bir araç olarak görür. Her ikisi de edebiyatın yüzeysel amaçlarla kullanılmasına karşı çıkar ve edebiyatın büyük meseleleri ifade etmesi gerektiğine inanır. Ferid Vecdi'nin edebiyat hakkındaki düşünceleri, edebiyatın ulusal ve dinsel kimliği ifade etmedeki rolü üzerine tartışmaların açılmasına neden olur. Akif de, edebiyatın süslü kelimelerle değil, topluma faydalı fikirlerle dolu olması gerektiğini savunur. Şiirlerinde ahlak, millet sevgisi ve çalışkanlık gibi değerleri işleyip edebiyatı bir kalkınma aracı olarak görür. Her iki düşünür de milletin sorunlarına çözüm ararken, dini değerlerden kopmadan modernleşmenin mümkün olduğuna inanır. Ferid Vecdi, mezhep taassubunun ve bağnazlığın Müslümanları geri bıraktığını savunur. Benzer şekilde Akif, milletin kalkınması için cehalet, güvensizlik ve yolsuzluktan kurtulması gerektiğini düşünür. Her ikisi de İslam'ı bir medeniyetin temel taşı olarak görür. Ferid Vecdi, dinin modern bilimle uyumlu bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunurken, Akif de İslam'ı Türk milletinin ilerlemesi için önemli güç olarak görür. Ferid Vecdi'nin materyalizmi eleştirip dinin bilimle dengelenmesi gerektiğini vurgulaması, Akif'in Batılılaşmaya karşı çıkıp milli değerlere sahip çıkma fikriyle uyumludur. Bu ortak düşünceler hem edebiyat hem de toplum için ortaya koydukları çalışmalarda açıkça görülür.

Sonuç

Sonuç olarak Muhammed Ferid Vecdi, gerek İslam dünyasında gerekse Türk edebiyatında etkili olmuş bir düşünür, yazar ve yenilikçidir. Türk edebiyatına yaptığı katkılar, sadece eserleriyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda Mehmet Akif Ersoy gibi önemli şahsiyetlerin aracılığıyla Osmanlı entelektüel hayatına ve yayıncılık dünyasına da yansır. Kadın hakları, toplumsal adalet, modern bilim ve İslam arasındaki ilişki gibi evrensel ve çağdaş meseleler üzerine yaptığı vurgular, Vecdi'nin düşünce dünyasının genişliğini ve yenilikçi tutumunu ortaya koymaktadır. Vecdi'nin eserleri ve fikirleri, İbnürreşit İbrahim Efendi, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Musa Carullah, Cemaleddin Efgani gibi reformistlerle birlikte Türk edebiyatında ve düşünce dünyasında yeni ufuklar açar. Hem Batılı hem de İslami bakış açılarını bir araya getiren yaklaşımı, Osmanlı toplumunun modernleşme çabalarına ışık tutar. Mehmet Akif Ersoy'un Vecdi'nin eserlerini çevirmesi ve tanıtması, onun Türk edebiyatındaki etkisini daha da pekiştirir. Her ikisi de edebiyatın yüzeysel ya da anlamsız bir şekilde kullanılmasına karşı çıkar. Ferid Vecdi, edebiyatı yaratıcılık ve güzellik için bir araç görür. Ancak sınırlarının belirlenmesi gerektiğine ve edebiyatın düzensiz bir alan haâline gelerek bilim, din veya toplumsal değerler üzerinde olumsuz bir etki yaratmaması gerektiğine inanır. Vecdi'nin eserleri, sadece kendi döneminde değil, günümüzde de İslam dünyasının modernleşme süreçlerini

anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir. Akif ve Ferid Vecdi, din ve ahlak temelli bir anlayışla, toplumun kalkınması ve modernleşmesi için ortak fikirler üreten değerli isimlerdir.

Kaynakça

- Alzubaidi, Sarah. (2021). *Almutanbî İle Mehmet Âkif Ersoy'un Şiirlerinin Dil Ve Muhteva Açısından Karşılaştırılması*. (Yüksek Lisan Tezi), Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Karabük.
- Cündi, Enver. (1974). *Muhammed Ferid Vecdi –Râidu't-Tevfik Beyne'd-Dîn ve'l-İlm*. Kahire: El-Hey'etu'l-Âmme'l-Mısriyye li'l-Kitâb.
- Çorak, Reyhan (2015)." Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi (1908 1925)", *Sırâtı müstakim Mecmuası*, İstanbul: Kültür Yayınları Dizisi.
- El-Hâciri, Muhammed Tâhâ (1970). *Muhammed Ferîd Vecdî Hayâtuhû ve Asâruhû*. Kahire: Ma'hadu'l-Buhûs ve'd-Diraseti'l-Arabiyye.
- Geyin, Sema (2011). *Son Devir Müfessirlerinden Muhammed Ferid Vecdi'nin Tefsir Görüşleri*. (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa .
- Mertoğlu, Suat (1992). *Mehmet Akif'in Arapça'dan Yaptığı Tercüme Üzerine Notlar: Akif Araştırmalarına Bibliyografik Bir Katkı*. Divan: Ğlmi Arağtırmalar Y, 4, N7.
- Sarımermer, Rûmeysa (2019). *Sırat-I Müstakim Dergisinde İslamcı Münevverlerin Kadın Algısı*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul .
- Vecdi, Muhammed Ferid (1326, Şevval 1). Müslüman Kadını. *Sırât-ı Müstakîm*(10), 156-159.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1995). "Ferid Vecdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 12. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

ÇOCUK OYUNLARININ İŞLEVLERİ: AVANOS ÇOCUK OYUNLARI

Aybüke (Karabacak) Ergen, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü E- Posta: aybuke_7512@hotmail.com Orcid: 0000-0002-6234-8366

Özet: Nevşehir, geçmişten günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Medeniyetlerin kültürel kodlarını bünyesinde barındırmaktadır. Geleneksel çocuk oyunları da mevcut kültürü, nesilden nesile aktaran halkbilimi unsurlarındandır. Gelenek aktarımına ek olarak oyunların, hoşça vakit geçirme, eğlenme, çocukların, psikolojik, sosyal ve fiziksel gelişimini etkileme işlevleri mevcuttur. Bu işlevler çalışmada kültürel belleğin parçası olarak incelenmiştir. Çalışma iki aşamalı olarak ortaya çıkmıştır. Alan araştırması ve literatür taraması ile birlikte elde edilen veriler kuramsal çerçevede incelenmiştir. Örneklem olarak Nevşehir'in Avanos ilçesi seçilmiştir. Alınan etik kurul raporu akabinde kaynak kişiler ile görüşülmüştür. İlçede çanak çömlek yapımı, turizm, bağcılık geçim kaynaklarındandır. Oynanan oyunlarda da ekonomik faaliyetlerden arta kalan çanak çömlek parçaları, halı dokunduktan sonra ortaya çıkan kırpıntı ipler gibi çeşitli materyallerin kullanılması söz konusudur. Çocuk oyunlarından *ara kestim*, *cıncık kayma*, *goyun hoo*, *med*, *ay gördüm eşim kayıp*, *bebek oyunu*, *gece oyunu*, *mendil oyunu*, *çelik çomak* ve *âşık oyunları* alan araştırması ve literatür taraması sonucunda elde edilip çalışma kapsamına alınan çocuk oyunlarıdır. İlçede oynanan ve çocukların yetişkinliğe geçiş sürecinde yer aldıkları *kelle atma* ve *sinsin* oyunları da bildiriye dâhil edilmiştir. Oyunlar, ortaya çıktıkları bağlama odaklanılarak işlevlerine göre incelenmiştir. İşlevsel halkbilimi kuramı öncüsü antropolog William R. Bascom'a göre halk edebiyatı ürünlerinin işlevleri eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme, toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme, eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevidir. Bu işlevlere süreç içerisinde protesto işlevi de eklenmiştir. Derlenen çocuk oyunlarının hem bireysel hem de toplumsal bağlamda işlevleri söz konusudur. Bu nedenle işlevsel halkbilimi kuramlarını temel alarak oyunların kategorileştirilmesi amaçlanmıştır. Oyunlar, işlevsel halkbilimi kuramının maddelerine odaklanılarak açıklanmıştır. Böylece Avanos çocuk oyunlarının panoraması çıkarılacaktır. *Ara kestim*, *cıncık kayma*, *goyun hoo*, *med*, *ay gördüm eşim kayıp*, *gece oyunu*, *mendil oyunu*, *çelik çomak* ve *âşık oyunları* grup hâlinde oynanması gereken oyunlardanken *bebek oyunu* hem grupta hem bireysel olarak oynanabilecek oyunlardandır. Bu özellikler dikkate alınarak oyunlar bildiriye dâhil edilmiştir. Çalışmada Nevşehir'in Avanos İlçesinden derlenen geleneksel çocuk oyunları, bireysel ve toplumsal işlevleri açısından incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Çocuk Oyunları, Nevşehir, Avanos.

FUNCTIONS OF CHILDREN'S GAMES: AVANOS CHILDREN'S GAMES

Aybüke (Karabacak) Ergen, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Institute of Social Sciences E-mail: aybuke_7512@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-6234-8366

Abstract: In this study, traditional children's games compiled from Avanos District of Nevşehir were examined in terms of their individual and social functions. Nevşehir has hosted many civilizations from past to present. It contains the cultural codes of civilizations. Traditional children's games are among the folklore elements that transfer the existing culture from generation to generation. In addition to the transmission of tradition, games have the functions of having a good time, having fun, and affecting the psychological, social and physical development of children. These functions are analyzed as part of cultural memory in this study. The study has emerged in two stages. The data obtained through field research and literature review were analyzed within the theoretical framework. Avanos district of Nevşehir was selected as the sample. Following the ethics committee report, the source persons were interviewed. Pottery making, tourism, viticulture are among the sources of livelihood in the district. In the games played, there is the use of various materials such as pottery pieces left over from economic activities, and scraps of threads after weaving carpets. Among the children's games, ara kestim, cıncık kayma, goyun hoo, med, ay saw my wife missing, baby game, night game, handkerchief game, steel chomak and minstrel games are children's games that were obtained as a result of field research and literature review and included in the study. Head throwing and sinsin games, which are played in the district and in which children take part in the transition to adulthood, are also included in the report. The games were analyzed according to their functions by focusing on the context in which they emerged. According to anthropologist William R. Bascom, the pioneer of the functional folklore theory, the functions of folk literature products are entertaining, amusing and having a good time, supporting social institutions and ceremonies, transferring education and culture to younger generations, and getting rid of social and personal pressures. The function of protest was added to these functions in the process. The collected children's games have both individual and social functions. For this reason, it was aimed to categorize the games based on functional folklore theories. The games were explained by focusing on the items of functional folklore theory. Thus, a panorama of Avanos children's games will be drawn. While ara cutim, cıncık kayma, goyun hoo, med, moon saw my wife missing, night game, handkerchief game, steel chomak and minstrel games are among the games that should be played in groups, the baby game is one of the games that can be played both with a group and individually. Considering these features, the games were included in the report.

Keywords: Children's Games, Nevşehir, Avanos.

Giriş

Çocuklar tarafından oynanan yetişkinlerin de eşlik edebildiği bireysel ya da grup halinde icra edilen oyunlara çocuk oyunları denilmektedir. Oyunlar, ev içi ve ev dışı mekânlarda çocukların kendi yaptıkları ya da satın aldıkları oyuncaklarla oynanabilir. Oyunların ortaya çıkış süreci oyuncakların yapımı, kuralların oluşturulması gibi unsurlar halkbilimi inceleme alanları içerisinde yer almaktadır. Oyun oynama, oyuncak yapma, kuralları belirleme sürecinde bağlam göz ardı edilememektedir. Bu nedenle oyunlar bağlam merkezli kuramlardan işlevsel halkbilimi kuramı merkezinde incelenecektir.

Orta Çağ ve Yeni Çağ'dan bu yana farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan Nevşehir, günümüzde de turizm faaliyetleri ile ön plana çıkmaktadır. Nevşehir'in Acıgöl, Avanos, Kozaklı, Ürgüp, Derinkuyu, Gülşehir, Hacıbektaş ilçeleri bulunmaktadır. Avanos çanak çömlek yapımı ve halı dokumacılığı ile tanınmaktadır. 2024 yılında nüfusu 14879 olarak kayda geçmiştir. Geçmişten günümüze çocuk merkezli gelenekler, değişim dönüşüm geçirerek varlığını devam ettirmiştir. Kadir Gecesi, festivaller ve yöresel etkinliklerde geleneksel çocuk oyunlarının sergilendiği fark edilmiştir.

Yöntem

Antropolojik yöntem olarak da bilinen işlevsel halkbilimi kuramı, bağlam merkezli kuramlar kategorisinde yer almaktadır. İşlevsel kuram, halk bilgisi ürününün ortaya çıktığı bağlamla ilişkili olarak halk bilgisi ürününü, toplumda işlevinin ne olduğuna odaklanır. Kuramın temsilcileri arasında Branislaw K. Malinowski, Frans Boas, Ruth Benedict, Margerat ve Mellvillen Herkovits yer almaktadır (Çobanoğlu 2019:251-252). “ Franz Boas, hem kendi yaptığı hem de öğrencilerine yaptırdığı alan gezilerinde kültürel evrim teorisi ve masalların nasıl aktarıldığı üzerine çalışmalar yapmıştır. Masalların birbirinden bağımsız yaratılmadığını, kültürel etkileşimle değişim göstererek yayıldığını kanıtlamayı amaçlamıştır. Ruth Benedict kültür etnografyası ve anlatılar üzerinden düşüncelerini geliştirerek Zuni Mitolojisi adlı eseriyle folklorun işlevselliğini ortaya çıkarmıştır” (Dorson 2011, s.33-34). A.R. Radcliff-Brown ve Bronislaw Malinowski işleve farklı şekillerde yaklaşmışlardır. Brown toplum ile organizmayı özdeşleşmiştir. Organların, insan vücudundaki görevlerinin farklı olduğunu ve birbiri ile uyum içinde çalışarak beden katkı sağladıklarını vurgulamıştır. Toplumdaki unsurların da düzenli olarak ilerlemesi ve toplumun devamlılığını sağlaması ile işlev arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Malinowski, Brown'dan farklı olarak işlevi organizma olarak

görmemiştir. Farklı sistemlerin işleyişinden çok bireyin biyolojik ihtiyaçlarına odaklanmıştır (Oring 1976, s.117-118). İşlev, toplum ve bireyin ihtiyaç ve beklentilerini bilerek davranmaktır. Bu nedenle halk bilimi ürünlerini incelerken topluma ve bireye katkılarına odaklanılmaktadır (Sallabaş 2020, s.103). Kuram anlatıcı, anlatı bağlam ve dinleyiciyi neden sonuç ilişkisine göre değerlendirmektedir. Bildiride Avanos'da derlenen çocuk oyunları William R. Bascom'un eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme, toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme, eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması, toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevlerine göre incelenmiştir (Ekici 2016, s.88). "Oyunlar bünyesinde barındırdığı kültürel/simgesel köken ve anlamları ile toplumun inanış ve düşünüş kalıplarına yönelik bazı ipuçları vermesi açısından da işlevseldir" (Büyükokutan Töret & Özdemir 2021, s.405).

Bulgular/ Beklenen Bulgular

Geleneksel çocuk oyunları geçmişten günümüze varlığını devam ettirmektedir. Oyunlar bireysel ve grup hâlinde oynan oyunlar olarak ayrılabilir. Derlenen oyunların hemen hepsi grup hâlinde oynanmaktadır. Sadece bebek oyunu kız çocukları tarafından bireysel de oynanabilmektedir. Geleneksel çocuk oyunlarının kültürel bağlamda çocuklara kazandırdıkları beceriler şu şekilde sıralanabilir: topluma uyum sağlama, toplumun kurallarını öğrenme, olaylar hakkında çok yönlü düşünme, oyun kurma planlama uygulama, arkadaşlarla birlikte hareket edebilme, paylaşma, sorunlara çözüm bulma, yaratıcı düşünme, çeşitli malzemeleri dönüştürme yaratıcılık ile yeni oyuncaklar meydana getirme, hızlı karar vererek harekete geçme, görev bilinci kavrama ve görev paylaşımı, dil becerilerini geliştirme, bedeninin hareket ettirme, yeteneklerini keşfetme (Büyükokutan Töret & Özdemir 2021, s.395) Geleneksel çocuk oyunlarında oyun kurallarının bulunması, çocuklara bu kurallara uyma zorunluluğu getirmektedir. Eğer çocuklar kurallara uymazsa oyundan elenmekte ve cezalandırılmaktadırlar. Bu nedenle kurallara dayalı oyunlar toplumsal kurallara uyma ve törenlere destek verme işlevini de gerçekleştirmektedirler (Aksoy 2014, s.273).Çocuklar kültürel ihtiyaçlarını karşılamak için sosyokültürel bir ortama ihtiyaç duymaktadır. Bu ortamda ise yetişkinlerin nasıl davranışlar sergilediğini görerek dinleyerek deneyimlemektedir. Deneyimlerini ise önce oyunlarda sergilemekte böylece ilerde karşılaşacağı kültür ortamına hazırlanmaktadır (Sallabaş 2020, s. 100-101). Toplumun belirlediği dini ahlaki kurallar, gelenek görenekler toplumsal düzeni sağlamanın yanında bireylerde baskı da oluşturur. Bu baskıdan

kurtulmak isteyen bireyler ise dans, müzik, oyun gibi ürünlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Özdamar 2022, s.137).

Goyun Hoo

Kadir Gecesi'nde çocuklar ev ev dolaşp şeker, çerez iğde, üzüm gibi yiyecekler toplamaktadır. Bu süreçte Goyun Ho Goyun Hoo/Biz geldik duyun ho/Saya vardık sakındık/Demir değnek takındık/Verirseniz verdiniz vermezseniz/Testinizi, bardağınızı kırarız/ Bilin ho (KK4). Goyun hooya mahalledeki çocuklar katılmaktadır. Eskiden teneke çalınarak ses çıkarılmaktayken günümüzde minyatür davullarla çocuklar Kadir Gecesinde mahalledeki evleri gezmektedirler. Bereketin artması ve kadir gecesinin duygusunu paylaşılması söz konusudur.

Med Oyunu

Med oyunu iki taş arasına bir çubuğun koyulması ile oynanmaktadır. Başka bir çubukla iki taş arasına ya da kazılan çukurun ortasına konulan çubuk uzun olan çubukla havaya atılmaya çalışılır. Daha sonra havaya atılan çubuk parçasına havada vurulmaya çalışılır kimin attığı çubuk daha ileriye giderse o çocuk oyunu kazanır (KK3).

Ara Kestim Oyunu

Altı kişilik çocuk grubu bir yuvarlak oluşturur sırası gelen kişi koşarak diğer mahalleye gitmeye çalışır eğer mahalleye geçmeden çocuklardan birisi ebelerse ebe koşan kişi oluyor diğer mahalleye geçebilen çocuk arayı kesmiş oluyor ve kazanıyor (KK2). Ara kestim oyunu topluluk halinde hareket etme becerisi kazandırmaya yönelik bir oyundur. İki farklı mahalle arasında oynanmaktadır.

Cıncık Kayma/ Düzmece Saksı Oyunu

Nevşehir geçmişten günümüze el sanatlarında çanak çömlek imalat ve ithalatını sağlamaktadır. Özellikle Avanos ilçesinde çanak çömlek yapımı satımı geçmişten günümüze nesilde nesile aktararak usta çırak ilişkisi içinde varlığını devam ettirmektedir. Bu durum çocuk oyunlarına da yansımıştır. Cıncık kayma ya da düzmece saksı oyununda kırılan çanak çömlek parçaları üst üste dizilir. Çocuklar sıra olurlar ve üst üste dizili parçalara top atarlar kim daha fazla taşı düşürürse kazanır. Grup halinde oynanan oyunda kullanılmayacak çanak çömlek parçalarının kullanılması çocukların yaratıcılıklarını kullanması ile ilişkilidir (KK5). Oyunda, yeni oyuncaklar meydana getirme, malzemeleri dönüştürme de söz konusudur.

Gece Oyunu

Sütlü kemik adı verilen kemik parçası(ayak, kol gibi büyük kemik) gece dışarıya atılır. Kemik beyaz olduğu için ay ışığında görülür. Çocuklar kemiği bulmaya çalışırlar hangi çocuk kemiği bulursa kazanır (KK2).

Çelik Çomak Oyunu

Toprağa küçük bir oluk yapılmaktadır. Daha sonra oraya bir değnek parçası koyulmaktadır. Değnek parçası daha büyük bir değnek ile havaya fırlatılmaktadır. Fırlatılan parçayı tutan kişi kazanır ve diğer turda değneği fırlatır (KK2).

Bebek Oyunu

Nevşehir geleneksel el sanatları ile ön plana çıkmaktadır. Özellikle Avanos ilçesi geleneksel ek sanatlarından halı kilim dokumacılığı ve çanak çömlek yapımı ile anılmaktadır. Yetişkinlerin geleneksel yöntemlerle yaptığı halı kilimlerden kalan artık ipler çocukların yaratıcılıklarını kullanarak kendilerine oyun kurmasını sağlamıştır. Bebek oyunu da bunlardan bir tanesidir. Oyun genellikle ev içi mekânda ya da kapı önlerinde kız çocukları tarafından bireysel ya da grup halinde oynanmaktadır. Kırpıntı iplerden çaput parçalarından çeşit çeşit renklerden bebek tasvirleri yapılır kukla gibi oynatılmaktadır. İplerden bebeklere kıyafetler örülmekte ve dikilmektedir (KK1, KK3, KK4).

Ay Gördüm Eşim Kayıp

Gece karanlıkta oynan bir oyundur. Karanlıkta görünmesi için beyaz renkli bir nesne saklanır. Çocuklar nesneyi bulmaya çalışır. Eğer çocuğun birisi nesneyi görürse ay gördüm diye bağırır. Çocuklar etrafına toplanırlar gerçekten nesneyi görmüşse oyunu kazanır. Nesneyi görmeden ay gördüm derse çocuklar doğru söyleyip söylemediğini anlamaya çalışırlar. Yalan söylediği anlaşıldığı an sırtına binilir, cezalandırılır (KK2).

Âşık Oyunu

Âşık kemikleri ile oynanan bir oyudur. Kemikler boyutlarına göre küçükten büyüğüne doğru âşık, şaka ve maka isimlerini almaktadırlar. Yere yuvarlak bir çizgi çekilir. Yuvarlağın içine kemikler konur. Daha sonra maka ile kemikler vurularak çizgi dışına çıkarılmaya çalışılır (KK2).

Mendil/ Yağ Satarım Bal Satarım Oyunu

Çocuk grubu oyuna ebe seçimi yaparak başlamaktadır. Sayışmaca sonucunda bir ebe seçilir. Ebe haricinde oyuna dâhil olan çocuklar yuvarlak şekilde dizilirler. Daha sonra ebe eline bir mendil alır çocukların etrafında dönemeye başlar. Dönerken de “Yağ satarım/ Bal atarım/ Ustam ölmüş ben satarım/ Ustam kürkü sarıdır/ Satsam on beş paradır/ Zambak zumbak dön arakana iyi bak” der. Daha sonra mendili bir çocuğun arkasına koyar çocuk mendilin arkasına konulduğunu fark edip, bir tur yuvarlağın etrafından koşarak ebeyi yakalamaya çalışır (KK4).

Kelle Aşıрма Oyunu

Kelle atma oyununda belli bir yükseklikte gerilen urganın üzerinden kelle geçirilir. Her atıştan sonra urganın boyu bir üst seviyeye çıkarılır en sona kalan oyuncu kelleyi en yükseğe atabilen kişidir. Oyunu kazanır. Kelle atma oyunu geleneksel Avanos halk şenliklerinde oynanmaktadır. Halk panayırında içerisi sünger ile doldurulmuş maketler çocuklar tarafından atılmaktadır. Böylece kelle atma geleneği nesilden nesile sürdürülmektedir. Kelle atma oyununun temelinde güç ve teknik bilgiyi birleştirip başarı elde etmek bulunmaktadır. Düğünlerde kelle atma yarışması erkekler arasında yapılmaktadır. Her kim kazanırsa davul zurnayı alıp gitmekte ve o gün eğlenmektedir (KK6).

Sinsin Oyunu

Sinsin oyunu yetişkinler tarafından oynanmaktadır. Çocuklar da bu oyuna gözlemci olarak katılmaktadırlar. Düğün ya da kutlama gibi özel günlerde büyük bir sinsin ateşi yakılır daha sonra gençler ateşin etrafında taklitler yaparak dönerler, grubun içerisinden birisi diğerine vurmaya çalışır diğeri de yakalanmamak için kaçır. Vurulan kişi oyunda kendisi vurur hale gelerek ebelenmiş olur. Ateş etrafında oynanması sebebiyle çocuklara tehlikeli olacağı düşünülmüş ve genç ve yetişkinler tarafından oynanmıştır (KK6).

Avanos Çocuk Oyunlarına İşlevsel Bir Yaklaşım

Çalışma kapsamında derlenen oyunlar, farklı işlev alanlarına dâhil olmaktadır. Bu işlev alanlarına göre kategorileştirirken oyunun kuralları, bireysel ya da grup halinde oynanması, kurallara uyulmadığı takdirde uygulanan yaptırımlar, oyun içerisinde yer alan tekerlemeler temel alınmıştır.

Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme

Ara kestim, cıncık kayma, goyun hoo, med, ay gördüm eşim kayıp, gece oyunu, mendil oyunu, çelik çomak, âşık, bebek oyunları folklorun eğlendirme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirme işlevi ile ilişkilendirilebilir. Çocuklar oyunları oynarken gülüp eğlenmektedir.

Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme

Med, sinsin, cıncık kayma, ara kestim, gece, çelik çomak, âşık, ay gördüm eşim kayıp ve yağ satarım bal satarım/ mendil, oyununda, oyun kurma planlama uygulama ve arkadaşlarla birlikte hareket edebilme söz konusudur. Oyunun kurallara bağlı olarak oynanması, kurallara uyulmadığı takdirde yaptırımların uygulanması (kovalamak, ceza vermek, oyundan atmak...) toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme işlevini yerine getirmektedir. Bu oyunlar, topluma aidiyet hissetme, arkadaşlarla birlikte hareket etme becerileri kazandırmaktadır. Böylece çocuklar, yetişkinliğe adım attıklarında, toplumsal değerlere ve kurallara aykırı hareket etmeleri halinde yaptırımla karşı karşıya kalacaklarını tecrübe etmektedirler.

Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması

Goyun hoo, bebek, sinsin, kelle atma, âşık oyunları eğitim ve kültürün gelecek kuşaklara aktarımı işlevi ile ilişkilidir. Oyunlar, özel günlerde oynanmaları, kız ve erkek çocuklara ilerideki toplumsal cinsiyet rollerini tecrübe ettirmeleri yönüyle kültürün genç kuşaklara aktarımı kategorisine girmektedir. Artık malzemeleri geri dönüştürme, yaratıcılığı kullanarak kültür envanteri meydana getirme özellikleri ise eğitim ile ilişkilendirilebilir. Oyunlarda nesilden nesile aktarım, kuşaklar arası etkileşim çocukların oyunu izlemeleri, öğrenmeleri, oynamaları ve oyunu öğretmeleri ile meydana gelmektedir. Oyunla birlikte kültürel değerlerin de aktarımı söz konusudur.

Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma

Goyun hoo, kelle atma ve sinsin oyunlarında toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi ön plandadır. *Goyun hoo'da* istenilenin verilmemesi durumunda testi bardak kırmak. *Kelle Atma* oyununda gücünü kanıtlamaya çalışmak, toplumda saygınlık elde etme isteği, *Sinsin* oyununda ateş etrafında yapılan taklitler birbirine vurup kaçma, duygusal dışavurumlarla baskılardan kurtulma ile ilişkilidir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak Avanos'da derlenen çocuk oyunlarında Bascom'un belirttiği folklorun işlevlerinden eğlenme eğlendirme hoşça vakit geçirme işlevi tüm oyunlar için geçerlidir. Toplumsal kurumlara ve toplumsal törenlere destek vermek işlevi ise belli bir kural çerçevesinde meydana gelmiş ve kurala uyulmadığı takdirde ceza yaptırımı bulunan oyunlar için geçerlidir. Eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması bebek oyununda doğrudan diğer oyunlarda da dolaylı olarak görülmektedir. Kullanılmayan malzemelerden oyuncak yapılması çocukların yaratıcılıkları ve hayal gücünün göstergesidir. Çocuk oyunlarının ortaya çıkışı ve oyuncaklarının yapılmasında kemik, kırık çanak çömlek parçaları ve ipin kullanılması ise malzemelerin dönüştürülmesi, yeni oyuncaklar meydana getirme ile ilişkilidir. Bireysel ya da grup halinde oynanan çocuk oyunları, çocukların soyut kavramları somutlaştırmasını, iş birliği hareket etmelerini, yaratıcılıklarının gelişmesini, belirlenen kurallara uymalarını, fiziksel olarak hareket etmelerini, olayları neden sonuç ilişkine bağlamalarını, sağlamaktadır. Oyunların belli bir kültür birikimi sonucunda meydana gelmiş olması, çocukların oyun oynarken rollere bürünerek kültürel değerleri yansıtmaları ise eğitim ve kültürün genç kuşaklara aktarılması ile ilişkilidir. *Sinsin ve Goyun Hoo*'da çocukların istediklerinin verilmemesi durumunda kapı önünde bulunan testileri kırmaları, *sinsin* oyununda ateşin etrafında çeşitli taklitler yapılarak dönülmesi ise toplumsal ve kişisel baskılardan kurtulma işlevi ile ilişkilidir. Günümüzde geleneksel çocuk oyunlarının yerini dijital ortamdaki oyunların alması, çocukların kendi oyuncaklarını tasarlamaları kullanılmayan malzemeleri dönüştürmeleri yerine hazır oyuncaklar kullanılması çocukların hayal gücünü oyun kurma yeteneğini ve fiziksel hareket özgürlüğünü olumsuz yönde etkilemektedir. Bu nedenle geleneksel çocuk oyunlarının atölyeler halinde çocuklara sunulması, çocukları fiziksel, sosyal ve zihinsel olarak olumlu etkileyecektir.

Kaynakça

Aksoy, Hüseyin (2014). Çocuk Oyunlarının İşlevleri: Sarıkeçili Yörük Çocuk Oyunları. *Millî Folklor*, 26(101), ss. 265-276. <https://search.trdizin.gov.tr/tr/yayin/detay/155795>

Büyükokutan Töret, A. Özdemir B. (2021). Pozantı Geleneksel Çocuk Oyunlarının İşlevleri Üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*. 9 (29), ss. 394-407. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1035734>

Çobanoğlu, Özkul (2019). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Akçağ Yayınları.

Dorson, Richard M. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. (Çev. S. Gürçayır, Y. Özay), Geleneksel Yayıncılık.

Ekici, Metin (2016). Kuramlar ve Yöntemler. *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (ss.87-91). Grafiker Yayıncılık.

Oring, E. (1976). Folklorun Üç İşlevi: Halkbilimsel Tanım Olarak Geleneksel İşlevselcilik.

(Çev. A. Büyükokutan). Oğuz, M. Ö. Baki, Z. S. Tekin, G. (Editörler). *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 4*. (ss.117-127) Geleneksel Yayıncılık.

Özdamar, F. (2022) Şambayadı Köyünde Derlenen Oyun Tekerlemeleri ve Çocuk Oyunlarının İşlevleri. *Folklor Akademi Dergisi*. 5(1), ss.114-140. <https://doi.org/10.55666/folklor.1090111>

Sallabaş, M.E(2020). Halk Biliminin İşlevleri Bağlamında Geleneksel Çocuk Oyunları: RTÜK Çocuk Oyunları. *Millî Folklor*, 16(126), ss.99-109. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/55811/722287>

Sözlü Kaynaklar:

K.K.1 Miyesse Berber, 1942 doğumlu, ev hanımı, Avanos.

K.K.2 Hanifi Dalkılıç, 1948 doğumlu, emekli, Avanos.

K.K.3 Afife Körükçü, 1952 doğumlu, ev hanımı, Avanos.

K.K.4 Maksude Karabacak, 1954 doğumlu, ev hanımı, Avanos.

K.K.5 Düriye Eren, 1954 doğumlu, ev hanımı, Avanos.

K.K.6. Osman Yavuz 1952 doğumlu, emekli, Avanos.

DİREKTÖR ALİ BEY'İN *LETAFET*'İNDE DRAMATİK UNSURLAR

Ayşe YİĞİT, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yigitayse507@gmail.com

Özet: Tiyatro metinlerinde dramatik unsurların tespiti ve aktarımı, eserin yazıldığı döneme özgü kültürel uygulamaların ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Bu çalışmada Direktör Ali Bey tarafından yazılan *Letafet* adlı operette gelenek, görenek ve âdetlerin, metnin yapısındaki yeri, dramatik unsurlar bağlamında incelenmektedir. *Letafet*'te dönemin kültürel ve sosyal ortamlarının izleri bulunmakla birlikte görücü usulü evlilik, gelenekler aracılığıyla eleştirilmektedir. Tanzimat dönemi eserlerinden olan *Şair Evlenmesi* ile *Letafet*'in kişi, konu ve olay benzerliği dikkat çekmektedir. Bahsi geçen iki tiyatro metninin birbirinden ayrıldığı noktada ise geleneklere bakış ve dramatik unsurların işleniş ve işlevi bulunmaktadır. Çalışma boyunca *Letafet*'teki dramatik unsurların etkisi *Şair Evlenmesi* de merkeze alınarak sorgulanmaktadır. *Şair Evlenmesi*'nden farklı olarak geleneksel uygulamaların ön plana çıktığı *Letafet*'te, toplumsal değer yargılarına yönelik eleştiriler âdetler üzerinden yöneltilmektedir. *Letafet*'te dinî uygulama ve kabullerden ziyade devrin değer yargıları, yaşam biçimi, gelenek ve âdetleri bağlayıcı konumdur. *Letafet*'e mekân olan dönemin sosyal, kültürel ortamlarından olan mesire alanıyla birlikte gelin alayı, susamcı geleneği, koçu, kılıç kalkan oyunu, koltuğa girmek gibi düğünle bağlantılı dramatik unsurlar da yer almaktadır. Söz konusu dramatik öğeler eserin serim, düğüm ve çözümünde yön belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu dramatik unsurlar ve gelenekler metin kişilerinin evliliklerine hem engel oluşturmakta hem de isteklerinin gerçekleşebilmesi için olanaklar sağlamaktadır. *Letafet*'te, devrin, toplumsal, kurumsal ve insani özellikleri, normlarıyla ilgili bilgilere ulaşılabilir. Eserde toplumsal hayattaki ahlaki bozulmaların kullanılarak topluma ayna tutulduğu da çalışmanın iddiaları arasındadır. Bir tiyatro eserinde döneme özgü sosyokültürel uygulamaların geniş yer buluşu, yazarların topluma ve döneme bakışını sunması bakımından da önem arz etmektedir. Böylece *Letafet* üzerinden, Tanzimat döneminden bir karenin yansıtılması, tiyatronun, o devre dair toplumsal yaklaşımları resmedilmesi, kültürel değerlerinin taşıyıcısı olarak okunabilmesi amaçlanmıştır. Sonuçta, dramatik unsurlara yer veren tiyatro metinleri aracılığıyla zamanın görünür kılındığı, artık uygulanmayan gelenek ve göreneklerin izinin, yazılı ortamda kayıt altına alınarak kaybolmasının önlenmesi ve takip edilmesinin mümkün hâle geldiği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dramatik unsur, Tiyatro, Kültürel bellek, Düğün, Mesire alanı, Gelenek

DRAMATIC ELEMENTS IN DIRECTOR ALİ BEY'S LETAFET

Ayşe YiğİT, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Turkish Language and Literature,

yigitayse507@gmail.com

Abstract: The determination and transfer of dramatic elements in theatre texts is important in terms of revealing the cultural practices specific to the period in which the work was written. In this study, the place of traditions, customs and traditions in the structure of the text in the operetta *Letafet* written by Direktör Ali Bey is analysed in the context of dramatic elements. Although there are traces of the cultural and social environments of the period in *Letafet*, arranged marriage is criticised through traditions. The similarity of the person, subject and event of *Letafet* and *Şair Evlenmesi*, one of the works of the Tanzimat period, draws attention. At the point where these two theatre texts differ from each other is the view of traditions and the processing and function of dramatic elements. Throughout the study, the effect of dramatic elements in *Letafet* is questioned by focusing on *Şair Evlenmesi*. Unlike *Şair Evlenmesi*, in *Letafet*, where traditional practices come to the fore, criticisms against social value judgements are directed through customs. In *Letafet*, the value judgements, lifestyle, traditions and customs of the period are binding rather than religious practices and acceptances. Along with the promenade area, which is one of the social and cultural environments of the period, there are also dramatic elements related to the wedding such as the bride's procession, the tradition of the sesame seller, the coach, the sword and shield game, and entering the seat. These dramatic elements have a decisive effect on the unfolding, node and resolution of the work. These dramatic elements and traditions both create obstacles to the marriage of the characters and provide opportunities for the realisation of their wishes. In *Letafet*, information about the social, institutional and human characteristics and norms of the period can be found. It is also among the claims of the study that the moral deterioration in social life is used in the work to hold a mirror to the society. The wide coverage of sociocultural practices specific to the period in a theatre work is also important in terms of presenting the authors' view of society and the period. Thus, through *Letafet*, it is aimed to reflect a frame from the Tanzimat period, to portray the social approaches of that period and to read the theatre as a carrier of cultural values. As a result, it has been revealed that time is made visible through theatre texts that include dramatic elements, and that the traces of traditions and customs that are no longer applied are recorded in the written environment, preventing their loss and making it possible to follow them.

Keywords: Dramatic element, theatre; cultural memory, wedding, recreation area, tradition

Giriş

Bu çalışmada Direktör Ali Bey tarafından kaleme alınan *Letafet* adlı operetin geleneksel uygulamalar üzerine kurulu olan yapısı, dramatik unsurlar bağlamında incelenecektir. *Letafet*'in Tanzimat'ın kültürel ve sosyal ortamlarını yansıtmaması, bir gelenek üzerinden toplumsal eleştiriler yöneltmesi ve bunlarda dramatik unsurların etkisi, *Şair Evlenmesi* adlı eser de merkeze alınarak tartışılacaktır. Burada öncelikle eser hakkında bilgiler sunulacak peşi sıra düğün, mesire alanı gibi devrin sosyal, kültürel ortamları ve metnin yapısı irdelenecektir. Böylece *Letafet* üzerinden, biçimsel olanakları dolayısıyla dramatik öğeleri de barındıran tiyatronun, yazıldığı zaman aralığından düğün gibi kültürel değerlerinin bugüne taşıdığının gösterilmesi, Tanzimat devrinden bir karenin yansıtılması amaçlanmaktadır.

Letafet dönemin ve yazarın merkeze alındığı çeşitli araştırmalara konu olur. Eser üzerine yapılmış münferit çalışmalar ise mevcut değildir. Emir Ali Şahin'in *Tanzimat Dönemi Türk Tiyatrosu Etrafında Direktör Ali Bey'in Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği* başlıklı doktora tezinde *Letafet* yapısal bakımdan incelenmiştir. Ömer Faruk Elaltuntaş, *Tanzimat Dönemi Tiyatro Eserlerinin Folklorik Açısından İncelenmesi* adlı yüksek lisans tezinde ise *Letafet*'te folklor unsurlarının hangi ölçülerde yer aldığını, kullanım şekillerini diğer metinlerle birlikte ele almıştır. Sözü edilen çalışmalarda eser, türsel ve yapısal anlamda irdelemelere tabi tutulurken metnin olay örgüsünü şekillendiren, dönemin kültürel unsurları, anlayış ve uygulamaları arka plana atılmıştır. Diğerlerinden farklı olarak bu çalışmada *Letafet* hem dönemin yaşamını hem de yazarın topluma bakışını yansıtmaması dolayısıyla düğün ve mesire alanının, geleneklerin olay örgüsünü şekillendirmesi dikkate alınarak incelenmektedir.

Direktör Ali Bey'in mudhik-opera olarak duyurduğu *Letafet* adlı operetinin ilk iki perdesi 1874'te, üçüncü ve son perdesi de 1897'de tamamlanıp yayımlanır. Eserin konusunu, Muhsin Efendi'nin İstanbul Göksu'da görüp âşık olduğu *Letafet*'le evlenmesi oluşturur. Göksu'ya Lalası Abdi Ağa ile giden Muhsin Efendi, mesireye gelenler arasındaki *Letafet*'e âşık olur, onunla evlenmek ister. *Letafet* de aynı ilgiyi ve arzuyu gösterir. *Letafet*'in babası Rızki Efendi'nin de rızasıyla Muhsin ve *Letafet* evlenme kararı alır. Muhsin yangın gibi çeşitli nedenlerle mal varlığını kaybedince Rızki Efendi onayladığı bu evlilikten vazgeçer. Zengin kekeme İneyet'e kızını görücü usulüyle verir. *Letafet* İneyet ile evlenmek istemez. Muhsin içinde bulunduğu durumdan, olanlardan dolayı intihar etmeyi düşünür. Tam bu esnada Trablusgarp'ta ticaretle uğraşan Muhsin'in amcası İhsan, İstanbul'a gelerek gençleri söz konusu durumdan

kurtarmaya çalışır. Düğün günü geleneklerden yararlanılarak hileli bir plan yapılarak Letafet'in İneyet'le evlenmesine engel olunur. Letafet ile Muhsin kavuşur. Metnin olay örgüsünün çekirdeğini iki gencin evlenme, düğün arzusu oluşturur. Engellerle karşılaşlsa da evlilik gerçekleşir.

Yöntem

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. *Letafet*'in mekânı, kişileri, olay örgüsü, zamanı metin çözümlemesiyle ele alınacaktır. Eserin serim, düğüm, çözüm bölümlerinde geleneklerin ve döneme ait âdetlerin yön belirleyici oluşu dikkat çekmektedir. İki gencin birbiriyle tanışmaları, evlenme arzuları ve kızın bir başkasıyla görücü usulü evliliğe zorlanması Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* ile örtüşen noktalara sahiptir. İki metnin benzerlik ve farkları dramatik unsurlarla birlikte irdelenecektir.

Bulgular

19. yüzyılın kültürel ortamlarından olan mesire alanları, toplumun farklı kesimlerinin birada bulunduğu karnaval niteliğindeki mekânlardır. Letafet'in ilk perdesi de bu mekânlardan biri olan Göksu da başlar. Göksu mesiresine giden Muhsin ve Abdi burasının atmosferini şu sözlerle yansıtır: *“Burada bilakis halkın içine girmeli, güzel güzel hanımları gözden geçirmeli, biraz çalgı dinlemeli, gülüp oynamalı... Seyir dediğin böyle olur.*

MUHSİN – İşte çalgının sesi buraya kadar geliyor. Hanımlar uzaktan allı yeşilli daha güzel görünüyor” (Ali Bey, 1961, s. 52-53). Alıntıda dönemin gençlerinin bu mekâna bakış açıları gözlemlenebilir. Bunun yanı sıra kırsal kesimlerle kıyaslandığında mesire alanları şehirde gençlerin tanışabileceği nadir yerlerdendir. Şehirde kadınların dışarıya çıkamaması, özellikle evlilik söz konusu olduğunda aracıları zorunlu kılar. Göksu gibi mesire alanları sosyal iletişim ve etkileşim açısından uygun bir zemin sunar. Muhsin bu durumu şu sözlerle dile getirir: *“Zira bizde alacağı karıyı görse görse seyir yerinde görebilir”* (1961, s. 65). Alıntıda yer verilen bu ifadeler dönem için mesire alanlarının konumunu gösterir niteliktedir. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu bu mekân *Letafet* için de tanışmaya vesile olur. Eserin başkişilerinden olan Muhsin, Göksu'nun bu karmaşık ortamına, seyre uygun genel kabul hâlindeki tutum ve davranışlara alışık değildir. Muhsin, bu yaygın görüşe pek sıcak yaklaşmaz, kalabalıktan uzak durmak ister. Abdi, Muhsin'in kalabalığa karışmak istemeyişini anlamlandıramaz:

(Muhsin'e) On-on beş yaşında çocuk olaydın 'daha seyrin lezzetini anlamıyor' diyebilirdim. Hâlbuki maşallah yirmi beş yaşında delikanlısın. Akranını görmüyor

musun nasıl gezip yürüyorlar?... Evli olsan haremın izin vermiyor diye tevil caiz ola... Allah’a şükür kadınları sevmeyecek bir huyun da yok [...] Yok ama düşündükçe hiddet ediyorum niçin bu kadar adamcıl olmalı?

MUHSİN – Canım neden adamcılığımıza hükmediyorsun? Seyir yerinde gezmek sevmemekle günaha mı girdim? Hem Allah’ını seversen, halkın her yaptığını yapmak iyi bir şey midir zannediyorsun?

ABDİ – Hayır. Lâkin insan, içinde yaşadığı memleketin âdetlerine riayet etmeye mecburdur. Yoksa rahatsız olur, itiraz görür. (1961, s. 53)

Yukarıda görülebileceği gibi dönemin hâkim anlayışına karşı çıkışın dışlama ile cezalandırılması söz konusudur. Bu davranış biçimi de devrin genel kabullerine, toplumsal yargılarına dair bir izlenim sunmaktadır. Martin Esslin’in şu sözleri alıntıyı destekler niteliktedir: “Gösteride ikonik yoldan verilen genel kültürel gelenekler, o kültürün tüm yaşamını ve davranışını, onun dilini, törelerini, ahlaksal ölçülerini, törenlerini, beğenilerini, ideolojilerini, mizahını, boş inançlarını, dinini, düşüncelerinin ve anlayışlarının birikimi olan tüm toplumu kapsar” (1996, s. 115). Bu da metindeki öğelerin kültürel unsurlar olarak değerlendirebileceğinin kanıtlarından biridir. Eserin ilk perdesinin dönemin sosyal ortamı olarak değerlendirilebilecek Göksu’da başlaması dikkate değerdir. Dönemin gençlerinin tanışabileceği nadir yerlerden oluşu, toplumun çeşitli kesimlerini bir arada bulundurması da ortamdaki yaşanabilecek olasılıklara uygun bir zemin sunmaktadır.

Naile isimli falcı pratik zekâsıyla çöpçatanlık görevini üstlenmektedir. Muhsin ve Letafet’in tanışmasına Naile vesile olur. Göksu’da satıcıların, seyircilerin, dondurmacının bulunduğu ortamda Naile de şu sözlerle fal baktığını duyurur: “Fal bakar kukulya bakar / Bahtın güzel maşallah / Güzel seven, derdi olan / Gelsün derdini söylesün / Gönlünde bir sıklet duyan / Çaresi nedir öğrensün / Fal bakar kukulya bakar / Bahtın güzel maşallah” (Ali Bey, 1961, s. 51). Naile bu sözleriyle mesirede kendisine bir müşteri arar. Bu esnada Muhsin ve Abdi mesire alanındaki uygulama ve anlayışlara dair bir tartışma içerisindedirler. Muhsin, Abdi’ye kendisini bu ortama getirişini sosyal âdetlerle bağdaştırır, bu durumu şöyle eleştirir: “Vakıa görüyorum. Bu tariz âdet olmasa idi bana ‘gezmiyorsun’ diye serzeniş etmezdin. Çünkü halkın ırz ve namusu bildiğimiz karılarına, kızlarına yiyecek gibi bakarak saçma sapan harfendazlık etmek fena bir şey olduğunu beş yaşındaki çocuk bile bilirken beni bu yola sevkedişin mücerret âdete riayetinin için olmalı!.. Yoksa bunun iyiliğin fenalığın bilerek değil” (1961, s. 54). Alıntıda yer verilen kısımda Muhsin, mesire alanındaki halkın genel görüşünü ve âdetlerini eleştirirken

kişilerin olaya bilinçli bakmayışını, herhangi bir durumda davranışlarını muhakeme etmeyişini de Abdi üzerinden ele alır. Abdi ise onun bu bakışında yanıldığını vurgular. Abdi ve Muhsin tartışmayı şu şekilde sonlandırır:

ABDÎ – İşte bunda yanlışın var! Kadınların içinde gezip de harfendazlık etmek bizde âdet değil. Âdeta edepsizliktir. Eğer âdet olsa idi böyle edepsizlik edenleri men için bostancılar kol dolaşmazdı. Böyle terbiyesizlikler her yerde her vakit bulunabilir ama âdet olmaz.

MUHSİN – Pekâlâ. Fakat kadınlara taşkınlık edenlerin içinde dolaşırken senin namuslu adam olduğunu nereden bilelim? Yanında bittesadüf birinin ettiği terbiyesizliği yanlışlıkla ondan sâdir oldu zannederek haremağalarının dövdüğü bîgünahların haddi, hesabı yok... Canım Allah'ını seversen, biz buraya bahsetmeğe mi geldik, eğlenmeğe mi? (1961, s. 54-55).

Alıntıda mesire ortamını, burada kimlerin bulunduğunu, yaşanan yanlış anlaşılımları ve sonuçlarına dair örnekleri görmek mümkündür. Yukarıda yer verilen kısımdan hareketle tiyatronun ilk sahnesi de göz önüne alınarak bir seyir yerine başka bir ifadeyle mekâna ve uygulamalarına yer verilerek önce dönemin sosyal ortamlarından bir kare sunulmuş ardından da bu durum toplumsal bir eleştiriye dönüştürülmüştür. Esere yüklenen mesajların içeriği ve yönü de böylece belli edilmiş olur. Söz konusu kısım aynı zamanda Muhsin ve Abdi'nin kişiliklerine dair de bir ilk izlenim oluşturması açısından önemlidir. Her ikisinin de sorgulayıcı bakışa sahip, kendi duyuş ve anlayışlarını rahatça ifade edebilen, belli bir eğitim ve kültür seviyesinde oldukları anlaşılmaktadır. Burada Muhsin'in mesirelere çok alışık olmadığı da gözlemlenebilir. Onların yukarıda yer verilen konuşmaları, sosyal bir eleştiri niteliği de taşımaktadır. Eser kişinin sosyal hayatta tespit ettiği bir sorun tiyatro aracılığıyla dile getirilmesi bu türün sağladığı imkânlarla alakalı olabilir. Tiyatronun insanla olan bağlantısı Abdullah Şengül tarafından şöyle ifade edilir: “Esasen tiyatro, insanın, dünya ile olan ilişkisinin sanat marifetiyle dikkatlere sunulması faaliyetidir. İnsanın dünya üzerindeki hayat tecrübesinin, kendisiyle ve çevresiyle olan çatışmalarının, sosyal hayat içerisindeki yeri ve sorunlarının doğrudan anlatıldığı bir sanat faaliyetidir” (2001, s. 10). Alıntıdaki ifadelerden hareketle *Letafet*'in hayat tecrübesine, kişinin dünya ile ilişkisinin bir boyutuna yer verdiği söylenebilir. Bu durum eserin tiyatro metni olması dolayısıyla dönemin sosyal hayatına dair tespit edilen sorunu konu edinmesiyle alakalıdır.

Eserde ilişki ağları mekânın ve sosyal normların sunduğu imkânlar dâhilinde karmaşık bir yapıdadır. Özellikle iki yabancı olan kadın ve erkek tanışmak için arabulucuya ihtiyaç duyar. *Letafet*'te bu görevi Naile üstlenir. Naile Muhsin ve Letafet'in bilgi kaynağı ve iletişim aracıdır. Naile Göksu'da fal bakan güzel bir çingene kızıdır. Muhsin ve Abdi mesirede eğlenmek için fal baktırmaya karar verip Naile'yi çağırırlar. Muhsin, sohbet esnasında 25 yaşında olduğunu ve daha önce kimseyi sevmediğini söyler. Naile bu bilgiden ve Muhsin'in dış görünüşünden hareketle yorumda bulunur. Onun sevmeye de sevmeye de layık olduğunu vurgular, onların dikkatini kayıkla gelen kadınlara çeker: *"Gücenme ağacığım. İşte size bir pazar kayığı dolusu kadın geliyor. Tabiatı bahis olmaz a, belki içerisinde sualinize cevap verecek bulunur. Meyus olmayınız"* (1961, s. 58). Yukarıda yer verilen cümlelerle Naile'nin olay örgüsündeki yönlendirici ve arabulucu rolünün ilk örneği sunulur. Muhsin kayıktaki Letafet'i görüp ondan etkilenir. Naile'nin onun bu ilgisini fark edişi şu dörtlükle sunulur: *"Amma dikkatli bakıyor! / Belli! Fitili alıyor! / Lâzım, olur, anlıyalım / Sonra kendine satalım"* (1961, s. 59). Naile'nin alıntıdaki sözleri eser boyunca Muhsin ve Letafet'e davranışın özeti niteliğindedir. Durumu gözlemler ve bunu kullanarak eylemlerde bulunur. Burada da Muhsin'in Letafet'i beğenmesinden faydalanarak ikisi arasında falı bahane ederek bilgi taşır. Böylece olay örgüsünün ilk düğümü de oluşur. Sadece erkek kadını beğenmemiştir, Letafet'in dikkatini de Muhsin çekmiştir: *"LETAFET, Muhsin'in arkasından bakarak kendi kendine – Acaba bu delikanlı kimdir?"* (1961, s. 61). Alıntı, Letafet'in yani bir kadının, düşüncelerine yer verir, kadın kendisiyle ilgili bir konuda bilince ve söz hakkına sahiptir. Tam olarak bu nokta özellikle *Şair Evlenmesi* ile *Letafet* karşılaştırıldığında iki metin arasında öne çıkan farklılıklardandır. Letafet toplumsal normlara ait eleştirel bakış açısına sahiptir. Düşüncelerini dile getirebilen bir yapıdadır. Letafet görücü usulü evliliği eleştirir, kendi eylem alanının da farkındadır: *"Eğer her kız sevdiği, beğendiği kocaya varabilse dünyada imtizaçsız karı koca nasıl olur kimse bilmezdi. [...] Ne demek kismet diye göz göre kendini cehenneme atmada mâna nedir? Eğer istediğime varmak mümkün olmazsa istemediğime varmamak elimdedir a"* (1961, s. 62-63). Alıntıda Letafet'in baskılara karşı koyma gücüne sahip olduğu, kendisini özne konumuna getirebildiği gözlemlenebilir. Burada kadının toplum içindeki yeri *Şair Evlenmesi*'ndeki kadar etkisiz değildir. *Şair Evlenmesi*'nde Sakine ve Kumru'nun *"geleceği ile ilgili herkesin bir fikri vardır, herkes konuşur; bir tek Sakine ve Kumru konuşmaz"* (Şengül, 2016, s. 30). Letafet'te böyle bir durumdan artık uzaklaşmıştır. Görücü usulü evliliğe zorlandığında Letafet'in, bu kadar etkin ve net bir tavrı gösterilmez fakat yukarıdaki alıntıda yer verildiği gibi görücü usulü

evliliği gerçekleştirmemeye çalışır. Yine de Muhsin ve Letafet ilişkisinde aracıya ihtiyaç duyulur. Naile Letafet'in Muhsin'e ilgisini kendisine bir çıkar malzemesi olarak görür: *"NAİLE, Letafet'e bakarak kendi kendine – anlaşılan bu abayı tutuşturdu. Öyle ise bize ekmek var"* (1961, s. 61-62). Naile çöpçatanlık yaparken Letafet ve Muhsin'in yaptığı gibi görücü usulü evliliğe, sosyal ahlak kurallarını ve anlayışlarını sorgulayıp kendi doğrularına sahip olduğu için engel olmaz, onun günlük çıkarları önceliğidir. Dolayısıyla Letafet'in bilinci, farkındalığı Naile'de söz konusu değildir. Naile durumları kendi çıkarını gözeterek şekilde yönlendirir.

Naile, Letafet'i ve onun beraberindeki Hafize Hanım'ı daha öncesinden de tanımaktadır. Onlara dair sahip olduğu bilgileri Muhsin'e fal bakarken kullanır: *"Siz şimdiye kadar gerçek kimseyi sevmemişsiniz. Fakat yakında birini seveceksiniz. Seveceğiniz hanımı ya gördünüz ve yahut bugün göreceksiniz zannederim. Bu hanım sizin gibi namuslu ve kibar takımındandır. Siz kendini bir görüşte seveceğiniz gibi o da sizi görünce sevecek. Kendini almağa kalkışacaksınız. Biraz zahmet çekilecek ama nihayet muradınıza ereceksiniz"* (1961, s. 69). Naile'nin burada duyumlarını, gözlemlerini birleştirerek fal bahanesiyle kişi üzerinde bir yönlendirme yapar. Ayrıca bu sözleri olayın da özeti niteliğindedir. Naile, Muhsin ve Letafet'in aileleri, yaşadığı yerler, işleri hakkında bilgi getirip götürür. Muhsin'e Letafet'in de kendinden hoşlandığını söyler (Ali Bey, 1961, s. 84). Onların baş başa kısa karşılaşmalarında Abdi ile Hafize atışmaya başlar, bostancılar tartışmaya müdahale eder. Burada, mesire alanında, birinci fasıl biter. Artık mekân açık alanlardan kapalı yerlere çevrilir, diğer perdeler iç mekânlarda, evlerde geçer. Bu yer değişimi ile birlikte olaylar farklı bir boyuta taşınır.

Letafet'in babası Rızki Efendi, Muhsin ve Letafet evliliğine rıza gösterir, kızını Muhsin'e verir. Ancak daha sonrasında ticaretle uğraşan Muhsin'in gemileri batır. Evinin ve değirmenin yanmasıyla tüm mal varlığını kaybeder. Bunun üzerine Rızki Efendi bu kararından cayar. Letafet'i zengin İnayet'e görücü usulüyle verir. Olay örgüsünün ikinci düğümünü bu engel oluşturur. Muhsin bu olaydan sonra intihar edecekken Naile'ye rastlar. Bu noktadan sonra düğümler çözülmeye başlar. Muhsin'in Amcası İhsan İstanbul'a gelir, Muhsin'in battığını öğrenir, işini ve evini kurtarır. Ekonomik açıdan Muhsin artık eskisi kadar güçlüdür. Naile, amca İhsan'a Letafet ve Muhsin'in evlenememelerinden bahsederek durumdan haberdar eder. Amca İhsan, Muhsin'in intiharına engel olur. İnayet ile Letafet'in dinî nikâhı düğünden bir hafta önce kıyılmıştır. Bu düğünde bir engel gibi sunulmaz, düğünde halkın onayı ve reddi öncelenir. Letafet ile İnayet'in düğünü başlar.

İnayet kekemedir, daha önce Letafet ile birbirlerini hiç görmemişlerdir. Birbirleriyle karşılaşmamaları da güldürü unsurları eklenerek eleştirilir. Hafize Hanım daha önce İnayet'i görmediğinden tanıyamaz, onun kekemeliğiyle alay eder. Daha sonrasında yaptığı hatanın farkına varır ancak İnayet bu davranışından dolayı ona yengelere verilen bahşişi vermez. Sözü edilen durum Hafize Hanım'ın Muhsin ve Letafet'e göz yummasının nedeni olur. Düğün dramatik unsurlar barındırır. Letafet'in düğünü esnasındaki dramatik unsurlar arasında düğün alayı, koçu, susamcı, kılıç kalkan oyunu, koltuğa girmek yer alır. Gelin alayı geleneği metne şu şekilde yansır:

*SEYİRCİLER İşte gelin geliyor / Seyre gelin, geliyor / Hak vere dirlik heman / Hoş olalar her zaman (**Hanenin kapıları açılır. Manuk ile ayvazlar çıkıp ileriye gelir**)
AYVAZLAR (**Koro**) Ayvazların yüzü gülsün / Bahşişleri görsün gözü / Yahşidir efendi fakat / Biraz hasisçedir özü (**İkiye taksim olup sağlı sollu seyircilerin önüne dizilirler**)*

*SEYİRCİ KADINLAR (**İki taraftan gelerek**) (**Koro**) Bu kibar düğünüdür / Yüz yazısı günüdür / Gelin güzel diyorlar / Pek sena ediyorlar / Cihazı pek çok imiş /*

Emsali hiç yok imiş / Kızlar eve gidelim / Düğünü seyredelim

*NAİLE (**Nimet'e**) Gel buraya bak ne var / Hepsi de işe yarar / Evlenecek kızları / Gör de beğen bir karı*

(Gelin alayı sol taraftan zuhur eder. Bu alay eski usul kılıç-kalkanoyuyanlarla haremağaları ve saireden mürekkep olup bekçi önde yürür ve nihayetinde dahi gelinin kırmızı renkli koçusu gelir). (Ali Bey, 1961, s.122-123)

Alıntıda yer verilen kısımda gelin koçusu, kılıç kalkan oyunu ve gelin alayı geleneği dikkat çekmektedir. Bu öğeler düğünün bir parçası olarak sunulmuştur. Sözü edilen geleneklere bir tiyatro metninde yer verilmesi, dönemin kültürel ortamından etkilenildiğini gösterir. Tiyatronun, sosyo-kültürel ortamı yansıtmayı Tamer Levent şöyle değerlendirir: “Bir toplumun duyuş ve düşünüş birliğini sağlayan, gelenek, görenek, düşünüş ve sanat değerlerini kapsar. Kültür, bütün bir üretimin toplamıdır [...] Bir toplumun kültür değerleri, bunların özümlemiş şekli, tarihsel kökene dayanan toplumsal olayları ve bunların çevresinde yer alan bireysel davranışları belirler ise; Sanat bu olup bitenlerin tümünden etkilenmektedir” (1993, s. 16). Buradan hareketle Letafet'in de çağının bir yansıtıcı olduğu söylenebilir. Metinde geleneksel uygulamalara gelin evine gidildiği anlatılır (1961, s. 124). Oradaki düğün

âdetlerinden biri de kemer kuşanmaktır. Naile kemer kuşanma törenine katılmaya çok isteklidir: *“Öyle ama, şimdi babası Letafet Hanım’a kemer kuşatacak, para verecek, benim gibi daireden olanlara bahşiş verecek. Orada bulunmazsam beni kim düşünür”* (Ali Bey, 1961, s. 99). Naile’nin ağzından duyurulan kemer kuşanma tabiri metnin dipnotunda *“Kemer kuşanmak, eski lonca teşkilatında, ustalar, kalfaların yetiştiğini ve kendi başına bir dükkân idare edeceğini merasimle bildirirler, bu merasimde kalfaya peştamal kuşatırlardı. Bu âdet gibi, evlenecek kızlara da babaları, düğünde, kuşak takıp ‘kızların kendi başına bir evi idare edeceğin göstermiş olurlardı. Düğünde koltuktan önce yapılan bir tören”* şeklinde açıklanır (Ali Bey, 1961, s. 99). Oyunda bu gibi âdetlere anlamlarıyla birlikte yer verilmesi tiyatro metnini kültürel açıdan zenginleştirir. Bu dramatik unsurun Naile’nin açısından sunulması da onun kişiliğini daha açık bir hâlde görünür kılar. Düğünün sunduğu tüm imkânlardan yararlanmaya çalışır. O dönem düğün yapılacak evin kapısında susam helvası satma âdeti olduğunu gözlemlenebilir. Naile susam helvası satanların arasında yer alır (1961, s. 98). Susamcı geleneği eserin dipnotunda şöyle açıklanır: *“Susamcı, susam helvası satan Sudanlı zenci kadın. Eskiden düğünlerde, kapıda bekçi ile susamcının bulunması şarttı”* (1961, s. 98). Sözü geçen geleneklerle çağın sosyal ortamı canlı bir şekilde aktarılır. Bu sosyo-kültürel ortam eserin merak unsurunu da zinde tutar. Letafet’te anılan bir başka gelenekse koltuğa girmektir. Koltuğa girmekten ise şu şekilde bahsedilir: *“Buyrun hazır gelin / Haydi koltuğa girin”* (Ali Bey, 1961, s. 125). Koltuğa girmek eserin dipnotunda şöyle açıklanır: *“Eski düğünlerde güvey, kapıdan gelini alıp koluna girerek evin üst katındaki özel olarak hazırlanmış odaya götürür, duvağını ilk olarak açıp geline ‘yüzgörümlüğü’ takardı. Güveyin, gelini dış kapıdan alıp odaya kadar götürmesine koltuk denir”* (1961, s. 125). Bu törensel uygulama da ayrıntılarıyla eserde kendine yer bulur. Metinde geleneklere yer verilmesi hem o çağ hem de daha sonraki süreç için bir kayıt konumundadır. Dramanın toplumsal hafıza oluşturmada Abdullah Şengül şu şekilde ifade eder: *“Drama, toplumsal bir hafızanın oluşturulması ve bu hafızanın sonraki nesillere taşınmasında her zaman önemli roller üstlenmiştir. Yani drama çok önemli bir kültür taşıyıcısıdır”* (2020, s. 27). Alıntıda yer verilen kısımdan yola çıkarak Letafet’te bulunan dramatik unsurların, toplumsal bir hafıza oluşturduğu, bunu yazılı metinle sahnelemeyi de hedefleyerek yaptığı söylenebilir. Edebiyatın bir parçası olan tiyatronun çağın tanığı olarak yorumlanması mümkündür: *“Edebiyat, çağın, kültürün, o çağ ve kültürdeki insanın, o insandaki evrensel insanın tanığıdır”* (Alver, 2006, s. 110). Bu sözlere dayanarak düğün

geleneği açısından *Letafet* de Tanzimat devrindeki insanın ve kültürün tanıklarından biri olarak değerlendirilebilir.

Dramatik unsurlarla pek çok geleneği içinde barındıran metinde *Letafet* ve *İnayet*'in evliliği de bir âdet aracılığıyla önlenir. Güveyi alayı yatsı namazına gidince Muhsin sahte bir güvey alayıyla *İnayet*'in evine gelir. Böylece görücü usulü evlilik engellenir. Düğünlerin çözümünü de bu durum meydana getirir. Görücü usulü evliliğin engellenmesi *Şair Evlenmesi*'nde din görevlisine verilen rüşvetle sağlanırken *Letafet*'te düğün gecesi damatla birlikte namaza giden güvey alayı sayesinde gerçekleşir. Muhsin sahte bir düğün alayıyla *Letafet*'in yanına gelir, gerçek düğün alayının önüne çıkar. Yaşadıkları çevreye durumun yanlışlığını şöyle dile getirirler:

LETAFET Lütf ü kerem eyleyin / Bir de bizi dinleyin / Anlatayım da işi haksız isem söyleyin / Muhsin Efendi beni / Zevceliğe istedi / Verdi kavi söz babam / Kendini reddetmedi / Lâkin aman mı verir / adama zalim felek / Dâmına elbet düşer / olsa da insan melek / Bir iki ay geçmedi / Düştü felâketlere / Mal ü menalini gidip / Uğradı âfetlere / Bunu görünce peder / Vâdini aldı geri / Hüzn ü elem içreyiz / Biz de o günden beri

(Nakarât) Aşk ü muhabbet nedir / Bilmez ise bir peder / İşte ciğer-pâresin / Böyle perişan eder **(Koro bu beyti tekrar eder)**

MUHSİN Biz bu işi işledik / Belki hata eyledik / Ermek için maksada / Pek de fena etmedik / Yaptığımız şey nedir? / Hile ile izdivaç!... / Def'i rakip etmeğe / Yok idi başka ilaç / Mihnet-i sevda bilir / Zannederiz biz sizi / Dert ü muhabbet çeken / Affeder elbet bizi (1961, s. 154-155)

Yukarıda da görülebileceği gibi *Letafet* ve Muhsin birlikte tepki gösterir. Gerçek alayın karşısına çıkarak rahatsızlıklarını ve isteklerini ifade etmeleri, bunu halkın önünde yapmaları geleneğin ve toplumun o devirdeki konumunu göstermesi açısından da dikkate değerdir. Bu metinde din bağlayıcı bir unsur değildir onun yerini gelenekler ve toplumun onayı alır.

Şair Evlenmesi kişileriyle *Letafet*'in şahıs kadrosu örtüşmektedir. *Şair Evlenmesi*'ndeki Müştak'ın yerini, *Letafet*'te Muhsin alır. Muhsin Müştak'tan farklı olarak daha duygusaldır. *Letafet*'te aklıyla ön plana çıkan Naile'dir. *Şair Evlenmesi*'nde çöpçatan konumunda olan Ziba Dudu'nun yerini pratik zekâlı, akılcı tarafıyla dikkat çeken Naile almaktadır. *Letafet*'te kadınların özgüveni, kendilerini ifade etme güçleri dikkat çekmektedir. Görücü usulü evlilik söz konusu olduğunda *Şair Evlenmesi*'nde Kumru'nun yerinde *Letafet* bulunur. Ancak *Letafet* Kumru'dan farklı yönlerle sahiptir. Kendisi ile ilgili konularda bile söz hakkı bulunmayan

Kumru'ya göre Letafet, düşünce ve isteklerini dile getirip tepki gösterebilir. Her iki eserin konu benzerlikleriyle birlikte yayınlanma tarihleri göz önüne alındığında eser gelişimi açısından bu husus önemlidir. *Şair Evlenmesi* 1860'ta, *Letafet* 1897'de yayımlanır. Bu bakımdan metinler arasındaki otuz yedi yıllık zaman diliminde görücü usulü evlilik söz konusu olduğunda anılan iki eser yaklaşımlara, kadının konumuna ve eylem alanına dair bir izlek sunar. *Şair Evlenmesi*'nde çözümün sağlanmasında Hikmet etkilidir. *Letafet*'te bu görevi amca İhsan üstlenir. Her iki eserde de görücü usulü evliliğe konu olan ve istenmeyen konumunda bulunan kişiler mevcuttur. *Şair Evlenmesi*'nde Sakine ile Müştak görücü usulü evlenmek üzeredir. Onun yerinde bu metinde Letafet'i görücü usulü evlendirmeye çalıştıkları İnayet vardır. İkisi de figüran ve engel görevindedirler. Her iki metinde de görücü usulü evlilik çeşitli hileleri başvurularak gerçekleştirilmemeye çalışılır. Eserlere seçilen bu konu, döneme ahlaki ve toplumsal bir eleştiri yöneltmektedir. Bunu yaparken *Letafet* dramatik unsurlar yardımıyla âdetleri ve gelenekleri kullanır.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Sonuç olarak dönemin eğlence anlayışına dair toplumsal yaklaşımlar mesire alanları üzerinden görünür hâle gelirken gelenek ve görenekler ise düğün aracılığıyla aktarılmaktadır. Düğündeki gelin alayı, susamcı geleneği, koçu, kılıç kalkan oyunu, koltuğa girmek gibi döneme özgü âdetler metnin yapısal özellikleri ile açık bir şekilde ifade edilmiştir. Letafet dönemin kültürel unsurlarını yansıtan bir eser olarak da okunabilir. Bunun yanı sıra Tanzimat dönemi eserlerinde çokça işlenen görücü usulü evliliğin gelenekler aracılığıyla eleştirilip alt edilmesi eserin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Letafet'in olay örgüsünün işlenişi, kişileri ve olayın çözümündeki rollerle *Şair Evlenmesi*'nin konusu ve kişileriyle benzerlikler göstermektedir. Burada dinin yerini gelenekler alır. *Letafet*'te devrin ahlak anlayışı, din görevlisi aracılığıyla değil dönemin âdetleriyle eleştirilir. Söz konusu tiyatro metni ile Osmanlı'nın son döneminde yer alan düğün geleneği ve mesire alanı kültürü olayın mekânı olarak kullanılmasıyla, bunlara dair verilerin sunulması, kültürel bellek oluşturulması ve bunun türün sunduğu imkânlarla basılı hâle gelerek aktarılması dikkate değerdir. Metin yer verdiği dramatik unsurlar ile de bir kültürel bellek taşıyıcısı olarak yorumlanabilir. Tiyatro metinlerinde dramatik unsurların tespiti ve aktarımı döneme dair yaygın kültürel uygulamaların ortaya çıkarılması açısından önem taşımaktadır. Dramatik unsurlara yer veren metinler aracılığıyla toplumun uygulamasından kalkan gelenek ve göreneklerin izi, yazılı ortamda bir başka ifadeyle basılı

kültür ortamında takip edilmesini olanaklı hâle getirerek kaybolmasını önlemektedir. Böylece tiyatro metinlerinin dramatik unsurlarını, kültürel öğelerini ortaya çıkaran çalışmaların artmasıyla döneme özgü gelenek göreneklerin ortaya konulmasına yardımcı olabilir.

Kaynakça

Ali Bey. (1961). *Letafet*. (B. Dürder, Düz.) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Alver, K. (2006). Edebiyat sosyolojisi ve hayat. *Sosyoloji Dergisi*, 15, 105-118.

Elaltuntaş, Ö. F. (2012). *Tanzimat dönemi tiyatro eserlerinin folklorik açıdan incelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Esslin, M. (1996). *Dram sanatının alanı*. (Ö. Nutku, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Levent, T. (1993). *Niçin Tiyatro*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Şahin, E. A. (2019) *Tanzimat dönemi Türk tiyatrosu etrafında Direktör Ali Bey'in hayatı, eserleri ve edebî kişiliği* (Doktora Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

Şengül, A. (2020). *Tarihten sahneye: Türk tiyatrosu üzerine araştırmalar*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Şengül, A. (2001). *Türk drama geleneği ve tarihî oyunlarımız*. Ankara: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

Şengül, A. (2016). *İbrahim Şinasi Şair Evlenmesi: inceleme-metin-tıpkı basım*. İstanbul: Kesit Yayınları.

ŞAMAN AYINLERİ

Birsen Demirkol, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Tarih Anabilim Dalı

Hayrettin İhsan Erkoç, Doç.Dr.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Özet: Şamanizm dünya genelinde pek çok farklı kültürde yer alan önemli bir inanç sistemidir. Bu inanç insanların doğa ile olan ilişkilerini ve ruhsal dünyalarını derinlemesine anlamalarına yardımcı olur. Şamanlar doğa ruhlarıyla iletişim kurarak insanların hayatlarında karşılaştıkları zorluklar ile baş etmelerine yardımcı olurlar. Doğa ruhları şamanın rehberliğinde insanlara çeşitli konularda yardımcı olur, kötü ruhları uzaklaştırma, iyi ruhlardan yardım alma ve bireylerin problemlere çözüm bulma süreçlerini yönetirler. Şamanlar ayrıca hastalıkları iyileştirme, toplumun ruhsal dengesini sağlama ve geleceğe dair kehanetlerde bulunma gibi önemli görevler üstlenirler. Bu ritüeller şamanların toplumsal yaşamda güçlü bir rol oynamasını sağlar. Şamanlar ruhlar âlemine yolculuk yapmak için trans haline geçerler. Transa geçiş genellikle çeşitli sembolik araçların kullanılmasıyla gerçekleşir. Şaman ayinlerinde kullanılan sembolik araçlar ritüellerin temel unsurlarındandır. Şamanın kıyafeti bu araçların başında gelir. Şamanın giydiği özel kıyafetler onun ruhlar âlemiyle kurduğu bağlantıyı simgeler ve trans haline geçişi kolaylaştırır. Şaman ayinleri genellikle doğada veya kutsal kabul edilen alanlarda gerçekleştirilir. Doğada yapılan bu ritüeller şamanın doğa ruhlarıyla derin bir bağlantı kurmasına olanak tanır. Kutsal kabul edilen alanlar şamanın ruhsal enerjilerini toplamasını sağlar ve ritüelin etkisini artırır. Bu güçlü bağ şamanların evrende var olan dengeyi yeniden sağlama ve insanların içsel huzuruna katkı sağlama amacını taşır. Şamanlar doğa ile uyum içinde çalışarak toplumu hem ruhsal hem de fiziksel olarak iyileştirirler. Ayinler sadece şamanın değil, aynı zamanda katılımcıların da ruhsal yenilenmesini sağlar. Bu ritüeller insanların toplumsal huzur ve manevi denge bulmalarına yardımcı olur. Şamanların doğa ruhlarıyla kurduğu etkileşim insanların ruhsal ve fiziksel sağlığı için önemli bir rol oynamaktadır ve bu ritüellerin toplumsal yaşamda büyük bir önemi vardır. Şamanizm sadece bireysel değil ayrıca toplumsal iyileşme ve denge için de önemli bir işlev görür. Bu makalede şaman ayinlerinin temel unsurları, kullanılan sembolik araçlar ve yapılan ritüellerin ruhlar ile olan bağlantısı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Şamanizm, İnanç Ayin, Ruhlar, Tabiat Kültü

SHAMAN RITES

Birsen Demirkol, Graduate Student,

Çanakkale Onsekiz Mart University Department of History

Hayrettin İhsan Erkoç, Assoc.Dr.

Çanakkale Onsekiz Mart University

Abstract: Shamanism is an important belief system found in many different cultures around the world. This belief helps people to deeply understand their relationship with nature and their spiritual world. Shamans communicate with nature spirits and help people cope with the difficulties they face in their lives. Nature spirits help people in various matters under the guidance of the shaman, managing the processes of driving away evil spirits, getting help from good spirits and finding solutions to individuals' problems. Shamans also undertake important tasks such as curing diseases, maintaining the spiritual balance of society, and prophesying the future. These rituals enable shamans to play a powerful role in social life. Shamans enter a trance state to travel to the spirit world. The trance is usually achieved through the use of various symbolic tools. The symbolic tools used in shamanic rituals are essential elements of the rituals, and the shaman's clothing is one of the most important of these tools. The special clothes worn by the shaman symbolize his connection with the spirit world and facilitate the transition into trance. Shamanic rituals are usually performed in nature or in areas considered sacred. These rituals in nature allow the shaman to establish a deep connection with the nature spirits. Sacred sites allow the shaman to gather spiritual energies and increase the impact of the ritual. This strong connection allows shamans to restore the balance in the universe and contribute to the inner peace of people. By working in harmony with nature, shamans heal the community both spiritually and physically. The rituals provide spiritual renewal not only for the shaman but also for the participants. These rituals help people find social peace and spiritual balance. The interaction of shamans with nature spirits plays an important role in the spiritual and physical health of people and these rituals have a great importance in social life. Shamanism serves an important function not only for individual but also for social healing and balance. In this article, the basic elements of shamanic rituals, the symbolic tools used and the connection between the rituals and the spirits are discussed in detail.

Keywords: Shamanism, Belief, Ritual, Spirits, Nature Cult

Giriş

Şaman ayinleri, şamanın toplumdaki ruhani liderlik rolünü pekiştiren ve çeşitli amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilen ritüellerdir. Bu ayinler, şamanın şamanlığa geçiş törenlerinden başlayarak hastalıkların iyileştirilmesi, kötü ruhların uzaklaştırılması, geleceğe dair kehanetlerde bulunulması ve ölüm sonrası ruhlara eşlik edilmesi gibi geniş bir yelpazede farklı amaçlara hizmet eder. Her bir ayin belirli bir ritüel ve sembolik araç gerektirir. Şamanın trans haline geçişini kolaylaştıran davullar, ziller ve diğer müzik aletleri ayinler de önemli bir yer tutar. Şamanların giydikleri kostümlerayinin amacına uygun olarak seçilir ve üzerlerinde bulunan her bir nesnenin ritüellerde özel bir anlamı vardır. Şamanlar ayinlerde özel kostümler giyer ve bu kostümler genellikle hayvan figürleri semboller ve ruhani gücü temsil eden objelerle süslenir. Kostümler sadece görsel bir unsur değil aynı zamanda şamanın ruhani gücünü ve ayin sırasında üstlendiği rolü temsil eder. Şamanların trans haline geçmeleri onları ruhlar dünyasına taşıyan bir süreçtir ve bu süreçte kullanılan müzik aletleri büyük bir rol oynar. Trans halindeyken şaman ruhlar âlemiyle daha kolay iletişime geçebilir ve ruhani dünyayı daha net bir şekilde algılayabilir. Trans haline geçmek amacıyla şamanlar genellikle davul çalma, şarkı söyleme, dans etme gibi çeşitli yollara başvururken trans haline geçmekte zorlanan bazı şamanlar bitkisel ilaçlardan destek alırlar (Radloff, 2008, s. 335).

Şaman davulunun ritmi şamanın ruhani yolculuğunu desteklerken kostüm üzerindeki semboller ve nesneler de bu yolculuğun anlamını derinleştirir. Şaman ayinleri zamanla değişime uğramış ve farklı kültürel bağlamlarda değişime uğramıştır. Ancak kullanılan eşyalar ve sembollerin her biri tarihi ve kültürel birikimin bir parçası olarak önemini korumaya devam etmektedir. Şamanlığın kutsal kabul edildiği toplumlarda şamanların gerçekleştirdikleri ayinler amaç ve durumlara göre değişiklik gösterir. Bu değişikliğin temel sebeplerinden biri, ayinlerin gerçekleştirilme amacının yanı sıra hitap edilen ruhların da farklılık göstermesidir. Şamanlığa geçiş ayinleri şamanların en önemli ritüellerinden biridir ve bu ayinler, şamanın toplumdaki yeni rolünü kabul etmesi ve bu rolü etkin bir şekilde yerine getirebilmesi için gereklidir. Şaman ayinleri belli bir amacı hizmet eder ve toplumun ihtiyaçlarına göre belirlenir. Şamanlar hastalık iyileştirmek için iyi ruhlarla iletişime geçer ve hastayı şifalandırma çalışmaları yapar. Ortamdan kötü ruhların uzaklaştırılması gerekiyorsa bunun için ayinler düzenler ve kullandığı araçlarla bunu sağlar. Gelecekle kehanet alma ayinlerinde ise trans

haline geçip gelecek için yorumlamalar yapar. Şamanın bir diğeri de ölen kişiler ile birlikte ruhlar lemine geçip ona eşlik ederek geçişini kolaylaştırmaktır (Eliade, 1999, s. 23).

Şaman ayinleri, zamanla değiişime uğramış ve farklılaşmıştır. Kullanılan araçlar, ritüeller ve inançlar farklı kültürlerde ve coğrafiyalarda değiişiklik gösterebilir. Fakat şaman ayinlerinin temel amaçları ve ilkeleri genel olarak aynı kalmıştır. şaman ayinleri, günümüzde de önemini korumaktadır. Özellikle Orta Asya ve Sibirya gibi şamanizm geleneğinin güçlü olduğu bölgelerde şaman ayinleri hala uygulanmaktadır. Bununla birlikte Anadolu coğrafiyasında şamanların kullandıkları bazı semboller ve ritüeller, günlük hayatımızda da karşımıza çıkar. Bu makalede şaman ayinlerinin temel unsurları, ayinlerde kullanılan ritüel araçlar ve sembollerle şaman ayinlerinin tarihsel ve kültürel bağlamdaki değiişimleri incelenmektedir.

Şaman Ayinleri: Ruhsal Yolculuk ve tesi

Sibirya ve Ural-Altay halkları başta olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde akrabalık ilişkilerine dayalı topluluklarda ruhlarla iletişim kurabilme öteki dünya ile bağlantı sağlama ve hastaları iyileştirme yeteneğine sahip olduğuna inanılan şaman figürü çevresinde gelişen inanç sistemi "şamanizm" olarak adlandırılmaktadır (İzgi, 2012, s.31).

Tüm evrenin iyi ve kötü ruhların etkisi altında olduğu kabul edilmektedir. Özellikle insanlara ve hayvan topluluklarına zarar verme potansiyeline sahip kötü ruhlarla iletişim kurabilme yetisi yalnızca şamanlara aittir. İnsanlar ruhların doğasını özelliklerini ya da onlarla nasıl bağlantı kurulacağını bilmekten yoksundur. Aynı şekilde ruhların nelerden hoşlandığını ya da hangi tür adaklarla memnun edilebileceklerini de belirleme yetisine sahip değildir. Ancak şamanlar atalarının ya da soylarının ruhlarından aldıkları g ve ilham sayesinde bu konulara dair bilgi sahibidir. şamanlar bu bilgi ve yetenekleri aracılığıyla iki temel amaca hizmet ederler: Birincisi, iyi ruhların insanlara fayda sağlayan etkilerini sürdürmek; ikincisi ise kötü ruhların zararlı etkilerini çeşitli yöntemler kullanarak engellemektir. Bu bağlamda şaman, dzenlediğiriteller aracılığıyla ruhlarla iletişim kurar ve onları memnun ederek istenilen sonuçları elde etmeye çalışır. şamanın bu ritüellerdeki temel rolü ruhları yatıştırarak hem insan topluluklarının zarar görmesini önlemek hem de olumlu etkilerin devamlılığını sağlamaktır (Radloff, 2008, s. 107).

Şamanizm inanç sisteminde dini ritüelleri yöneten kişiye "şaman" ya da "kam" adı verilmektedir. Şamanın varlığı dini törenlerin gerçekleştirilmesi için vazgeçilmez bir unsurdur. Şamanlar ruhların varlığına inanır ve ritüeller sırasında kullandıkları belirli araçlar ile uygulamalar önem taşır. Bu araçlar arasında, şamanın ibadet esnasında sürekli kullandığı temel enstrüman olan davul, yani müzikli çalgı en belirgin yere sahiptir (Şener, 1996, s. 7).

Şaman ayinleri gerekli durumlarda halkın ihtiyaçları doğrultusunda gerçekleştirilir. Ayinler yapılış amaçlarına göre değişiklik göstermektedir. Ayinlerde ruhlar ile iletişime geçen şaman yapılan ayin türüne göre yardım alır. Şaman, şamanlık yaptığı dönemlerde çeşitli ayin törenleri düzenler ancak şamanın ilk ayini teorik olarak kutsanma ayinidir. Şamanlar göreve başlamadan önce şamanlığa geçiş ayini başka bir deyişle kutsanma ayinleri düzenlenir (Harva, 2015, s. 390).

Şamanlar sahip oldukları güç seviyesine bağlı olarak "ak şaman" veya "kara şaman" olarak sınıflandırılır ve bu doğrultuda ayinler düzenlerler. Şamanın gücü, hangi tür ruhlarla iletişim kurabileceğini belirler. Buryatlar, şamanları ruhlarla olan iletişimlerine göre ayırmıştır: Önemli ve güçlü ruhlarla iletişim kurabilenler "kara şaman" olarak adlandırılırken Tanrı ile iletişim kurma yetisine sahip olanlar "ak şaman" olarak tanımlanmıştır. Yakutlar ise farklı bir ayırım yapmış gökyüzünde yer alan tanrıları daha güçsüz yeryüzündeki tanrıları ise daha güçlü olarak nitelendirmiştir. Bu ayrımlar şamanların rollerinin ve ayinlerindeki ritüel pratiklerinin şekillenmesinde önemli bir etken kabul edilmiştir (Durury, 2003, s. 37).

1.2.Şaman Ayinlerinde Kullanılan Ritüel Eşyalar ve Bunların Simgesel Anlamları

Şamanların ayin sırasında kullandıkları çeşitli eşyalar ve kıyafetler vardır. Bu eşyalar ayinlerde şamanın işini kolaylaştırmakta yapacağı ritüelde yardım etmektedir (İnan, 2006, s.106). Şamanın ayinlerde kullandıkları eşyalara bakıldığında cübbe ve başlarına taktıkları şapkaları dışında ayrıca bazı bölgelerde çizme, eldiven, göğüslük, asa, ayna ve maske görülmektedir. Bu eşyaların üzerinde çeşitli semboller ve çeşitli süslemeler olduğu gibi her birinin özel anlamları olmaktadır. Yapılan ayinlerde kötü ruhları uzaklaştırmak için ya da tam tersi yaptıkları ayinlerde ruhlarla temasa geçmek ruhlar âlemine kolay giriş yapabilmeleri için kullanmışlardır (Radloff, 2008, s. 36).

Şamanların kıyafetlerini ve üzerinde bulunan objelerini de şamanına yardımcı olan ruh belirlemektedir. Şaman elbisesi sembolik hayvanları temsil etmiştir. Genellikle kuş, geyik ve

ayı sembolize edilmiştir. Sibiry ve Altay şamanlarında başlık olarak geyik boynuzu kullandıkları görülmüştür. Altay şamanlarının kullandığı iki türlü başlık tespit edilmiştir. Bunlardan biri kuş pörüktür. Diğer ise deriden yapılan üzerinde kuş tüyleri bulunan üç şeritli başlıktır. Ülgen için yaptıkları ayinlerde bu başlığı tercih etmişlerdir (Anohin, 2006, s. 53-54). Ayin yaparken tercih ettikleri bir diğer araç ise maskedir. Orman Tatarları ve Buryat şamanları başlarda yalnızca yüzü örten maskeleri kullanmışlardır (Harva, 2015, s. 416-417). Şamanların maske takmalarının iki temel nedeni olduğu ileri sürülmektedir. İlk neden, maskenin ruhlar tarafından tanınmayı engellemek amacıyla kullanılmasıdır. Şamanlar ayin sırasında ruhların kendilerini tanıyarak etkide bulunmasını önlemek ve korunma sağlamak için maskeyi bir araç olarak görmektedir. Bu durum maskenin şamanın ruhsal dünyadaki güvenliğini sağlama işleviyle ilişkilendirilir. İkinci neden ise ayinlerin ardından şamanın gözlerinin etkili ve tehlikeli bir hale geldiği inancıdır. Bu bağlamda, maskenin çevresindeki insanlara zarar vermemek amacıyla takıldığı düşünülmektedir. Maskenin, şamanın ayin sırasında gözlerinden yayılan potansiyel tehlikeli etkileri kontrol altına almak için tercih edildiği bilinmektedir. Bu iki neden maskenin şamanik ritüellerde yalnızca sembolik bir araç değil, aynı zamanda koruyucu bir unsur olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır (Bayat, 2015, s. 178-179-180). Kara Tatar şamanları sincap kuyruğundan kaşları ve bıyıkları yapılmış bir maske takmışlardır. Maske her zaman kötü ruhlardan korunmak amacıyla kullanılmamıştır. Maske ata ruhunu temsil ederek şamanın o âleme geçişini de kolaylaştırdığı için kullanılmıştır (Eliade, 1999, s. 196-197). Taç kullanımı, şamanın ne amaçla ve hangi dünyaya gideceği hakkında bilgi verir. Şaman eğer gökyüzüne yolculuk yapacaksa üst dünya ruhları ile iletişim kurmak amacıyla gökyüzünün önemli bir simgesi olan kartal simgeli taç takar. Şaman yeraltı dünyasına girecekse onu temsil eden bir taç takar. Üçüncü bir taç türü vardır. Bu şamanın doğum ayinleri yaparken kullandığı özel taçtır (Hoppal, 2015, s. 217).

Teleüt: Şamanlarının kıyafeti tamamıyla kanat ve gaga gibi tüm öğeleriyle tamamen bir kuşu simgelemektedir. Bu şekilde şaman hayvan ananın kılığına girip öteki dünyaya girebilir. Bu simgeyi o kadar içselleştirir ki ayin sırasında kuş uçuşuna benzer hareketler yapar. Ayrıca bu kıyafetlerin üzerine ruhlar dünyasını anlatan hayvanların sembolleri çizilmektedir. Örneğin Erlik'in dünyasında kötüyü temsil eden yılan ve kurbağa gibi hayvanların resimleri vardır. Şaman kıyafeti kötü ruhlara karşı bir zırh olarak giymek zorundadır. Bu savaş çok çetin bir savaştır. Bu sebeple kullandığı göğüslük demirden yapılmıştır. Arkasında bulunan demir

zincirlerde aynı görevi görmektedir. Ve kötü ruhların saldırısına karşı şamanı korumaktadır. Kötü ruhların demirden korktuğu düşüncesinden dolayı şamanın kıyafetinde oldukça fazla demir çingiraklar bulunur. Kostümünün üzerindeki ay ve güneş sembolü yaptığı ayinlerde karanlık dünyada şamana ışık tuttuğu düşüncesi vardır (Bayat, 2015, s. 178-179-180). Bazı kadın şamanların belirli ritüellerde çıplak bir şekilde ayin gerçekleştirdikleri gözlemlenmiştir. Bu durumun özellikle güneşin, rüzgârın, ocağın ve ışığın yaydığı enerjilerin şamanın bedenini kamufle ettiği inancıyla ilişkili olduğu belirtilmektedir. Bu tür ayinlerin genellikle hastalık tedavisine yönelik olduğu ve hastanın bedeninden kötü ruhları kovma amacı taşıdığı düşünülmektedir. Şamanın bedenini tamamen çevresel unsurların enerjisine açarak gerçekleştirdiği bu ritüellerin ruhsal şifa sürecinde önemli bir role sahip olduğu ileri sürülmektedir (Bayat, 2015, s. 189-190).

Ayinlerde kötü ruhlarla savaşabilmek adına oluşan sembolik silahlar olduğu gibi gerçek silahta kullanılabilir. Şaman ayinlerde yanında kesici aletler taşımaktadır. Şamanın ilk kabul ayininde ona verilen asalarında kılıç veya zincir olduğu görülmüştür (Hoppal, 2015 s. 257). Bu kötü ruhlarla yapılan ayinlerde onlara karşı kendilerini korumak için aldıklarını tedbiri en güzel şekilde örneklemektedir. Şamanların güçleri farklılık gösterdiği için ayinlerde kullandıkları nesnelerde farklılık göstermişlerdir (Hoppal, 2015, s. 259).

Şamanların ayin sırasında transa geçme durumları, genellikle yüksek bir bilinç hali olarak tanımlanmaktadır. Bu durum, bilinçsizlikten ziyade yoğun bir farkındalık ve ruhsal odaklanma halini ifade etmektedir. Sibiryâ şamanlarının bu yüksek bilinç düzeyinde olduklarını kanıtlamak amacıyla çeşitli ritüel performanslar sergiledikleri bilinmektedir. Örneğin ısıtılmış bir kılıcı dillerine koymaları veya bıçak, jilet gibi kesici aletlerin kendilerine zarar vermemesi bu durumun göstergesi olarak sunulmuştur. Şamanların bu yüksek bilinç düzeyinden çıkışlarında ise şaman asasının önemli bir rol oynadığı belirtilmektedir (Hoppal, 2015, s. 54-55-151). Asa, yalnızca trans durumundan çıkış için değil aynı zamanda dirilme ritüellerinde de kullanılan bir araçtır. Bu nedenle asa, şamanik ritüellerde hem bir ruhsal rehberlik aracı hem de bir güç sembolü olarak büyük öneme sahiptir (Hoppal, 2015, s. 54-55-151).

Davul ise diğer eşyalara göre en önemli konumda yer alır şaman davuluna vurmadan ayini başlatmaz (Radloff, 2008, s. 36). Şaman davulu hayvanın derisi kullanarak yapılır ve ayin sırasında davulu binek hayvanı olarak kullandığı düşünülür. Bu bilgi özellikle Altay-Sayan bölgesinde geniş yer tutmaktadır. Bazı toplumlarda kötü ruhlarla savaşması için davulun yay

olarak kullanıldığı görülür. Üzerindeki demir süslemeler yayı temsil etmektedir. Başka bir görüşe göre de şamanın ruhlar âlemine yaptığı yolculuklarda kullandığı sandal olarak davulu, kürek olarak davulun tokmağını kullandığı görüşü hâkimdir. Ayin sırasında bir denizden veya nehirden geçmesi gerektiğinde yardım almaktadır (Potapov, 2012, s.201).

Şamanik ritüellerde dokuz dallı ağaç önemli bir sembol olarak öne çıkmaktadır. Ayinler için özel olarak hazırlanan çadırın merkezine yerleştirilen ve dokuz çizikle betimlenen kayın ağacı şamanın gökyüzündeki Tanrı'ya ulaşma sürecini simgelemektedir. Bu ağaç yalnızca bir fiziksel nesne değil aynı zamanda şamanın ruhsal yolculuğunu ve kutsal âlemle kurduğu bağlantıyı temsil eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Harva, 2015, s. 37).

Her eşya ayinden ayine değişebildiği gibi hangi ruhlar adına yapılacağına göre de değişmektedir. Aynı ayrı görevleri ve işlevleri bulunmaktadır (İnan, 2006, s. 106).

1.3. Şamanik Ritüellerde Adak ve Sunu Pratikleri

Şamanik ritüeller bir anlamda toplumsal bayramlar olarak da değerlendirilebilir. Bu ritüellerde kurban sunumu temel bir unsur olup kurbansız bir ayin gerçekleştirilmemektedir. Kurbanlar "kanlı" ve "kansız" olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Kansız kurbanlar bir hayvan kesilmeksizin ruhlara sunulan adaklardan oluşur. Ruhlar için belirli bir nesnenin bırakılması, ateşe yağ veya şarap serpmeye ya da şaman davuluna bağlanan çeşitli bezler (yalma) kansız kurbanlara örnek olmaktadır. Kanlı kurbanlar ise genellikle at ve koyun gibi hayvanların kesilmesiyle gerçekleştirilmektedir. Bununla birlikte Kırgız ve Kazak toplumlarında sığır kurbanı da yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğu Türkistan'da ise kurban olarak tavuk sunulduğu gözlemlenmiştir. Kurban törenlerinde kurban edilen hayvanların kemiklerinin kırılmaması büyük bir hassasiyetle uygulanmış, kemiklerin yakılması ya da gömülmesi yaygın bir ritüel pratiği olarak benimsenmiştir (İnan, 2006, s. 97-98-100-101).

Şamana özellikle hastalık durumunda ya da bir ölüm gerçekleştiğinde ya da bir felaket yaşandığında evin sahibi tarafından ihtiyaç duyulmaktadır. Şaman kısa bir büyüyle oluşan durumun sebebini anlamaktadır. Sonrasında sorunun nedenini ve hangi tanrıya kurban sunulması gerektiğini söylemektedir. Kurbanı sunarak gerekli ritüelleri yaparak ayini sonlandırırlar (Radloff, 2008, s. 38).

2.1. Şamanın Ayin Yapma Sebebi ve Ayinleri

Şamanların ayin ve törenleri kesin kurallara bağlı değildir. Şamanın okuyacağı dualar ve ilahiler bile ruhlara bağlıdır. Şamanların ayin sırasında ve sonrasında söyledikleri oldukça farklı olduğundan hepsi tespit edilememiştir. Çünkü burada koruyucu ruhlara göre ruhların söylediklerine göre hareket etmişlerdir (İnan, 2006, s. 120). Ayinlerde oldukça uzun metinler ve ilahiler kullanılmaktadır.

Ayin için ayinin yapılacağı ailenin ruhsal durumu bile oldukça önemlidir. İyileştirme, temizleme, ölü töreni gibi ayinlere göre ritüel şekli değişmektedir. Tuva şamanlarında arınmayı bekleyen ailenin etrafında turlar atar bu tur sırasında davulla birlikte çeşitli ilahiler söylemektedir. Her şamanın ayin sırasında uyguladığı sadece kendine özgü bir ezgisi bulunmaktadır. İnsanların ve yardımcı ruhlarında ayinin başında ve sonunda söylemesi gereken melodileri vardır. Ayinlere ruhların gelişi de melodinin değişmesi ile anlaşılmaktadır (Hoppal, 2015, s. 47-48).

Şamanın ilk ritüeli, şamanlık görevine geçişini simgeleyen ve kendi adına gerçekleştirilen bir törendir. Bu ritüelin ardından, ihtiyaç duyulduğunda, yılın belirli dönemlerinde ya da belirli ruhlara ithafen düzenli olarak gerçekleştirilen törenler yapılmaktadır

2.2.Şamanlık Başlangıcı Şamanlığa Geçiş Ayinleri

Şamanlık alametleri görülen kişi yaşlı ve tecrübeli şamanlardan eğitim almaktadır. Bu eğitimler tamamlandıktan sonra yaşlı şaman, şaman adayını ayinin yapılacağı dağa götürür ve orada şaman için ayinlerde gerekli olan kıyafet takımlarını davulunu ve tokmağını verir. Kendi de ayin için kıyafetlerini giyer. Genç şamanın sağ tarafında dokuz erkek sol tarafında dokuz kız bulunur. Yaşlı şaman genç şamanın arkasında durarak töreni başlatır ve kendisinin söylediği önemli kelimeleri genç şamanın da tekrarlamasını ister. En önemli kural Tanrıdan ve kendisi için önemli olan dünyevi şeylerden vazgeçip sadece ruha bağlanacağına yemin etmesidir. Genç şaman kurban kesip kanını kıyafetine sürer. Böylelikle tören tamamlanmış olur (Harva, 2015, s. 390). Şaman artık şamanlığa ilk adımını resmi olarak atmış sayılır. Buryat şamanlarında şamanlığa geçiş ayinleri diğerlerinden farklı olarak kutsanmayı Tanrılarla bağlantı kurmaya başlama biçimi şeklinde algılanmaktadır (Harva, 2015, s. 392).

2.3.Şamanik Kurban Kesme Ayinleri ve Manevi Anlamları

Şamanik ayinler incelendiğinde, bu ritüellerin içerisinde derin anlam taşıyan önemli öğeler olduğu anlaşılmaktadır. Kurban kesme törenleri, bu ritüellerin en belirgin örneklerinden birini oluşturur ve özellikle Tunguzlar ile Goldeler arasında sıkça görülmüştür. Şaman tarafından gerçekleştirilen törenlerin başlangıcında şaman önce törene özgü kıyafetlerini giyer ve ritüele hazırlık olarak dans etmeye başlar. Dans şamanın bulunduğu köyü dolaşarak, katılımcıların onu takip edip tören alanına yönlendirilmesini sağlar. Bu alan ayinlerin temel olarak icra edildiği mekandır. Ayinler sırasında şamanın dansına köylüler de eşlik eder. Bu dans, topluluğun şamanla birlikte transa girmesini ve ritüele katılımını simgeler. Şamanın kıyafetleri ve üzerindeki aksesuarlar ayinin özünü destekler ve ritüelin kutsal doğasına hizmet eder. Ayin başladıktan sonra şaman ruhlar için dualar eder bu esnada topluluk şamanın çevresinde toplanarak ritüele katılır. Törenin önemli aşamalarından biri kabilenin en yaşlı üyesi tarafından şamana içki sunulmasıdır. Şaman, bu içkiyi yere serperek ruhlara adar. Ayinin tamamlanabilmesi için ertesi gün dokuz kurban kesilir ve ritüel, şamanın dansıyla devam eder. Bu ayin, şamanın ilerleyen yıllarda ruhlar için tekrarlama gereken bir ritüel olarak kabul edilmiştir (Harva, 2015, s. 392).

2.4.Şamanik Ayinlerle Evlat Edinme ve Doğurganlık Ritüelleri

Yakutlar arasında çocuk sahibi olamayan bireyler şamana başvurarak yardım talep ederler. Şaman, bu durumda özellikle Ayısıt adlı tanrıya dua etmek amacıyla bir ayin düzenler. Bu ayinde, kanlı kurban sunulmaz; bunun yerine Tanrı'ya bir hayvan bağışlanır. Bu ritüel şamanın aracılığıyla Tanrı ile iletişim kurma ve çocuk sahibi olma arzusunu gerçekleştirme amacını taşır (İnan, 2006, s. 167).

Evlilikle ilgili törenlerde şamanların ve baksıların katılımı genellikle sınırlı düzeydedir. Ancak kız kaçırma yoluyla evlilik âdetinin sürdürüldüğü Yakut boylarında, kız kaçırmaya gidecek gençler yola çıkmadan önce bir şaman (oyön) tarafından gerçekleştirilen bir ayinle kutsanır ve uğurlanır. Bu tür ritüeller Yakut toplumunda geleneksel evlilik uygulamalarının ruhsal boyutunu yansıtmaktadır. Evlilik hayatının bir sonucu olan çocuk doğumu ve çocuğa ad verme törenleri ise erken dönem şamanizmin birçok unsurunu korumaya devam etmektedir. Özellikle Yakutlar, çocuk Özellikle erkek çocuk sahibi olma dilekleri için ak şamana başvururlar. Ak şaman ritüellerinde Ayısıt Hatun'a ya da ak at sürülerine sahip olan "mağansılhlah" isimli tanrıya dua ederek dileklerin gerçekleşmesi için aracılık eder. Bu törende kanlı kurban

uygulanması bulunmaz. Bunun yerine tanrılara adak olarak bir hayvan bağışlanır. Adanan bu hayvan kutsal kabul edilir ve üzerine binilmesi veya herhangi bir şekilde kullanılmasına izin verilmez. Bu uygulamalar Yakut kültüründe evlilik ve çocuk isteme ritüellerinin dini ve kültürel bir bağlamda şekillendiğini göstermekte, aynı zamanda toplumun geleneksel değerlerini ve inanç sistemlerini yansıtmaktadır (İnan, 2015, s. 166-167).

2.5.1.Umay Adına Gerçekleştirilen Şamanik Ayinler

Şaman ayinlerinden bir diğeri de Altay toplumlarında çocuk sahibi olamayan çiftler, geleneksel ritüeller çerçevesinde Şamları davet eder ve çocuk sahibi olan annenin ocağında gömülü olan plasentayıkendi çadırına getirilmesini talep etmişlerdir. Şor,Tleüt,Kumandı, Sagay gibi toplumlarda doğum olması bebeğin sağlıklı doğması amacıyla Umay'a şaman aracılığıyla başvurmuşlardır. Çeley boyu Şorlarında,doğumun kolay geçmesi adına kadının ayağına konulduğu düşünülen ve çocuğun ruhunu etkileyen kötü ruhun uzaklaştırılması için Ülgen tarafından gönderildiğine inanılan Umay'dan yardım istenmiştir. Anne ve çocuğun korunması ve doğumun sorunsuz tamamlanması içi şaman ayinler yapmıştır. İnan'a göre Umay, insan ve hayvan yavruları ile tüm dişileri koruyan bir dişi tanrıça olarak tanımlanmaktadır. Giraud ise Umay'ı bereket, analık, doğurganlık ve çocukluk tanrıçası olarak betimler aynı zamanda Umay'ın, Yer ile özdeşleşebilen bir figür olduğunu da vurgulamaktadır (Erkoç, 2024, s. 181).

2.6.Hastalıkların Şifası İçin Şamanik Ayinler

Bir kişinin esas ruhu bedeni terk ederse bu durum genellikle hastalık veya ölüme yol açar ve kişi yeraltı dünyasına sürüklendiği düşünülmektedir. Hastayı tedavi etmek amacıyla çağrılan şaman ritüel sırasında yardımcı ruhlarıyla birlikte bu yeraltı dünyasına seyahat eder. Şaman, kötü ruhlarla mücadele ederek onları yener ve hastanın kaybolan ruhunu geri getirir. Tedavi ayinleri hastalıkların önlenmesi ya da hastalıklara neden olan kötü ruhların kovulması amacıyla gerçekleştirilir (Bapaeva, 2013, s. 39).

2.7.Erlik Adına Yapılan Ayinler

Ayin Erlik adına da yapılabilir. Ancak Erlik adına yapılan ayinleri sadece güçlü şamanlar gerçekleştirebilmektedir. Erlik kötülük yapan bir ruh olup yeraltı (cehennem) âlemini temsil eder. Genellikle hastalık durumlarında veya ölüm durumlarında sebebi Erlik'e bağlanmaktadır. Erlik'e kurban sunulması gerekmektedir. Erlik oğulları bu konuda çalışırlar ve şamana yer altı dünyasında eşlik ederler. Erlik'in oğulları da erlik gibi kötülükler yapmaktadır.

Hastalıkların veya ölümlerin nedeni sadece erlik değil Erlik'in oğullarını da görülür. Bu sebeple insanlar hastalık dönemlerinde erlikten ve oğullarından korkmuşlardır (Anohin, 2006, s. 6-7). Oğulları gibi Erlik'in kızları da vardır ancak bunlar farklı bir konumdadır. Şamanın ayin yaptığı sırada bu kızların yanından geçmektedir. Geçerken şamanı kandırmaya kurbanı kendileri almaya çalışırlar. Şaman bu oyuna kanarsa Erlik tarafından öldürülmektedir (Anohin, 2006, s. 6-10). Diğerlerinden farklı olarak Erlik'e at kurban etmek yerine Erlik için kara boğa veya inek kurban edilir (Harva, 2015, s. 285). Erlik ve çocuklarına hizmet edenler kötü ruh olarak adlandırılmaktadır. İnsanlar Erlik'e kendi huzurlarının devam etmesi için sıklıkla hasta hayvanları kurban ederler ancak diğer ayinlerle kıyaslayınca oldukça özensiz yapılan bu ayinlerde kurban seçmede bu özensizliği devam ettirirler en pis yerleri seçerek ayini gerçekleştirmektedirler (Anohin, 2006, s. 4-5).

Yakutlarda kötü ruhları kovmak için şaman güneşe paralel olarak kendi etrafında üç defa döner sonra bunun tam tersi yöne dönmektedir. İkinci dönüşü yer altı dünyasından yerüstü dünyasına yapacağı yolculukta sağ sağlim gelebilmesi içindir. Şaman dansları da belli bir ritimde ve düzende değişmektedir (Hoppal, 2015, s. 50). Sahalarda kötü ruhlardan korunmak adına sonbahar dönemlerinde özel bir ayin yapılmıştır. Bu ayinlerde başladığında önce iyi ruhlar (Ulu Toyon) sonra kötü ruhlar (Arsan Dulay) için ayinler yapılmaktadır. Bu ayinlere saç (abası ısıga) ismi verilir (Gömeç, 2011, s. 62).

2.8.Ülgen Adına Yapılan Ayinler

Şaman ruhlardan bazıları için yılın belli dönemlerinde özellikle ayin yaptığı görülmüştür. İyiliği ve kötülüğü temsil eden iki farklı ruh ve ruh âleminde bahsedilmektedir. Ülgen iyilik yapan bir ruhtur. Yer üstü (Gökyüzü) âlemini temsil eder. Altaylarda en uzun ayinler Ülgen adına yapılan ayinlerdir. Bu ayin uzun ve aşamalı bir ayindir. Öncelikle hazırlık aşaması yapılır bu aşamada yer belirlenir çadır kurulup ortaya kayın ağacı dikilir bu ağaca bayrak asılır. Kurban adamak üzere seçilen atın Tanrı tarafından beğenilip beğenilmediğini anlamak için fincan falı atılır. Şaman ayin için gerekli olan kıyafetlerini giyer. Ayin başlayınca önce Ülgen ve oğullarının ruhlarını ayine davet eder. Bazı efsunlu sözler söyleyerek kurbanı yıkar o sırada yine bir fincan atar bu fincan baş aşağı düşerse hayvanı serbest bırakır ve Tanrının kurbanı kabul etmediğini düşünür. Tam tersi yönde düşerse tanrının bu kurbanı kabul ettiği düşünülür. Kurban Ülgen adına yapıldığı için kurbanın başı doğruya doğru asılır. Kurban töreni başlamadan kaz suretine girerek (uçmayı temsilen) kurbanın daha alınmamış olan canını yakalama töreni yapılır.

Şamanın uçmasını sağlayan kaz kurbanının canı yakalanınca uçup gider. Kurbanlık hayvan bu sefer kan akıtılmadan boğarak ya da kemikleri kırılarak kurban edilir. Şaman kurbanın yanına ekmekle birlikte gider. “oprukuy, oprukuy” diyerek kurbandan çıkan temsili ruhun ekmekle birleşmesini sağlar. Etin pişen suyu saç yapılır et ise ayin sırasında bulunan kişilere pay edilerek yedirilir . Böylelikle ayin tamamlanmış olur (İnan, 2006, s. 103-104).

3.1.Doğa Ruhlarına Yönelik Şamanik Ayinler

Şamanik ritüeller Tuva halkının inanç sisteminde doğa ile insan arasındaki dengeyi koruma ve ruhani bütünlüğü sağlama amacı taşıyan önemli uygulamalardır. Gökyüzü güneş ay ateş su dağ yer ve hayvanlar gibi kutsal unsurlar bu ritüellerin merkezinde yer alır. Gökyüzünün bereketin ve düzenin sembolü olarak kabul edilmesi nedeniyle gerçekleştirilen gökyüzü kutsama ritüelleri Tuvaların en eski geleneklerinden biridir. Şamanlar gökyüzünü kutsarken doğanın dengesi ve toplumsal bereketin devamlılığı için dualar ederler. Benzer şekilde yer ve doğa unsurlarını kutsama ritüelleri yeryüzünün insanın yaratılışında bir anne figürü olarak görülmesi inancına dayanmaktadır. Bu bağlamda Tuvalar yeryüzüne ve doğanın diğer unsurlarına saygı göstermek adına dağlara ve nehirlerle çay ya da süt sunarak dualar ederler (Bapaeva, 2013, s. 46-47).

3.2.Şamanizmde Ateşin Kutsallığı ve Ritüel Uygulamaları

Ateşin kutsanması Tuva halkı için ayrı bir önem taşımaktadır. Her yıl sonbahar mevsiminde düzenlenen bu ritüeller ateşin temizleme ısıtma ve dönüştürme işlevlerinin kutsal bir anlam taşıdığı inancına dayanmaktadır. Şamanlar aile fertlerinin huzurunu mutluluğunu ve sağlığını temin etmek amacıyla ateşi kutsarken kurban edilen hayvanlar refah ve bereketin sembolü olarak ayinlerde yer almaktadır (Bapaeva, 2013, s. 51). Orta Asya ve Sibiry Şamanizmi, ateş, yer-su, gökyüzü, gök cisimleri, orman, dağ ve atalar kültü gibi çok sayıda inanç üzerine inşa edilmiştir. Bu inançlar, farklı alemlerin varlığını kabul eder ve her alemde farklı varlıklar yaşamaktadır. Şamanlar, bu alemler arasında yolculuklar yaparak ateşin de içinde bulunduğu doğal unsurları ruhsal dönüşüm ve ritüel pratiği için kullanırlar. Ateş sadece fiziksel bir unsur olmanın ötesinde şamanların ruhani dünyaya açılan kapılarından biri olarak ayinlerde büyük bir öneme sahiptir (Eğen, 2023, s. 4).

3.3.Şamanizmde Dağ Kültü ve Ruhsal Ritüeller

Dağlara yönelik yapılan ritüeller ise Sayan-Altay bölgesi halklarının inanç dünyasında özel bir yere sahiptir. Dağlar kutsal mekânlar olarak görülmekte bu bağlamda şamanlar doğanın dengesini koruma amacıyla dağlara adaklar sunarak ve dualar ederek ritüeller gerçekleştirmektedir. Su kaynaklarının kutsanması ise kötü ruhların etkisinden arınmayı hedefleyen önemli bir şamanik uygulamadır. Şamanlar su kaynaklarını kutsayarak hastaların iyileşmesi ve olumsuz enerjilerin uzaklaştırılması için çeşitli ritüeller icra etmektedirler (Bapaeva, 2013, s. 54).

3.4.Şamanizmde Hayvanlara Yönelik Ritüeller ve Sembolik Anlamları

Hayvanların kutsanması şamanik ritüeller arasında tarihi ve kültürel açıdan büyük bir öneme sahiptir. Özellikle atların kutsanması hasta bireylerin iyileştirilmesi amacıyla gerçekleştirilen önemli bir ritüeldir. Bu bağlamda belirli renklerde (örneğin kırmızı ya da alaca) bir at seçilir ve şaman tef çalarak bu hayvanı kutsar. Ayrıca hayvanların ateşe adandığı ritüeller hem bireysel hem de toplumsal refahı sağlamaya ve doğa ile insan arasındaki bağın güçlendirilmesine hizmet etmektedir. Ateş Tuva halkı için hem temizleme hem de dönüştürme gücüne sahip kutsal bir unsur olarak değerlendirilmektedir (Bapaeva, 2013, s. 64).

Şamanik ayinler yalnızca bireysel ve toplumsal refahın sağlanması amacıyla değil aynı zamanda doğa ile insan arasındaki ilişkiyi gelecek kuşaklara aktarma işleviyle de ön plana çıkmaktadır. Doğanın ve kutsal kabul edilen unsurların önemi bu ritüeller aracılığıyla vurgulanarak Tuva halkının kültürel mirasının en önemli parçalarından biri olarak korunmaktadır. Ormanlık bölgelerde yaşayan Tubalar Çelkanlar ve benzeri topluluklar arasında taygada yaşayan tüm vahşi hayvanların koruyucu ruhu olarak kabul edilen Kanım inancı önemli bir yer tutmaktadır. Kanım demirden bir zırh giymiş insan figürüyle tasvir edilmekte olup bu nedenle "Temir Kuyaktık Kanım" (Demir Zırhlı Kanım) olarak adlandırılmaktadır. Bu inanç toplulukların avcılık faaliyetleriyle doğrudan ilişkilidir ve özellikle sonbaharda av sezonu başlamadan önce Kanım'a adanan ritüeller düzenlenmektedir. Av sırasında başarı elde etmek amacıyla gerçekleştirilen bu ritüellerde şamanın kullandığı araçlar oldukça özeldir. Geleneksel şaman ritüellerinde yaygın olarak kullanılan tef bu ayinde yerini akağaç dalından yapılmış bir sopaya bırakmaktadır. Sopanın ucuna eski demir parçaları ve kömür parçaları bağlanarak kullanımı tamamlanmaktadır. Bu ritüeller yalnızca avcılık pratiğiyle sınırlı kalmayıp avcı ve madenci topluluklarının ekonomik ve manevi yaşamlarının

bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Şamanın bu özel ritüelleri doğanın ruhlarıyla uyumu sağlamayı avcılara başarı ve bereket getirmeyi ve topluluk üyelerinin doğayla olan bağlarını güçlendirmeyi amaçlamaktadır (Potapov, 2014, s. 71).

4.1.Farklı Dönemlerde Gerçekleştirilen Şaman Ayinleri

Şamanik ritüellerin yanı sıra özellikle yılın belirli dönemlerinde düzenlenen bayramlar da önemli bir yer tutmaktadır. Bu bayramlarda genellikle ayin törenleri gerçekleştirilmektedir. Yakut ve Başkırt Türkleri bu geleneği sürdüren toplumlar arasında yer almaktadır. İlkbahar ve sonbahar aylarında özellikle saç bayramları düzenlenmiştir. İlkbaharda yapılan bayramlar, genellikle Güneş ve Ay Bayramları olarak adlandırılmaktadır. Sonbaharda ise özellikle kötü ruhlardan korunmak amacıyla düzenlenen bayramlar öne çıkmaktadır. Bu bayramlar şamanlar tarafından ihtiyaç duyulduğunda veya önemli ruhlara adanmış ritüellerin parçası olarak düzenlenir (İnan, 2006, s. 102).

5.1.Şaman Ayinlerinde Ruhsal Rehberler ve Yardımcı Varlıklar

Şamanlar için ruhlar çok önemlidir ruhların önem teşkil etmesinin sebebi ise şamanların ayinlerini ruhlar olmadan yapamamasıdır. İnsanlar arasında ruhlar ile iletişim sağlayabilen sadece şamandır. İnsanlarla önemli ruhlar arasında bir köprü görevi görmektedir. Şamanlar ruhun bedenden bağımsız gezebileceğini düşünür her varlığın bir ruhu olduğu gibi birden fazlada ruhu olabileceğine inanmışlardır. Şamanların teorik olarak yaptığı bu ruhları davullarına ya da bedenlerine yerleştirmek ve ayini ruhlardan yardım alarak gerçekleştirmektedir. Her şamanın özellikle ayinlerde yanlarında olan koruyucu ve yardımcı ruhları vardır. Şamanın yardımcı ruhları fazlaysa şamanın gücünün de o denli fazla olduğu düşünülmektedir. Yardımcı ruhları az ise gücünün de o oranda az olacağı düşünülür. Bu ruhlar tös/töz olarak adlandırılır. Ruhlar içerisinde en önemli ruhlardan birisi Emeget'tir. Her şamanın emeget'i vardır. Şamanlık yaptığı dönemlerde ayinlerde şamanın yanında yer almaktadır (Bayat, 2015, s. 104). Ayin yaparken kan ruhları, dağ ruhları, gökyüzü ruhları ve cehennem ruhları çağırılır. Bunlar bazı kaynaklarda kara tösler, temiz tösler(temiz)olarak ayrılırlar (Anohin, 2006, s.75).

Şaman yardımcı ruhu çağırırken ise davulunu kullanmaktadır. Tunguzlarda yılan sesine benzer bir ses, Japonlarda ren geyiğine benzer sesler, Eskimolarda kurt'a benzer sesler çıkararak yardımcı ruhları ayinlere çağırdıkları görülmüştür (Gömeç, 2011, s. 74). Her şamanın

kendisine yardım eden ayrı bir ruhu bulunduğu gibi sadece kendisine ait olan şarkısı bulunmaktadır. Şamanlar kıvrak bir bedene zengin bir sözcük çeşitliliğine sahip olmalıdır. Şaman yardımcı ruhları çağırarak başladığı ayin sürecine öbür dünyaya yolculuk etmekle devam eder görevini bitirip ayin sürecini tamamladığında geri dönmekte ve ayini sonlandırmaktadır (Koecherowa, 1995, s. 77). Bu süreci yönetebilmek ayini gerçekleştirebilmek için şamanlar ruhlarla iletişim kurmak isterler ve genellikle kuş, kaz, kartal, geyik, baykuş gibi hayvanların suretine bürünmektedir. Bunun yanı sıra geçmişte yaşamış güçlü şamanların ruhlarının ocak, yer, su gibi doğa ruhlarının da şamana yardım ettiği düşünülmektedir. Şamanın gökyüzüne yaptığı ruhsal yolculuklarda kuş suretindeki yardımcı ruhların rehberlik ettiği, yeraltı yolculuklarında ise bataklık kuşunun şamanı desteklediği inancı yaygındır. Ayin sırasında bu hayvanlardan birinin ölmesi durumunda, şamanın da yaşamını yitireceği inancı bulunmaktadır. Ritüel sırasında çağrılan ruhların niteliği ayinin büyüklüğüne ve amacına göre değişmektedir. Günlük ayinlerde ruhların şamana gelecekle ilgili bilgiler vermek amacıyla geldiği düşünülür. Bu süreçte ruh şamanın bedenine girer ve şaman aracılığıyla konuşarak gelecekte haberler verir. Şaman çağırdığı ruhun özelliklerini benimseyerek ateş üzerinde yürümek ya da ateşi yutmak gibi olağanüstü davranışlar sergileyebilir (Şener, 1996, s. 21-22).

Sadece şamanların değil, halktan bireylerinde evlerinde yardımcı ruhları bulunmaktadır. Bu durum, özellikle Yakut Türklerinin ritüellerinde belirgin bir şekilde görülür. Halk şamandan ev ayini yaparak evden kötü ruhları uzaklaştırmasını isteyebilir. Gerçekleştirdikleri ayinlerde, ilk olarak evdeki tüm ruhların kovulması gereklidir. Kovulan ruhlar, ev sahibine ait olan koruyucu ya da yardımcı ruhlardır. Şaman, bu adımın ardından kendi yardımcı ruhlarını ayin sırasında destek olmaları için çağırır. Bu çağrılan ruhlara "üst dünya ruhları" denilmektedir. Şaman üst dünya ruhlarını davet etmek için belirli bir ritüel hareket gerçekleştirir: Davulunu alına kadar kaldırır ve yukarı doğru bakar. Bu hareket, bir anlamda şamanın gökyüzüne yaptığı ruhsal yolculuğu simgeleyen sembolik bir eylem olarak görülür. Bu ritüel şamanın üst dünya ile kurduğu iletişimi güçlendirmeyi ve ayin sırasında destek almayı amaçlar. Böylelikle hem şamanın yardımcı ruhları hem de ayin yapılan evdeki ruhlar uyum içinde bir araya gelmekte ve ayinde şamana yardım etmektedir (Hoppal, 2015, s. 112-113).

Şaman ayine başladığında davulunu çalmaya başlar ve böylelikle yardımcı ruhları ayine çağırır. Nanay bir şaman ruhların diğer dünyada sürekli uyuduklarını şaman davulu çaldığında ise

uyanıp ayine geldiklerini şamanın ilahilerini dinlediklerini dile getirmiştir. İlahiler bazı durumlarda söylenmese bile her ayinde mutlaka davul çalınırdı. Davul çalınmazsa ya da durursa yardımcı ruhlarda ayini terk edeceği düşünülmüştür (Hoppal, 2015, s. 176).

Sonuç

Şaman ayinleri, tarihsel ve kültürel açıdan önemli bir yer tutan insanlık tarihinin derin izler bırakmış manevi ritüelleridir. Şamanların toplumsal rolü sadece ruhsal şifa sağlamakla sınırlı kalmamış aynı zamanda toplumu doğa ile uyumlu bir şekilde yönlendirme ve denetleme işlevini de üstlenmiştir. Şamanizm, doğa ile insan arasındaki dengeyi kurarak toplumların manevi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik uzun süreli bir uygulama olarak varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda şamanlar yalnızca tedavi edici değil aynı zamanda ritüel ve kültürel yönleriyle toplumsal hayatı şekillendiren önemli figürler olmuşlardır.

Şaman ayinlerinin temel öğelerinden biri doğa ve insan arasındaki derin bağa dayalı sembolizmdir. Ayinlerde kullanılan semboller doğadan alınan parçalar ve hayvanların ruhsal özelliklerinin şamanlar aracılığıyla topluma aktarılması, şamanizmin ritüel boyutunu anlamada anahtar rol oynamaktadır. Ayrıca şaman ayinlerinde gerçekleştirilen kurban törenleri toplumların ruhsal denetimini sağlamada önemli bir yer tutmuş ve genellikle doğum, ölüm gibi ritüel dönüm noktalarına odaklanmıştır.

Şamanlık, farklı toplumlarda farklı biçimler almakla birlikte her birinin kendine özgü şaman ayinleri ve ritüelleri bulunmaktadır. Bu çeşitlilik coğrafi ve kültürel farkların bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tüm bu ritüellerde ortak bir amaç güdülmüştür: toplumsal düzeni sağlamak bireylerin ruhsal sağlıklarını korumak ve doğa ile uyumlu bir yaşam sürdürmek.

Sonuç olarak, şaman ayinleri sadece geçmişin kültürel mirası değil aynı zamanda günümüz toplumları üzerinde etkili olan derin bir inanç sisteminin taşıyıcılarıdır. Şamanlar toplumsal işlevlerinin yanı sıra ruhsal yolculuklarında insanlara rehberlik etmiş ve onları manevi anlamda yönlendirmiştir. Şamanizm ve ayinlerinin günümüze kadar devam etmesi insanlığın kültürel ve ruhsal mirasının canlı bir parçası olarak önemini korumaktadır. Bu gelenek toplumların geçmişten gelen manevi ve kültürel bağlarını güçlendirerek insanlık tarihi açısından önemli bir yer tutmaktadır.

Kaynakça

- Anohin, A.V.(2006). Altay şamanlığına ait materyaller. Kömen Yayınları: Konya.
- Bapaeva, J. M. (2013). Tuva şamanizmi. Kömen Yayınları: Konya.
- Bayat, F. (2015). Ana hatlarıyla Türk şamanlığı. Ötüken Yayınları: İstanbul.
- Çirkin, S. (2022). Güney Sibirya arkeolojisi ve şamanizm. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Drury, N. (2003). Şamanizm. Okyanus Yayınları: İstanbul.
- Eğen, A. (2024). Sibirya bölgesi Türk halk inançları ve şamanizm. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Eliade, M. (1999). Şamanizm. İmge Kitapevi: Ankara.
- Erkoç, H. İ. (2024). Gök Türklerde doğa kültleri. Yazıt Kültür Bilimleri Dergisi, vol.4, no.2, 176-211.
- Gömeç, S. (2011). Şamanizm ve eski Türk dini.Berikan Yayınevi: Ankara
- Harva, U.(2015). Altay panteonu: mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar. Doğu Kütüphanesi: İstanbul.
- Hoppal, M. (2015). Avrasya'da şamanlar. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- İnan, A. (2006). Tarihte ve bugün şamanizm: materyaller ve araştırmalar. Türk Tarih Kurumu: Ankara.
- İzgi, M. C. (2012).Şamanizm ve şamanlara genel bakış. Lokman Hekim Dergisi. 2 (1): 31-38
- Koecherowa,M.L.(1995). Şaman ayini: yeniden yapılanma deneyi. Tiyatro Araştırmaları Dergisi. Cilt: 12. Sayı: 77-98.
- Potapov, L. P. (2012). Altay şamanizmi. Kömen Yayınları:Konya.
- Potapov, L. P. (2014). Altaylılar etnik yapıları ve kültürel varlıkları makaleler. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: Ankara.
- Radloff, W. (2008). Türklük ve şamanlık. Örgün Yayınevi: İstanbul
- Şener, C. (1996). Şamanizm. BDS Yayınları: İstanbul

EKLER

Ek1



Irmak,nehir ruhlarına yapılan tören. (Hoppal, 2015, s. 178)

Ek 2



JohannesScheffer Laponya kitabında bulunan şamanın davul kullanarak fal bakma ayini.
(Hoppal, 2015, s. 74)

Ek3



TimofeySteponavtablosu ,şamanın alt dünyada yaptığı yolculuk tasviri. (Anohin, 2015, s. 57)

Ek4



1991 yılında yapılan ölen kişiye eşlik etmek için düzenlenen ölü gömme ayini. (Anohin, 2015, s. 45)

Ek5



Buryat şamanının güneşe doğru dönerek yaptığı kurban ayini. (Hoppal, 2015, s. 42)

Ek6



Witsen'in Tunguz şamanına dair tasviri. (Çirkin, 2022, s. 371)

“NEMFLERİN DUASI” ŞİİRİNE MİTOPOETİK BİR YORUM

Büşra Nur ÇAKIR, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı

Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT, Doç. Dr.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, FEF, yesilyurt@nevsehir.edu.tr

Özet: Salih Zeki Aktay, Nev-Yunanilik akımının temsilcilerindendir. Aktay; oyun, hikâye, makale, çeviri gibi birçok türde eser verse de şairlik yönü daha güçlüdür. Şiir kitapları *Persefon* (1930), *Asya Şarkıları* (1933), *Pınar Aşk Kasideleri* (1936), *Rüzgâr* (1938), *Rüzgâr ve Dallarda Şarkılar* (1961), *Laton* (1964), *Titan* (1966), *Laton II* (1967), *Laton III* (1968)'dur. Aktay, şiirlerini oluştururken en çok beslendiği kaynak mit ve mitoloji olmuştur. “Nemflerin Duası” şiirinin bulunduğu *Persefon* adlı şiir kitabı şairin sanatının ilk evresinde kaleme aldığı bir eserdir. Eser içerisinde Yunan mitolojisinde yer alan mitlere ait pek çok örneğe rastlamak mümkündür. Aktay’ın diğer şiir kitapları incelendiğinde sanatının merkezinde mit ve mitolojinin olduğu net bir şekilde görülmektedir. Mit; oluşum zamanı insanlık tarihi ile başlayan, bireylerin atalarından aldıkları bir miras gibi nesilden nesile aktardıkları, olağan ile olağandışı arasında kararsız bırakan bir anlatım bütünüdür. Mitopoetik ise mit ile şiirin kesişim noktasında meydana gelir. Herhangi bir mitin şiirin alanı içerisine girdiğinde ilk hâlden tam olarak kopmamakla birlikte yeniden yorumlanması durumudur. Bu noktada şiirin bir açık yapıt olma özelliği devreye girer. Şair, elindeki miti şiiri ekseninde aslını koruyarak ama içerisine yeni birçok özellik de ekleyerek mitopoetik yorumun kapsam alanına dâhil eder. Aktay’ın *Persefon* isimli eseri ismini Yunan mitolojisinde yer alan Persefon mitinden almaktadır. Bu çalışmada eser içerisinde yer alan “Nemflerin Duası” adlı şiir mitopoetik yorum çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mit, Mitopoetik, Persefon.

“A MYTHOPOEITICAL INTERPRETATION OF THE POEM “THE PRAYER OF THE NYMPHS”

Büşra Nur ÇAKIR, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Turkish Language and Literature

Şamil YEŞİLYURT, Assoc. Dr,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, FEF, yesilyurt@nevsehir.edu.tr

Abstract: Salih Zeki Aktay is one of the representatives of the Nev-Yunanilik movement. Although Aktay produced works in many genres such as plays, stories, articles and translations, his poetic side is stronger. His poetry books are *Persefon* (1930), *Asya Şarkıları* (1933), *Pınar Aşk Kasideleri* (1936), *Rüzgâr* (1938), *Rüzgâr ve Dallarda Şarkılar* (1961), *Laton* (1964), *Titan* (1966), *Laton II* (1967), *Laton III* (1968). Aktay’s most inspired sources while creating his poems were myth and mythology. The poetry book *Persefon*, which includes the poem “Nemflerin Duası”, is a work written by the poet in the early stages of his art. It is possible to come across many examples of myths in Greek mythology in the work. When Aktay’s other poetry books are examined, it is very clear that myth and mythology are at the center of his art. Myth is a narrative whole that individuals, whose formation period begins with human history, pass on from generation to generation as a legacy they receive from their ancestors, leaving them undecided between the ordinary and the extraordinary. Mythopoeitics, on the other hand, occurs at the intersection of myth and poetry. It is the situation where any myth, when it enters the field of poetry, is reinterpreted without completely breaking away from its original form. At this point, the feature of poetry as an open work comes into play. The poet includes the myth in his hand within the scope of the mythopoeitic interpretation by preserving its originality within the axis of his poem but adding many new features. Aktay’s work *Persefon* takes its name from the Persephone myth in Greek mythology. In this study, the poem “Nemflerin Duası” in the work will be examined within the framework of mythopoeitic interpretation.

Keywords: Myth, Mythopoeitic, Persephone.

Giriş

Salih Zeki Aktay az sayıda akademik çalışmanın merkezinde olmuş bir isimdir. Hayatı, sanatı, eserleri üzerine hazırlanmış iki tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tezlerden ilki Gülten İlhan'a ait *Salih Zeki Aktay, Hayatı- Sanatı- Eserleri*, ikincisi Namık Kemal Şahbaz'a ait *Salih Zeki Aktay Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği* başlıklarını taşımaktadır.

Yapılan tezler dışında Aktay'ın şiirleri ile ilgili Şamil Yeşilyurt'un şairin eserlerinde vurguladığı mitolojik ögeler merkezinde *Salih Zeki Aktay'ın Şiirlerinin Mitopoetik Yorumu* adlı kitabı ve *Salih Zeki Aktay'ın "Elma" Adlı Şiirlerinde Mitopoetik Bir Sembol Olarak Elma* başlıklı makalesi vardır. Gülçin Tuğba Nurdan *Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Mitoloji ve Salih Zeki Aktay Örneği* adlı makaleyi kaleme almıştır.

Şiir bir içyapı ve yüzeysel yapıdan meydana gelmektedir. İçyapı olarak adlandırılan, şiirin düşünsel boyutudur. Yüzeysel yapı olarak adlandırılan yapılar ise şiirin görünen, sözlüksel ve dilbilgisel boyutunu yansıtmaktadır. "İki düzeyin eş biçimde oldukları söylenilemez ama çalışma sırasında onların karşılıklı yerdeşleri arasında bir bağdaşıklık kurulması beklenilebilir." (Işık, 1978, s.10)

Şiir; kelimelerin arka planına hayalin, düşüncenin formlarının yerleştirildiği bir yapıdır. Bu yapı içerisinde Işık'ın içyapı olarak nitelendirdiği düşünce düzleminde mitlerle bir kesişim noktasındadır. Şamil Yeşilyurt, Gül Işık'ın belirtmiş olduğu içyapı ve yüzeysel yapı formlarını mit ve mitoloji perspektifinden değerlendirerek mitleri milletlerin içyapı formları, mitolojik anlatıları ise dış yapı formları olarak ifade etmektedir. "Çünkü biri imgesel tasavvur diğeri de onun sembolik çeşitlenmesini karşılamaktadır." (2023, s.13)

Mit, İngilizce "myth" Aristo'nun *Poetics* adlı eserinde "logos" kelimesinin zıddı olarak olay ve hikâye anlamlarında kullanılmıştır. "'Mit' karşılıklı konuşma veya açıklamanın aksine, bir hikâyedir; Kelime bir de sistematik felsefi düşüncenin zıddı olan 'akıldışı' ve 'seziş' gibi manalar taşır." (Wellek ve Warren, 1983, s.255)

Eski Yunan dilinde söz kavramını karşılayan üç sözcük vardır: Mythos, epos, logos. Bu üç sözcük birbirleriyle belirli anlam dairelerinde kesişirler. "Mythos söylenen veya duyulan sözdür, masal, öykü, efsane anlamına gelir." (Erhat, 2021, s.5) Bu nedenle de mythos etrafında şekillendirilen ifadelere çok güven olmaz çünkü insanlar gördüklerini, duyduklarını anlatırken çoğunlukla nesnel bir tavır takınmaktan kaçınırlar. O nedenle mythos, Herodot ve Platon gibi

isimler tarafından güvenilir bulunur. Epos, mythos’a göre biraz daha kurallar çerçevesinde oluşturulmaktadır ve bu yönüyle mythos’tan ayrılır. Bir ozan tarafından belirli bir düzen ve ölçüye göre söylenen, okunan, tanrı armağanı, süslü sözlere epos denilmektedir. Epos’un hem tanrısal bir yönünün olması hem de ozanın yetenekleriyle birleşmesi ona büyülü bir dünyanın kapılarını aralamaktadır. Bu noktada mythos ve epos arasında bir bağlantı söz konusudur. “Mythos söylenen sözün, anlatılan öykünün içeriği ise, epos da onun doğal olarak aldığı ölçülü, süslü ve dengeli biçimidir. Epos ne kadar güzelse, mythos o kadar etkili olur, epos’la mythos’un bu başarılı evlenmesidir ki, ilkçağdan kalma efsanelerin ürün vere vere günümüze dek yaşamasını ve mythos kavramının çağlar ve uluslararası bir nitelik kazanarak ölmezliğe kavuşmasını sağlamıştır. (Erhat, 2021, s.5)

Mitlerin tarihi dinî merasimlere dayanır ve temel içerikleri bu merasimlerle ilgilidir. Merasim, toplum tarafından kabul görmüş bir dinî temsilci tarafından, ortaya çıkabilecek tehlikeleri önlemek ve verimi artırmak için yapılan törenlerdir. Bu çerçeveden değerlendirildiğinde mitler ve merasimler benzer özellikler taşımaktadırlar. “Mit, tarlaların verimini arttırmak, aileyi çoğaltmak, gençlere toplumun örf ve adetlerini öğretmek ve ölümlere mezardaki hayatları için yiyecek sağlamak maksadıyla tekrar tekrar yapılan bu merasimlere benzer.” (Wellek ve Warren, 1983, s. 256) Ancak mitlerin kapsam alanı merasimlere göre daha geniştir. “Fakat daha geniş bir anlamda mitler toplumun ve dünyanın menşei ve mukadderatı ile ilgili, yaratıcısı belli olmayan nazım hikâyelerdir. Mitler toplumun gençlerine dünyanın nasıl ve niçin yaratıldığını, insanların niçin böyle yaşadığını anlatmak, tabiatı tanımları için onları gerekli bilgileri vermek ve insanın hayattaki görevinin ne olduğunu öğretmek için yaratılmışlardır.” (Wellek ve Warren, 1983, s. 256)

Mit; oluşum zamanı insanlık tarihi ile başlayan, bireylerin atalarından aldıkları bir miras gibi nesilden nesile aktardıkları, olağan ile olağandışı arasında kararsız bırakan bir anlatım bütünüdür. Mitopoetik ise mit ile şiirin kesişim noktasında meydana gelir. Herhangi bir mitin şiirin alanı içerisine girdiğinde ilk hâlden tam olarak kopmamakla birlikte yeniden yorumlanması durumudur. Bu noktada şiirin bir açık yapıt olma özelliği devreye girer. Şair, elindeki miti şiiri ekseninde aslını koruyarak ama içerisine yeni birçok özellik de ekleyerek mitopoetik yorumun kapsam alanına dâhil eder.

Mitopoetik, mitlerin ve mitolojik anlatıların kimi zaman birtakım yapılandırıcı süreçlerden geçerek sanat eserlerinde yeniden vücut bulması olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla edebî

eserlerin mitsel tasavvurlardan, mitolojik motiflerden, mitik anlatılardan ve sembollerden nasıl beslendiğini ve bu unsurları nasıl yeniden üretim sürecine dâhil ettiğini inceler. Mitoloji ile şiirin birleşim noktası olan mitopoetik yaklaşım, mitlerin çağdaş anlam ve anlatım biçimleriyle nasıl değiştirilip sanatçının yönsemesine uygun malzemeye dönüştürüldüğünü ve eserlere nasıl derinlik kazandırıldığını araştırır. Bazen mitik anlatının biçimi korunurken taşıdığı anlam evreni itibarıyla şairin malzemesi hâline geldiği de olabilir. Bu sebeple mitopoetik eleştirinin temel dayanağı mitlerde yer alır. (Yeşilyurt, 2024, s.42)

Namık Kemal Şahbaz, Salih Zeki Aktay'ın sanatını üç evreye ayırarak incelemiştir. 1. Evre: şairin 1917-1930 dönemine rastlayan ve Yunan mitolojisini eserlerinin merkezine yerleştirdiği, eserlerini bu doğrultuda ürettiği evredir. *Persefon* (1930), bu evreye ait bir eserdir. 2. Evre: 1930- 1936 arasında şairin Ahmet Hâşim etkisinde bireysel temalar işlediği evredir. Bu evrede birinci evrede şairin etkilendiği Yunan mitolojisine ait unsurlar şiirlerde bireysel duyguları aktarmak ve tarihi kişileri anlatma noktasında simgesel bir özellik taşımıştır. Şahbaz, bu dönemi şairin edebî hayatı için olgunluk dönemine geçiş olarak kabul etmektedir. Bu evrede oluşturulan eser *Asya Şarkıları* (1933)'dır. 3. Evre: 1936 yılında *Pınar*'la başlayan evredir ve şairin olgunluk dönemidir. Eserlerde baskın olarak kullanılan tema "aşk"tır. Yine bu evrede de diğer evrelerde olduğu gibi Yunan mitolojisi ait öğeler eserler içerisinde kendine yer bulmuştur. (Şahbaz, 2001, s.280) Bu tasniften hareketle Aktay'ın eserlerinin merkezinde her dönemde Yunan mitolojisinin baskın bir şekilde yer aldığı söylenilebilir.

Salih Zeki Aktay'ın ilk şiir kitabı *Persefon* Yunan mitolojisinde yer alan Persefon miti etrafında oluşturulmuştur. Eserin başında yer alan bu mite göre dünya üç ilah arasında taksim edilmiştir. Jüpiter göğe, Neptün denizlere, Hades ölümler âlemi cehenneme hükmetmektedir. Güzellik ilahesi Venüs'ün Küpidon'un hâkimiyetinin azalmasından endişe ederek cehennemler ilahının ziraat ilahesi olan Sere'nin kızı Persefon'a âşık olmasını istemesi üzerine Persefon, kırdaki arkadaşlarıyla nergis toplarken Hades tarafından kaçırlır. Persefon'un kaçırlıldığını öğrenen Sere günlerce onu arar ancak herhangi bir ize ulaşamaz. En sonunda dünya üzerinde her şeyi bileceğine inandığı Apollon'a kızının yerini sormak üzere yola çıkar. Sere, bu durumdan herkesin haberdar olduğunu öğrenince üzüntü içinde Olemp'i ve Olemp'deki tahtını terk ederek tekrar yeryüzüne iner. Elusi'de ilaheliğini saklayarak korsanlar elinden kaçmış ve buralara düşmüş bir zavallı olduğunu ve bir eve girip sığınmak istediğini, buna karşılık olarak dadılık veya sütannelik ederek yapılacak iyiliği ödemeye çalışacağını söyler. Demophoon'a

sütanne olarak Metaneira tarafından saraya alınır. Demophoon, yemeden içmeden büyür ve her gün biraz değişir. Bunu merak eden Metaneira, bir gece gelip onun yatağına bakar ve oğlunu kızıl ateşler içinde görünce feryat figanla kapıları kırar. Sere, o anda aslında bir ilahe olduğunu Demophoon’u da kendisi gibi bir ilahe yapmak için uğraştığını söyleyerek orayı terk eder. Yaşadıklarının acısını yüreğinde hisseden Sere, sinirlenerek bütün dünyayı baştanbaşa kurutur. Hayvanlar ve insanlar, kurtlar ve kuşlar aç kalır ve bütün aç kalanlar, ilahlar ilahına gidip yalvarırlar. Bunun üzerine Jüpiter, Sere’ye eğer kızın Tartar’da hiçbir şey yemediyse şimdi gelecek ve yanında kalacaktır. Yok, eğer bir şey yemişse senenin dört mevsiminden birini orada geçirmeye mahkûmdur ve ezelî kanunların hükmü böyledir, der. Jüpiter, İris’i cehennemlere gönderip onları çağırır. Büyük bir ihtişam içinde ve Hades’in yanında gelen kızını görünce Sere, sevinç içinde kollarını açarak ona Tartar’da bir şey yiyip yemediğini sorar. Ancak nar yediği bilgisini öğrenir. O da ezelî kanunların hükmünce Hades’in arabasıyla tekrar cehennemlere gider. Sere bunun üzerine tekrar çiçeklere, çimenlere emirler verir ve Elusi’dan Tırıptolem’i çağırarak bir çift eyer koşulu bir araba ile bir tas dolusu buğday tanesini vererek onu dünyanın her tarafına çiftçiliği öğretmek üzere gönderir. İşte o günden beri insanlar toprakları çizerek ekin ekerler ve işte o günden beri Persefon her bahar gelip annesini ziyaret eder. (Aktay, 1930, s.3-6)

“Nemflerin Duası” isimli şiirde Salih Zeki Aktay yukarıda anlatılan mitin ilk bölümünü işler. Persefon, Hades tarafından kaçırılmıştır. Sere çaresiz bir şekilde kızına ulaşmak ister ancak Persefon cehennem hayatının içerisinde. Ve Tartar bahçelerinde üç kırmızı nar yemiştir. Şiirin içerisinde bu bölümden sonrası yer almamaktadır. Şiir Persefon taraftarı Nemfler’in dua ve bedduaları ile başlamaktadır.

(Atlas) bahçeleri yansın

Sema âlemlere kansın

Tütsün kızıl buhurdanlar...

Bulutlarda gezen ây;

Yarattığın bu dünyayı;

Şahit koyduk aynı hakla.

Sakla (Sere) nin kızını,

Söndürme tek yıldızını,

Onu kudretinle sakla.

Biz gaybettik birimizi,

Sazlar sardı yerimizi,

Geldik mermer eşiğine...

Duman olan emellerle,

Sana uzanan ellerle,

İnleyerek geldik yine...

Atlas bahçeleri yansın

Sema âlemlere kansın

Tütsün kızıl buhurdanlar. (Aktay, 1930, s.26-28)

Nemfler'in, Sere'nin kızını kaybetmesinin acısına ortak olan bir yakarıyla yapmış oldukları bu beddualar kötülüğün temsilcisi Hades'e yöneliktir. Hades, yeraltındaki ölümler ülkesinin tanrısıdır. Görünmez anlamına gelen Hades adı, hem tanrının kendisi hem de egemen olduğu ülkesi için kullanılır. (Erhat, 2021, s.120) Hades; kötüdür ve iyi olan, sevilen bir kızı Persefon'u kendi kötülüğüne, cehenneme kaçırmıştır.

Şiir içerisinde Hades, Persefon'u kaçırmıştır ve Siyan Gölü civarındadır. Siyan adlı Nemf bu hadise karşısında gölün Hades'e yol vermemesini dilerken bir anda Hades tarafından alevli bir kamçı ile vurulan göl açılarak atlarına yol vermiştir.

Heyhat (Hades) in şarı meçhul yerlere gitti..

Göle ismini veren Siçilya nemflerinden;

(Siyan) telaşla baktı, doğrularak yerinden.

İstedi yol vermesin (Hades) in atlarına,

Birden su oldu aktı yerin alt katlarına...

Alevden kamçısını vurunca ilâh yere,

(Siyan) gölünün yanı açıldı birden bire..

Daldılar zulmetlerin, ummanların altına,

Hava, ziya görmeyen yerlerin alt katına.

Korkuyla titreyerek açıldı (Lete) suyu

Açtı görünmez eller, görünmez bir kapuyu!.. (Aktay, 1930, s.30-32)

Bu kaçırma hadisesi esnasında şiir içerisinde yer alan gölün yarılması Hz. Mûsâ ve Kızıldeniz'in yarılması hikâyesine gönderme yapmaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'de Şuara Suresi içerisinde

52 ve 66. ayetler arasında bu olay şu şekilde yer almaktadır:

Biz Mûsâ'ya 'kullarımı geceleyin yola çıkar, muhakkak ki takip edileceksiniz' diye vahyettik. Firavun da şehirlere (asker) toplayıcılar gönderdi. Dedi ki, 'Bunlar pek az ve önemsiz bir topluluktur'. 'Şüphesiz onlar bize öfke duyuyorlar'. 'Ama biz uyanık ve tedbirli bir topluluğuz'. Biz de Firavun'un kavmini bahçelerden, pınar başlarından, servetlerden ve iyi bir konumdan çıkardık. İşte böyle yaptık ve onlara, İsrailoğullarını mirasçı kıldık. Firavun ve adamları gün doğarken onları takibe koyuldular. İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın arkadaşları, 'Eyvah yakalandık' dediler. Mûsâ, 'Hayır! Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir' dedi. Bunun üzerine Mûsâ'ya 'Asan ile denize vur' diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı. Her parçası koca bir dağ gibiydi. Ötekileri de oraya yaklaştırdık. Mûsâ'yı ve beraberindekilerin hepsini kurtardık. Sonra ötekileri suda boğduk.

Yukarıda bahsedilen bu hadisede Hz. Mûsâ iyyinin, Firavun ve adamları kötünün temsilcisidir. Ve neticede iyi olan kurtulmuş kötü olan cezalandırılmıştır. Şiirde bu durum Persefon'un kaçırılması esnasında Hades'in alevden kamçısını vurması ve gölün açılıp yol vermesi şeklinde yer almaktadır. Normal şartlarda suyla karşılaşan alevin sönmesi veya gücünü kaybetmesi beklenirken Siyan Gölü bu hareketi bir emir kabul ederek cehennemler ilahına yardım etmiş, onun yolunun önündeki engelleri kaldırmıştır. Bu noktadan hareketle karşı karşıya geldiklerinde ateşin sudan daha güçlü olduğu söylenilebilir. Ateşin kötü ruhlardan, hastalıklardan koruyucu bir unsur olması nedeniyle bazı dönemlerde kutsal kabul edildiği bilinmektedir.(Çoruhlu,2002, s. 49) Şiir çerçevesinde bu duruma tezat oluşturacak şekilde ateş Hades'i, kötüyü sembolize etmektedir. Şiirde göl yarılarak geçilip hedefe ulaşıncaya ölümün,

kötülüğün ve cehennemin temsilcisi karşısında tüm cehennem ahalisi ve fûriler selama durmuşlardır.

Persefon, cehennem âlemine ait değildir. Her ne kadar bedeni cehenneme zorla getirilse de o bu âlemden sıyrılıp cennet âleminin güzelliklerinin hayalini kurmaktadır. Persefon'un ruhunda cehennemin yerini cennet almaktadır. Şiirde önce cehennem tasvir edilir.

Siyah mermer sütunlar, mermer revaklarla

Sıra, sıra açılan dehlizler, taklarla

Ölümler âleminde söylendi kendi adı,

Ölüm yüzlü (Gorgon)lar eyilip selamladı...

Kızıl alevli korkunç çağlayanlar taşarken,

Kızıl alevler saçan ormanları aşarken,

Önlerinde oynadı ateşten serseriler;

Başlarında yılanlar ısıklık çalan (Fûriler)

İlahın başındaki siyah hale parladı

Gayyalar ilahenin ismini tekrarlardı

Cehennem rüzgârları eyildiler sazlarla,

Diz çöken gölgeleri süzdü aynı nazlarla.

Elemlerle dinledi ruhların ülkesini

Cehennemin, ölümün, acıların sesini.

Alınlarında siyah ukubetten 'nişanlar,

Nedamet dağlarını tirmanan perişanlar,

İğrenç yüzlü hayaller gördü, solan benizini

Keskin, kerih kokular kapatırken genizini

(Park)lar omuzlarında götürürken şarını

Geçti göz yaşlarıyla ateş yaylalarını.

İnerken yavaş, yavaş mermer merdivenlerden,

İniltiler, isyanlar, âhlar yükseldi yerden...

Bir derenin başında ağlaşan ruhlar gibi,

Ebedi şifasız kalan yaslı mecruhlar gibi,

İnleyen ormanların dertlerini dinledi,

Kendi de onlar gibi ta içinden inledi.

Kubbeler, sıra, sıra duran kızıl kubbeler (Aktay, 1930, s.32-34)

Cehennem tasvirinin sonunda yer alan “Bitmeden önlerinde açıldı sırlı bir yer” dizesi ile Persefon artık cennet hayatının hayali içerisinde.

Sazlar, siyah serviler üstüne renk saçıldı,

Siyah bir mermer kapu ağır, ağır açıldı.

Bu ilahın tahtının bulunduğu bir yerdi

Kanatlı beyaz kızlar yollara inci serdi.

Yakuttan duvarları kaplamış sarmaşıklar,

Havuzlara güllerden vurmuş siyah ışıklar.

(Tartar) bahçelerinin dağılmış kokuları,

İnce gümüş cetveller minelemiş suları!

Narlar, portakallar, vişne renkli çiçekler

İrmakların üstünde uçuşur kelebekler.

Çağlayanlar içerken kuşların âhengini;

Uzanan boş dereler almış yaprak rengini.

Leylâkların uçları eyilmiş durgun suya

Ayak sesi duymayan otlar yatmış uykuya.

Çinilerden, tunçlardan dökülen loş gölgeler;

Mermer sahanlıklara, yollara renkler serer,

Sallanan ince dallar uyuturken kuşları,

Hafif bir ay gölgesi ağartır yokuşları.

El ele iki sıra boynu eyik melekler

Altın tahtın önüne dizilmiş onu bekler.

(Persefon) bu dünyadan ayrı âlemde kaldı. (Aktay, 1930, s.34-37)

Persefon, annesi ve çevresindekilerle mutlu bir şekilde yaşarken Hades tarafından zorunlu bir mekân değişikliğine maruz bırakılmıştır. Bu değişim ilk başlarda aidiyet hissetmeme ve hayalî olarak orada bulunmama şeklinde gerçekleşse de ilerleyen süreçte yapılan tercih özneyi mekân olarak cehenneme yerleştirmekle kalmamış aynı zamanda onu o mekâna konumlandırmıştır.

Öznenin yaşam alanında mekânlaşma öğeleri içerisinde en önemlileri kişi ve nesnelerdir. Bu iki unsur herhangi bir yeri mekâna çevirir. Nesnelerin özne için taşıdığı anlam, nesnenin bulunduğu mekânı da etkiler ve süjenin aitlik hissini kuvvetlendirir. Bu yapı içinde varlıkların önem dereceleri ve imgesel karşılıkları, bağlam içindeki sıralanışları, tekrarları ve onlara yüklenen açık ya da gizli anlamla ölçülür. (Yeşilyurt, 2023, s. 39)

Şiir içerisinde Persefon'un nar yeme hadisesi kendi iradesi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Nar, Hades tarafından yedirilmemiştir. Persefon ilk günahı işleyen Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yolundan giderek Tartar bahçelerinden üç nar yemiştir. Üç sayısı tasavvufi ruhun üç derece olarak sınıflandırılması bağlamında önemlidir: Kötülüğe teşvik eden ruh, suçlayan ruh, huzurlu ruh. (Çoruhlu, 2000, s.199) Bu çerçevede düşünüldüğünde Persefon, yediği üç adet nar ile kötülüğe teşvik eden ruhun tesiri altındadır denilebilir.

Hades üstüne anlatılan tek efsane, Demeter'in kızı Persephone'yi kaçırmasıdır. Mevsim dönümünü, toprağın ve bitkisel doğanın yazın canlanmasını, kışın ölmesini simgeleyen bu efsanede Hades'in rolü, âşık olduğu Persephone'yi kaçırdıktan sonra, bir daha yeryüzüne çıkmasını önlemek için bir nar tanesi yedirmesinden ileri gitmez. İnanişâ göre, Hades ülkesinde bir şey ağzına koyan bir daha oradan ayrılamazdı. Kızın kaçırılmasında payı olan Zeus

Demeter'in yalvarmaları üzerine kızın altı ay yeraltında, altı ay yeryüzünde kalmasını buyurur. (Erhat, 2021, s.120)

Şiirde nar hadisesine kadar olan bölümde Persefon'un isteyerek seçmediği, zorla götürüldüğü bir hayat sunulmuştur. Persefon, tek bir seçim yapmıştır o seçimi de annesi Sere'den ve cennet hayatından ayrı kalmasına sebep olmuştur. Ve bu seçim onu cehennem melikesi yapmaya zemin hazırlamıştır. "Şamanist inanışlardan bugüne her milletin kutsallaştırarak ölümsüzleştirdiği bir meyve olan nar, cennet meyvesi diye bilinmektedir." (Şenocak, 2015, s.228) Persefon'un nar yemesi ile Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın elma olduğu düşünülen yasak meyveyi yiyerek cennetten kovulması hadisesi benzerlik taşımaktadır. Bakara Suresi 35 ve 36. ayetlerde bu durum şu şekilde anlatılmaktadır:

Dedik ki 'Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz'. Derken şeytan onların ayaklarını oradan kaydırıldı. Onları içinde bulundukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, 'Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır' dedik."

H. Âdem ve H. Havva'nın yaşamış olduğu bu durum A'râf Suresi içerisinde 19 ve 20. ayetlerde de tekrar eder:

Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa zalimlerden olursunuz.' Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi ve dedi ki (Öyle ise, yasak ağacın meyvesinden yiyin ki melek olasınız yahut Cennet'te ebediyen kalasınız.) 'Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedî kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı.'

Şiir içerisinde bu durum Persefon için cehennemde ebediyen kalma şeklinde gerçekleşmiştir.

Tâhâ Suresi 115. ayette de "Andolsun, bundan önce biz Âdem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık." şeklinde bu olay nakledilmiştir. Tanrı her şeyi yiyip içmeyi ancak yasak olana dokunmamayı emretmiştir. Ancak Âdem ve Havva seçimini yasak olana dokunmaktan yana yapınca cennet hayatından dünya hayatına, kolay ve iyi olandan, zor ve kötü olana gönderilmiştir. Aynı şey Persefon için de geçerlidir. Cennete geri dönme hayali içindeyken yediği nar nedeniyle sadece bir mevsim annesi Sere'ye ve cennete kavuşabilecektir. Geriye kalan tüm zamanları cehennem

içinde geçecektir. Persefon, bu çerçevede değerlendirildiğinde mit içerisinde simgesel anlamda Havva ile benzerlikler taşımaktadır. Dayanamamış ve hatalı seçim yapmıştır. Mazlum iken zalimler melikesi olmuştur.

Hz. Havva'nın rüyasına girerek içine vesvese sokan şeytan, *Tevrat*'ta anlatıldığı üzere Hz. Havva'yı kullanarak yasaklanmış elmayı Hz. Âdem'in yemesini sağlar. Böylece her ikisinin de dünya sürgününün kapısını aralar. *Kur'an-ı Kerim*'de ilk günahın işlenmesinden bahsedilen ayetlerde anlatıldığı üzere yasaklanmış ağaca yaklaşan Hz. Havva ve Hz. Âdem bundan eşit derecede sorumlu tutulurken *Tevrat*'ta Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesinin sorumlusu olarak Hz. Havva gösterilir. Bu durum, Batı medeniyet dairesinin kadını algılama biçimiyle ve felaketlerin kaynağı olarak kadını görmesiyle alakalıdır. Pandora'nın merakı neticesinde dünyaya kötülüklerin yayılması bu durumun mitolojik dayanaklarından biridir. Her ne kadar tesadüf olduğu söylene de 19. asrın sonlarında felaketlere sebep olan kasırgalara isim vermeye başlandığında bunların kadın isimlerinden seçilmesi, sonraki zamanda gelen tepkilerden ötürü o isimlerin yanına erkek isimlerinin de ilave edilmesi bu bakış açısının mitolojik uzantısı olması düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. (Yeşilyurt, 2024, s.48)

Persefon'u cennet hayatından uzaklaştırıp cehennem hayatına götüren Hades'in onu kaırmasıdır. Ancak bütün bu yaşananlar neticesinde Hades'in yaptığı kötülük unutulmuş Persefon'un cehennem melikesi olmasının suçlusu nar yeme hadisesine yüklenmiştir. Felaketi hazırlayan, olumluyu olumsuzla çeviren, cennetten koparan, cehenneme melike yapan Persefon'un yani kadının tercihidir.

Mitolojik ve dinsel öğretilerde mükemmellik kaynağı olan başlangıç bir cennet olarak tasavvur edilir. Mükemmellikten uzaklaşan insanlık doğal olarak bir düşüş devresi geçirmektedir. Bu düşüş ve düşüşle beraber mükemmelliğin yavaş yavaş kaybolması dinsel öğretilerde diğer olgularla beraber yasak meyve motifine bağlanır. Yasak meyve insanın ezoterik bilgisinin sonucu, içten dışa dönüşünün başlangıcıdır. Ancak yasak meyve iyi ile kötüyü, ayıpla doğruyu, açıklıkla örtölülüğü seçme aracıdır. Dini bilgilere göre yasak meyveye kadar yalnız iyi, güzel, doğru mevcuttur. Yasak meyvenin yenilmesiyle insanoğlu aksi kutupta olan kötülüğü, çirkinliği, ayıbı görmeye başlar. İnsanoğlunun gözünün açılması gelecekte yüksek bir teknoloji üretmesine, fizik ilimlerini ileri götürmesine yol açtığı gibi başlangıçta mevcut olan kozmik bilgiden uzaklaşmasına da sebep olmuştur. Yasak meyveyi yemekle ilk insanın cennetten

kovulması hakkında anlatılan mitolojik öyküler ve dini hikâyeler yaratanın insanoğluna büyük bir hürriyet vermesine rağmen, sınır tayin ettiğini de kanıtlar durumdadır. (Bayat, 2007, s.113)

Bu noktadan hareketle Persefon'un Hades ile karşılaşmadan önceki hayatı mükemmellik kaynağı olan cennettir. Hades ile karşılaşması sonrası hayatında yavaş yavaş bir düşüş başlamıştır. Her ne kadar ilk başta mekân olarak cehennem içerisinde yer alsa da ruh olarak cennetten kopmamışken sonrasında mükemmellik kaybolmaya ve yasak meyveyi yemeye doğru kendini sürüklemiştir. Persefon; yasak meyveyi yiyerek kötü, çirkin ve ayıbın eksenine girmiştir. Şiirin son bölümünde bu durum şu şekilde yer almaktadır:

Bahçelerden meyvalar, bademler, narlar aldı...

(Orfe)nin nağmeleri süzülürken derinden,

Üç kırmızı nar yedi (Tartar) bahçelerinden.

Artık bu sessiz yerin o bir melikesidi,

Zulmetlere hüküm eden yalnız onun sesidi. (Aktay, 1930, s.37)

“Hades ve karısı Persephone amansız, insafsız, yürekleri hiçbir yakarış, hiçbir sunu ya da kurbanla yumuşamayan korkunç tanrılar sayılır. Kendilerinden de, ülkelerinden de tanrılar ve insanlar nefret eder.” (Erhat, 2021, s.120) Şiirin sonunda iyi olan kaybetmiş, kötü olan kazanmış ve iyiyi de kendi kötü dünyası içerisine çekmeyi başarmıştır.

Yöntem

Çalışmada araştırma inceleme yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede literatür taraması yapılmıştır.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Salih Zeki Aktay'ın şiir evreni mitopoetik çerçevede yorumlandığında çok fazla veriye sahiptir.

Tartışma Sonuç ve Öneriler (*)

Şair, yeniden yaratma gücü sayesinde elinde bulunan ham veriyi işleme kabiliyetine sahiptir. Yeniden yaratma, yorumlama yaparken Jung'un arketip olarak adlandırdığı geleneksel kodlardan faydalanır. Bu kodlara bazen tamamen sadık kalmayı tercih ederken bazen de eserin vermek istediği mesaj doğrultusunda değiştirip dönüştürebilir. Salih Zeki Aktay, şiirleri

içerisinde kullanmış olduğu mitolojik unsurlarla geçmişi kurgulayarak an ile arasında bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Bağlı olduğu Nev-Yunanilik akımının da tesiriyle şiirlerinin odak noktasına mit ve mitolojiyi yerleştirmiştir. Bunu yaparken de çeşitli sembol ve simgelerden faydalanmıştır. “Nemflerin Duası” şiiri bu bağlamda yorumlanabilecek eserlerinden birisidir. *Persefon* kitabı içerisinde yer alan bu şiir, Hades ve Persefon mitleri etrafında örülmüştür. Bu mitsel örüntü tezatları da beraberinde getirmiştir. İyi-kötü, cennet-cehennem, Hades-Persefon, Nemfler-Füriler ekseninde birden fazla zıt ifade şiir içerisinde yer almaktadır. Hades, Persefon için bir değişimin kapılarını aralamıştır. Bu değişim iyinin kötüye, cennetin cehenneme ve Persefon’un bir anlamda Hades’e dönüşümü olarak değerlendirilebilir. Şiir içerisinde bu durumun temel sebebi, kaynak noktası mekân değişimidir.

Aktay, Hades ve Persefon mitlerinin arka planına *Kur’an-ı Kerim*’de yer alan Hz. Musa ve Kızıldeniz’in yarılması, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın yasak meyveyi yiyerek cennetten çıkarılması hadiselerini yerleştirmiştir. Bu bağlamda soyut olarak nitelendirilebilecek bir miti somut ve daha yoruma açık bir hâle getirmiştir denilebilir.

Kaynakça

- Aktay, SZ. (1930). *Persefon*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası
- Bayat, F. (2007) *Türk mitolojik sistemi (ontolojik ve epistemolojik bağlamda Türk mitolojisi)* 1. Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınları
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin ana hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erhat, A. (2021). *Mitoloji sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Işık, G. (1978). *Montale'nin şiir evreninde anlamsal yapılar* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Şahbaz, NK. (2001) *Salih Zeki Aktay hayatı-eserleri-edebî kişiliği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şenocak, E. (2015) Halk anlatı ve inanışlarında mitolojik bir meyve: nar. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, Cilt (4/8)*, 228- 251.
- Wellek R, Warren A. (1983). *Edebiyat biliminin temelleri*. (AE, Uysal, Çev.) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Yeşilyurt, Ş. (2023). *Salih Zeki Aktay'ın şiirlerinin mitopoetik yorumu*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Yeşilyurt, Ş. (2024). Salih Zeki Aktay'ın "elma" adlı şiirlerinde mitopoetik bir sembol olarak elma. *Söylem Filoloji Dergisi Edebiyat Kuramları ve Eleştiri Özel Sayısı*: 41-53.

MUHAMMED İKBAL VE TÜRK EDEBİYATINA ETKİLERİ

Eda AKBULUT, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Abdullah ŞENGÜL, Prof. Dr.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı Yeni Türk Edebiyatı

Anabilim Dalı

Özet: Muhammed İktbal, Arap Dili ve Edebiyatı hocasığı yapmış aynı zamanda da hukuk okuyup savcılık diploması almış önemli bir şahsiyettir. İktbal 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Hindistan’da yaşamış, İslam Dünyası’nın yetiştirdiğı değerli bir İslam düşünürü, siyasetçisi, ârifi ve şairidir. Farklı ülkelerde eğitimini tamamlamıştır. Dolayısıyla Batı’yı gerek kültürüyle gerek felsefesi ve ilmiyle çok iyi tanır. Poştı, Urduca, Arapça, Farsça, Almanca ve İngilizce dillerine vakıftır. İktbal, şiirlerini iki dilde yazar. O kendini bir şair olmaktan ziyade “yenilik habercisi ve ruhi dirilişe çağırın birisi” olarak görür. İktbal, sanatı insanın yaşama gücünü kuvvetlendiren bir araç olarak görür. Farsça, Urduca ve İngilizce dillerinde yazdığı on dört eserinin yanı sıra mektupları, bildirileri, makaleleri ve nutukları da vardır. Bu eserler, birçok dile çevrilmiştir. İktbal’in eserlerinde sosyal eleştiri oldukça fazladır. Sosyal eleştiri de bulunmasının sebebi halkı içinde bulunduğı zor duruma karşı uyandırmak ve harekete geçirmektir. Müslüman halkının pasif kalmasını istemez ve bu konuda gerek çalışmalarıyla gerekse de eserleriyle Müslümanlara destek verir. *Esrar-ı Hodi* adlı mesnevi tarzında yazdığı eserini, Mevlana Celâleddin Muhammed’den etkilenecek yazar. Bu eserde, Müslümanların benliklerini yitirmemeleri gerektiğı belirtilir. Batı’nın maddi medeniyeti ve bilimi karşısında Doğı’nun eksikliğini eserlerinde işleyerek toplumu bilinçlendirmeye çalışır. Müslümanların kendi benliklerini, ahlaklarını unutup Batı’nın ahlak yönünün tesiri altında kalmalarını eleştirir. Bu durumun önce bireyi ve daha sonrada toplumu etkileyerek sosyal zeminin sallanmasına sebep olduğunu eserlerinde işler. Müslümanların inanç değerlerine ve tarihi birikimlerine yabancılaşmaması gerektiğini belirtir ve bir an önce öze dönülmesi gerektiğini savunur. O, bu düşünce sisteminin temellerini gençlik yıllarında oluşturur. Türk edebiyatında en çok etkilediğı sanatçıların başında gelen Mehmet Akif Ersoy da onun bu görüşlerini devam ettirir. İktbal ve Akif arasında oldukça fazla benzer noktalar vardır. O da aynı İktbal gibi Batı’nın ahlak yönünün alınmaması gerektiğini savunur. Her ikisi de aynı amaçta eserlerini verirler. Bu çalışmada, Muhammed İktbal’in önce düşüncelerine sonra da eserlerine odaklanarak onun Türk edebiyatındaki yeri ve etkileri sosyal eleştiri bağlamında incelenecektir. İnsanların yaşadığı toplumda sosyal olayların olumlu ve olumsuz yanlarının insanlara ve eserlere nasıl yansıdığı bu yöntemle sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed İktbal, Mehmet Akif, Edebiyat, Toplum, Batı

MUHAMMED IKBAL AND HIS EFFECTS ON TURKISH LITERATURE

Eda AKBULUT, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University Institute of Social Sciences Department of Turkish Language and
Literature

Abdullah ŞENGÜL, Prof. Dr.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Head of the Department of Turkish Language and Literature,
Department of New Turkish Literature

Abstract: Muhammad Iqbal was an important figure who taught Arabic Language and Literature and also studied law and obtained a prosecutor's diploma. Iqbal, who lived in India in the late 19th and early 20th centuries, is a valuable Islamic philosopher, politician, scholar and poet raised by the Islamic World of the twentieth century. He completed his education in different countries. Therefore, he knew the West very well with its culture, philosophy and science. He is fluent in Pushti, Urdu, Arabic, Persian, German and English. Muhammad Iqbal writes his poems in two languages. Rather than being a poet, he saw himself as 'a herald of innovation and a caller to spiritual revival'. Iqbal sees art as a tool that strengthens man's vitality. He has fourteen works written in Persian, Urdu and English, as well as letters, declarations, articles and speeches. These works have been translated into many languages. There is a lot of social criticism in his works. Iqbal uses the word "hodi" to define the self in his Persian works. This concept has been used in the meanings of "self, self, person" in Islamic thought. Iqbal defines the philosophy of self as a person knowing himself and becoming aware of himself. He has focused heavily on the concept of "self" in his works. He writes his work called "Esrar-ı Hodi" in the style of a mathnawi, under the influence of Mevlana Celaleddin Muhammed. In this work, it is stated that Muslims should not lose their self. He tries to raise awareness in society by addressing the deficiencies of the East in the face of the material civilization and science of the West. He criticizes Muslims forgetting their own self and morality and remaining under the influence of the moral aspect of the West. He deals with the fact that this situation first affects the individual and then the society, causing the social ground to shake in his works. He argues that alienation must be gotten rid of and that it is necessary to return to the essence as soon as possible. He forms the foundations of this thought system in his youth. Mehmet Akif Ersoy, one of the artists he influenced the most in Turkish literature, continued his views. There are many similarities between Iqbal and Akif. Like Iqbal, he also argues that the moral aspect of the West should not be adopted. Both of them produce their works with the same purpose. There is interaction between the individual and society. By taking advantage of the utilitarian aspect of literature, aspects and ideas that can be beneficial to individuals and societies are adopted. In this study, Muhammad Iqbal's place and effects in Turkish literature will be examined in the context of social criticism by focusing first on his thoughts and then on his works. How the positive and negative aspects of social events in the society in which people live are reflected in people and works will be presented with this method.

Keywords: Muhammad Iqbal, Mehmet Akif, Literature, Society, West

Giriş

9 Kasım 1877’de Hindistan’ın Siyâlkût şehrinde doğan Muhammed İkbâl, mutasavvıf bir aileye mensuptur. İlk eğitimini medrese de *Kur’an* üzerine tamamlar. İlk ve orta öğrenimini Siyâlkût’da görür. Hocalarının teşvikiyle İslam edebiyatıyla ilgilenmeye başlar. Yüksek öğrenimini Lahor’da bitirip Doğu Dilleri Fakültesi’nde çalışmaya başlar. 1905 yılında Londra’da felsefe, hukuk ve iktisat bölümlerinden mezun olur. Burada üç sene kalır aynı zamanda bu üniversitenin Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde bazı dersleri yürütür. Zaman zaman İslami konularda konferanslar verir. Daha sonra Almanya’ya giderek Münih Üniversitesi’nde doktorasını felsefe üzerine tamamlar. Böylece Batı’yı, kültürüyle ve felsefesiyle yerinde tanıma fırsatı bulur. 1908’de Hindistan’a döndüğünde devlet okullarında resmi öğretmenlik yapmaya başlar. Verdiği konferanslar ve eserleri başta öğrencileri olmak üzere felsefeyle ilgilenenler tarafından ilgiyle karşılanır (Yüksel, 2012, s.1). Birçok kaynakta da belirtildiği gibi İkbâl, 21 Nisan 1938’de vefat eder. “21 Nisan 1938’de vefat etti ve Lahor’daki Mescid-i Şâhî’nin minaresi dibine defnedildi.” (Aydın, 2000, s.18)

Muhammed İkbâl siyasete de ilgi duyar. Düşünceleriyle, fikirleriyle halkı yönlendirir. Onun eserleri Hindistan Müslümanlarının, İngiliz sömürüsüne karşı başkaldırmalarına ve Pakistan’ın kurulmasına önemli ölçüde etki eder (Alap, 2013, s. 516). Bu yönüyle de aslında Mehmet Akif Ersoy’a benzetilir.

Yirminci yüzyılın başlarında, üç kıtaya hükmeden Osmanlı Devlet’i temelinden sarsılmıştır. İç ve dış mücadelelerin verildiği böyle bir dönemde Osmanlı Devleti’nin ayakta kalmak için çaba sarf ettiği bilinmektedir. Gayrimüslim dünyası, İslam milletine karşı birlik olup saldırılar düzenleyip yok etmeye çalıştıkları bilinmektedir. Gayrimüslimler, İslam topraklarını kendi aralarında pay edip ırkçılık planları yaptıkları açıkça bilinmektedir. Amaçları Müslümanları birbirlerine düşman etmek ve bu şekilde birbirinden ayrılan Müslümanların güçlerinin git gide azalmasını istemektedirler. Durum böyle olunca Müslümanlar, Batı’nın her anlamda güçlü ve ileri olduğuna inanmışlar ve oldukça derin bir uykuya yattıkları görülmektedir. Bütün bu hatalı davranışların ve düşüncelerin tesiri altında olan Müslümanları uyandırmak, onları kendilerine getirmek isteyenler arasında Muhammed İkbâl de vardır. O, Hindistan başta olmak üzere bütün İslam âlemine birlik olmaları yönünde çağrılar yapar. İslam Dünyası’nın doğusundan yapılan bu çağrı bütün dünyaya adım adım yayılır (Yüksel, 2012, s. 9-10).

Bak bütün Şark ne halde

Külü göğsü savrulmuş...

Boğulmuş bir inilti susuyor...

Eseri yok... Bu kaybolmuş bir feryad

Bu toprakta her zerre bir muhtarip nazardır.

Hindistan'dan isyan et; Semerkant'dan

Irak'tan Hemedan'dan tuğyan et;

Bir hayat göster canlan

Uyan derin uykudan!

Derin uykudan uyan!

Derin uykudan uyan! (Yüksel, 2012, s.10).

Muhammed İkbâl'in "La Tahzen" başlıklı şiirinden alınan bu dizelerde de anlaşıldığı üzere dünyanın birçok yerinden uyanışa çağırdığı Müslümanlar görülür. Müslümanların kendi değerlerine ve tarihi birikimlerine, geçmişlerine yabancılaşmaması gerektiğini belirtir.¹ Uyudukları derin uykudan uyanıp öze dönüşmesi gerektiğini savunur. "Onun şiirinin bir tek temel hedefi vardır: Müslümanlara gerek fert gerekse ümmet olarak kendi kişiliklerini geliştirip güçlerini yeniden kazanmalarını öğretmek." (Aydın, 2000, s. 18) Görüldüğü üzere eserlerini bu amaçta kullanarak birlik olma yönünde çağrılar yapar. İkbâl, Müslümanların uyanması için onları harekete geçiren bir ârif, filozof ve şairdir. Müslümanların özlerine dönüşmesinin gerekliliğini savunur (Yüksel, 2012, s.11).

İkbâl'in Avrupa'dan ülkesine dönmesinin ardından yazdığı eserlerde giderek artan bir yoğunlukta dini ve felsefi konulara girdiği görülür. 1911'de kaleme aldığı 'Şikve' ve 1912'de

¹ 19. ve 20. yüzyılda Müslüman toplumlarında Batılılaşma temayülüyle birlikte yabancılaşma ve kendi kültürlerinden uzaklaşma sendromu yaygınlık gösterir. Şerif Mardin, bu yabancılaşmaya "Bihruz Bey Sendromu" (Kalaycıoğlu & Sarıbay, 2000 s.51), Cengiz Aytmatov ise "Mankurt" (Sheishenbekova, 2024, s.198-207) karakter tipi üzerinden kavramsallaştırır. Muhammed İkbâl'de bu yüzyıllarda yaygın görülen yabancılaşma sendromu üzerine fikir ve yazılarıyla eleştiri de bulunmuştur.

yazdığı ‘Cevab-ı Şikve’ başlıklı Urduca şiirlerinden sonra şöhretinin doruğuna 1915'te yayımladığı *Esrâr-ı Hodî* adlı uzun mersiyesiyle ulaşmış, bunu *Rumûz-i bî-Hôdî* takip etmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi hayranlığının sonucu olarak *Mesnevî-i Ma'nevî* tarzında Farsça kaleme aldığı her iki eserde de felsefi konuları işlemesine rağmen duygu yoğunluğunu korumayı başarmıştır. (Aydın, 2000, s. 18)

Muhammed İkbâl, İngilizce, Urduca, Poştî, Arapça, Farsça ve Almanca dillerine hâkimdir. Yazmış olduğu makaleleri, mektupları, nutukları, şiirleri ve bildirileri vardır. Eserleri birçok dile çevrilir. İkbâl, eserlerini İslam milletinin yeniden eski günlerine dönmesi için yazar. Eserlerinden Farsça ve mesnevi tarzında yazılmış olan *Esrar-ı Hodî*'nin ilk baskısı 1915 yılında yapılır (Yüksel, 2012, s.11-13).

Hindistan'ı sömürge ülkesi olarak kullanan İngilizler'in baskıları zamanla artmıştır. Böyle bir sosyal ortamda yokluğun, zulmün, perişanlığın ortasında Batı'nın maddi anlamda üstün olduğu düşüncesiyle elden bir şey gelmez düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. İkbâl, buna karşıdır ve eserlerinde toplumsal bilinç oluşturmak ister. İlk iş olarak kendinden ümidi kesmiş çıkış yolu arayan bu insanların yeniden özelemleri, benliklerine dönmeleri ve eski güçlerine kavuşmaları gerektiğini düşünür (Yüksel, 2012, s. 13). Bu süreçte tasavvufi anlamda “manevi hocam” dediği Mevlana'nın önemli bir tesiri söz konusudur (Alap, 2013, s.516). “Mevleviliğin Osmanlı Devleti'nde oynadığı role benzer bir rolü İkbâl de Pakistan'ın kuruluşunda oynar.” (Alap, 2013, s.516). Mevlana, ilerlemeyi ve gelişmeyi manevi aşkla birleştirdiği için yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbâl'i etkiler (Altıntaş-İşler, 2018, s. 451).

Muhammed İkbâl, Kurtuluş ve Trablusgarp Savaşlarında askerleriyle birlikte gösterdikleri kahramanca savaşlar ve mücadelelerden dolayı Mustafa Kemal Atatürk'ü çok takdir ettiği bilinir. İkbâl hem şehitlere hem de Mustafa Kemal Atatürk'e hayrandır. Türk dostu İkbâl, bu sevgisini en önemli Urdu dilinde yazdığı eseri olan ‘*Bang-ı Derâ*’ da övgüyle bahsetmiştir. (Alap, 2013, s.520).

İkbâl'in *Bang-i Derâ* adlı eserinde Urduca yazılmış bazı şiirleri de yer alır. Bu şiirlerin özellikleri kendisinin 1911'de yazdığı, İslâm ümmetinin içinde bulunduğu üzücü durumu sitemli bir şekilde anlattığı görülür (Aydın, 2000, s.22).

Muhammed İkbâl'in yukarıda da bahsedildiği gibi Türklere olan sevgisi ve hayranlığı açıkça görülmektedir. Türk milletinin bağımsızlığına düşkünlüğü ve çabaları İkbâl'in millet anlayışıyla örtüşmektedir. "Muhammed İkbâl 'millet' tanımını, ırk, soy ve bölge kavramlarına bağlı kalınmadan, dili, ırkı ne olursa olsun ulusların, Müslümanlık çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği şeklinde açıklar." (Altıntaş-İşler 2019, s.452) İkbâl ile aynı dönemde yaşamış ve onunla aynı düşüncede olan Mehmet Akif, kendi milletinin kurtuluşu için çabalamış ve bu uğurda istiklal fikrini aşılacak için şiir yazma yeteneğini tıpkı İkbâl gibi araç olarak kullanır. Her iki şairin de öncelikleri arasında savundukları konular bakımından "çalışmak" kavramının önemli bir yer tuttuğu görülür. Bunun başarılabilmesi için Batı'nın kılık kıyafeti ya da müzik anlayışının taklidiyle mümkün olmayacağını belirtirler (Altıntaş-İşler 2019, s.452). Ne yazık ki bu kadar benzer fikirlere sahip iki kişinin birbirleriyle hiç karşılaşmamış olmaları büyük talihsizlik olarak görülebilir. Akif, kurtuluş için şekli bir taklidin değil, dirilişin kendi özümüze dönülerek yapılması gerektiğini şu beytiyle ifade eder:

Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,

Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz.

Çünkü beyhudedir ümmîd-i selâmet onsuz. (Akbaş, 2007, s. 376).

Akif'in yukarıdaki beyitte de belirttiği gibi gelişen devirde ilerleyebilmek için kendi ruhlarının önderliğindeki bir kılavuzluğun kabul edilmesi gerektiğine vurgu yaptığı açıkça görülmektedir. Kendi özlerinin liderliği kabul edilmezse esenlik umudunun fayda vermeyeceğini düşünür. Taklit, bağımsızlığı zedeler. İstenilen hedefe varma yolunda bir engel teşkil eder. Yeninin iyi olan yanlarının alınıp eskinin kötü olan taraflarının atılması gerektiğine inanır. Mehmet Akif kendisinin de İkbâl'le sanat hakkında ortak düşüncelerinin olduğunu şu ifadelerle dile getirir:

Ben bu şairin ufak bir risalesini Ankara'da görmüş ve sahibini kendime benzetmiştim. Şarkta yetişen tasavvuf büyüklerinin bütün şiirlerini okuduktan sonra Garp felsefesini adamakıllı hazmeden İkbâl hakikaten yaman şair. Zaten Hint Müslümanlarından ismini bilmeyen, şiirlerini ezberlemiş olmayan yok. Urdu lisanında yazılmış olmak tabiidir. Ancak benim gördüklerim Farisi. Mevlâna'yı çok okumuş, çok sevmiş. Ona 'Mürşîdim' diyor. Nezdindeki iki eserin biri Peyâm-ı Meşrık'dır. Çok güzel gazelleriyle kıtaları var. Gazellerin bir ikisi bana sarhoş gibi nara attırdı. (Ayvazoğlu, 1995, s. 53).

Akif'in bu sözlerinden İkbâl'in kendisi üzerinde bıraktığı etkiyi görmek mümkündür. Mehmet Akif Ersoy, Türkçede "İkbâl" adına ilk defa *Safahat* adlı eserinin "Gölgeler" bölümünde yer veren kişi olur (Altıntaş-İşler, 2018, s. 453). Her iki şairin de içinde yaşadıkları sosyo-kültürel şartların etkisi şiirlerini şekillendirir. Dolayısıyla şiirlerinde ele aldıkları tema ve amaçlar neredeyse aynıdır. Bu bağlamda, aynı motifler üzerinde yoğunlaşmış olmaları kendi halklarını daldıkları derin uykudan uyandırır, eski güç ve kuvvetlerine kavuşmaları için yüreklendirir (Altıntaş-İşler, 2018, s. 454).

Ayrıca İkbâl, Türk siyasetçilere de ilgi gösterir. Bunlar arasında Cemaleddin Afgani ve Said Halim Paşa vardır (Alap, 2013, s.520). Emperyalizme ve Milli Mücadelenin Hindistan'daki Müslümanların bağımsızlık uğruna verdikleri çabalardan kendisine ilham olmasından dolayı İkbâl'in etkilendiği isimlerin başında Mustafa Kemal Atatürk'ün geldiği belirtilmiş, buna ek olarak Said Halim Paşa ve Ziya Gökalp isimleri de zikredilebilir (Altıntaş-İşler, 2018, s. 454).

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İslamcılık fikri etkisini kaybetmeye başlar. Türkçülük akımının baş göstermesiyle Türklük, Müslümanlık ve milliyetçilik kavramları önem kazanır. Bu kavramlar İkbâl için ne kadar önemliyse devrin İslamcılık ile alakalı önemli fikirleri olan Sadrazam Said Halim Paşa için de aynı minvalde önemlidir (Altıntaş-İşler, 2018, s. 454). "Osmanlı Devleti'nin batıyı örnek alışının Türk kültürünü, Türk Milliyetçiliğini zedelememesi gerektiği fikri bu isimlerce de benimsenmekteydi. Aynı fikri savunanlardan birisi olarak İkbâl, Avrupa'daki milliyetçilik anlayışının dinsizliğe yol açabileceği endişesini dile getirmiştir." (İkbâl, 1999, s. 188). Görüldüğü üzere bütün bu isimlerde ortak nokta aynıdır. Pozitif bilimlerle gelişmeyen *Kur'an'a* uygun yeni bir bakış açısının olması gerektiğini savunurlar (Altıntaş-İşler, 2018, s. 454). Osmanlı'daki adalet, hürriyet ve İttihâd-ı İslâm vurgusu zor durumda olan, sömürülen Hindistan'daki Müslümanların ilgisini çeker. Bunun temsilcisi konumunda olan Osmanlı Devleti ve özelinde Türklere karşı ilginin de arttığı görülür. İkbâl'in de bu kültür uyumundan, kazanılan zaferlerden (Çanakkale'de İngilizleri mağlup edip daha sonra Kutü'l Amare başarıları) etkilenip Türklere karşı var olan hayranlığı, sevgisi ve saygısı daha da artar. İkbâl'de Hintli Müslümanların İngiliz sömürgecilerine karşı bilinçlenmeleri ve önlem almaları için gerek eserleriyle gerekse yaptığı konuşmalarla büyük çaba sarf eder. Aslında onun yapmaya çalıştığı şey Osmanlı Türklerinin İngilizlere karşı gösterdiği başarıyı Hindistan'daki Müslümanlara da mâl etmek, onları cesaretlendirmek ve bu konuda uyanmaları için Müslüman Türkleri öncü göstermeye çalışmaktır. Mehmet Akif'in Batı emperyalizmine karşı

gösterdiği tepki İkbâl'i de etkilemiş, İngilizlere karşı takındığı tutumların dayanağı olmuştur (Altıntaş-İşler, 2018, s. 457). Kendi milletinde arzuladığı hedeflerin, Türkler tarafından gerçekleştirilmesi onda bir özdeşleşme duygusu uyandırır.

Mehmet Akif Ersoy, İkbâl'in *Peyâm-ı Meşrik* ile *Esrâr- ı Hodî* adlı eserlerini okur. Kendisi de *Safahat*'ını İkbâl'e gönderir ancak İkbâl'in eline geçip geçmediğini bilinmemektedir. "... haberleşme ümidiyle ona *Safahat*'ını göndermiştir. Sebîlü'r-Reşâd idarehanesinde kendisini ziyaret eden Hindistanlı Müslümanlara emanet ettiği *Safahat*'ın İkbâl'e ulaşip ulaşmadığını bilemiyoruz." (Çelik, 2004, s.150). İnceleme neticesinde birbiri ile şahsen tanışma imkânı bulamayan Akif ve İkbâl'in düşünceleri, fikir yapıları ve İslam toplumunun sorunlarını dile getirmeleri bakımından eserler vermeleri ikisi arasındaki fikir birlikteliğini gösterir.

Aydın, İkbâl'in insan ve toplum görüşünü her bir insanın bağımsız kimliğe sahip birey "ben" olarak gördüğünü belirtir. "Mutlak ben" olan Allah'tır. İnsandaki "ben tecrübesi" sürekli değişen tecrübelerden oluşur. Değişimler merkez etrafında gelişir. Benliğin özü değişmez olarak görülemez. Gerçek kişilik, davranışlar toplamıdır. Benliğin temel özelliklerinden bir tanesi de bedene sahip olmasıdır. Beden anlayışı konusunda yanlış fikirlerin çoğunun temelinde ruh-beden ilişkisine dair düşünceler yer alır. Örneğin Budizm acıyı ön planda tutup acıdan kurtulmanın yolunu benlikten uzaklaşmakta arar. Hristiyanlık'ta temel gerçek günah olarak görülür. İnsanların bu günahlardan kendi imkânlarıyla kurtulamayacağı düşüncesi yatar. İnsan kişiliği aslında bir bütün olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bedeni ruhun bir var oluş tarzı olarak saymak mümkün görülebilir. İnsan, benlik bilincinin en üst seviyesindeki kişidir. Benliği güçlendiren ana unsurlar arasında aşk, helal kazanç, cesaret ve hoşgörü sayılabilir. Benliği zayıflatan unsurlar arasında ise övünme, kibirlenme, korku, dilenme ve erdemsizlik sayılabilir (Aydın, 2000, s. 20).

İkbâl'e göre *Kur'an*'ın tasvir ettiği mümin, aktif bir insan sayılır. Bu aktiflik gittikçe zayıflamış ve bazı fikir akımları da bu süreci hızlandırmıştır. Yunan felsefesi, İslam tarihinde kültürel açıdan oluşturduğu güçle Müslüman düşünürlerin bakış açılarını genişletmiş ancak *Kur'an*'a bakışlarını bir anlamda olumsuz etkilemişler. Bazı sûfiler benliği hiçleştirmiştir. İkbâl'in vahdet-i vücûd anlayışında olan sûfileri eleştirisi, filozofları eleştirmesine göre daha ağırdır (Aydın, 2000, s.20). "Çünkü ona göre filozofların görüşleri çok defa bir metafiziğe hapsolup kalırken özellikle sûfi şairler sakat görüşlerini geniş halk kitlelerine kadar yayarak büyük tahribata sebep olmuşlardır." (Aydın, 2000, s. 20)

İkbal'in toplum felsefesi, benlik felsefesinin devamı niteliğindedir. Toplum konusunu neredeyse bütün eserlerinde konu edinir. Bu alandaki en önemli sayılabilecek eseri *Rumûz-ı bî-Hodî'dir* (Aydın, 2000, s.21). "İkbal'in toplum anlayışı temelde *Kur'an*'ın ve Hz. Peygamber'in hedeflediği toplum yapısında ifadesini bulmaktadır. Bu yapının özellikleri tevhid inancı ve peygamberlik çerçevesinde ele alınır. Tevhid ilkesi sadece imanın bir rüknü değil içtimaî hayatın da ana ilkesidir." (Aydın, 2000, s. 21) İkbal, Farabi ve İbni Sina geleneğini devam ettirir. İslam ahlak temeline dayalı bir sivil toplum kurmayı ve ona yön vermeyi amaçlar. İslam açısından dinin yapıcılığından eksik ve mahrum bir siyasetten bahsetmek mümkün olmayabilir. İkbal, hayatının önemli bir kısmını siyasetin içinde geçirir. İlk yıllarında Hint milliyetçiliğini savunduğu görülür. Ancak Avrupa'dan döndüğünde artık farklı bir siyaset anlayışını savunduğu bilinir. "İnsaniyetçilik" anlamında bir panislamcılık görüşünü savunduğunu kendisi belirtir. Batı kaynaklı siyasi milliyetçilik anlayışının İslam birliğine zarar vereceğini dile getirir. İslam, vatan fikrine ve milli duygulara karşı çıkmaz (Aydın, 2000, s. 21). "İslam ne milli duyguya ne de vatan fikri ne karşıdır. İslâm için problem olan toplumu nihai anlamda tanımlayıcı ve belirleyici bir ilke olarak milliyetçiliktir." (Aydın, 2000, s. 21) İkbal, emperyalizmi ve sosyalizmi de tenkit eder. İslam milletlerinde Avrupa hayranlığının yayılmasını tehlikeli bulur. Aslında İkbal, Batı'yı tenkit etmenin yanında tamamen Batı karşısında olumsuz bir tutum takınmaz. Onun asıl karşı olduğu şey taklitçiliktir (Aydın, 2000, s. 21). Kendi benliklerini bozan taklitçiliğe karşıdır.

Muhammed İkbal'in eserlerine kısaca değinmek gerekirse; manzum ve mensur olarak yazdığı eserlerinin yanı sıra çeşitli şiirleri, mektup, makale, nutuk, bildiri ve kendi eserlerine yazdığı önsöz yazılarının dışında başkalarının eserlerine yazdığı önsöz yazıları da vardır (Aydın, 2000, s.23).

Manzum ve mensur eserlerini sıralamak mümkündür. Manzum eserleri: *Esrâr-ı Hodî, Rumûz-ı bî-Hodî, Peyâm-ı Meşrik, Bang-i Derâ, Zebûr-i 'Acem, Câvidnâme, Bâl-i Cibrîl, Pes çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark, Müsâfir, Darb-ı Kelîm, Armagân-i Hicâz* (Aydın, 2000, s.22).

Esrâr-ı Hodî, İkbal'i şöhrete kavuşturan eserdir. Batı maddeciliğine ve klasik İran şiir geleneğinin etkisindeki tasavvufa karşı eleştirileri yer alır. Eser, *Kur'an*'a dayalı insan felsefesini de barındırır. *Rumûz-ı bî-Hodî*, bir bakıma *Esrâr-ı Hodî*'yi tamamlamak üzere Farsça yazılmış bir eserdir. Konu olarak insan, cemiyet içinde ele alınır. *Peyâm-ı Meşrik* ise Goethe'nin divanına nazire olarak yazılır. Farsça yazılan bu eser Afganistan Kralı Emânullah Han'a ithaf

edildiği bilinir. *Zebûr-i 'Acem*, iki bölümden oluşan Farsça bir eserdir. Birinci bölümünde elli altı ikinci bölümünde yetmiş beş manzume bulunur. *Câvidnâme*, İkbâl'in şaheseri sayılan bu eser Farsça kaleme alınır. Gerçeğin peşinde koşan mâneviyat yolcusunu anlatır. Türkçe de dâhil birçok dile çevrildiği bilinir. *Müsâfir* adlı eser 1933'te Afganistan'a yaptığı ziyaretinde gezip gördüğü yerdeki izlenimlerini, duygularını anlatır. *Darb-ı Kelîm* eserinin sembolik yanı ağır basar. Urduca yazmış olduğu bu eserde inançsızlık ve hürriyet yoksunluğuna karşı verdiği mücadelesini anlatır (Aydın, 2000, s.22).

Esrâr-ı Hodî'nin İngilizce tercümesi yayımlanınca dikkat çeken ilk şey, İkbâl'in "insân kâmil" anlayışı ile Nietzsche'nin "üstün insan"ı arasında benzerliklerin bulunmasıdır. İkbâl'in felsefesi Nietzsche'nin bir adaptasyonu şeklinde değerlendirmek mümkündür (Aydın, 2000, s.20).

Mensur eserleri: *'İlm-i İktisâd, The Development of Metaphysics in Persia, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Islam and Ahmadism* şeklinde sıralanabilir. Farsça şiir kitapları *Külliyât-ı İkbâl* başlığıyla basılır (Aydın, 2000, s. 22-23).

Sonuç

Yukarıda anlatılanları kısaca özetlemek gerekirse İkbâl ve Akif'in temel kaynağı Kur'an'dır. Bu nedenle belirtilen değerler ışığında İslam düşüncesinin güçlenmesini yeniden canlanmasını amaç edinirler. Ortak özelliklerinden birisi de aynı değerler, amaçlar uğruna tabiri caizse dişlerini tırnaklarına takarak verdikleri mücadeleleri, çalışma ülküleri ve etkin olma arzuları ortak gayeleri arasında sayılabilir.

Onlar meşrep ve mizaç bakımından da benzerlik gösterip İslâm'da kavmiyet fikrini reddederler ve İslâm'da milliyet fikrini benimserler. Batı'yı olduğu gibi reddetmezler, Batı'nın alınması ve alınmaması gereken meziyetlerine vurgu yaparak şeklî bir taklitten ziyade ilminin alınması gerektiğini vurgularlar. Doğunun da üstün yönlerinin olduğunu vurgulayıp her açıdan taklidin yanlış olduğunu söylerler. Doğunun da bir değeri, kültürü kendine has dokusu olduğunu ve bunu zedelemeyen Batının ilminin alınması gerektiğini ferdi ve içtimâî meselelere değinerek defalarca vurgularlar. Gerek konuşmalarında gerekse şiir dilini kullanarak kendi halklarının tercümanları konumuna gelirler. Biri Hindistan'da diğeri Anadolu'da yaşamış iki mütefekkir Muhammed İkbâl ve Mehmet Akif Ersoy, eserlerinde ele aldıkları temalar açısından benzerlikler gösterirler. Yaşadıkları dönemin sosyo-politik şartları onların eserlerine yön verir.

Bu bağlamda hem İkbâl hem de Mehmet Akif aynı kavram ve matafor üzerinde durdukları görülür. Kendi halklarını uykularından uyandırır ve onlara eski güçlerini hatırlatırlar.

Kaynakça

Akbaş, A. V. (2007). *Safahat*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Alap, M. S. (2013). "Türklerin Unutulmayan Dostu Muhammed İkbâl". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 8/9, 509-521.

Altıntaş, Ahmet, & İşler, Tuba, (2019). "Muhammed İkbâl'in Hayatındaki Türk Kavramı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 21/2, 449-459.

Aydın, Mehmet, S. (2000). "İkbâl, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 22, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17-23.

Ayvazoğlu, B. (1995). "Mehmet Akif ve Muhammed İkbâl". *İ.B.Ş.B.K.İ.D.B, Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: İ.B.B Yayınları.

Çelik, İ. (2005). "Çağdaş iki İslâm şairi: Muhammed İkbâl ve Mehmed Âkif (Şiirlerindeki ana tema ve motifler açısından müşterek unsurlar üzerine bir inceleme)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (22), 148-189.

İkbâl, M. (1999). *Cavidnâme*. çev: A. Schimmel, İstanbul: Kırkambar Yayınları.

Kalaycıoğlu, Ersin & Sarıbay, Ali Yaşar (2000). *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*. İstanbul: Alfa Kitabevleri.

Schimmel, Annemarie. (1990). *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*. çev: S. Özkan, Ankara: Güner Matbaası.

Sheishenbekova, Akmaral (2024). *Gün Olur Asra Bedel ve Ölüm Hükmü Romanlarında Mankurtlaşma Kavramı Üzerine Bir İnceleme*. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (58), 189-212.

Yüksel, A. (2012). *İslami Benliğin İç Yüzü*. Ankara: Hece Yayınları.

“Hişt Hişt” Hikâyesinde Bir Değer Olarak Yalnızlık Temi

Elif Ateş

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi,

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Özet: İnsanlıkla beraber ortaya çıktığı kabul edilen değerler, bireylerin ve toplumların davranışlarını, inançlarını, ilişkilerini biçimlendiren normlar silsilesi olarak kabul görmektedir. Değerler; kültürlerin evriminde, toplumsal uyumun sağlanmasında ve bireysel kimliğin oluşmasında kritik rol oynamaktadır. Kültürel değerlerin somutlaştırıldığı edebi metinler, hayatın gerçekliğini yansıtırken bireysel estetik beğenileri de geliştirerek toplumsal değerlerin içselleştirilmesine katkı sağlamaktadır. Edebi metinlerde, kültürel bağların güçlendirilmesinde ve bireyin daha derin insanlık perspektifi kazanmasında önemli bir rolünün olduğu görülmektedir. Bu metinler, bireyin toplumsal farkındalığını, empati yeteneğini geliştirerek daha bilinçli ve duyarlı olmalarına katkıda bulunmaktadır.

Bireyin varlığının temel yönlerinden biri olan yalnızlık, onun iç dünyasını derinden etkiler ve toplumsal yaşamda konumlandığı yer dolayısıyla değerlerin farkındalığına ulaşması için de yeni bir keşfi ifade etmektedir. Yalnızlık süresince birey öz kimliğini düşünmektedir. Edebiyatta yalnızlık, bireyin iç mücadelelerini, çevreyle olan bağlarını ve varoluşsal yolculuğunu öne çıkaran bir motiftir. Sait Faik Abasıyanık, “Hişt Hişt” hikâyesinde insanın iç dünyasında var olan huzuru yalnızlık temasıyla işlenmektedir.

Yalın bir anlatımı olan Sait Faik Abasıyanık, özgün üslup ve yeteneğiyle Türk hikâyeciliğinde önemli bir isim olarak bilinmektedir. Sosyal dokuya dair izlekler bulundurduğu hikâyelerinde, halkın gündelik hayatının yakın tanığı olduğu söylenilebilmektedir. Yazar, bireyin doğayla ilişkisini işlerken kendi farkındalığına ancak terk edilen doğayı hissetmesiyle erişebileceğini okura duyumsatmaktadır. Bu aktarımla yazar, insanın hemen yakınında ya da içinde olduğu doğayı hissetmeye başladığında hayata, yaşama sevincine kavuşacağını vurgulamaktadır. Böylece yazarın sıradan görülen olayları, durumları hikmet dairesi içinde kaleme aldığı söylenebilmektedir.

“Hişt Hişt” hikâyesinde eser dokusuna evrensel nitelikteki doğa sevgisi özenle işlenmektedir. Eleştirel açıdan toplumsal bağların tahrif edildiği dönemde bireyin içine dönerek yalnızlaşması da “Hişt Hişt” hikâyesinde işlenen bir tema olarak görülmektedir. Başka bir perspektiften bakıldığında yalnızlık; yoksunluktan ziyade kişinin kendi iç alemine doğru bir yolculuğa dönmektedir. Hikâyede insani değerlere olan bağlılık sebebiyle bireyin yaşama sevincinin arttığı görülürken bu değerlerden uzaklaştıkça yaşamdan zevk alma duygusunun azaldığı da aktarılmaktadır. Bu çalışmada “Hişt Hişt” eseri çerçevesinde yazarın hikâyeciliği ve değer yozlaşması yalnızlık temisi ile incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sait Faik Abasıyanık, Yalnızlık, Hikâye

ANALYZING THE STORY "HIŞT HIŞT" IN TERMS OF TRANSMISSION OF VALUES

Elif Ateş

Kırşehir Ahi Evran University,

Department of Turkish Language and Literature, Kırşehir, Turkey

Abstract: Values, which are accepted to have emerged with humanity, are accepted as a set of norms that shape the behaviours, beliefs and relationships of individuals and societies. Values play a critical role in the evolution of cultures, social cohesion and the formation of individual identity. Literary texts, in which cultural values are embodied, contribute to the internalisation of social values by developing individual aesthetic tastes while reflecting the reality of life. It is seen that literary texts have an important role in strengthening cultural ties and helping individuals gain a deeper human perspective. These texts contribute to individuals to be more conscious and sensitive by developing their social awareness and empathy skills. Loneliness, which is one of the fundamental aspects of the individual's existence, deeply affects his inner world and expresses a new discovery for him to reach the awareness of values due to his position in social life. During loneliness, the individual thinks about his/her own identity. In literature, loneliness is a motif that emphasises the individual's internal struggles, his ties with the environment and his/her existential journey. Sait Faik Abasıyanık, in his story 'Hişt Hişt', deals with the peace that exists in the inner world of man with the theme of loneliness. Sait Faik Abasıyanık, who has a simple narrative, is known as an important name in Turkish storytelling with his original style and talent. It can be said that he is a close witness of the daily life of the people in his stories, which contain themes related to the social fabric. While dealing with the individual's relationship with nature, the author makes the reader feel that he can only reach his own awareness by feeling the abandoned nature. With this transfer, the author emphasises that when people start to feel the nature that they are near or in, they will attain life and the joy of living. Thus, it can be said that the author writes about ordinary events and situations within the circle of wisdom. In the story 'Hişt Hişt', the universal love of nature is carefully woven into the fabric of the work. From a critical point of view, the loneliness of the individual by turning inward in the period when social ties are distorted is also seen as a theme in the story 'Hişt Hişt'. From another perspective, loneliness turns into a journey towards one's own inner world rather than deprivation. In the story, it is seen that the individual's joy of living increases due to his commitment to human values, while it is also conveyed that the feeling of enjoying life decreases as he moves away from these values. In this study, the author's storytelling and value degeneration will be analysed with the theme of loneliness within the framework of 'Hişt Hişt'.

Keywords: Sait Faik Abasıyanık, Loneliness, Story

Giriş

Yalnızlık; insanın var olma süreci kadar kadim bir kavramdır. Hatta Âdem ve Havva'nın hikâyesini başlatan ilk duygu olduğu söylenebilir. Cennette bile yalnızlıktan sıkılmış ve bir can yoldaşı arayan Âdem'in belki de yoğun bir biçimde hissettiği bu duygu, ilk sosyalleştiğinde cennetten dünyaya düşmelerine sebep olur. Kendilerini hiç bilmedikleri bir yerde derin bir yalnızlık içinde bulan ilk insanlar; havası, suyu, gecesi, gündüzü, alışık olmadıkları bu yeni "dünya" onlar için nereden tutsa hep bir yalnızlık ülkesi olur. Günümüz dünyasında ise özellikle pandeminin getirdiği zorunlu değişimle insanların elinde olmadan içine çekildiği bir duygu durumudur.

Modern yaşama dijitalleşmenin de eklenmesiyle günümüzün en büyük salgınlarından olan "yalnızlık" insanlığı etkileyen problemlerin başında gelmektedir. Mahalle kültürünün yok olmasıyla başlayan bu süreç teknolojinin hayatımızı süratle istila etmesiyle özellikle sosyallik olgusunun geçirdiği evreler, tek çocuklu aileler, yalnızlığı hem dikkat çekici hem de modern yaşamın bir gereği olarak algılanmasını sağlamıştır.

Türkçede "yalnızlık" kelimesi esasen bir kimsenin tek başına olma durumunu anlatmaktadır (Ayverdi, 2005: 3356). Bu sözcük, sadece fiziksel bir ayrılış ya da tek başınalığı değil, aynı zamanda kimsesizlik, boşluk ve daha incelikli biçimde "tek başınalık" gibi farklı his durumlarını da kapsayan çok yönlü bir anlam taşımaktadır. Modern psikolojide daha fazla bireyin sosyal ilişkilerde yaşadığı yetersizlik hissi üzerinden tanımlanmaktadır. Bu açıdan yalnızlık, kişinin sahip olduğu sosyal bağlarla arzuladıkları bağlar arasında çıkan uyumsuzluğun yarattığı negatif bir deneyimdir. Yalnızlık bir açıdan sosyal ilişkilere dair arzulanan ile yaşanan arasındaki farktan çıkmaktadır. Başka bir açıdan yalnızlık tamamen kişisel olarak yaşanan bir tecrübe olduğu söylenilebilir. Çevresinde insanların varlığı olsa bile kendisini yalnız hissedebilmektedir. Bir de yalnızlık hissi zaman zaman insanın içe dönmesini sağlasa da genelde rahatsız edici, bunaltıcı ve duygusal açıdan zorlayıcı özelliği bulunmaktadır (Peplau, 1982: 4).

Ernest ve Cacioppo'a göre yalnızlık, diğerleri ile yakın ilişki kurma arzusunu yansıtan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğeleri de barındıran bir duygu durumudur. Bilişsel düzeyde, kişinin ilişkilerine dair arzu ettikleri ile şu anki ilişkilerinden elde ettikleri değerlendirilmekte, analizler yapılmaktadır. Duyuşsal düzeyde, yapılan analiz ve değerlendirmeler sonucu bireyin yaşadığı

olumlu ya da olumsuz duygulanımlar yer almaktadır. Davranışsal düzeyde de bu değerlendirmede duygulanımın çeşitli şekilde ifade edilmesi kastedilmektedir (Kızılgeçit, 2012: 133). Rook ise yalnızlığı; *“bireyin diğerleri tarafından anlaşılmadığı, onlara yabancı kaldığı ya da onlar tarafından reddedildiği ve özellikle sosyal bütünleşme duygusu ve duygusal yakınlık kurmak için olanaklar sunan arzu edilen etkinlikleri gerçekleştirmek için uygun sosyal arkadaşlıkların yokluğu durumunda yaşanan, süregelen duygusal zorlanma, rahatsızlık durumu olarak tanımlanmaktadır.”* (Mc Whirter ve Benedict, 1990: 418).

Farklı yönlerine dikkat çeken bu tanımların ortak paydası yalnızlığın öznel bir yaşam biçimi olmasıdır. Yalnızlık özellikle günümüz toplumunda her bireyin ömrünün bir döneminde mutlaka karşılaştığı olağan bir durum haline gelirken bir taraftan oldukça öznel gerçekliği içinde kendi duygu durumuyla harmanlayarak yaşamakta ve yansıtmaktadır. Bazı zamanlarda birey kendi başınayken daha kalabalık ortamda alacağı verimden fazlasını alırken bazen de kalabalıklar içindeyken yalnızlığının içinde olumsuz bir yaşam içinde hissedebilmektedir. Her insanın parmak izi gibi olan duyguları, anlayış ve yaşayış kabiliyetine göre kişiye özel ve tektir. Yalnızlık, her bireyin kendi ruh dünyasının yaşama biçimidir. Bu hikâyede de anlatıcı, sesi kendisi üretmeye başladığında, yalnızlığın dışsal bir olgu değil, kişisel anlam potansiyeli taşıyan içsel bir şey olduğunu fark eder. Bu içgörü varoluşçu felsefeyle yakından uyumludur.

Yalnızlık, ilahi ve ilahi olmayan insanlığın kabul ettiği bütün dinlerde, mitolojilerde karşılaşılan bir olgudur. Peygamberlerin hayatlarında ise uzlet, halvet, çile gibi kavramlarla ifade edilen bir olgudur. İslam geleneğinde yalnızlık tasavvufi bir eğitim amacı olarak görülmüş ve uygulanmıştır. Hz. Peygamberin hayatında ilk vahiy gelmeden önce kalbine yalnızlık sevgisi bırakıldı, yalnızlık sevdirdi. O, Hira Dağı’ndaki mağarada yalnızlığa çekilirdi. Yine Peygamber (a.s) ‘in bazen gecenin üçte birini gece namazıyla geçirmesi, Ramazan ayının son on gününde mescitte itikafta bulunmasıdır. Hz. Peygamber’ in bu ve benzeri uygulamaları, İslam dinine has manevi bir hayat tarzının oluşmasına öncülük etmiştir.

Modern dünyaya geldiğimizde ise yalnızlık; bireyin unutt(uruld)uğu değerleri olmaksızın kendiyile baş başa kalmasıdır. Tarihten günümüze değin alışlagelmiş ya da kadim öğretilerle varlığının amacını gösteren yol göstericiler, seküler dünyayla ortadan kalkmıştır. Artık birey, varlığının sorumluluğunu kimsenin rehberliğinde değil kendi üstlenmek durumundadır. Bu ağır sorumluluk, beraberinde ruhsal bunalımlara davetiye çıkarmaya sebep olur. Sanayileşmeyle birlikte bu süreç, insanda psikolojik, ruhsal problemlerin meydana gelmesine

sebebe olmuştur. Yalnızlık tecrübesi, kaygı, stres, ümitsizlik hatta intihar gibi olumsuz duygularla ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Sait Faik' in Hişt Hişt Hikâyesinde Yalnızlık Temi

Adapazarı'nda hali vakti yerinde olan Abasızoğulları diye anılan varlıklı bir ailede dünyaya gelen Sait Faik' in geçim kaygısından uzak bir hayat sürdüğü görülmektedir (Kayıhan, 2020: 549). Hikâyelerini herkesin anlayacağı bir dille yazan Faik, insanı tek başına yalnızlık içinde ele alırken insan, balıkçılar, tabiat, deniz ve çevre onun baş kahramanlarındandır. Çocukluğu Sapanca Gölü civarında gençlik yıllarını İzer Nehri kıyılarında ömrünün büyük bir kısmını da Burgaz Ada'da geçirmiştir. Hasta oluşu döneminde yazdığı "Alemdağ'da Var Bir Yılan" öykü kitabının içindeki "Hişt Hişt" öyküsü bu çalışmada tematik çözümleme yönteminden yararlanarak yalnızlık temisi üzerinden incelenmektedir. Çalışma bildiri hüviyetinde olduğundan Sait Faik Abasıyanık'la ilgili literatür çalışmaları yapıp elde edilen veriler ışığında "Hişt Hişt" hikâyesi edebi metin anlamlandırılması ve içerik analizleri dahilinde "Yalnızlık Temi" bakış açısıyla incelenmiştir.

Hikâyenin anlatıcısı doğada gizemli bir "hişt hişt" sesinin peşine düşer. Ancak bu yolculuk sadece fiziksel bir yolculuk değil, benliğin derinliklerine yapılan metaforik bir yolculuktur. Burada yalnızlık fiziksel bir durum olarak değil, ruhsal ve varoluşsal bir durum olarak resmedilir. Anlatıcı başkalarıyla anlamlı bir iletişimden uzaklaştıkça, bu esrarengiz sesi yorumlamak ve anlamak için kendi duygusal ve entelektüel derinliklerine iner. Bu süreç, modern bireyin toplumsal bağlardan kopuşunu ve yalnızlığı kademeli olarak kabullenişini yansıtır.

Daha neye sinirlendiğini bile bilmeyen isimsiz anlatıcı evden çıkar, yürümeye başlayınca yani yalnızlığından sıyrılıp dışarıya karışınca aslında ne kadar önemsiz şeylere kafasını taktığını ve yalnızlığının vahametini idrak etmeye başlar. "Belki" sözcüğüyle kendisini sinirlendiren şeyi dahi hatırlamadığını çünkü hatırlanmayacak "kadar önemsiz bir mesele olduğunu ima edip yalnız insanların bir süre sonra içine düştükleri ruhi bunalımların yansımalarını aktarmaktadır.

Sait Faik Abasıyanık'ın "Hişt Hişt!" diye adlandırılan hikâye, kişinin modern hayatta karşılaştığı derin yalnızlığı, doğa ve çocukluk üzerine kurduğu sembolik bağlar aracılığıyla ele alan özgün bir anlatıdır. Anlatıcı, aidiyet duygusundan yoksun, kendine dahi yabancılaşmış bir kimse olarak tasvir edilir, bu kopukluk da yalnızlığa götürmektedir. Başlangıçta bu yalnızlığın farkında

olmasa da hikâyenin sonlarına doğru belirginleşir. Metinde karşılaşılan huzursuzluk, öfke ve hareketlilik hâli, doğrudan sebep sonuca bağlanarak açıklanamamaktadır. Bu durum kişi için henüz adlandırmadığı bir eksikliğe karşı geliştirdiği bilinçdışı bir tepki olduğu düşünülebilmektedir.

Anlatıcı, metin boyunca dolaşırken dışarıda doğa ve şehir gözlemi gibi görünür ama bu durum daha derin bir içsel keşfi sağlamaktadır. “Hişt Hişt”i duyduğunda şaşırıp korkması dış dünyadan gelen bir çağrı değil, içinde bastırılmış duyguların yankısı olduğunu da göstermektedir. Psikolojik açıdan bakıldığında da sebepsizce öfkeli hissedışı de bireyin yalnızlıkla yüzleşmekten ve iç sesine kulak vermekten kaçındığı da düşünülebilmektedir. Bu da daha çok kişinin kendi benliğiyle ilgili olarak varoluşsal sancılarının yaşandığını göstermektedir. Anlatıcının çocuklara, doğaya ve seslere karşı duyarlılığı; bir gruba katılma arzusunu gösterirken bunda başarılı olamama hali de bireyin modern hayattaki bölünmüş benliğine işaret etmektedir.

Yürüdükçe içinin açıldığını hisseden kahraman doğayı seyrederken kendiyle konuşmaya başlar. Yazarın yürüyüş sırasında duyduğu ilk “hişt” sesi uyarıcı anlamında olduğunu göstermektedir. Çünkü açlık ve parasızlık kıskacında kıvranan yazar, yol üstünde sık sık rastladığı başkalarına ait çağla bademlerinden yemeyi düşünür. Fakat tam o sırada içinden gelen ilk hişt sesi, yazarı bu düşüncesinden vaz geçirir. Çağla bademinin burada “*yasak meyve*” anlamına gelen sembolik bir karşılığı olduğu belirtilebilmektedir. Yazar, içinden gelen ilk hişt sesinin ikazıyla bu “*yasak meyve*” ye uzanmaktan vazgeçmiştir ama kurgu gereği sesin nereden geldiğini anlamak üzere dönüp baktığında, yol kenarındaki henüz olgunlaşmamış taze devedikenleriyle karabaşlar -ki bu bitkileri hayvan bile yemediği halde- erik lezzetinde görünür gözlerine ve dillerini kamaştırır. Oysa bu bitkilerin ne görsel ne de bir başka açıdan erikle hiçbir benzerlikleri yoktur (Sağlam, 2016: 68). Yalnızlık tecrübesi, insanın yaşaması için elzem olan yemek yeme ihtiyacını bile azaltırken tek başına çok da severek yenilmeyen yemekler kalabalıklar içindeyken gayet lezzetli gelebilir.

Açlık, bedeninin sevdiği şeylerden mahrum bırakırken yalnızlık sevdiklerinden mahrum kalması gibi düşünülebilir. Modern dünyada insanı terbiye etme ya da ceza yöntemi olarak düşünebileceğimiz yöntemlerin amacı bireyi sevdiği mekanlardan, insanlardan hatta özgürlüğünden mahrum ederek yalnızlaştırmak suretiyle terbiye etmektir. Toplum içinde herkesleyken daha rahat hataya düşüp, değerlerinden kolaylıkla kopabiliyorken yalnızlaşarak

kendi içine dönüp kendini tanımaya başlayan insanoğlu, kaybettiği değerleri hatırlayıp hatalardan arınabilir.

Açlık ve yalnızlık, insanın hayatta kalma, anlam bulma ve bağ kurma çabasını temsil eden iki önemli durumdur. Biri bedeni, diğeri ruhu etkiler; ancak her ikisi de insanı eksiklikle yüzleştirir. İster fiziksel ister ruhsal olsun, açlık ve yalnızlık, bireyi toplumsal bağların ve anlam arayışının merkezine çeker. Bu iki kavramın kesiştiği noktada, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığı, aynı zamanda duygusal ve sosyal bir varlık olduğu gerçeği yatar. İnsan, ancak bu iki açlığı birden doyurduğunda tam anlamıyla “doymuş” hissedebilir.

İnsanı en aciz bırakan açlık duygusu içinde olan yazar bir ara yolun kenarına oturur ve az ileride otlayan bir eşeği seyre dalar. Bu eşeğin rengi de çağa bademidir! *“Otları adeta çatırdata çatırdata”* yiyişini seyrederken uzun süredir mücadele etmeye çalıştığı açlık hissi, sanki yazarın içinden gelen “hişt” sesini bastıracak gibi olur (Abasıyanık, 2012: 116). Ancak artık tahammülü kalmayan yazarın; *“Birdenbire güneşi, buluta bezemez garip sarı bir sis kaplar. Bir kirli el, eşeğin çağa bademi rengini sıyrır ve her zamanki havı dökülmüş kül rengi postunu giydirir.”* şeklindeki bu aktarımı; dış dünyada “birdenbire” meydana gelen bu garip değişim, bir yönüyle nefsin arzu ve isteklerini de sembolize eden “açlık” karşısında yazarın daha fazla direnemediğini ve insani değerlerinden sıyrılmaya başladığını göstermektedir (Abasıyanık, 2012: 116). Yol boyunca kendisini sürekli uyaran “hişt hişt” sesinin kendi içinden geldiğini ifşa etmektedir. Artık dinlememeye karar verir. Hatta daha da ileri giderek “İyisi mi ben kendim “hişt hişt” derim. O zaman tamamı tamamına pek hişt hişt seslenişine benzemeyen, benzemesin diye uğraştığım bir mırıldanmadır, tutturdum.” cümlelerinden de anlaşılacağı üzere, bu sesi kendi arzu ve isteklerine göre eğip bükmeye başlar. Bu ise öykünün ana izleği bakımından son derece kritik bir hamledir. Çünkü insanı insanlıktan çıkaran en korkunç olgunun, herhangi bir olumsuz değere uymak ya da herhangi bir olumlu değere uymamaktan çok, onu kendi nefsanî arzuları doğrultusunda değiştirip dönüştürmeye uğraşmak olduğunu vurgulamaktadır. Bunu da yukarıda dile getirildiği gibi “yasak meyve” sembolizasyonu ile ima etmektedir ki dikkat edilirse hemen arkasından *“Birdenbire, önümde bir adamla bir kadın gördüm. Kalpazankaya yolunu sordular. Üstündesiniz dedim. Sanki yol hareket etti. Yürümediler. İki adımda benden uzaklaştılar.”* cümleleriyle insanlığın en büyük hikâyelerinden birini ima eden alegorik bir sahne kurmaktadır (Abasıyanık, 2012: 117). Zihinsel belleği harekete geçirmenin en etkili yollarından biri olan ima, bir kelimenin sadece yüzeysel ya

da sözlük anlamına işaret etmez, aksine o kelimenin etrafındaki çok katmanlı anlam alanına, çağrışım alanlarına ve bağlamsal ilişkilerine yönelimi sağlamaktadır. Esasen bir metnin yorumlanma süreci de tam olarak bu yönelim ile şekillenmektedir. Metindeki kelimelerin neden belli anlamları seçtiğini ve neden başka anlamları dışarıda bıraktığını sorgulayarak bu seçimlerin arkasındaki yapısal ve anlamlandırıcı dinamikleri ortaya koymaya çalışmaktadır (Sağlam, 2016: 69).

“Sanki yol hareket etti. Yürümediler. İki adımda benden uzaklaştılar.” cümleleri fiziksel bir ayrılıktan çok, ruhsal ve varoluşsal bir kopuşu göstermektedir (Abasıyanık, 2012: 117). Farkındalığa erme şekli, insanın bir şeyi fark etme anında hissettiği sarsıntıyı temsil etmektedir. Âdem ile Havva'nın yasak meyveyi yemesinden sonra mahrem yerlerin açılması da benzer bir fark edişin işaretidir. Bu farkındalığın doğrudan kendilerinden değil, diğerlerinin bakışlarından dolayı eyleme geçilmesi önemli bir durumdur. Yapraklarla örtünme işi, kişinin kendi hatalarını kendisine karşı değil dış dünyadaki yargılayıcı gözlere karşı koruma çabası olarak düşünülebilmektedir. Bir yönden de başka birinin hatasını gizlemenin erdem sayılması da birbirine bağlılığın, varlığa saygının ahlaki düzlemde bir yansıması olarak görülebilmektedir. Kişi kendisini başka birinin gözünden gördüğü ölçüde de kendi hatalarını düzeltme eğiliminde olmaktadır. “Her kim bir Müslüman kardeşinin ayıp ve kusurlarını örterse, Allah da kıyamet gününde onun ayıplarını örter.” anlamındaki hadisler de bununla bağlantılıdır.

Sonuç

İyi bir gözlemci ve hikâyelerinde ele aldığı kişilerle empati kurabilen Sait Faik, bu hikâyede yalnızlıktan bunalmış daha da ileri giderek garip sesler duymaya başlayan kahraman kişinin yalnızlığını, değerlerinden yozlaşmasını, samimi ifadelerle içselleştirmiş kahraman anlatıcı edasıyla okura yansıtır.

Mekân olarak Burgaz Ada Kalpazankaya köyünde geçen hikâye şehrin kalabalığından uzak, تنها, insanı en başta kendisiyle sonra doğayla baş başa bırakan bir ada köyüdür. Bu tenhalık beraberinde kahramanın her geçen gün yalnızlığının artmasına sebep olur.

Hikâye, neye sinirlendiğini bile bilmeyecek şekilde hayattan kopmuş isimsiz kahramanın kendini dışarı atmasıyla kurulmuş kısa bir zaman kesitini okura yansıtır. Zamanda ileri ya da geriye dönük kırılmalar yoktur. Doğal akışı içerisinde ilerler.

Hikâye kısa olmasına rağmen baştan itibaren okuru sarar. Çünkü okur, kahraman kişinin yalnızlığında kendini bulur. Anlatıcı kahraman bahçıvanı hayata katmaya çalışır. Çevresinde olan biteni fark ettirmeye bu sesleri işittirmeye çalışarak hayatla bir biçimde ilişkisini tesis etmeye çalışır.

Kahraman kişinin doğada karşılaştığı kişilerle kurduğu kısa diyalogların bir yansıması olarak metne aktarılan anlatım sade, içten ve akıcıdır. Hikâyede yabancı sözcüklere pek yer verilmemesi, sıradan insanların konuştuğu günlük dil tercih edilmiştir. Hikâye yalnızlıktan sıkılmış bir insanın doğaya kendini atmasıyla ortaya çıkan sıra dışı yaşamı tüm gerçekçiliğiyle okura yansıtır.

“Yazmasam deli olacaktım” söylemiyle hayatına yön veren Sait Faik, koşulsuz insan sevgisini hem yaşamıyla hem de yazdıklarıyla okuruna ispat etmiş bir hikâyecidir. Hayata ayna tutan hikâyelerini güçlü gözlem yeteneğini içten duygularıyla harmanlayarak sıradan insanın hallerini her kesimden ve yaştan okurlarına durum hikâyesi çatısı altında işlemiştir.

Ömrünün son yıllarını İstanbul’dan kendini izole ederek yaşayan Sait Faik bu, muharrir yalnızlığını öykü peşinde koşmak ve ölüm korkusuyla savaşıyan bireyin sorunlarını ortaya çıkarmak için kullanır. Öykülerinde sık sık rastladığımız gerçeküstülüğü yaşamındaki olumsuzluklarını gizlemek ve bir gerçeği örtme, bastırılmış isteklerini bir hayal alemi içinde vererek ona yalnızlığını unutturabileceği düşüncesi içinde olduğunu hissettirir.

Sait Faik hastalığının da etkisiyle Burgazada’ ya çekildiğinde kendisiyle baş başa kalır. Bu yalnızlığını öykülerine de yansıtır. *Hişt Hişt* hikâyesi yazarın son dönemde gerçeküstü bir anlatımla kaleme aldığı; yalnızlık teması ile imgesel bir anlatımla işlediği özgün ve çarpıcı bir öykü olarak dikkat çeker.

“Hişt Hişt” öyküsü insanlığın yalnızlıkla ilişkisini derinlemesine inceleyen bir hikâye olduğu söylenebilmektedir. Yalnızlık deneyimi ile felsefi düşünceleri iç içe geçirmektedir. Yalnızlığı hem kişisel bir tercih hem de toplumsal bir mesele olarak sunan Abasıyanık, okurları bireyin varoluşsal arayışına tanıklık etmeye davet etmektedir. Bireyin varoluşsal arayışını, toplumla çatışmasını ve doğayla kurduğu bağı sorgulayan biçimi katmanlı bir tema olarak sunmaktadır. Bu bakış açısıyla öykünün kişisel ve evrensel yalnızlık deneyimlerine ışık tutarak okurları kendi yalnızlıkları üzerine düşünmeye davet ettiği söylenebilmektedir.

Sait Faik “Hişt Hişt” de doğayla kurduğu derin bağı, yalnızlığına bir çare, ruhsal bunalımlarına bir tedavi şekli olarak görür. Abasıyanık, ömrünün son demlerinde kaleme aldığı “Hişt Hişt” öyküsüyle yalnızlıktan kaynağını bulamadığı garip sesler duymaya başlayan kahraman kişinin hayatı özelinde yalnızlığın insanın nasıl acze düşürdüğünü aktarmaktadır.

Günlük hayatta farkına varılmayan, modern dünyanın kalabalığına karışan her varlığın insana hişt hişt diye seslenerek kendini, kaybettiği özünü, değerlerini hatırlatarak farkına vardırır. Bunun için kulaklarını yıkatılmasına da gerek yoktur. Duyarlı olarak etrafına bakıldığında kuşlardan, denizlerden, insandan bir hişt sesinin gelmesi yeterli olacaktır.

Çalışmanın önem arz eden yönü ise Faik’ in insanı merkeze alan ve onun görünmeyen kısımlarını da engin empati özelliğiyle ortaya çıkaran bir üslupla kaleme aldığıdır. Bu nedenle denilebilir ki Sait Faik’ in diğer hikâyelerinde ele aldığı hikâye kişilerinin araştırılıp incelenmesi yazarın insanlara bakışının tespiti bakımından yararlı olacaktır.

Bildiride ele alınan olgunun incelenmesinde yazar ve metin ilişkisinden yararlanılarak hikâyenin anlam derinliklerine inilerek Sait Faik Abasıyanık’ın kurduğu atmosferini keşfetmek temel hedef olarak belirlenmiştir. İncelenen hikâyede metnin kurgulanışı, hikâyenin dil ve anlatım özelliklerinin tespiti yazarın vermek istediği mesajların belirginleştirilmesi ulaşmak istenilen hedefler olarak belirlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Abasıyanık, S. F. (2012). *Seçme hikâyeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ayverdi, İ., & Topaloğlu, A. (2005). *Misalli büyük Türkçe sözlük. (No Title)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Kayıhan, İ. (2020). *Sait Faik Abasıyanık'ın 'yalnızlığın yarattığı insan'Adlı öyküsü üzerine bir tahlil denemesi. Söylem Filoloji Dergisi, 5(2), 549-563.*
- Kızılgeçit, M. (2012). Modern psikolojide ve tasavvufta yalnızlık. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(1), 131-150.*
- McWhirter, B. T. (1990). Loneliness: A review of current literature, with implications for counseling and research. *Journal of Counseling & Development, 68(4), 417-422.*
- Peplau, L. A., & Perlman, D. (1982). Perspectives on loneliness. Loneliness: A sourcebook of current theory, *Research and Therapy, 1-18.*
- Sağlam, N. (2016). Bir Öykü, Bir Analiz: Şu 'Hişt!' Sesi Nereden Geliyor?. *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 55(55), 63-75.*

ORTA ANADOLU’DA ERKEN VE ORTA DEMİR ÇAĞI

Elifnur BULDU, Öğrenci,

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi/Arkeoloji Bölümü, elifnurbuldu066@gmail.com

Gülçin İLDİ BERTRAM, Prof. Dr.,

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Özet: Bu çalışmada, Erken ve Orta Demir Çağı’nda (Erken Demir Çağı MÖ 1190-850, Orta Demir Çağı MÖ 850-650) Orta Anadolu’da gelişen olaylar açıklanmaya çalışılmıştır. Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman/Kalehöyük, Alişar, Oluz Höyük, Çadır Höyük merkezlerinin stratigrafileri, mimarileri ve buluntularını incelenmiştir. Bu merkezler üzerinden Orta Anadolu’da yaşanan Erken ve Orta Demir Çağı değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orta Anadolu, Erken Demir Çağı, Orta Demir Çağı, Stratigrafi, Buluntu

EARLY AND MIDDLE IRON AGE IN CENTRAL ANATOLIA

Elifnur BULDU, Student,

Kırşehir Ahi Evran University/Archaeology Department, elifnurbuldu066@gmail.com

Gülçin İLDİ BERTRAM, Prof. Dr,

Abstract: This study explains the events that took place in Central Anatolia during the Early and Middle Iron Ages (Early Iron Age: 1190–850 BCE, Middle Iron Age: 850–650 BCE). The stratigraphy, architecture, and findings of the sites of Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman/Kalehöyük, Alişar, Oluz Höyük, and Çadır Höyük have been examined. Through these sites, the Early and Middle Iron Ages in Central Anatolia have been evaluated.

Keywords: Central Anatolia, Early Iron Age, Middle Iron Age, Stratigraphy, Artifacts

Giriş

Anadolu, uygarlıkların başlangıcından bu yana Asya ve Avrupa arasında köprü olmasından dolayı gerek jeopolitik gerekse coğrafi konumu ile oldukça önem arz etmektedir. Anadolu aldığı göçlerle ve gerçekleştirilen kazı çalışmalarıyla bu bölgede yaşayan toplulukların birbirleri ile olan iletişimlerini ve sürdürdükleri gelenekleri görmemiz açısından arkeolojik olarak önemli bir merkez olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde de olduğu gibi Demir Çağı'nda da insanlar birbirleriyle kültürel, sosyal ilişki içerisindeydiler. İklim şartlarına ve çevre koşullarına göre yaşam biçimlerini şekillendirmişler, buna göre de ya gelişmiş bir toplum olarak ya da çevre koşulları sebebiyle kısıtlı olanaklara sahip gelişmemiş bir toplum olarak karşımıza çıkmıştır. Aynı coğrafyayı paylaşan topluluklar hemen hemen aynı yaşam tarzlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda toplumların yok olmasında tek bir neden söylemek oldukça zordur, birçok neden sayılabilir (Schachner, 2012:26).

MÖ 13. yüzyılın sonu 12. yüzyılın başında Hitit İmparatorluğu çöküş süreci başlamıştır. Bu süreçten sonra Anadolu'da Erken Demir Çağı başlamıştır. Bu başlangıç Hitit İmparatorluğu'nun MÖ 1200 yılında çöküşüyle olmuştur. Bitiş süreci ise Pers egemenliğinin sona erişiyile MÖ 330 yılı olmuştur. Dolayısıyla kronolojik olarak toparlamak gerekirse Anadolu'da Erken Demir Çağı MÖ 1190-850 tarihleri arasını, Orta Demir Çağı MÖ 850-650 tarihleri arasını, Geç Demir Çağı ise MÖ 650-330 tarihleri arasını kapsamaktadır (Dönmez, 2010b:15).

Hititlerin sona ermesiyle Tunç Çağı da bitmiştir ve Erken Demir Çağı'na giriş yapılmıştır. Erken Demir Çağı ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalar oldukça kısıtlıdır. Belli başlı merkezlerden elde edilen bilgiler dönemi anlayabilmemiz açısından oldukça önemlidir.

Hitit Devleti'nin yıkılış sebepleri hakkında farklı nazariyeler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar iklimsel koşulların (doğal afet) yıkılışa sebep olduğunu söylerken, bazı araştırmacılar ise Balkanlardan gelmiş olan Trag/Frig kavimleriyle, "Deniz Kavimleri" göçünün beraberinde getirdiği kargaşayla alakalı olabileceğine dair görüşlerini belirtmiştir. Bu görüşlerden Hititlerin yıkılışını Trag/Frig Göçleri ve Deniz Kavimleri Göçlerine bağlayan Kurt Bittel ve Ekrem Akurgal'dır. Gerçekleşen olaylar karmaşayı da beraberinde getirmiş ve "Karanlık Dönem" olarak isimlendirilen dönem başlamıştır. Bu dönemin karanlık olarak isimlendirilmesinin sebebi seramikte ve mimariden yaşanan gerileme ve yazılı kaynakların yok denecek kadar az olmasından kaynaklanmaktadır (Bittel, 1942: 89).

Erken Demir Çağı'nda genel anlamda gerileme söz konusudur. Bu dönemde kötü kalite ile yapılmış, el ile şekillendirilmiş olan seramikler; mimari olarak tek odalı olan inşa edilmiş yapılar ile karşılaşmaktayız. Bu durum Orta Demir Çağı'na gelindiğinde bir iyileşme göstermektedir. Orta Demir Çağı'nda seramikler çark ile şekillendirilmiş ve daha kaliteli olarak karşımıza çıkmaktadır. Mimari açıdan baktığımız zaman artık tek odalı yapılar yerine, birden fazla odalı yapıların tercih edildiğini anlıyoruz.

Bu çalışmada Orta Anadolu'da Hititlerin yıkılışıyla gelişen Geç Tunç Çağı'nın sonlanmasının ardından gerçekleşen olaylardan kısaca bahsedilmiştir, Erken ve Orta Demir Çağı'nda yaşanan gelişmeler merkezler üzerinden ele alınmıştır. Bahsedilen merkezler: Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman/Kalehöyük, Alishar, Oluz Höyük, Çadır Höyük, Oymaağaç Höyük, Maşat Höyük'tür. Bu merkezlerin stratigrafileri, mimarileri, seramikleri incelenmiştir.

Yöntem

Orta Anadolu'da Erken ve Orta Demir Çağ hakkında bilgi veren merkezler açıklanmış ve merkezlerle ilgili ayrıntılı bilgi edinildikten sonra değerlendirmeler yapılmıştır. Merkezler ele alındıktan sonra bu merkezlerin önemi ve açığa çıkarılan Demir Çağ buluntuları açıklanarak merkezler incelenmiştir. Bu çalışma gerçekleştirilirken Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman-Kalehöyük, Alishar, Oluz Höyük, Çadır Höyük, Oymaağaç Höyük, Maşat Höyük merkezleri kazılarında elde edilen sonuçlar ve bu merkezlerle ilgili yayınlar incelenmiştir.

Deseni

Çalışmada Orta Anadolu coğrafyası ele alınarak, Tunç Çağı sonu ile Erken Demir Çağ arasındaki geçişten başlayarak Demir Çağ'dan bahsedilmiş ve ardından da Orta Anadolu Bölgesi'ndeki Demir Çağ yerleşimlerinden söz edilerek buralarda gerçekleştirilen kazıların sonuçları ile Demir Çağ tabakalarına ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Bunlara ek olarak Orta Anadolu'nun Erken ve Orta Demir Çağ'daki durumlarından da bahsedilmiştir. Bu çalışmalar gerçekleştirilirken kazı sonuçları raporlarından, Demir Çağ ile ilgili kaynak kitaplardan, dergilerden, tez ve makalelerden yararlanılmıştır.

Orta Anadolu'da bulunan Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman/Kalehöyük, Alishar, Oluz Höyük, Çadır Höyük, Oymaağaç Höyük, Maşat Höyük gibi merkezlerden elde edilen Demir Çağ bulguları incelenmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırma sürecinde ilk olarak Orta Anadolu bölgesinde bulunan Gordion, Boğazköy/Boğazkale, Kaman/Kalehöyük, Alişar, Oluz Höyük, Çadır Höyük, Oymağaç Höyük, Maşat Höyük gibi Demir Çağı için önemli olan merkezler ile ilgili literatür çalışması gerçekleştirilmiştir. Hermann Genz, Kenneth Sams, Ekrem Akurgal, Şevket Dönmez, Kurt Bittel, Sachihito Omura, Kimiyoshi Matsumura, gibi önemli arkeologların incelenen konular hakkındaki görüşlerine bu çalışmada yer verilmiştir. Ön çalışma olarak bu merkezlerden elde edilen bilgiler ışığında Demir Çağ incelenmiştir. Demir Çağ tabakaları ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Veri Analiz Yöntemi

Hitit Krallığı'nın yıkılışı olarak kaydedilen MÖ 1200-1190 yılları, Anadolu coğrafyasında yaşayan halklar için önemli bir dönüm noktasını meydana getirmiştir (Bittel, 1942: 89). Şevket Dönmez'e göre: bu tarihten itibaren Anadolu'ya dört büyük göç hareketinin gerçekleşmiştir. Bu göçlerden birincisi, Balkanlardan Anadolu'ya gerçekleşen Trak-Frig göçüdür. İkincisi ise Kıta Yunanistan'dan Güneybatı Anadolu'ya olan Dor göçleri ve sonrasında da Batı Anadolu sahilinde gerçekleşen İon göçleridir. Bu sırada Transkafkasya'dan Orta Anadolu platosuna gelen Muşkiler ile Suriye'den Güney Anadolu içlerine ulaşan Arami göçleri de diğer göç hareketleri arasında yer almaktadır. Anadolu'nun güney kıyılarından Doğu Akdeniz'e gerçekleştiği bahsedilen Deniz Kavimleri göçünün de problemli olduğunu söylemiştir. Anadolu'da ve Ege'de Geç Tunç Çağı ve Erken Demir Çağı arasındaki geçiş sürecinde ani değişimler karşımıza çıkmaktadır (Akurgal, 2007: 136).

Ekin Kozal'a göre: bölgesel farklılıklar Anadolu'nun her döneminde oldukça açıktır ve bu yüzden de Anadolu coğrafyasında her dönemde farklı kültür bölgeleri tarafından kullanım görmüştür. Geç Tunç Çağı'nın sonlarında geniş bir coğrafyayı etkileyen sistemsel meseleler bölgesel farklılıklarla karşımıza çıkmaktadır. Orta Anadolu'nun hükümdarı Hititler, süreç içinde tüm Anadolu'ya hâkim olarak Güney, Güneydoğu ve Batı Anadolu'yu sınırları içine almış olsalar bile, bölgelere özel kültürel farklar kendini göstermiştir. Karadeniz ve Güneybatı Anadolu, Hititlerin siyasi himayesine girmeden, Hitit İmparatorluğunda çöküş başlamıştır. Bölgesellikten bütüne gidiş tersine dönmüştür ve MÖ 1200 yılında Anadolu, birçok kültürel ve siyasi bölgeye ayrılmış vaziyete gelmiştir (Kozal, 2012: 284). Geç Tunç Çağı'nın sonunda Anadolu'daki yazılı belgeler merkezlere göre farklılıklar göstermiş olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Bu tarzdaki kayıtlar yalnızca Hitit hakimiyeti altında bulunan bölgelerde karışımına çıkmaktadır. Fakat, Hitit tarihinin anlatıldığı metinlerin iç politikaya bağlı olarak kaleme alındıkları bilinmelidir. Orta Anadolu bölgesinde, MÖ 1200-800 tarihleri arası birçok araştırmacı tarafından Karanlık Çağ olarak isimlendirilmiştir. Bu dönemin bu şekilde adlandırılmasının nedeni olarak da bu döneme ait olan buluntuların azlığı, bölgenin ya ciddi anlamda nüfus barındırmadığı ya da sadece arkeolojik açıdan görünür izler bırakmayan göçebe topluluklar tarafından kullanım gördüğü öne sürülmüştür (Dönmez, 2012: 155). Karanlık Çağ olarak isimlendirilmiş olan Erken Demir Çağı üzerine birçok yeni bilgi ve sonuç açığa çıkarılmasına rağmen, MÖ. 12. yüzyıl başlangıcı hakkında birçok aydınlatılmayı bekleyen konu bulunmaktadır (Akurgal, 1955: 111). Bunlara bağlı sebeplerle, Geç Tunç Çağı ve Erken Demir Çağı arasında, birbirlerinden oldukça farklı ve mesafe olarak uzak olan yerleşimlerin bağlantı ve gelişiminin anlaşılması açısından pek çok zorluk karşımıza çıkmaktadır. Karşılaştığımız diğer bir sorun ise bahsedilen birbirinden uzak bölgelerin sosyal, politik ve ekonomik olarak tekrardan kurulduğu zamanın tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Anadolu hem stratejik açıdan hem de jeopolitik konumu itibarıyla oldukça önemli bir konuma sahiptir. Diğer bölgelerden Anadolu'ya gerçekleştirilen göçlerde insanlar Anadolu'ya geldiklerinde yaşamakta hiç zorluk çekmemişlerdir. Zorluk çekmemelerinin sebepleri Anadolu'da dağların doğal bir savunma sistemi oluşturması, tarıma ve hayvancılığa elverişli bir bölge olmasıdır. Kurulan yerleşmeler farklı dönemleri aydınlatmamızda bizlere oldukça yardımcı olmuştur (Wittke, 2006: 10).

Frigya Bölgesi, günümüzde Ankara, Afyonkarahisar ve Eskişehir illerinin tamamını kapsarken; Kütahya ilinin büyük bir kısmını da içine alır; Konya, Isparta ve Burdur'un kuzey kesimleri de bu bölgeye dahildir. Kızılırmak'ın doğusunda batıda Kayseri, Nevşehir, Niğde, doğuda Sivas'a kadar uzanan alan Tabal bölgesi olarak isimlendirilmektedir. III. Salmanassar "Fırat'ı geçtim Tabala ülkesine karşı indim" tanımını kullanmıştır. (Bahsedilen zaman diliminde bu bölge, Friglerin eş zamanlı olarak büyüklü küçüklü birçok Geç Hitit Kent Devleti tarafından paylaşılmış durumdaydı (Sivas, 2007:11).

Ekrem Akurgal' göre: Frigler, Anadolu'ya gelmiş olan Balkan kökenli boylardandır ve MÖ 750 yılından itibaren siyasi bir topluluk olarak ortaya çıkmışlardır (Akurgal, 1995:93).

Frigler ilkel bir aşiret düzeninde yaşamlarını sürdürmekteydiler ve Anadolu'daki ilk yüzyıllarının da karanlıkta olduğu görüşü hakimdir. Arkeolojik kazılar Yassıhöyük'ün MÖ 9.

yüzyılda kabartmalı ortostatlarla süslü binaları içeren ve çevresi de surlu olan bir akropol olduğu kaydedilmiştir. Bu dönemde Gordion, içinde soylu yönetici bir sınıfın yaşadığı bir yönetim merkezi olma yolunda adımlar atmaktaydı. Gordion'daki bu büyük inşaat çalışmaları gelişimini devam ettirerek MÖ 9. yüzyıl sonuna gelindiğinde Orta Anadolu'da kendi dönemi için eşi benzeri olmayan anıtsal planlı bir yerleşmeye doğru gelişmiştir. Frig mimarisinde karşımıza çıkan megaron planlı yapılar, kent ve akropol surlarında gördüğümüz çift kuleli girişler de Anadolu Tunç Çağı mimari öğelerinin bir uzantısı olma ihtimaline sahiptir (Mellink, 1993:295).

Kızılırmak bölgesi alanında Erken Demir Çağı'na dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Sosyo-politik yapılanma hakkında söylenebilecekler sınırlıdır. Bugüne dek elde edilmiş kanıtlar tarım temelli köy tipi yerleşmelerin varlığını kanıtlar durumdadır. Orta Anadolu'nun büyük kısmı için sınıflara ayrılmış hiyerarşik bir toplum yapısından da söz edilmemektedir. Köylerde yaşayan kişilerin de etnik kökenleri hakkında bilgi vermek oldukça zordur (Sams, 2012:72). Elde edilen bulgular Demir Çağı'nda Hattuşa'da yaşayan topluluğun kökenleri hakkında kesin yargılara ulaşmak için ne yazık ki yeterli değildir. Bu grupların Hitit nüfusunun devamı mı yoksa buraya başka yerden mi göç ettikleri bilinmezken Anadolu dışından geldiklerine dair bir bilgi de söz konusu değildir. Bu döneme ait olan seramikler, daha çok Orta Anadolu'nun Hitit dönemi öncesi seramik grupları ile bağlantılı vaziyettedir. Erken Demir Çağı'nda Gordion'da ele geçirilmiş olan el yapımı seramikler hakkında ağır basan görüşün, genel olarak Balkan göçleriyle gelen topluluklar ile ilişkili olduğu düşüncesi hakimdir. Ancak bu da tartışmalıdır ve bazı araştırmacılar bu üretimin her zaman her yerde yapılabileceğini ve göçlerle alakası olmadığını söylerken, bazı araştırmacılar göçlerle açıklamaya çalışmıştır. Orta Anadolu Demir Çağı ekonomisinin temelini tarım ve hayvancılık oluşturmaktadır. Besin olarak tüketilmeyen ancak bira yapımında kullanıldığı bilenen tahıllar başlıca ürün konumundadır, diğer bitkiler ise ufak bir role sahiptir (Genz, 2012: 86). Orta Anadolu Demir Çağı tarımı hakkındaki bilgiler yerleşimlerdeki tarım aletlerinden elde edilmektedir. Boğazköy'de saban parçaları açığa çıkarılmıştır. Gordion'da, Megaron olarak isimlendirilmiş alanda MÖ 9. yüzyıla tarihlenmiş olan kazıma tekniği kullanılarak yapılan çizimlerin içinde bir saban tasviri açığa çıkarılmıştır. Orta Anadolu'da Demir Çağı'nda sabanlar dışında oraklarda karşımıza çıkmaktadır. Boğazköy ve Kaman-Kalehöyük'te açığa çıkarılmış olan hayvan kemikleri üzerinde yapılan çalışmalar, Paleolitik, Epi-paleolitik ve Neolitik dönemden Demir Çağı'na kadar küçükbaş hayvancılığın

geleneksel olarak yapıldığı ve koyun ve keçinin ağırlıklı olarak tüketildiği bilgisini vermiştir. Ancak Orta ve Geç Demir çağlarına gelindiğinde büyük baş hayvanlarda ve yaban domuzlarında Boğazköy'de bir artış kaydedilmiştir. Genel olarak koyun ve keçiyi yünü için kullanırlarken, büyükbaş hayvanları eti, sütü ve yük taşımak amacıyla kullandıkları düşünülmektedir. Yaban hayvanları da avlanmıştır (Omura, 1994a:313). Avlanan yaban hayvanları Kaman-Kalehöyük'te Erken Demir Çağı boyunca önemli bir besin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaban hayvanları içerisinde karşımıza alageyik ve yaban domuzu çıkmaktadır (Omura, 2003:272). Gordion'da YHSS 8 tabakasında eşek kemikleri fazla bulunurken YHSS 7B %89 oranında at bulunduğu kaydedilmiştir. Orta Anadolu'da Erken Demir Çağı'na ait tek bir gömü açığa çıkarılmamıştır. Gordion'daki tümülüsler, çoğunlukla Orta Anadolu'nun Demir Çağı'ndaki tipik gömü geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum Orta Demir Çağı'na gelince nispeten daha iyileşmiştir (Seeher, 1998b:435). Boğazköy Büyükkaya'da Erken Demir Çağı tarihlenen tabakada ufak boyutlu bronz atölyesi kaydedilmiştir. Boğazköy'de Erken Demir Çağı'na tarihlenmiş olan madencilik ile ilgili veriler vardır. Buluntular demir işliğinden elde edilen buluntulardır. Demir, tunç ve kurşundan yapılmış objeler metal ustasının alet yapımında kullandığı geyik boynuzlarından saplar açığa çıkarılmıştır (Genz, 2003b:178). Kaman-Kalehöyük'te IIa ve IIb tabakalarında tunç fibulalar ele geçirilirken, IIc ve IId yapı katlarında birkaç örnek karşımıza çıkmaktadır. Orta Anadolu'da Erken Demir Çağı'na ait metal buluntular azdır. Orta ve Geç Demir Çağı'nda buluntu sayısında bir artış kaydedilmiştir (Omura, 1994a:318). Orta Demir Çağı'nda Boğazköy'de zengin metal buluntu grupları açığa çıkarılmıştır. Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra Orta Anadolu'da, Hitit İmparatorluk Çağı'nın sonlarına doğru gelindiğinde, Batı ve Orta Anadolu'nun bir bölümünde birden fazla beylik devletinin bir araya geldiği kaydedilen bilgiler arasındadır. Orta Anadolu'da Demir Çağı için herkesçe kabul edilen ortak bir kronoloji yoktur. Geç Tunç Çağı'nın bitmesiyle başladığı söylenen ve eskiden Karanlık Çağ olarak isimlendirilmiş olan dönemin, aslında kronolojide Erken Demir Çağı tarihleri olan MÖ 1200-800 seneleri arası olduğu kabul edilmektedir. Orta Anadolu bölgesinde araştırma gerçekleştiren kişilerin büyük bir kısmı bu dönem için, Karanlık Çağ tanımını kullanmıştır (Bozhinova, 2012:329). Örnek olarak Erken Demir Çağı seramiğinin kökeni verebiliriz. Erken Demir Çağı yerleşim yerleri, kale olmaya müsait tepelerde ve yüksek plato yamaçlarına kurulmuş yerleşmelerdir. Mimari olarak, küçük ölçekli yarı toprağa gömülü, dikdörtgen ve çukur mimari karşımıza çıkmaktadır. Evler genel anlamda tek odalıdır, yapılar basit ve işlevseldir. Yerleşimler küçük ölçeklidir ve

adeta köy gibidir. Erken Demir Çağı'nda çok fazla yerleşim kaydedilmiştir. Seramik açısından, Hitit çanak çömleği gibi geniş bir alanda değil, sınırlı alanlarda kullanım görmüştür (Dinçol, 2004:27). Erken Demir Çağı merkezlerinde sadece Boğazköy'de metal işliği bulunmuştur. Buluntulardan yola çıkılarak, bu dönemde tarım yapıldığını da söylemek yanlış bir bilgi olmaz. Erken Demir Çağı'nda depolama çukurları da açığa çıkarılmıştır. Açığa çıkarılan hayvan kemiklerinden hayvancılığın önemli besin kaynağı olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Erken Demir Çağı'nda ticaret yapıldığına dair kalıntılara rastlanılmamıştır. Ancak Frig seramiklerinden MÖ 9. yüzyılda Boğazköy ve Gordion arasında ilişki olduğu biliyoruz (Genz, 2003b:118). Erken Demir Çağı'nda herhangi bir sosyal sınıfın ya da bir yönetici sınıfın varlığına ilişkin bir bilgi kaydedilmemiştir. Açığa çıkarılan mimari veriler küçük ölçekli ev yapılarıdır. Bir tapınak yapısı veya saray yapısı kaydedilmemiştir. Prestij ve dini objeler de açığa çıkarılan verilerden değildir (Wittke, 2006:22).

Erken Demir Çağı'nda kaplar genellikle el yapımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapların çoğunluğunun ev üretimi kalitesinde olduğu kaydedilmiştir. Orta Demir Çağı'nda, yani MÖ 10. yüzyılın sonu 9. yüzyılın başından itibaren, çömlekçi çarkı yeniden ortaya çıkmıştır. Geometrik desenlerin ve hayvanların betimlendiği, koyu ve mat boyalı olan seramik grupları kaydedilmiştir. Orta Demir Çağı boyunca karşımıza çıkan yerleşimlerin sayı ve boyutunda bir artış yaşanmıştır. Bazı yerleşimler önem kazanarak bölgesel merkez haline gelmiştir. Bölgesel merkez haline gelmesiyle belli bir yerleşim hiyerarşisinden söz edilebilecek duruma gelinmiştir. Boğazköy'de Orta Demir Çağı'nda bir büyüme söz konusudur. Yarısı yeraltında bulunan konut karakterli yapılar açığa çıkarılmıştır. Bu yapılar genellikle tek odadan meydana gelmektedir. Aşağı şehirde ibadet yeri olduğu düşünülen bir yapının kazı çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Diğer dini işleve sahip olan yapı Aşağı Şehir'de açığa çıkarılmıştır (Mellink, 1993:296). Diğer mimari yapılar açısından incelediğimizde kamu mimarisinin sınırlı bir alanda kaldığı kaydedilmiştir. Orta Demir Çağı'nın başlamasıyla Orta Anadolu genelinde karmaşık toplumların yeniden canlandığı anlaşılmaktadır. Orta Demir Çağı'nın başlamasıyla Büyükkaya'da tepenin tümünü kaplayan büyükçe bir yerleşme ortaya çıkmıştır. Anadolu'da tunç işlemesinden Demir teknolojisine dönüş, Erken Demir Çağı'nın sonları veya Orta Demir Çağı'nın başlarında kaydedilen bilgiler arasındadır (Seeher, 1998b:444).

Orta Anadolu değişik dönemlerde farklı yerleşimlere sahne olmuştur. Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından o güçlü devletin yerini oldukça sakin ve herhangi bir gelişme

kaydedememiş bir dönem almıştır. Bu dönem kronolojisi açısından herkes tarafından kabul edilmiş ortak bir kronoloji ne yazık ki kabul edilememiştir. Eskiden Karanlık Çağ olarak adlandırılan dönemin Geç Tunç Çağı'nın bitmesiyle başladığı ve Karanlık Çağın aynı zamanda Erken Demir Çağı olarak adlandırılması bu iki ismin aynı tarih aralığını kapsamasiyla bağlantılıdır. Bu çalışmada aslında

Demir Çağı'nın özellikle ilk dönemlerinde buluntuların ve bilgilerin az olmasından ziyade araştırmaların yetersiz olduğunu görüyoruz. Gerekli araştırmalar gerçekleştirilirse bilgilerimizin artacağı aşikardır. Erken Demir Çağı, Orta Anadolu'da göç hareketlerinin yoğunlukta olduğu ve kırsal toplulukların karşımıza çıktığı bir dönemdir. Orta Demir Çağına geçtiğimizde durum iyileşmiştir. Yapılar boyut olarak büyümüş ve Erken Demir Çağ'da kullanılmayan çark kullanımı Orta Demir Çağı'nda yeniden kullanım görmüştür. Tunç'tan Demir'e kesin geçiş Orta Demir Çağı ile birlikte gerçekleşmiştir. Orta Anadolu'da bu çağda karşımıza Erken Demir Çağı'nda görmediğimiz siyasi örgütlenme çıkmaktadır. Urartu, Frig/Muşki, Lidya, Tabal, Geç Hitit Devletleri arasında geçen egemenlik kurma çatışmaları görülür. Orta Demir Çağı'nda Asurlular hakimiyet kurma isteğiyle baskıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Asurların baskıcı tavrına karşın Frig ve Tabal denge politikası izlemeyi tercih etmişlerdir. Asur seferleri ve Kimmer akınları yüzünden Frig ve Tabal, tarih sahnesinden silinmiştir. Orta Anadolu, Orta Demir Çağı'nda maden açısından Asur için verimli bir durumdaydı. Orta Demir Çağ'da Asurluların gerçekleştirdikleri seferler Orta Anadolu coğrafyasının tarihi açısından önem arz etmektedir. Frig ve Tabal'ın tarih sahnesinden silinmesiyle yerlerini Lidya Krallığı almıştır. Lidya da Orta Anadolu'da uzun süre varlık gösterememiştir. Lidyalıların Medlerle ve Perslerle gerçekleştirdikleri mücadeleler Orta Anadolu Bölgesinin istikrarsız bir siyasi süreç yaşamasına sebebiyet vermiştir. Tabal, gerek stratejik konumu, gerek hammadde açısından zengin olması açısından Orta Anadolu Orta Demir Çağı'nı biçimlendirmiş durumdadır. Orta Anadolu Orta Demir Çağı'nda Asur'un yaptığı baskılarla başa çıkabilmek için Anadolu, Kuzey Suriye coğrafyasındaki devletleri Asur'a karşı koalisyon kurmalarına sebebiyet vermiştir. Kurulan koalisyonların başarılı olduğunu söylemek pek doğru olmaz. Seramikleri monokrom ve polikrom olarak iki ana başlık içerisinde inceleyebiliriz. Monokrom seramikler tek renklilerdir ve çarkta şekillendirilmişlerdir. Kullanılan renk genellikle gri, siyah, açık kahverengi şeklindedir. Gri Frig Çanak Çömleği olarak da adlandırılmaktadır. Hermann Genz bu isimlendirmeye karşı çıkmıştır. Hellenistik Dönem'e

kadar kullanım gördüğü kaydedilen bilgiler arasındadır. Polikrom seramikler çok renkli ve açık zemin üzerine yapılan koyu renkli bezemelerden oluşan seramik grubudur. Bu grup zengin geometrik bezemeleri barındıran bir gruptur. Bu grup Frig Krallığının yayılım alanı içerisinde bulunan bölgelerde karşımıza çıkmaktadır. Erken Demir Çağı'nda karşılaşmadığımız ithal seramikler Orta Demir Çağı'nda fazlalaşmıştır (Bozhinova, 2012:330). Orta Demir Çağı seramiği Erken Demir Çağı seramiği ile form açısından benzerlikler taşımaktadır. Hermann Genz bunun için aralarında bir zaman boşluğu olabileceğinden söz etmiştir. Bu çalışmada Geç Tunç Çağı'nın sonundan Erken Demir Çağı'na geçişten Orta Demir Çağı'na kadar Orta Anadolu'da meydana gelen olaylar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Karanlık, körelmiş bir dönemden aydınlığa giden yol tarihsel süreç içerisinde açıklanmıştır (Akurgal, 2015).

Tartışma Sonuç ve Öneriler (*)

Orta Anadolu farklı zamanlarda farklı yerleşimlere ev sahipliği yapmıştır. Orta Anadolu'da, Son Tunç Çağı'ndan Erken Demir Çağı'na geçilirken hızlı değişimler yaşanan bir bölge olduğuna dair her geçen gün daha fazla bilgi sahibi olmaktayız. Son Tunç Çağı'nın bitişinde köklü imparatorluklar çöküş sürecine girmiştir. Ticari ve siyasi bağlantılarda kopmalar meydana gelmiştir. Yaşanılan bu süreç içerisinde de yerleşmeler arasında gerçekleşen iletişimlerde kopmalar yaşanmıştır. Bu süreç yaşanırken yazılı belgeler sadece Hitit imparatorluğu ve Hititlerin himayesi altında olan yerleşmelerde karşımıza çıkmaktadır. Hititlere ait olan bu yazılı kaynakları incelediğimizde metinlerin içeriklerinin çoğunlukla siyasi metinler olduğunu görmekteyiz (Kozal, 2012: 284).

Hitit İmparatorluğu tüm Orta Anadolu'ya hakim olmakla kalmamış, Batı Anadolu, Güneydoğu ve Güney'de de hakimiyet göstermektedir. Yayıldıkları bu bölgelere de kendi kültürlerinden parçalar götürerek, kültürel devamlılıklarını sürdürmüşlerdir. Hititler kalan diğer bölgeleri Karadeniz vs. etkisi altına alamadan Hitit Devleti çöküş sürecine girmiştir. MÖ 1200 senesinde Hitit İmparatorluğu'nun sona ermesiyle Anadolu içerisinde bölünmeler meydana gelmiştir. Orta Anadolu'da beyliklerin oluşturduğu devlet yapısı karşımıza çıkmaktadır (Kozal, 2012: 284).

Orta Anadolu bölgesi için herkesçe kabul görmüş bir kronolojik tablo yoktur. Erken Demir Çağı'nın zaman süresi olarak ele aldığımız MÖ 1200-800 seneleri arası araştırma gerçekleştiren bazı kişilerce "Karanlık Dönem" ismiyle anılmaktadır. Bu zaman aralığının bu

şekilde isimlendirilmesinin sebebi, bu dönemde gözle görülür bir gerilemenin olduğu düşünülmektedir. Bu dönemde Orta Anadolu'da arkeolojik olarak elimize geçen buluntular oldukça azdır, buluntuların azlığı da bölgenin göçebe bir yaşam tarzı sürdürdüğünü akıllara getirmektedir (Wittke, 2006: 13).

Gordion, Boğazköy/Boğazkale ve Kaman/Kalehöyük'te gerçekleştirilmiş olan kazı çalışmaları, Son Tunç Çağı sonunda yerleşmelerdeki devamlılığı anlayabilmemiz açısından bize yardımcı olmaktadır.

Gordion'un Erken Demir Çağı'na baktığımızda; seramiklerinde, inşa ettikleri mimari yapılarında ve besin tüketimlerinde farklılıklar olduğu kaydedilmiştir. Mary Voigt ve Henricson, bu farklılıkların iç göçler ile alakalı olacağını söylemiştir. Hermann Genz'e göre bu farklılıkları içlerinde gerçekleşen yapılanma ve bozulmalar olduğunu söylemiştir. Ekrem Akurgal bu farklılıkların dış göçlerden kaynaklanabileceğini belirtmiştir. Erken Demir Çağı'na ait seramik buluntuları incelendiğinde, bu seramiklerin boyalı ve kabartma bezemeleri olduğu kaydedilen bilgiler arasındadır. Erken Demir Çağı seramik buluntuları, Erken Tunç Çağı seramikleri ile benzerlik göstermektedir.

Gordion'da açığa çıkarılmış olan seramik buluntularını incelerken iki başlık altında toplamak yanlış olmaz. YHSS 7B evresinde karşımıza çıkan seramik buluntuları el ile şekillendirilmiş olan seramiklerdir. Bu el yapımı seramikler Son Tunç Çağı'na ait olan seramik buluntuları ile benzerlik göstermemektedir. YHSS 7A evresinde karşımıza çıkan seramik buluntuları, devetüyü rengine sahiptir ve YHSS 7B evresinde karşımıza çıkan el yapımı kaplar ile form bakımından benzerlik göstermektedir. YHSS 7A evresinde çark kullanımı kaydedilmiştir. YHSS 7A'da karşımıza çıkan seramik buluntularının Balkan etkisindeki seramik buluntuları olabileceği düşünülmektedir. Erken Frig Dönemi'ne ait olabileceği düşüncesi de vardır. Araştırma gerçekleştiren bazı isimler (Kenneth Sams, Jan Bouzek, Oscar Muscarella ve M. Mary Voigt) bu seramiklerin Balkan kökenli olduğu görüşüne katılmaktadırlar. YHSS 7A evresinde karşımıza çıkmış olan büyük boyutlu kaplar üzerinde gördüğümüz damga şeklindeki bezemeler yumrulu kaplar üzerinde de karşımıza çıkmaktadır. Gordion kazı çalışmalarında YHSS 8 olarak isimlendirilmiş alanda eşek kemikleri sıkça karşımıza çıkmaktadır. YHSS 7B olarak isimlendirilmiş olan alanda ise at kemikleri ile fazlaca karşılaşmıştır (Henrickson ve Voigt, 1998:89). Orta Demir Çağı'na geldiğimiz zaman YHSS 7B evresi ile Troia seramikleri

arasında benzerlikler karşımıza çıkmaktadır. Seramiklerin seri şekilde üretilmesi durumunun ortadan kalkması Son Tunç Çağı'nın bitişiyle karşımıza çıkmaktadır (Henrickson, 1994: 109).

Araştırmalar ve incelemeler doğrultusunda Hattuşa'nın yangın ile tahribata uğradığı anlaşılmıştır. Ancak gerçekleşen bu tahribatin bu alanın boşalmasının ardından gerçekleştiğine dair bir düşünce de mevcuttur, saldırı sonucu gerçekleşen bir tahribat olduğuna dair veri kaydedilmemiştir. Hitit İmparatorluğu'nun ani bir biçimde çökmediğini, ağır olarak çöküşün gerçekleştiği bilgilerimiz arasındadır. Hitit İmparatorluğu'nun çöküş sebepleri şu şekilde sıralanabilir: Deniz Kavimleri göçü, iç yapılarındaki problemleri, iklimin getirdiği değişiklikler olarak sıralanabilmektedir (Schachner, 2013b: 173).

Hermann Genz, istilacıların sebebiyet verdiği zarar sebebiyle Hititlerin çöktüğünü belirtmiştir. Boğazköy/Boğazkale, Son Tunç Çağı'ndan Erken Demir Çağı'na geçiş aşamasında bölgesel merkez konumundadır. Burada çöküş sürecinde iskân devam etmektedir. Herhangi bir terk ediliş olmadığı düşünülmektedir. Boğazköy/Boğazkale'de Erken Demir Çağı'nda daha önceden kullanılmış olan alanlar tekrar kullanım görmüş durumdadır. Kullanılan alanlar bir önceki dönemle kıyaslandığında boyutsal olarak küçülmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ufak boyutlu yerleşimin mimarisini incelediğimizde karşımıza dörtgen mimari çıkmaktadır. Mimari yapılarını inşa ederken yarı toprağa gömülmüş olan, temel yapı malzemesi taş olan mimari oluşumlar kullanmışlardır. Bu da Erken Demir Çağı'nda bu alanın iskan gördüğü kanısına varmamızı sağlamaktadır (Genz, 2000a: 41).

Hermann Genz'e Boğazköy/Boğazkale göre, Erken Demir Çağı çanak çömlekleri İlk ve Orta Tunç Çağı'ndan gelmektedir. Erken Demir Çağı'nın ilk evrelerinde Hititlere ait olan seramik kültürü devamlılık göstermektedir. El ile şekillendirilmiş, az pişmiş, siyah veya koyu kahverengi renklere sahip olan seramikler, buluntu gruplarının %75'lik kısmını oluşturmaktadır ve bu buluntu grubu Demir Çağı ile ilişkilidir (Genz, 2000a: 41).

Kaman/Kalehöyük'e ait olan ve Ild olarak isimlendirilmiş olan tabakanın 4. ve 6. Evrelerinde herhangi bir sur yapısı kaydedilmemiştir. Bu alan mimari açıdan köy yerleşimleri şeklindedir. Ancak Ild 1. ve 3. evrelerde sur yapısının varlığı izlenmiştir. 1. ve 3. evrede yangın ile tahribat söz konusudur. Bu yangının tabakaları incelendiğinde bir yapının üç kez yangın ile tahribata uğradığı kaydedilmiştir ve yangın geçirmiş alanların içerisinde de herhangi bir savaşa ait buluntuların varlığı gözlemlenmemiştir. 1. ve 3.evrede karşımıza çıkan seramik buluntuları

çarkta şekillendirilmişlerdir. Siyah perdahlı vedalga bezemeli seramikler ele geçmiştir. Hititlerin sona ermesinden sonra, Kaman/Kalehöyük'ün başka kültür himayesi altına girdiği düşünülmektedir (Matsumura, 2008: 42).

Alişar'da gerçekleştirilmiş olan kazı çalışmaları, ölçek olarak büyük boyutlu bir alanda gerçekleştirilmiştir. Alişar'ın Erken Demir Çağı'nda nasıl olduğu tam olarak aydınlatılamamış bir konudur. Bunun sebebi bu alanın oldukça yoğun bir biçimde tahribata uğramış olmasıdır. İlerleyen dönemlerde mimari yapılar inşa edilirken önceki dönem yapılarının taşları kullanılmıştır. Böylelikle tabanların nasıl olduğunu anlamak da karmaşık bir hale gelmiştir (Özsait, 2000b:19).

Oluz Höyük'te gerçekleştirilmiş olan kazı çalışmalarında 7B olarak isimlendirilmiş olan tabakada açığa çıkarılmış farklı seramik buluntularının nedeni bir dönüşümün seramik buluntularına etkisi olduğu kaydedilmiştir. Şevket Dönmez, bu iki farklı seramik grubunun birlikte bulunmasının burada refah içinde bir yaşam sürdürüldüğünün kanıtı olduğunu söylemiştir. Şevket Dönmez, Karanlık Çağ seramiği olarak bildiğimiz üçgen bezemeleri olan noktalı seramik buluntularının, Hitit İmparatorluğunun sonundan gelen seramik buluntu grubu olduğunu ve bunu da Oluz Höyük kazı çalışmalarında ele geçirilmiş olan buluntularında desteklediğini ifade eder (Dönmez, 2008: 228)

Oymaağaç Höyük kazı çalışmalarında açığa çıkarılmış olan boyalı çanak çömleklerin Hitit seramik buluntuları ile herhangi bir bağlantısının olmadığını Dirk Mielke tarafından savunulan bir görüştür. Erken Demir Çağı tarihli ve kırmızı boyalı olan seramik buluntularının el yapımı seramik buluntuları olduğunu söylemiştir. Oymaağaç Höyük'te ele geçirilmiş olan seramik buluntularının Son Tunç Çağı seramik buluntuları ile arasında pek bir fark yoktur ve bu iki farklı döneme ait olan seramik buluntularını ayırt etmek oldukça zordur (Mielke, 2017: 49)

Genel olarak incelenen bu merkezlerden yola çıkarak Orta Anadolu bölgesi için küçük boyutlu ve köy tipi yerleşmelerden söz etmek mümkündür. Kaman/Kalehöyük haricinde karşımıza herhangi bir sur yapısı çıkmamaktadır. Bu sur yapısı Kaman/Kalehöyük IId olarak isimlendirilen tabakanın 1. ve 3. evresinde karşımıza çıkmaktadır. Erken Demir Çağı tarihli alanlar genel olarak kale olmaya müsait bölgelerde karşımıza çıkmaktadır. Mimarileri incelendiğinde genel alanda toprağa gömülü, dörtgen, tek odadan oluşan, küçük boyutlu mimari yapılar karşımıza çıkmaktadır. Seramik buluntuları öyle büyük bölgelere yayılım göstermemiş, ölçülü alanlarda

karşımıza çıkmaktadır. Erken Demir Çağı'nda yöneticilerin varlığına dair kanıtımız bulunmamaktadır. Sosyal olarak basit bir yaşam tarzı karşımıza çıkmaktadır.

Jürgen Seeher, Büyükkaya'da MÖ 12 ve 8. yüzyıllarda iskanın varlığından söz etmektedir yani Hititler sona erdikten sonrada Büyükkaya'da yaşam mevcuttu. Büyükkaya'da bronz işlenen bir alanın varlığı kaydedilmiştir. Bu alan Erken Demir Çağı tarihlidir (Seeher, 2000: 22).

Orta Anadolu bölgesi Demir Çağı ele alındığı zaman yaşayan insanların tarım ve hayvancılıkla uğraştıkları kaydedilen bilgiler arasında yer almaktadır. Arpa tarımda yoğun olarak üretilen mahsuldür. Boğazköy/Boğazkale kazı çalışmalarında saban parçaları, Gordion kazı çalışmalarında resmedilmiş bir saban açığa çıkarılmıştır. Demir Çağı'nda hayvancılıkta koyun ve keçi ile çokça karşılaşmaktayız. Orta Demir Çağı'nda küçükbaş hayvanların yanına büyükbaşlarda eklenmiştir. Küçükbaş hayvanları eti ve yünü için, büyükbaş hayvanları etleri, sütleri ve yük taşıyıcılığı yapabilmek adına kullandıkları kaydedilen bilgilerimiz arasındadır. Alageyik ve yabani domuzu avladıkları da kaydedilmiştir.

Kaynaklar

Akurgal, Ekrem. 1995. Phrygische Kunst, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Akurgal, Ekrem. 2007. Anadolu Uygarlıkları, İstanbul: Net Turistik A.Ş.

Akurgal, Ekrem. 2015. Anadolu Uygarlıkları, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Bittel, Kurt. 1942. Kleinasiatische Studien. İstanbul, İstanbuler Mitteilungen.

Bozhinova, Elena. Hnila, Pavol. 2012. “Barbar Çömleği” Son Tunç Çağı’ndan Hellenistik Döneme Anadolu’nun Arkeoloji Atlası, Ed. Necmi Karul, İstanbul:Doğan Burda Dergi Yayıncılık, S. 2, ss. 326-331.

Dinçol, Ali. 2004. “Hititler Son Tunç Çağı” Anadolu’da İlk İmparatorluk Hititler Arkeo Atlas, S. 3, ss. 22-59.

Dönmez, Şevket. 2008. “Amasya İlinde Yeni Araştırmalar: Oluz Höyük ve Doğantepe Kazıları” VII. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 25-31

Dönmez, Şevket. 2010b. “Demir Çağı’nı Anlamak, Anlatmak”, Haber, İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, S. 30, ss. 15-16.

Dönmez, Şevket. 2012. “Demir, Nüfus ve Karadeniz”, Son Tunç Çağı’ndan Hellenistik Döneme Anadolu’nun Arkeoloji Atlası, Ed. Necmi Karul, İstanbul:Doğan Burda Dergi Yayıncılık, S. 2, ss. 154-159.

Genz, Herman, 2003b. “Früheisenzeitliche Keramik von Büyükkale in Boğazköy/Hattusa”, İstanbuler Mitteilungen, Band, 53, pp.113-196.

Genz, Hermann. 2000a. “Die Eisenzeit in Zentralanatolien im Lichte der keramischen Funde vom Büyükkaya in Boğazköy/Hattuša”, TÜBA-AR 3, Ed. Ufuk Esin, Ankara: Tübitak Yayınları, ss. 35-54.

Genz, Hermann. 2000b. “The Early Iron Age in Central Anatolia in Liht of Recent Research” ASOR, Vol. 63. No.2, pp.111.

Genz, Hermann. 2012. "Boğazköy, Terk Edilmeyen Kent", Son Tunç Çağı'ndan Hellenistik Döneme Anadolu'nun Arkeoloji Atlası, Ed. Necmi Karul, İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık, S. 2, ss. 86-89.

Henrickson, C. Robert, Voigt, M. Mary, 1998. "The Early Iron Age at Gordion: The Evidence from the Yassıhöyük Stratigraphic Sequence", Thracians and Phrygians: Problem of Parallelism, Proceeding of an International Symposium on The Archaeology, History and Ancient Languages of Thrace and Phrygia, Ed. Sevim Buluç, N. Tuna, Z. Aktüre, M. Lynch, Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, pp. 79-106.

Henrickson, C. Robert. 1994. "Continuity and Discontinuity in the Ceramic Tradition of Gordion During the Iron Age" Anatolian Iron Ages 3, Ed. A. Çilingiroğlu, D.H. French, Ankara: The British Institute Of Archaeology, pp. 95-120.

Kozal, Ekin. 2012. "Son Tunç Çağı Anadolu ve Komşuları" Son Tunç Çağı'ndan Hellenistik Döneme Anadolu'nun Arkeoloji Atlası, Ed. Necmi Karul, İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık, S. 2, ss. 282-293.

Kozal, Ekin. 2012. "Son Tunç Çağı Anadolu ve Komşuları" Son Tunç Çağı'ndan Hellenistik Döneme Anadolu'nun Arkeoloji Atlası, Ed. Necmi Karul, İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık, S. 2, ss. 282-293.

Matsumura, Kimiyoshi. 2008. "The Early Iron Age in Kaman-kalehöyük: The Search for its Roots" Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Alt Vorderasiens ad honorem Hartmut Kühne, By. D. Bonatz, Rainer M. Czichon, F. Janoscha Kreppner, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, pp. 41-50.

Mellink, Machteld. J. 1993. "Phrygian Traits at Boğazköy and Questions of Phrygian Writing" İstanbuler Mitteilungen, Vol. 43, pp. 293-298.

Mielke, Dirk. P. 2017. "Spatbronzezeitliche Keramik", Archäologische Forschungen am Oymağaç Höyük/Nerik 2011-2015, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin: Woldenburg. pp. 42-52.

Omura, Sachihito. 1994a. "1993 Yılı Kaman-Kalehöyük Kazıları" 16. Kazı Sonuçları Toplantısı, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, C. 1. ss.313-330.

Omura, Sachihito. 2003. "2001 Yılı İç Anadolu'da Yürütülen Yüzey Araştırmaları" Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara: Kültür Bakanlığı Döşim Basımevi, S. 20, C. 2, ss. 271-274.

Sams, Kenneth, G. 2012. "Friglerin Başkenti Gordion ve Mimari Yapıları", Frigler, Ed. Taciser Tüfekçi Sivas, Hakan Sivas, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 52- 75.

Schachner, Andreas. 2012b. "Orta Anadolu'da Coğrafya ve Ekonomi: Hititlerin Bıçak Sırtındaki İmparatorluğu" Colloquium Anatolicum Anadolu Sohbetleri 11, Ed. Alparslan Metin, Akkaya Ali, İstanbul: Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü, ss. 25-54.

Schachner, Andreas. 2013b. "Hattuşa, Hitit İmparatorluğu'nun Başkenti "Hititler: Bir Anadolu İmparatorluğu, Ed. Meltem Doğan Alparslan, Metin Alparslan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 150-175.

Seeher, Jürgen. 1998b. "Boğazköy-Hattuşa 1997 Yılı Çalışmaları" 20. Ankara Kazı Sonuçları Toplantısı, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Cilt. 1, ss.433-444.

Sivas, Tüfekçi Taciser, 2007. "Frigler ve Frig Uygarlığı", Friglerin Gizemli Uygarlığı, Ed. Hakan Sivas, Taciser Tüfekçi Sivas, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.9-14.

Wittke, Maria. Anne. 2006. "Fhrygia Kayaların Efendileri", Arkeo Atlas, Ed. Necmi Karul, İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık ve Pazarlama, S. 5, ss.10-24.

Wittke, Maria. Anne. 2006. "Fhrygia Kayaların Efendileri", Arkeo Atlas, Ed. Necmi Karul, İstanbul: Doğan Burda Dergi Yayıncılık ve Pazarlama, S. 5, ss.10-24.

Yiğit, Turgut. 2000. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

İNANÇ VE KÜLTÜR TURİZMİ KAPSAMINDA HACIBEKTAŞ İLÇESİNDE HEDİYELEŞME KÜLTÜRÜNÜN SEMBOOLİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Erdal TAŞKIN, Yüksek Lisans Öğrencisi,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, İlmî
Kaynakları Ana Bilim Dalı, erdal.taskin@nevsehir.edu.tr
Erdem AKIN, Dr. Öğr. Üyesi,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, İlmî
Kaynakları Ana Bilim Dalı, erdemakin19@gmail.com

Özet: Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda kadim bir Türk yurdu olarak bilinen Tarihi Horasan coğrafyasından Anadolu'ya gelerek günümüz Hacıbektaş ilçesinde (Sulucakarahöyük) kurduğu dergâhında, dervişleri ve gönüldaşları ile insan-ı kâmil yolunda hizmete başlamıştır. Yaşadığı dönem içerisinde, tutum ve eylemleri, yaşam tarzı, kişiliği, anlamlı özlü sözleriyle (kadınları okutunuz - eline, diline, beline sahip ol - incinsen de, incitme - düşmanınızın dahi insan olduğunu unutmayınız - düşünce karanlığına ışık tutanlara ne mutlu - hakikat, yetmiş iki millete bir gözle bakmak ve eşit hizmet etmektir vb.), öğretileriyle (hoşgörü, insan sevgisi, edep, saygı, eşitlik, adalet, barış, kardeşlik, bilim, ilahi aşk vb.) insanların gönlüne taht kurmuş, önemli Türk-İslam düşünürü ve Horasanlı bir gönül erenidir. Alevi-Bektaşî inancına ve kültürüne gönül vermiş, Alevi-Bektaşî inancını ve kültürünü yerinde yaşamak ve görmek isteyen ziyaretçiler ile Kapadokya Bölgesine günü birlik veya turlarla gelen yerli ve yabancı turistlerin teveccühü üzerine Hacı Bektaş Veli Dergâhı Müzesi ile ören yerleri Türkiye'nin en çok ziyaret edilen kutsal alanlarından biri olurken Hacıbektaş İlçesi' de Türkiye'nin inanç ve kültür turizmi kapsamında önemli bir çekim merkezi olmuştur. Alevi-Bektaşî inanç sisteminin manevi -merkezi olan bu bölge, tarihsel, kültürel ve dini zenginlikleriyle inanç ve kültür turizmi kapsamında hem yerli hem de yabancı turistler için cazip bir destinasyon konumundadır. Bu çalışmanın amacı, ilkel toplumlardan bu güne kadar gelen, insan ilişkilerinin gelişimi ve etkileşimi sürecinde, sosyal, dinî, siyasi ve ekonomik yaşamda önemli bir yeri olan tüm toplumlarda yaygın biçimde görülen hediye alma-verme (hediyeleşme) kültürünün, Alevi-Bektaşî inanç dairesinin içinden veya dışından inanç ve/veya kültürel motivasyonla Hacıbektaş İlçesi'ne gelen kısa ve uzun süreli ziyaretçiler ile yerli ve yabancı turistlerin gerçekleştirmiş olduğu ziyaretlerin ve gezilerin sonucunda, yapmış oldukları hediye alma-verme (hediyeleşme) kültürünün, sembolik açıdan incelenmesidir. Bireyler arasındaki sosyal ve manevi bağları güçlendiren, toplumsal dayanışmayı arttıran ve aidiyet duygusunu pekiştiren halk yaşamında geleneksel bir uygulama olan hediyeleşme, manevi bir borcu veya minnettarlığı ifade ederek genellikle kutsal kabul edilen nesne ve eşyaların taşıdığı sembolik anlamlarla şekillenir. Bu çalışma kapsamında, saha çalışmaları gerçekleştirilerek hediyelik eşya dükkânı sahipleri ve inanç ve kültür turizmine dahil olan turistlerle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmaların sonucunda; inanç ve kültür turizmi kapsamında, Hacıbektaş İlçesi'ne gelen ziyaretçiler ile yerli ve yabancı turistlerin, hediye alma-verme (hediyeleşme) kültürü örneklerinin çok çeşitli olduğu gözlemlenmiş olup Hacıbektaş İlçesi özelinde sonraki yapılacak çalışmalar için kaynak oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İnanç ve Kültür Turizmi, Hacı Bektaş Veli, Hacıbektaş İlçesi, Hediyeleşme, Sembol

SYMBOLIC INVESTIGATION OF GIFT-GIVING CULTURE IN HACIBEKTAŞ DISTRICT WITHIN THE SCOPE OF FAITH AND CULTURE TOURISM

Erdal TAŞKIN, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute, Department of
Scientific Resources, erdal.taskin@nevsehir.edu.tr

Erdem AKIN, Dr. Lecturer. Member,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Hacı Bektaş Veli Research and Application Institute, Department of
Scientific Resources, erdemakin19@gmail.com

ABSTRACT: Hacı Bektaş Veli came to Anatolia in the 13th century from the Historical Horasan geography, known as an ancient Turkish homeland, and started to serve on the path of perfect humanity with his dervishes and fellow believers in the durgah he established in today's Hacıbektaş district (Sulucakarahöyük). He is an important Turkish-Islamic thinker and a saint from Khorasan, who won the hearts of people with his attitudes and actions, lifestyle, personality, meaningful maxims (educate women - take care of your hand, your tongue, your waist - even if you get hurt, do not hurt - do not forget that even your enemy is human - happy are those who shed light on the darkness of thought - truth is to look at seventy-two nations with one eye and serve them equally, etc.) and his teachings (tolerance, human love, decency, respect, equality, justice, peace, brotherhood, science, divine love, etc.) during his lifetime. While Hacı Bektaş Veli Dargah Museum and its ruins have become Türkiye's most visited places, thanks to the interest of visitors who are devoted to the Alevi-Bektashi belief and culture and who want to experience and see the Alevi-Bektashi belief and culture in situ, as well as local and foreign tourists who come to the Cappadocia Region on a daily basis or on tours, Hacıbektaş District has also become an important center of attraction within the scope of Türkiye's faith and cultural tourism. This region, which is the spiritual center of the Alevi-Bektashi belief system, is an attractive destination for both local and foreign tourists within the scope of faith and cultural tourism with its historical, cultural and religious riches. The aim of this study is to examine the culture of giving and receiving gifts, which is widely seen in all societies, which has an important place in social, religious, political and economic life, in the process of development and interaction of human relations, from primitive societies to the present day. With belief and/or cultural motivations from within or outside the Alevi-Bektashi belief circle It is a symbolic examination of the gift-giving culture of long and short-term visitors and local and foreign tourists because of their visits and trips. With belief and/or cultural motivations from within or outside the Alevi-Bektashi belief circle It is a symbolic examination of the gift-giving culture of long and short-term visitors and local and foreign tourists because of their visits and trips. As a traditional practice, gift-giving that strengthens social and spiritual ties between individuals, increases social solidarity, reinforces the sense of belonging and contributes to public life expresses a spiritual debt or gratitude and is generally shaped by the symbolic meanings of objects and items considered sacred. Within the scope of this study, field studies were carried out and in-depth interviews were held with souvenir shop owners and tourists involved in faith and cultural tourism. As a result of the studies carried out; within the scope of faith and culture tourism, it has been observed that visitors to Hacıbektaş District and local and foreign tourists have a wide variety of examples of gift-giving culture, and a resource has been created for future studies in Hacıbektaş District.

Keywords: Faith and Culture Tourism, Hacı Bektaş Veli, Hacıbektaş District, Gift Giving, Symbol

Giriş

Alevi-Bektaşî inancına ve kültürüne gönül vermiş, Alevi-Bektaşî inancını ve kültürünü yerinde yaşamak ve görmek isteyen ziyaretçiler ile Kapadokya Bölgesine günü birlik veya turlarla gelen yerli ve yabancı turistlerin teveccühü üzerine Hacı Bektaş Veli Dergâhı Müzesi ile ören yerleri Türkiye'nin en çok ziyaret edilen kutsal alanlarından biri olurken Hacıbektaş İlçesi de Türkiye'nin inanç ve kültür turizmi kapsamında önemli bir çekim merkezi olmuştur. Söz konusu çekim olgusu, ziyaret fenomeni bağlamında inanç turizminin temel yapısını oluşturur (Akın, 2021b.) Bu çalışmada, inanç ve kültür turizmi bağlamında ilçede sergilenen ve satılan hediyelik eşyaların sembolik anlamları ele alınmıştır.

Hünkâr Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda kadim bir Türk yurdu olarak bilinen tarihi Horasan coğrafyasından Anadolu'ya gelerek günümüz Hacıbektaş İlçesi'nde (Sulucakarahöyük) kurduğu dergâhında, dervişleri ve gönüldaşları ile insan-ı kâmil yolunda hizmete başlamıştır. Yaşadığı dönem içerisinde, tutum ve eylemleri, yaşam tarzı, şahsiyeti ile dikkatleri üzerine çekmiştir. "Kadınları okutunuz." "Eline, diline, beline sahip ol." "İncinsen de, incitme." "Düşmanınızın dahi insan olduğunu unutmayınız." "Düşünce karanlığına ışık tutanlara ne mutlu." "Hakikat, yetmiş iki millete bir gözle bakmak ve eşit hizmet etmektir." sözleriyle halk arasında derin bir iz bırakmıştır. Hoşgörü, insan sevgisi, edep, saygı, eşitlik, adalet, barış, kardeşlik, bilim, ilahi aşk düsturlarıyla bezeli öğretisiyle insanların gönlüne taht kurmuş, önemli Türk-İslam düşünürü ve Horasanlı bir gönül erenidir. Horasan'dan Anadolu'ya "birlik, irilik, dirilik" felsefesini taşıyan Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanları toplumsal bütünleşmenin timsali olmuşlardır (Akın ve Üstündağ, 2024).

Hünkâr Hacıbektaş Veli'nin kült oluşturmuş şahsiyetine yönelik Hacıbektaş İlçesi odaklı turizm, inanç kaygısı ve motivasyonu ile maneviyat odaklı seyahatlere, ziyaretleri karşılık gelen gerçekleştirilmek istenen amacın manevi doyum olduğu etkinliklerdendir (Akın, 2021). İnanç turizminin kutsal mekân deneyimi çerçevesinde şekillendiği dini bayramları, festivalleri, ayinleri, olayları bünyesinde barındırdığı görülür (Henderson, 2003, s. 448-445) Manevi açıdan bir gereklilik olarak kabul edilen bu seyahatler, insanın içsel yolculuğuyla dış dünyadaki ritüelleri harmanlayan derin bir sembolizm içerir ve inanç sahiplerine yüklenen dini vazifeleri içerir (Murray; Graham, 1997, s. 524). Dolayısıyla kutsal mekanlar, festivaller ve dini-tarihi olaylar inanç turizminin kaynakları arasındadır (Nolan; Nolan, 1992, s. 4).

1. Hediyeleşme Kültürü

Hediyeleşme kültürü, çevresinde yoğun bir etkileşimin gerçekleştiği, inanış, anlatı ve ritüellerin şekillendirdiği, mitik ve tasavvufi kökeni ortaya çıkaran mitsel bir ortaklığı paylaşmayı mümkün kılan toplumsal uygulamalardandır. Hediyeleşme geleneği, geçmişin mirasını bugüne taşıyarak toplumsal dokuyu sağlamlaştıran, dayanışma ve paylaşım duygusunu besleyen etkili bir iletişim yoludur (Birekul, 2014, s. 79). Hediye verme eylemi, araştırmacıların toplumsal-ekonomik bir kurum olarak tanımladığı; çok yönlü, işlevsel bir değiş tokuş düzeni olarak da görülür (Emiroğlu, 2013, s. 414). Hediye verme (ister gönüllü ister zorunlu) eylemi, insanlık tarihinin ilk sayfalarından bu yana sürdürülen, köklü bir paylaşım ritüelidir (Mauss, 2018). Hediyeler, inanış anlatı, ritüel gibi inanca ait unsurların bir eşyaya sembolik olarak yönlendirildiği, çağrışım dünyasının belirli figürlere aktarıldığı nesnelerdir. Hediyeleşme kültürü, mitik kökeninin öznelerarasılık bağlamında farklı zeminlerde ve farklı biçimlerde özelliği de barındıracak şekilde ortaya çıkmasını sağlar (Akın, 2023b).

İnanç turizmi kapsamında her bir ziyaretçi belirli bir dönemde hediyelik eşyalarla etkileşim içerisinde bulunur. Bu mekânların etrafında şekillenen paylaşım ortamları, inanç turizmi ve kutsal mekân ziyaretlerindeki tercih dinamiklerini derinden etkiler. Kutsal mekânların hatırasını kalıcı kılmanın en yaygın yollarından biri olan hediyelik eşya seçimi¹, inancı somut bir sembole dönüştüren hediyelik eşyalardır. Dolayısıyla inanç turizmde kutsal mekân ziyareti kapsamında hediyelik eşyaların niteliği ve ziyaretçilerle kurdukları bağ, sadece mekânın manevi havasını dışarıya taşımakla kalmaz; aynı zamanda orada kurulan ritüel deneyimlerinin sembolik yansımasını ifade eder.

Hediye kültüründe, estetik değer barındıran el sanatları ve zarif tasarımlar, ülkelerin sınırlarını aşarak ulusal ve uluslararası düzeyde yayılım gösterir. Hediyeleşme kültürünün Hacıbektaş İlçesinde incelenmesine odaklanan bu çalışmada, hediyelerin sembolik anlamları hakkında çok yönlü bilgiler sunulmaktadır. Genel olarak kutsal mekân çevresindeki hediyeleşme kültürüne ve hediyeleşme tecrübesinin temel unsuru olan hediyelik eşyaların sembolik anlamlarına odaklanılmıştır. Hacı Bektaş Dergâhı, Alevi Bektaşî inanç sistemi içerisinde mutlaka ziyaret edilmesi gereken bir rota, inanç turizmi açısından da önemli bir duraktır.

¹ Kutsal mekanlara gerçekleştirilen ziyaretlerin bilişsel boyutları için bk. Akın, 2022.

Dolayısıyla Alevi toplumu tarafından çokça teveccüh edilen yerlerden birisidir. Bu sebeple söz konusu toplumsal uygulamayı Hacıbektaş İlçesi örnekleminde ele almak isabetli olacaktır.

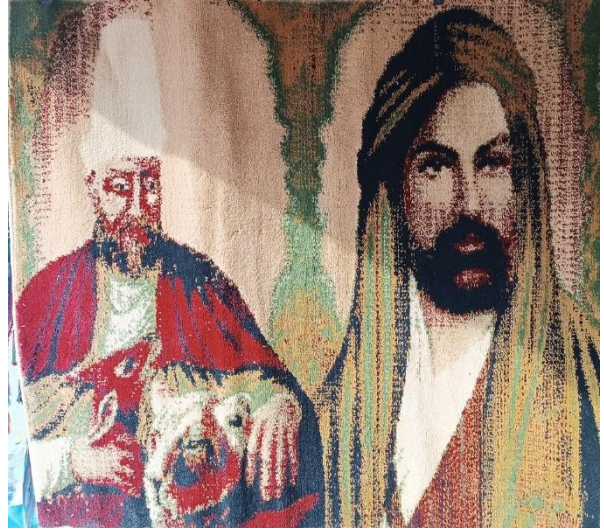
2. Hacıbektaş İlçesi Özelinde Hediyelik Eşyalar ve Sembolik Anlamları

Hacıbektaş İlçesi, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel ve manevî mirasıyla örülü bir merkez olarak, inanç turizmi kapsamında ziyaretçilere ayrıcalıklı bir deneyim sunar. Bu bağlamda, sunulan hediyeler genellikle Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini ve kültürel değerini yansıtan motiflerden ilham alır. Böylelikle, söz konusu armağanlar, ziyaretçilerin manevi tecrübelerini kalıcı kılmak ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin kültürel mirasını geleceğe aktarmak adına tercih edilen önemli simgeler hâline gelir. Bu kapsamda 2010 Yılından itibaren UNESCO İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası (SOKÜM) Temsili Listesi'nde yer alan Alevi-Bektaşî ritüeli semah figürlerini içeren nesneler, hediye olarak sıkça tercih edilir. Benzer şekilde 2012 Yılından itibaren UNESCO Dünya Miras Geçici Listesi'nde yer alan Hacı Bektaş Veli Külliyesi figürleri, maketleri hediye olarak çeşitli coğrafyalara taşınır.



Hünkâr Hacı Bektaş Veli düşüncesi ve öğretisiyle sevgi ve barışı hâkim kılmaya çalışan bir pîrdir. Dini karizmatik şahsiyetler, mitik dönemden günümüze kadar geçirdikleri değişim ve dönüşümlerle bir kültürel süreklilik arz ederek bir çekim gücü oluşturmuşlar, kült oluşturmuş ulu şahsiyetlerinin etrafında; inanış, anlatı, ritüel, deneyim ve motivasyon boyutları şekillenmiştir (Akın, 2022). Onun kutlu şahsiyetinin inanç topluluklarında bıraktığı derin izler etkileşim ortamlarında yoğun bir şekilde kendini göstermekte ve bu bağlamda yeniden inşa süreçleri gerçekleşmektedir (Akın, 2021a, s. 120). Dolayısıyla Hünkarın şahsiyeti, arslan ve ceylan figürleri çerçevesinde sembol olarak güçsüz ve güçlünün bir arada yaşayabileceğini hoşgörüyü ifade eder. Düşünce ve öğretileriyle asırlardır sevgi, birlik, beraberlik ve barış

öğütleyen Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin vefatının 750. yılı olması sebebiyle 2021 Şubat ayında UNESCO tarafından Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre, Ahi Evran anma yılı olarak ilan edilmiştir. Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin inanç içerisindeki bu önemine binaen ziyaretçilerin hafızasında güçlü bir sembol olarak yer edinmesinden dolayı onu yansıtan figürler ve motifler ön planda olduğu görülür. Ziyaretçiler, Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerini simgeleyen objeleri kişisel dünyalarına taşıyarak bu kültürel mirasla kurdukları bağlarını pekiştirirler.



Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin felsefesi ve öğretisi, dergâh çevresinde şekillenen ritüeller ve kuşaktan kuşağa aktarılan inanç anlatılarıyla yoğrularak somut ve somut olmayan kültürel mirasın vazgeçilmez bir parçasına dönüşmüştür. Farklı zaman ve mekânlarda varlığını sürdüren bu miras, inanış, anlatı ve ritüellerle manevi ufukları zenginleştirir (Akin, 2023a). Bu doğrultuda, Hünkâr Hacı Bektaş Veli adına hazırlanan hediyelik eşyalar arasında, özellikle güvercin motifinin sıkça kullanılması dikkat çekicidir. Bu motif, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin öğretisinde barış, sevgi ve manevî yolculuğa dair önemli sembolik göndermeler taşıdığı için, ziyaretçiler tarafından kalıcı bir hatıra olarak ilgiyle tercih edilir. Böylelikle, güvercin figürü, geleneksel el sanatları ve modern tasarımlarda karşımıza çıkarak inanç turizmi bağlamında manevi değer ve kültürel kimlik aktarımının güçlü bir sembolü hâline gelir.



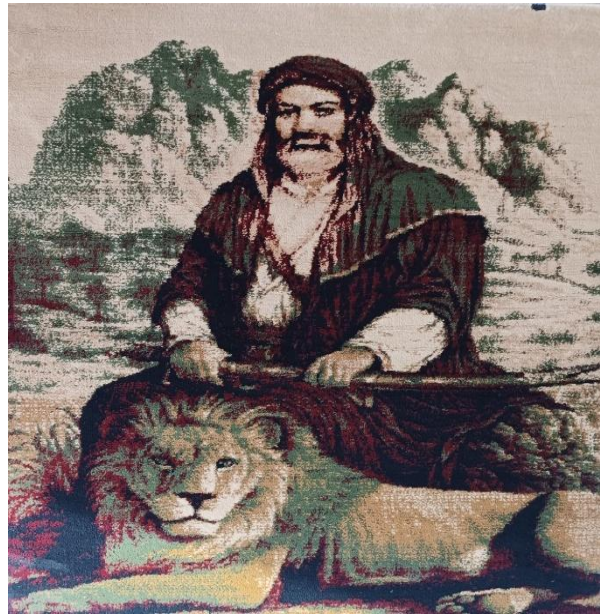
Hız. Ali (r.a.), İslam tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak, Hız. Muhammed (s.a.v.) tarafından kendisine verilen “Ebu Türeb” lakabının yanı sıra çeşitli unvanlarla da anılmıştır. Örneğin “el-Murtaza” (Allah’ın hoşnut olduğu), “Kur’an-ı Natık” (konuşan Kur’an) ve “Şah-ı Merdan” (yiğitlerin şahı) sıfatları, Hız. Ali’nin manevî derecesini ve İslam’ın özüyle kurduğu yakın bağı sembolize eder. Ayrıca, “Allah’ın Aslanı” ile zulüm ve haksızlıklar karşısında asla geri adım atmaması sebebiyle “Haydar-ı Kerrar” lakapları, onun cesaretini ve adalet anlayışını en veciz biçimde ifade etmektedir. Bu lakaplar, İslam kültür tarihinde, Hız. Ali’nin örnek şahsiyetini ve üstün ahlakını nesiller boyu hatırlatan güçlü simgeler hâline gelmiştir. birleşme ve birleştirme işlevi (Çobanoğlu, 2021, s. 284) bağlamında söz konusu lakaplar, Kutsal mekân çevresinde şekillenen hediyeleşme kültüründeki hediyeleşme eşyalarla bütünleşerek ziyaretçileri manevi bir çatı altında bir araya getirip ortak bir duygu ve inanç paydasında bütünleşme hissini destekler.

Hediyeleşme eşyalar, dostluğu pekiştiren hatırlatıcılar olarak aynı zamanda ziyaret edilen mekânın kültürel değerlerini somut bir simge hâline getiren etkin semboller olarak ziyaret yerinin onaylanmış ve tanınmış kültürel öğelerini somut bir nişan hâline getirerek mekânın hafızasını taşır (Tezcan, 1989, s. 29; Doğan, 2004, s. 56). Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görülebileceği üzere inanç ve kültür turizmi açısından değerlendirildiğinde hediyeleşme eşyalar, söz konusu inanç ve kültür unsurunun bir hatırlatıcısı olarak turistik faaliyetlerin işareti konumundadır.

Bu somut nişanlardan olan Zülfikar, İslam kültür ve tarih anlatılarında Hz. Ali ile özdeşleştirilen, kendine özgü şekil ve sembollerle anılan meşhur kılıçtır. Rivayetlere göre, bu eşsiz kılıç Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından Hz. Ali'ye hediye edilmiştir. Klasik tasvirlerde, çift ağızlı veya çatallı biçimiyle dikkat çeken Zülfikar'ın iki ucundan birinin ilmi, diğerinin ise imanı sembolize ettiği kabul edilir. Adaletin ve cesaretin manevi yükünü taşıyan kılıcın kabzası da adaletin



temsili olarak algılanır. Böylelikle Zülfikar, Hz. Ali'nin dini ve ahlaki duruşunu, bilgelik ve adalet anlayışını güçlü biçimde yansıtan bir simge hâline gelmiştir.



On İki İmam, Alevi-Bektaşî inanç dünyasının mihenk taşı niteliğinde kült şahsiyetlerdir. Bu inanç çerçevesinde tasarlanan hediyelik eşyalar, İki İmam'ın manevi önemini ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel değerini simgesel bir bütün içinde yansıtır. Hediyelik eşyalardaki tasarımlar, dekoratif bir unsur olmasının yanı sıra toplumsal belleği besleyen, inanç ve kimlik aktarıcısı rolündedir. Bu tür eşyalar, Alevi-Bektaşî inancının temel değerlerini görünür kılarak ziyaretçilerin ve inananların geçmişle kurdukları manevi bağı canlı tutmasına katkı sağlar.



Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin önemli sütunlarından birini oluşturan Yedi Ulu Ozanlar (Nesimi, Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Şah İsmail Hatayi, Fuzuli, Virani ve Yemini), sazın ve sözün doruğunu temsil eden, cem ayinlerinde nefes ve deyişleriyle ölümsüzleşen simgesel şahsiyetlerdir. Bu ulu ozanların eserleri, sadece sözlü kültürün değil, edebî geleneğin de temel taşları arasında yer alır ve Alevi-Bektaşî inancının duygusal ve düşünsel dünyasına kapı aralar. Bu nedenle onların portreleri, figürleri veya isimleri çeşitli hediyeelik eşyalarda büyük ilgi görür. Bir duvar panosuna işlenen Pir Sultan Abdal portresi ya da bir saza eklenen Kaygusuz Abdal motifi hem inancın sembolik bir ifadesi hem de Alevi-Bektaşî şiir geleneğinin bir yansımasıdır. Böylelikle, bu kült şahsiyetler, el sanatları yoluyla kuşaktan kuşağa ve mekândan mekâna taşınarak Alevi-Bektaşî inancının canlılığını muhafaza eder.



Teslim taşı, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında On İki İmam'ı sembolize eden on iki köşeye sahip, inanç içerisinde köklü anlamlara sahip sembolik öğedir. On iki köşenin her biri farklı bir imamın faziletini, felsefesini ve kudsiyetini yansıtır. Sembolik olarak On İki İmam'ın manevî rehberliğini ve inancın birlik duygusunu hatırlatma işlevi görür. Bu açıdan teslim taşı, Alevi-Bektaşî inancında aidiyetin ve teslimiyet duygusunun canlı bir sembolüdür. Dolayısıyla teslim taşı, diğer kültürel unsurlar gibi, kuşaktan kuşağa aktarılarak kimlik ve süreklilik duygusu yaratan, somut olmayan kültürel mirasın bir yansımasıdır (Oğuz, 2009, s. 53).



Bireyler arasında kurulması istenen yakın ilişkilerin bir sembolü olarak görülen hediyelik eşyalardan (Sakarya, 2006, s. 35). Fatma Ana Eli, Alevi-Bektaşî inancının kutsal sembolleri arasında yer alan ve halk arasında “Pençe-i Âl-i Abâ” yahut “Hamse” adıyla da bilinen derin bir simgedir. Kötü bakışlardan, nazardan ve olumsuz düşüncelerden koruduğuna, aynı zamanda bereket, şans ve uğur getirdiğine inanılır. Bu el biçiminde, her bir parmak, ehli kisâ olarak da bilinen Ehl-i Beyt'in beş temel kişisini, yani Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsil eder. Dolayısıyla, Fatma Ana Eli sadece koruyucu bir sembol olmakla kalmaz; Alevi-Bektaşî

inancının Ehl-i Beyt sevgisi ve bağlılığını yansıtan güçlü bir işaret olarak da kabul edilir.



Hediye vermek, eldeki imkanların kullanılarak bir gerçekiğin oluşturulmaya çalışıldığı bir süreçtir (Schmid, 2021, s. 17). Dolayısıyla aktarım sürecindeki her bir hediyeelik eşya bir gerçekiğin yaratılmasıdır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde, özellikle Kerbela hadisesi sonrasında gelişen su kültü çerçevesinde, zemzem suyuna atfedilen kutsiyet oldukça belirgindir. Bu nedenle, inanç turizmi bağlamında şifa kaynağı olacağına inanılan zemzem suyu, en değerli hediyelerden biri olarak kabul edilir. Toplumsal ve manevi sorumluluk duygusuyla, ziyaretçiler sıklıkla bu suyu bidonlara doldurup memleketlerine götürerek dost ve



akraba çevresine ikram ederler. Böylelikle zemzem suyu, fiziksel bir nesne olmanın ötesinde, inanç coğrafyasını ve muhabbeti geniş kitlelere yayan bir sembol görevini üstlenir.

Hacıbektaş İlçesinde takı ve aksesuarlar (anahtarlıklar, kolyeler, bilezikler, yüzükler vb.) aracılığıyla yürütülen hediyeleşme geleneği, sadece ziyaretçilerin manevi duygu ve düşüncelerini yansıtan bir eylem olarak kalmaz; aynı zamanda Alevi-Bektaşî inancının sembol ve motiflerini taşıyan bir kültürel aktarım işlevi de görür. Kimliklerin görünümü aynı zamanda imgelerin bir bütünü (Türkoğlu, 2000, s.71) olduğu için kişilerin üzerinde taşıdıkları aksesuarlar bütüncül olarak kimliklerinin ifadesidir. Bu tür takı ve aksesuarlar, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel, kültürel ve mistik kimliğinin işlendiği tasarımlarla öne çıkar. Hünkârın simgesel figürlerine ek olarak Hilal, yıldız, Hz. Ali'nin cesaretini temsilen aslan ve On İki İmam'a gönderme yapan sembolik motifler, inanç turizmi kapsamında bölgeyi ziyaret edenlerin ilgisini çeken başlıca unsurlardır. Bu bağlamda, kullanılan her sembolün kendine özgü bir anlam dünyası vardır. İslami geleneği ve kökleri yansıtan hilal ve yıldız motifleri, Hz. Ali'nin "Allah'ın



Aslanı” ve “Haydar-ı Kerrar” olarak anılmasına gönderme yapan esaret ve adalet simgesi aslan figürü, Alevi-Bektaşî inancının özündeki Ehl-i Beyt sevgisini ve birlik anlayışını vurgulayan On İki İmam’a atıfta bulunan motifler dikkat çeker. Ayrıca sufiyâne yaşamda dervişlik yolunun zikir ve tefekkürünü temsil eden tespih taneleri, derviş figürleri yaygındır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin tasavvuf anlayışını, hoşgörü ve sevgi temelindeki özlü sözlerini bir mesaj olarak taşıyan tasarımların yanı sıra Hz. Muhammed’i ve ilahi aşkı ifade eden tasavvufî bir imge olarak kabul edilen Gül sembolü takı ve aksesuarlarda sıkça görülür.

Alevi-Bektaşî inancı ve kültürü hakkındaki yayınların, Hacıbektaş İlçesi ve çevresinde hediyelik eşya olarak rağbet görmesi, inanç turizmi bağlamında büyük öneme sahiptir. Geleneksel hediyelik eşya kategorisine giren bu kitaplar – Erkânnâme, Buyruk, Hızırnâme, Velâyetnâme gibi Alevi-Bektaşî klasikleri – bölgeye gelen ziyaretçilere, inancın ve kültürün özünü doğrudan tanıma fırsatı sunar. Böylece, misafirler yalnızca manevi bir ziyaret yapmış olmaz, aynı zamanda Alevi-Bektaşî edebiyatı ve ritüellerine dair başvuru niteliğindeki bu kaynakları edinerek kültürel belleklerini de zenginleştirirler. Bu eserlerin hediyelik eşya dükkânlarında yer alması, kültürel aktarım sürecinde önemli bir köprü işlevi görür. Zira ziyaretçiler, yerinde deneyimledikleri manevi atmosferi, beraberlerinde götürdükleri kitaplar aracılığıyla kendi

çevreleriyle de paylaşarak Alevi-Bektaşî inancına ilişkin farkındalığı geniş kitlelere taşırlar. Bu durum, inanç turizminde kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması bakımından kayda değer bir katkı sağlar.

Mustafa Kemal Atatürk'ün 22 Aralık 1919 tarihinde Hünkâr Hacıbektaş Veli Dergâhı ziyareti, Millî Mücadele sürecindeki önemli duraklardan biri olarak değerlendirilir. Bu ziyaret sırasında Atatürk, Ulusoy ailesine ait evde misafir edilmiş; daha sonraki dönemlerde bu ev "Atatürk Evi" adıyla düzenlenip müze hüviyetine kavuşmuştur. Böylece, Hacıbektaş İlçesinin tarihî ve manevî kimliği, Atatürk'ün ziyaretinin hatırasıyla iç içe geçerek zengin bir kültürel mirasa dönüşmüştür.

Günümüzde Hacıbektaş İlçesindeki hediyelik eşya tezgâhlarında ve dükkânlarında Atatürk portresini taşıyan hediyelik objeler ve kitapların yaygın biçimde sergilenmesi, bölgeye gelen ziyaretçilerin dikkatini çekmektedir. Bu eşyalar, yalnızca koleksiyonluk veya turistik birer öge olmanın ötesinde, Cumhuriyet tarihinin başlangıç sürecindeki kritik safhaları ve Atatürk'ün Hacıbektaş ile kurduğu sembolik bağı yâd etmenin bir vesilesi olarak kabul edilir. Atatürk Evi



Müzesinin varlığı ise ilçedeki tarihî ve inanç merkezlerini tamamlayan, böylelikle Hünkâr Hacıbektaş Veli'nin çok katmanlı kültürel dokusunu daha görünür kılan bir unsur niteliği taşır.

Sonuç

Alevi-Bektaşî inancına ve kültürüne gönül vermiş, Alevi-Bektaşî inancını ve kültürünü yerinde yaşamak ve görmek isteyen ziyaretçiler ile Kapadokya Bölgesine günü birlik veya turlarla gelen yerli ve yabancı turistlerin teveccühü üzerine Hacı Bektaş Veli Dergâhı Müzesi ile ören yerleri Türkiye'nin en çok ziyaret edilen kutsal alanlarından biri olduğu bilinmektedir. Bu kapsamda Hacıbektaş İlçesi Türkiye'nin inanç ve kültür turizmi kapsamında önemli bir çekim merkezi

olmuş, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin manevi merkezi olarak tarihsel, kültürel ve dini zenginlikleriyle inanç ve kültür turizmi kapsamında hem yerli hem yabancı turistler için cazip bir destinasyon konumunda olmaya devam etmektedir.

Çalışma sonucunda tüm toplumlarda yaygın biçimde görülen hediye alma-verme (hediyeleşme) kültürünün, Hacıbektaş İlçesi'ne gelen kısa ve uzun süreli ziyaretçiler ile yerli ve yabancı turistlerin gerçekleştirmiş olduğu ziyaretlerin ve gezilerin sonucunda yoğun olarak gerçekleştiği görülmüştür. Ziyaretçiler arasında sosyal ve manevi bağları güçlendiren, toplumsal dayanışmayı arttıran ve aidiyet duygusunu pekiştiren halk yaşamında geleneksel bir uygulama olan hediyeleşmenin manevi bir borcu veya minnettarlığı ifade etmesinin bir sonucu olarak inanç içerisinde kutsal kabul edilen nesne ve eşyaların taşıdığı sembolik anlamlarla yakın ve uzak coğrafyalara taşındığı tespit edilmiştir. Bu çalışma kapsamında, gerçekleştirilen saha çalışmalarıyla hediyelik eşya dükkânı sahipleri ve inanç ve kültür turizmine dahil olan turistlerin inancın geniş bir alanını içeren çeşitlikte sembolik anlamlara sahip hediyelik eşyalarla etkileşime girdiği gözlenmiştir. Dolayısıyla hediyeleşme kültürünün özellikle Hacı Bektaş Veli figürleri etrafında yoğunlaştığı söylenebilir.

Kaynaklar

- Akın, E. (2021a). Sanal ortamda veli kültünün yeniden inşası: Hacı Bektaş Veli örneği. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı, 118-134.
- Akın, E. (2021b). Ziyaret fenomeni bağlamında inanç turizminin kültürel yapısı ve Siirt'teki yansıması. S. Kılıç. (Ed.), *Halkbilimi bağlamında Türkiye'de kültürel turizm* (ss.122-152). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Akın, E. (2022). *Halk dini/dindarlığı olgusunun ziyaret fenomeni bağlamında Alevilik, Sünnilik, Süryanilik inançları açısından halkbilimsel incelenmesi Diyarbakır, Siirt, Mardin örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akın, E. (2023a). Uygulamalı halk bilimi bağlamında bir ihtisaslaşma ve kültürel miras alanı olarak Hacı Bektaş Veli ve söz hazinesi. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, İhtisaslaşma Özel Sayısı, 213-231.
- Akın, E. (2023b). Faillik, öznellik ve öznelerarasılık bağlamında Hacıbektaş'ta inanç temelli hediyeleşmeler. H. K. Uygur & E. Akın (Ed.), *Ritüelleri ve anlatılarıyla kutsal mekânlar III. (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)* (ss. 117-171). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akın, E. ve Üstündağ K. (2024). Horasan'dan Anadolu'ya "birlik, irilik, dirilik"; Alevi-Bektaşî sazın ve sözün sultanlarında toplumsal bütünleşme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 29, 37-91.
- Birekul, M. (2014). *Armağan kültürü, dünden bugüne hediyeleşmenin dönüşen sosyo-kültürel ve ekonomik anlamları*. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2021). *Halkbilim kuramları ve araştırma yöntemleri tarihine giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Doğan, H. Z. (2004). *Turizmin sosyo-kültürel temelleri*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Emiroğlu, K. (2003). Armağan. K. Emiroğlu ve S. Aydın (Ed.), *Antropoloji Sözlüğü* (ss. 69-70). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Henderson, Joan (2003). "Managing Tourism and Islam in Peninsular Malaysia." *Tourism Management*, S. 4, 447- 456.
- Mauss, M. (2018). *Armağan üzerine deneme; arkaik toplumlarda değiş tokuşun biçimi ve nedeni*. İstanbul: Alfa Basım Yayım.
- Murray, Michael; Graham, Brian (1997). "Exploring The Dialectics Of Route Based Tourism: The Camino De Santiago." *Tourism Managament*, S.8, 513-524.

- Nolan, Mary Lee; Nolan, Sidney (1992). "Religious Sites as Tourism Attractions in Europe." *Annals of Tourism Research*, S. 19, 1-17.
- Oğuz, Ö. M. (2009). *Somut olmayan kültürel miras nedir?*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Sakarya, C. I. (2006). *Türk kültüründe hediyeleşme geleneği ve hediyeler* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Schmid, W. (2021). *Hediye vermek ve hediye almak üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tezcan, M. (1989). Folklorik ve antropolojik yönleriyle hediye geleneği ve Türk kültüründeki yeri. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 22(1), 29-36.
- Türkoğlu, N. (2000). *Gündelik yaşamda imgelerin gücü*. İstanbul: Der Yayınları.

GEORGE ORWELL'IN *HAYVAN ÇİFTLİĞİ* VE *BİN DOKUZ YÜZ SEKSEN DÖRT* ADLI ESERLERİNDE

İKTİDAR, ÖZNE VE BİLGİ İLİŞKİSİ

Fatmagül Kızıl, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. fatmagullkizil@gmail.com.

ÖZET: Bu çalışma, George Orwell'in *Hayvan Çiftliği* ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı eserlerinin iktidar, özne ve bilgi ilişkisi açısından incelenmesi hakkındadır. Michel Foucault'nun konuyla ilgili kavramsallaştırmalarından yararlanılarak yapılacak incelemede, bilginin, iktidarın bir ürünü olduğu ve iktidarın ürettiği bu bilgi ile bireyi ve toplumu nasıl denetim altına aldığını göstermek amaçlanmıştır. Michel Foucault'ya göre birey her türlü deneyime sorunsallaştırma yoluyla ulaşır, geliştirir ve onu dönüştürür. Sorunsallaştırma temelde, herhangi bir meselenin doğru ya da yanlış olarak etiketlenmesine neden olan söylemsel ve söylemsel olmayan bütün pratikler bütünüdür. Dolayısıyla birey ve toplum için doğru ve yanlış belirleyen mekanizma sorunsallaştırmadır denilebilir. Sorunsallaştırma, iktidar, bilgi ve etik olmak üzere üç eksenle gerçekleştirilebilmektedir. Tüm deneyimler, belirli kuralları bulunan bir iktidar alanının, belirli kavramlar içeren bir bilgi alanının ve bu iktidar ile bilgi ilişkisi çerçevesinde bireyin bunlarla kurduğu ilişkiyi imleyen etik alanının ürünüdür. Foucault'ya göre bireyin kendi ontolojisini yapması, bilginin öznesinin yani bilgiyi üretenin kim olduğunu, iktidar ilişkilerinin öznesini yani iktidarın kim ya da kimler olduğunu, bireyleri nasıl yönlendirdiğini, bu yönlendirmede hangi araçları nasıl kullandığını ve insanın eylemlerini belirleyen etik öznesini yani iktidarın ve bilginin oluşturduğu yapıda, bireyin kendisini nasıl kurguladığını anlamasına yardımcı olacaktır. Foucault'ya göre iktidar, bireyi sınıflandırarak, kendi kimliğine bağlayarak ve ona hem kendisinin hem de diğer herkesin onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatan bir yapıdır. Bilgi ise iktidarın kendini meşrulaştırmak için oluşturduğu yapıdır ve iktidara ait söylemin, üretimi, dolaşımı ve yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Öznenin ihtiva ettiği iki anlam söz konusudur. Denetim ve bağlılık yoluyla iktidara tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla iktidarın kimliğine bağlanan özne. Böylece özne kavramı hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, iktidar tarafından boyun eğdirilmiş olmayı işaret etmektedir. Söz konusu metinlerin sorunsallaştırma eksenleri çerçevesinde ele alınması sonucu, iktidarın mutlak güç ve karar merkezi olarak kendini konumlandığı görülmüştür. Bireyin, iktidarı, mutlak otorite olarak kabul etmesi için bilgi üretildiği ve eğitim ve disiplin aracılığı ile bilginin hem tüm topluma kabul ettirildiği hem de işlerliğinin ve kalıcılığının kontrol altında tutulduğu ortaya koyulmuştur. Seçilen örneklerle, iktidarın, ürettiği bilgiyle geçmiş, bugünü ve hatta yazılı belgeleri bile değiştirebileceği açığa çıkarılmıştır. Metinlerdeki iktidarın, yasaların üzerinde bir güç olduğu, yasaları kendi istediği zaman, istediği doğrultuda değiştirip dönüştürdüğü saptanmıştır. Dahası iktidar, kendini halka kabul ettirmek amacıyla bireyin gerçeklik algısı ile oynamış ve ona gerçekte olmayan savaş, düşman ve başarısızlık üretmiştir. Bireyin iktidarı, mutlak ve otorite olarak kabul etmesinde, iktidarın ürettiği bilgi ve bu bilginin kalıcılığını sağlayan sözcüler önemli bir konuma sahiptir. Adı geçen metinlerde birey, iktidar ve onun ürettiği bilgi ağı çerçevesinde kendi benliğini kurgulamak zorunda kalmıştır ve bunun sonucu olarak bazen denetim ve korku sebebiyle bazen de özbilgi yoluyla iktidara tabi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: George Orwell, Michel Foucault, iktidar, bilgi, özne.

THE RELATIONSHIP BETWEEN POWER, SUBJECT AND KNOWLEDGE IN GEORGE ORWELL'S WORKS ANIMAL FARM AND NINE ONE HUNDRED EIGHTY FOUR

Fatmagül Kızıl, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences. fatmagullkizil@gmail.com

ABSTRACT: This study is about examining George Orwell's Animal Farm and Nineteen Eighty-Four in terms of the relationship between power, subject and knowledge. In the study to be conducted by using Michel Foucault's conceptualizations on the subject, it is aimed to show that knowledge is a product of power and how this knowledge produced by power controls the individual and society. According to Michel Foucault, the individual reaches, develops and transforms all kinds of experiences through problematization. Problematization is basically the totality of all discursive and non-discursive practices that cause any issue to be labeled as right or wrong. Therefore, it can be said that the mechanism that determines right and wrong for the individual and society is problematization. Problematization can be carried out with three axes: power, knowledge and ethics. All experiences are the product of a power field with certain rules, a knowledge field containing certain concepts and an ethical field that indicates the relationship the individual establishes with these within the framework of this power and knowledge relationship. According to Foucault, the individual's own ontology will help him/her understand who the subject of knowledge is, who produces knowledge, who the subject of power relations is, who the power is, how it directs individuals, what tools it uses in this direction, and how the individual constructs himself/herself in the structure formed by the ethical subject of power and knowledge, which determines the actions of the individual. According to Foucault, power is a structure that classifies the individual, ties him/her to his/her own identity, and imposes on him/her a law of truth that both he/she and everyone else must recognize in him/her. Knowledge, on the other hand, is the structure that power creates to legitimize itself and ensures the production, circulation, and dissemination of the discourse belonging to power. There are two meanings that the subject contains. The subject who is subject to power through control and loyalty, and the subject who is connected to the identity of power through conscience or self-knowledge. Thus, no matter what meaning the concept of subject is used in, it indicates being subjugated by power. As a result of examining the texts in question within the framework of problematization axes, it has been seen that the power positions itself as the absolute power and decision center. It has been revealed that information is produced so that the individual accepts the power as the absolute authority, and that through education and discipline, the information is both made accepted by the whole society and its functionality and permanence are kept under control. With the selected examples, it has been revealed that the power can change the past, the present and even written documents with the information it produces. It has been determined that the power in the texts is a power above the laws, and that it changes and transforms the laws whenever and in the direction it wants. Moreover, the power has played with the individual's perception of reality in order to make itself accepted by the people and has produced wars, enemies and failures that do not exist in reality. The information produced by the power and the spokespeople who ensure the permanence of this information have an important position in the individual's acceptance of the power as absolute and authoritative. In the texts in question, the individual has had to construct his/her own self within the framework of the power and the information network it produces, and as a result, he/she has been subject to the power sometimes due to control and fear, and sometimes through self-knowledge.

Keywords: George Orwell, Michel Foucault, power, knowledge, subject.

Giriş

Bin Dokuz Yüz Seksen Dört ve *Hayvan Çiftliği* üzerine iktidar kavramı hakkında yapılmış çalışmalar mevcuttur. Araştırmacılar Orwell'ın *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört* adlı eserini ele alırken eğitim ve iktidar ilişkisi üzerinde durmuşlardır². Çalışmalarda iktidarın kendi ideolojisini benimsetmek için eğitimden nasıl yararlandığını metin üzerinden örneklerle ortaya koyulmaya çalışılmıştır. *Hayvan Çiftliği* adlı eser de iktidar açısından ele alınmıştır³. Araştırmada, iktidarın söylemsel ve kurumsal her şeye el koyarak, kendini zorla kabul ettirdiği belirtilir. Toplumun düzenlenmesi adına koyulan kuralların iktidar için geçerli olmadığı, iktidarın kendini meşrulaştırmak için bu kuralları nasıl esnetip değiştirdiği dahası ortadan kaldırıldığı işaret edilmiştir. Bu çalışmada daha önceki çalışmalardan farklı olarak her iki metinlerdeki iktidarın bilgiyi nasıl yönlendirdiği, nasıl ürettiği hatta nasıl yok ettiği metinlerden seçilen örneklerle incelenecektir. Ayrıca metinlerdeki ortaklıklardan yola çıkılarak Orwell'ın iktidarın özüne ilişkin yapmış olabileceği çıkarımlar ortaya konacaktır.

Michel Foucault'ya göre birey deneyimi sorunsallaştırma yoluyla elde eder, geliştirir ve dönüştürür. Sorunsallaştırma ise "herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü"dür (Foucault, 2016, s. 13). Dolayısıyla sorunsallaştırma, toplum için doğru ve yanlışın ne olduğunu belirleyen bir mekanizmadır. Sorunsallaştırma üç eksenle gerçekleştirilmektedir, bunlar, bilgi, iktidar ve etik. Bütün deneyimler, belirli kavramlar içeren bir bilgi alanı, belirli kurallar içeren bir iktidar alanı ve bu bilgi ve iktidar ilişkisi çerçevesinde bireyin kendisiyle kurduğu bir ilişkinin ürünleridir. Bireyin kendisinin tarihsel ontolojisini yapması, bilginin öznesini, iktidar ilişkilerinin öznesini ve insanın eylemlerini belirleyen etik öznesini ortaya çıkarmasına yardımcı olacaktır (Foucault, 2016, s. 14).

² İliter, Seyfettin. Erdil, Mahmut. (2022) Eğitim ve iktidar ilişkisi: Nietzsche ve Foucault. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3, 267-286.

Gül, F. Soysal, B. (2020). İktidar ve ideoloji bağlamında distopyalarda eğitimin fonksiyonu: George Orwell'ın 1984 örneği. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7/4, 2763-2782.

³ Özkan, S. (2018). Politik iktidar bağlamında *Hayvan Çiftliği* romanı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1434-1437.

Bilginin öznesi ele alındığında bireyin yaşadığı her deneyime gönderme yapan bir bilgi alanı olduğu görülür. Örneğin delilik ya da hastalık gibi bir deneyim yaşayan birey deliliğin ya da hastalığın ne olduğunu tanımlayanın iktidar olduğunu fark eder. İktidar ilişkilerinin öznesi, iktidar teknolojilerinin herhangi bir deneyimin pratiğini düzenleyen sistemin örgütlenmesini ve bu sistemdeki gerçeklik oyunlarının analizini imler. Deli olduğu düşünülen bireyin toplumdan tecrit edilmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. İktidar, bir delilik tanımı yapar, bu tanıma uyan kişileri ruh hastalıkları hastanesine kapatarak toplumdan uzaklaştırır. Etik özne tabiri ise bireyin kendisini kurgularken iktidarın tanımlarını ya da kabullerini içselleştirip içselleştirmemesini imler (Foucault, 2016, s. 14). Yani birey, kendisini bilgi ve iktidar tarafından şekillendirilen anlayışa göre mi var edecektir yoksa kendine özgü kabuller mi yaratacaktır.

Foucault'a göre, kişi kendi tarihsel ontolojisini yaparak, bilgiyi kimin ürettiğini, iktidarın kim ya da kimler olduğunu, diğerlerini nasıl yönlendirdiğini, bu yönlendirmeyi yaparken ne tür araçlar kullandığını ve bu ikisinin oluşturduğu yapının bireyin etik anlayışını ne derece etkilediğini ve bireyin kendisini nasıl kurguladığını anlayacaktır. Foucault bu üç eksenin birbirine bağlı olduğunu belirtir. Her bir eksenin, var olabilmesi için diğer ikisi ile ilişki içinde olması gerektiğini ifade eder (Foucault, 2016, s. 14-15).

Birey kendi tarihsel ontolojisini doğru bir şekilde yapabilirse iktidar tarafından çizilen sınırların aşılmaz olmadığını, bu sınırların dayattığı kimliğin dönüştürülebilir olduğunu fark edecektir. İktidar, bilgi ve etik eksenleri bir araya gelerek öznenin deneyimi kurma şeklini belirlemektedir. Dolayısıyla birey, yaşadığı herhangi bir deneyimi bu eksenler çerçevesinde yaşamaktadır. Bireyin öznesi olduğu bütün deneyimlerin temelinde iktidarın söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikleri vardır. Bu duruma örnek olarak on yedinci yüzyıldaki delilik tanımı gösterilebilir. Bu delilik tanımı, o dönemdeki iktidar tarafından bilinçli bir şekilde ve kendi gücünü destekleyecek, kendisini meşrulaştıracak biçimde oluşturulmuştur (Foucault, 2016, s. 15-16).

Bilgi ve iktidar karşılıklı olarak birbirilerini içerirler. Her iktidar bir bilgi alanı oluşturur, iktidar ilişkileri oluşturmeyen bilgi de söz konusu olamaz. Bilgi, iktidara ait söylemlerin, üretimini, dolaşımını ve yaygınlaşmasını sağlamaktadır. Ruh, insan, birey, insan bilimleri gibi kavramlar iktidarın bireyi kuşatmak için geliştirdiği söylemin ürünüdür. Dolayısıyla bilgiyi üreten iktidardır, bilgi de bu iktidarı güçlendirir ve genişletir. Birey, iktidarın cezalandırdığı ya da etki

altına aldığı bir şey olarak, iktidar ise bastıran ve parçalayan bir şey olarak düşünülmelidir. Foucault, iktidarın bilinç ya da özbilgi yoluyla bireyi kendi istediği kimliğe bağladığını ve bu şekilde bireyi denetim altına aldığını belirtir. Dahası iktidar kendiliğinden var olan, evrensel bir yapıda da değildir, iktidar bir eylem biçimidir (Foucault, 2016, s. 19-20).

Foucault’a göre iktidar, “bireyi kategorize ederek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder” (Foucault, 2016, s. 19). Ona göre özne iki anlamı içerir. Birincisi “denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne” ikincisi ise “vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne”dir (Foucault, 2016, s. 19). Dolayısıyla özne hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, iktidar tarafından boyun eğdirilmiş olmayı işaret etmektedir.

Foucault’ya göre iktidar, sadece yasaklayan bir yapıda değildir. İktidarın bu şekilde tanımlanması eksik ve yetersizdir (Foucault, 2016, s. 141). İktidar, karşı gelinemez, tek yönlü bir yapıda değildir çünkü bu tahakkümdür. İktidar ve özne ilişkisi için iktidara karşı direnen bir öznenin olması gerekmektedir (Foucault, 2016, s. 21). İktidar, özgürlüğü sınırlandırmaz aksine onu yönlendirir (Foucault, 2015, s. 4). Dolayısıyla iktidarın varlığı için kısıtlanmış bireyler değil aksine özgür bireyler olması gerekmektedir. Birey, istediği zaman iktidara karşı çıkabilecekken bunu yapmayıp iktidarın gücünü ve varlığını isteyerek kabul eder. Nitekim, özgürlüğün ve iktidara karşı çıkabilmenin de sınırlarını iktidarın kendisi belirlemektedir (Foucault, 2016, s. 74-75). Bu durumda birey, çoğu zaman yönlendirildiğinin bilincinde bile olmamaktadır. Dolayısıyla bireyin özgür olması ya da özgür olduğunu düşünmesi büyük oranda bir yanılgıdır.

Foucault, iki iktidar mekanizmasından bahseder. Eğitim ve disiplin. Bu mekanizmalar, iktidarın bireylere yani toplumsal atomlara ulaşmasını sağlamaktadır. Disiplin aracılığı ile iktidar toplumun en küçük parçasını bile denetleyebilmektedir. Disiplini ise eğitim aracılığı sağlanmaktadır (Foucault, 2016, s. 149-150). İnsanın kendisiyle kurduğu ilişki etik eksenini oluşturmaktadır. İnsan bu ilişkiyi, bilgi ve iktidar eksenlerinin dayattığı sınırlar çerçevesinde kurabilmektedir. Burada önemli olan bu sınırların aşılamaz olmadığıdır fark edilmesidir çünkü iktidar, özgürlüğü de içermektedir. Bu farkındalığa erişmek ya da bu sınırları aşmak isteyen birey, kendi tarihsel ontolojisini yapmalıdır (Foucault, 2016, s. 22).

Hayvan Çiftliği ve Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'te İktidar ve Bilgi İlişkisi

Hayvan Çiftliği adlı eserde Köşk Çiftliği'nde yaşayan hayvanlar, çiftlik sahibi Jones'un kendilerini mahkûm ettiği zor şartlar sebebi ile toplanır ve Jones'ı çiftlikten kovarak orada eşit bir şekilde yaşamaya karar verilir. Jones'un kovulmasının ardından çiftlikte herkesin uyması gereken yedi emir belirlenmiştir. Bu emirler şöyledir:

1. İki ayak üzerinde duran her şey düşmandır. 2. Dört ayak üzerinde duran ya da kanatları olan her şey dosttur. 3. Hiçbir hayvan giysi giymeyecektir. 4. Hiçbir hayvan bir yatakta uyumayacaktır. 5. Hiçbir hayvan içki içmeyecektir. 6. Hiçbir hayvan başka bir hayvanı öldürmeyecektir. 7. Bütün hayvanlar eşittir. (Orwell, 2021, s. 17).

Bu kurallar çiftlikteki bütün hayvanlar için geçerlidir. Çiftlikte en bilgili olduğuna inanılan domuzlar en baştan itibaren fiilen çalışmazlar, alınması gereken kararları alır ve uygulanması için yöntem oluşturlar.

Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'te ise partiye bağlı dört bakanlık vardır ve bütün yönetim bakanlıklardadır:

Tüm bir yönetim aygıtının bölüştürüldüğü dört Bakanlık bu yapılardaydı: Haberler, eğlence, eğitim ve güzel sanatlara bakan Gerçek Bakanlığı; savaşlarla ilgilenen Barış Bakanlığı; Yasa ve düzeni sağlayan Sevgi Bakanlığı ve ekonomi işlerinden sorumlu Varlık Bakanlığı. (Orwell, 2016, s. 16)

Aslında temelde “yasa diye bir şey yoktur”, belirli kurallar için belirli cezalar da söz konusu değildir aksine iktidar yanlısı olmayan her tutum, davranış hatta duygu ve düşünce bu bakanlıklar tarafından farklı şekillerde tespit edilmektedir. Daha sonra düşünce ya da davranışa göre belirli işkenceleri çekmek ya da yirmi beş otuz yıl gibi çalışma cezalarına çarptırılmak söz konusudur. (Orwell, 2016, s. 18). Yasanın olmaması iktidar için daha büyük bir özgürlük alanıdır. Zaten tek bir suç vardır o da iktidar yanlısı olmamak, bu suçu istediği gibi cezalandırmak tamamen iktidarın kendi inisiyatifindedir.

Hayvan Çiftliği'nde Bin Dokuz Yüz Seksen Dört'ün aksine yasa vardır ancak orada da iktidar, adım adım yasayı kendi işine geldiği gibi yeniden düzenleyecektir. Bu örnek özelinde *Hayvan Çiftliği'nde* iktidar, özneyi vicdan ve özbilgi yoluyla denetim altına almıştır, yani özne bilinçli

bir şekilde yedi emri kabul etmektedir. Yasasız bir toplumun anlatısı olan *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te ise iktidar özneyi denetim yoluyla kendisine bağlanmak zorunda bırakmaktadır.

Hayvan Çiftliği'nde günün birinde, hayvanlardan sağılan sütün, olgunlaşan elmaların toplanıp domuzlar için ayrıldığı öğrenilir. Çiftlikteki hayvanlara gerekli açıklamaları yapmak üzere Squealer gönderilir, açıklama şöyledir:

“Yoldaşlar!” diye seslendi Squealer. “Umarım biz domuzların bunu bencillik ve ayrıcalık duygusuyla yaptığını düşünmüyorsunuzdur? Birçoğumuz aslında süt ve elmayı hiç sevmeyiz. Ben şahsen sevmem. Bunları almaktaki tek amacımız sağlığımızı korumak. Süt ve elma (bu Bilimsel olarak kanıtlanmıştır, yoldaşlar), bir domuzun sağlığı için kesinlikle elzem maddeler içerir. Biz domuzlar beynimizle çalışıyoruz. Bu çiftliğin bütün idaresi ve örgütlenmesi bize bakıyor. Gece gündüz sizin refahınızı düşünüyoruz. O sütleri içip o elmaları yememiz sizin yararınız için. Biz domuzlar görevimizde başarısız olursak ne olur, biliyor musunuz? Jones geri gelir! Evet, Jones geri gelir! Bu kesin, yoldaşlar,” diye bağırdı Squealer, “Jones’un geri gelmesini isteyen kimse yoktur herhalde?” (Orwell, 2021, s. 24-25)

Bu örnek sorunsallaştırmanın üç eksenini olan iktidar, bilgi ve etik açısından ele alınabilir. Bilgi ve iktidar karşılıklı olarak birbirlerini içerirler. Metinde iktidar olan domuzlar, kendisine ait söylemleri meşrulaştıracak, yayacak bir bilgi alanı oluşturmuşlardır. Domuzların sağlıklı olması için süt ve elmaya duydukları ihtiyaç tamamen buna örnek bir bilgidir. İktidar kendi ayrıcalıklarını meşru zemine oturtmak için “bilimsel” olarak kanıtlanmış olduğunu iddia ettikleri bir bilgi üretmişlerdir. Bu örnekte yine iktidar bireye bir hakikat yasası dayatarak onun gündelik yaşamına müdahale etmiş dahası hakkı olanı ondan almıştır. Burada iktidar sözcüsü olan Squealer’ın, diğerleri üzerinde Jones’un geri gelmesi ile ilgili korku yaratması önemlidir. Bu korku, iktidar tarafından bilinçli olarak oluşturulmuştur. İktidar kendisinden daha kötü olduğunu düşündüğü bir başka iktidarı göstererek kendisini kabul ettirmek istemektedir. Dolayısıyla iktidar, bireylere belli bir oranda özgürlük vermiş gibi görünmektedir: Ya benim iktidarımı seçer ve şartlarıma razı olursunuz ya da Jones’u seçer eski hayatınıza dönersiniz. Böylece iktidar özgürlüğü sonlandırmadan yönlendirmiş olur.

İktidarın kendisini ve gerçekleştirdiklerini meşrulaştırmak için bilgi üretmesine bir başka örnek ise geçmişin denetim altına alınmasıdır. Hayvanlar, sürekli azalan yiyecek payları sebebiyle Jones’un yani çiftliğin eski sahibinin zamanından daha çok çalışıyor ancak daha az pay alıyor

gibi hissetmektedirler. Bununla birlikte Squealer her pazar durumlarının çok iyi olduğuna dair kağıtlar okuyarak onlara bilgi vermektedir:

Her tür gıda ürünü üretiminin duruma göre yüzde iki yüz, üç yüz ya da beş yüz arttığını ispatlayan rakamlar okuyordu. Hayvanlar ona inanmamak için bir neden göremiyorlardı, özellikle de isyandan önceki durumun nasıl olduğunu çok net hatırlayamadıkları için. (Orwell, 2021, s. 65-66)

Bu örnekte iktidarın, gerçek olmayan yeni belgeler oluşturması söz konusudur. Önemli olan geçmişin net olarak hatırlanamamasıdır. İktidar geçmişini bilinçli olarak bulanık hâle getirmiştir. Bunun sebebi ise kendi iktidarında yapılanları kıyaslayacak herhangi bir alternatifin olmamasını sağlamaktır. Eğer alternatif ya da daha iyi olabilecek bir durum akla gelmiyorsa mevcut durumun kabul edilmekten başka şansı yoktur.

Dahası, yasa konumunda var olan başlangıçtaki emirler de zamanla iktidarın istediği şekilde düzenlenecektir. Jones'un kovulmasının ardından yazılan emirlerden biri "Hiçbir hayvan alkol kullanmayacak"tır ancak Napoleon alkol kullandığı ve bunu meşrulaştırmak ihtiyacı hissettiği için gece Squealer'ı gönderir ve emir "Hiçbir hayvan aşırı derecede alkol kullanmayacak" şeklinde değiştirilir (Orwell, 2021, s. 77). Geçmişe ait olayların gerçekliği kanıtlanabilecek tek şey olan yazılı belgeler de iktidar tarafından değiştirilmektedir. Çiftlikteki diğer hayvanlar ilk emri hatırlasalar da emin olamadıkları için ses çıkaramazlar. Bir süre sonra Hayvan Çiftliği'nde cumhuriyet ilan edilmiştir bir başkan seçilmesi gerekir ve tek aday olan Napoleon başkan olur. Aynı gün Snowball ile Jones'un iş birliği içinde olduğuna dair yeni belgeler bulunduğu diğer hayvanlara açıklanır. Geçmişini değiştirmenin bir başka yolu da geçmiş ile ilgili gerçekliği olmayan yeni belgeler oluşturmaktır.

Günün birinde Napoleon iki ayağı üzerinde yürüyüp insanlar gibi giyinir ve hayvanların içine çıkar. Bir süredir özel bir eğitimde olan koyunlar onu görünce "Dört ayak iyi, iki ayak daha iyi!" diye melemeye başlarlar (Orwell, 2021, s. 95). Aslında bu, ilk iki kural olan "İki ayak üzerinde duran her şey düşmandır" ve "Dört ayak üzerinde duran ya da kanatları olan her şey dosttur" emirlerinin değiştirilmiş hâlidir. Domuzlar insanlarla iş birliği ve ticaret yapma onlara öykünmüşlerdir.

Zamanla Napoleon diğer çiftliklerle ticarete başlayacağını açıklamıştır ancak Jones'un kovulmasından sonra alınan kararlar, insanlarla bir daha asla iş birliği içinde olunmaması,

ticaret yapılmaması, para kullanılmamasıdır. “Bütün hayvanlar bu kararların alındığını hatırl[amakta]; ya da en azından hatırladıklarını zanne[tmektedirler].” (Orwell, 2021, s. 46) Bu düşünceler ve toplantıların feshedilmesi sebebi ile sorgulamalara giren birkaç genç domuz aynı anda köpekler tarafından sindirilmişlerdir. İktidar söz konusu olduğunda iki tür öznenen bahsedilebilir. Birincisi, denetim ve bağımlılık yoluyla iktidara tabi olan özne, ikincisi ise vicdan ya da özbilgi yoluyla iktidara bağlanmış öznedir (Foucault, 2016, s. 19). Bu örnekte iktidar, bireyi bir bakıma canı ile tehdit ederek onun boyun eğmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla burada denetim ve bağımlılık yoluyla iktidara tabi olan özneler söz konusudur.

Yedi emirden en son çiğneneni ise hayvanlar arasındaki eşitliği vurgulayan son emirdir. Artık, bütün hayvanların eşit olduğunu vurgulayan emrin yerinde “bütün hayvanlar eşittir ama bazı hayvanlar diğerlerinden daha eşittir” yazmaktadır (Orwell, 2021, s. 96). İktidar bu emir ile kendi yerini ve ayrıcalıklarını daha da meşrulaştırmıştır. Emrin doğrudan yazılı olduğu yerde değiştirilmesi de önemlidir. Çünkü tüm hayvanlar yedi emrin yerini bilmektedir ama çoğunun okuması olmadığı ve hafızaları çeşitli söylemlerle karıştırıldığı için eski emri hatırlamayacaklar böylece yazılı emrin kabul edilmesi kolaylaşacaktır. Olur da eski emri hatırlayan olsa bile ölüm korkusu ile sesi çıkmayacaktır.

Geçmişin değiştirilmesine ve bilginin yeniden üretilmesine yönelik benzer örnekler *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*’te de yer almaktadır. Tele-ekrandan sürekli spor, iş, yemek saatleri ve benzeri gün içinde yapılması gerekenler anons edilmektedir. Ülke bir savaş hâlinedir, bununla ilgili bilgiler de tele-ekranlarda halka duyurulur. Ülkedeki insanların maddi refahı çok düşük olmasına rağmen tele-ekranlarda sürekli ülke ekonomisinin gün günden daha iyiye gittiği önceki yıllara göre insanların çok daha iyi şartlarda yaşadığı ve iktidarın geçmiş yıllarda gerçekleştireceğini söylediği hedeflerini gerçekleştirdiği ilan edilmektedir. Dahası tele-ekranların altında “Büyük Biraderin Gözü Üstünde” yazmaktadır. Halkın bütün davranışları, tutumları hatta duyguları tele-ekranlardan izlenerek denetim altına alınmaktadır.

Metinde, birbiri ile savaş hâlinde üç ülke vardır. Okyanusya, Avrasya ve Doğuasya. Bu üç devlet arasındaki saflaşma sürekli değişmektedir:

Okyanusya daha dört yıl önce Doğuasya’ya savaş açıp Avrasya’yla bağlaştırmaya girmişti. Ne ki, bu, belleği yeterince denetim altında olmadığı için aklında tutabildiği gizli bir bilgiydi. Bağlaşmalarda resmi olarak bir değişiklik yoktu. Okyanusya Avrasya’yla savaştaydı: Demek,

Okyanusya Avrasya'yla hep savaşta olmuştı. O andaki düşman her zaman mutlak kötülüğün temsilcisi olmuştı, o yüzden onunla geçmişte de gelecekte de herhangi bir anlaşma söz konusu olamazdı. (Orwell, 2016, s. 46)

Böylece parti geçmişe el koyup onu kendisini güçlendirecek şekilde değiştirip dönüştürmektedir. Ayrıca parti, daha saygın bir yer edinmesine yardımcı olacak bilgiler de ortaya atmaktadır. Örneğin yayımlanan üretim tahminlerini değiştirmek bunlardan birisidir: “Bugünkü nüshada açıklanan gerçek üretim rakamlarına bakılırsa, tahminler tümüyle büyük yanlışlar içeriyordu. Winston’a düşen, ilk baştaki rakamları sonrakilere uyacak biçimde değiştirmektir.” (Orwell, 2016, s. 51) Bu şekilde eski bilgilerin sürekli düzenlenmesi ile iktidar kendisini meşrulaştırmakta ve gücüne güç katmaktadır.

Hayvan Çiftliği'nde Jones'un kovulmasının ardından bir süre işleyen barış hâli zamanla iktidar kavgasına dönüşür. Bütün hayvanların oy kullanması ve söz sahibi olması durumu yerini sadece domuzların oylayıp karar verdiği bir seçim sürecine bırakır. Domuzlardan Snowball ve Napoleon arasında da bir iktidar savaşı vardır. Bir süre tasarladıkları yeni şeyleri yarıştıran bu iki iktidar adayı Napoleon'un tasarımlarının diğerleri tarafından beğenilmesi ile son noktaya ulaşır. Snowball herkesten gizli yetiştirdiği köpekleri ortaya çıkarır ve Napoleon'u çiftlikten attırır böylece zorla ve tek başına iktidar sahibi olur. Koyduğu ilk kural ise çiftliğin işleyişi ile ilgili bütün kararları kendisi ve özel bir domuz komitesi tarafından alınacak olmasıdır. Her pazar sabahı diğer hayvanlar, sadece alınan emirleri öğrenmek için toplanacaklar, müzakereler artık yapılmayacaktır.

Bahar geldiğinde iktidar ve yanlıları için değil ama diğer hayvanlar için kıtlık söz konusudur. Hayvanlar tam hatırlayamasalar bile Jones'un zamanından daha az yiyecek hakları olduğunu düşünmektedirler. Tam bu sıralarda Snowball'ın geceleri gizlice çiftliğe geldiği haberi yayılır:

Her gece karanlığın gizliliğine sığınarak içeri sızdığı ve her türlü fenalığı yaptığı söyleniyordu. Ekinleri çalışıyor, süt güğümelerini deviriyor, yumurtaları kırıyor, tohum yataklarını eziyor ve meyve ağaçlarının kabuklarını kemiriyordu. Ne zaman bir şey ters gitse suçu Snowball'a yüklemek âdet haline gelmişti. Bir pencere kırılrsa ya da bir boru tıkanrsa Snowball'un gece gelip bunu yaptığını söyleyen birisi mutlaka çıkıyor ve deponun anahtarı kaybolduğunda bütün çiftlik Snowball'un anahtarı kuyuya attığına ikna oluyordu. İlginçtir ki kaybolan anahtar bir yem çuvalının altında bulunduğunda bile buna inanmaya devam ediyorlardı. İnekler hep bir

ağızdan Snowball'un gizlice ahırlarına gelip uyurlarken onları sağdığını bildirdiler. O kış sıkıntı çıkartan sıçanların da Snowball'la iş birliği yaptığı söyleniyordu. (Orwell, 2021, s. 56)

Burada iktidar doğrudan bir düşman yaratıp çiftlik hayvanlarını buna inandırır. Aslında iktidar yani Napoleon, kendisine boyun eğenler ve eğmeyenler olarak diğer hayvanları kategorize etmiştir. Boyun eğmeyen, kendisini kabul etmeyen Snowball'a orada yaşama şansı vermemiştir. Ardından, onu, kendi başarısızlığına ya da kötüye giden duruma sebep olarak göstermiştir. Böylece kendisine yöneltilecek her türlü suçtan kurtulmuş olur. Tüm bunları yapabilmesini sağlayan şey kendi ürettiği bilgidir. Çiftlik hayvanları bir süre sonra iktidarın ürettiği bu bilgi ile gerçek anılarını karıştırmaya başlayacaklardır. Bu olaydan kısa bir süre sonra Snowball'ın diğer çiftlik sahipleri ile anlaşma yaptığı ve çiftliğe saldıracağı duyurulur ve bu tabii ki Squealer aracılığı ile yapılır çünkü iktidarın sözcüsü odur: "Snowball baştan beri Jones'la iş birliği içindeydi! O hep Jones'un gizli ajanıydı. Bütün bunları geride bıraktığı, yeni bulduğumuz belgeler ispatlıyor." (Orwell, 2021, s. 57)

Birkaç gün geçtikten sonra Snowball'ın çiftlik içindeki sözde iş birlikçileri, yel değirmenini yıkmak için onunla temasta olduklarını itiraf ederler. Ancak bu kişiler, Napoleon'un iptal ettiği müzakereleri protesto eden kişilerdir. Napoleon herkesin içinde, itirafları biten domuzları köpeklerle parçalattırır. Daha sonra Snowball ile iş birliği yapanların itiraf etmesini ister, rüyasında Snowball'den emir alan, içme havuzunu lavabo olarak kullanan koyun, hasattan çok azını saklayıp yiyen kaz hemen orada köpeklerle parçalatılır. Kaza ve koyuna bu uygunsuz davranışları yaptıran da Snowball'dur. Aslında bu katliamın sebebi Snowball ile yapılan sözde iş birliği değil de Napoleon'un kararlarını protesto etmeye cesaret etmeleridir. Çünkü gerçekte böyle bir iş birliği söz konusu değildir. Bilgiyi üreten iktidar, ürettiği bu bilgiyi kendisine boyun eğmeyenleri cezalandırmak ve diğerlerine de gözdağı vermek için kullanmıştır.

Bu toplu katliamın ardından ne yapacaklarını bilemeyen hayvanlar "İngiltere'nin Hayvanları" şarkısını söylemeye başlarlar ancak Squealer artık bu şarkının yasak olduğunu söyler. Nedeni ise şarkının bir isyan şarkısı olması ancak isyanın geride kalmasıdır: "İngiltere'nin Hayvanları'nda gelecek günlerde daha iyi bir toplum özlemimizi ifade ettik. Ama o toplum artık kuruldu. Bundan böyle bu şarkının bir amacı kalmadığı açık. Böylece İngiltere'nin Hayvanları bir daha hiç duyulmadı." (Orwell, 2021, s. 63) İktidar, tek tek bireylerin yanında topluma da ulaşır ve onu da denetim altına alır. İktidar bunu disiplin ve eğitim aracılığı ile yapar. Söz konusu şarkının yasaklanması aslında bir disiplin örneğidir. Çiftlikteki hayvanlar da bu buyruğu

tartışmasız yerine getirmişlerdir. Zaten yerine getirmeyecek olanlar için Napoleon'un köpekleri hazır bulunmaktadır.

İktidarın kendisine bir düşman yaratıp halkı ona karşı kışkırtması ve kendine yöneltilebilecek her türlü eleştiriyi ve olumsuzluğu yarattığı "düşman"a yöneltmesi *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'te de söz konusudur. Belirli sürelerle yapılan nefret haftası etkinlikleri mevcuttur ve bu nefret, partiye ihanet ettiği söylenen Goldstein içindir:

"Ekranı düşman Emmanuel Goldstein'in yüzü belirivermişti. Saçları kum sarısı, ufak tefek kadın korku ve nefretle ciyakladı. Goldstein bir döknek ve sapkındı; çok eskiden (ne kadar eskiden olduğunu anımsayan yoktu) Parti'nin önde gelenlerinden biri, dahası Büyük Birader'le nerdeyse aynı aşamada olmasına karşın, sonradan karşıdevrimci etkinliklere kalkışmış, idam cezasına çarptırılmış, ama her nasılsa kaçıp kurtularak ortadan kaybolmuştu. İki Dakika Nefret izlenceleri her seferinde değışirdi, ama Goldstein'in başrolde olmadığı bir tek izlençe yoktu. Goldstein baş haindi, Parti'nin saflığını bozan ilk kişiydi. Daha sonra Parti'ye karşı işlenen tüm suçlar, ihanetler, baltalama eylemleri, sapkınlıklar, sapmalar doğrudan doğruya onun öğretilerinden kaynaklanmıştı." (Orwell, 2016, s. 23-24)

Bu örnekte yine iktidar, kendisinin yerine geçebilecek birini yok etmek için onu düşman ilan etmiştir. Eğer bunu yapmazsa iktidarını koruyamama ihtimali ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla iktidar, bireyin inanması için ona bir hakikat yasası dayatır. Bazı bireyler bu hakikat yasasına gerçekten inanırken nispeten daha zekileri ve Gerçek Bakanlığı'nda çalışanlar gibi her şeyin değıştirildiğini kendi gözleriyle gören hatta bunu kendileri yapan insanlar buna inanıyor gibi görünmektedir. Partinin söylediğine inanmamak ya da sorgulamak bütün suçları içeren bir suçtur ve adı da düşünce suçudur. İktidarın sunduğu bilgiye inanılıp inanılmadığı yirmi dört saat tele-ekranlardan izlenmektedir.

İktidarın ortaya koyduğu bilgiye inanmayanlar Sevgi Bakanlığı'nda ağır işkencelerle, elektro şoklarla inandırılmaktadır. İktidar, bireyin gerçeklikle algısını, bu işkencelerle koparmakta ve onu partinin istediği şekle sokmaktadır. Bunu da bireyin düşünme yetisini elinden alarak yapmaktadır. İktidar, düşünme gücünü elinden aldığı bireyin zihnine hükmedebilmektedir. Böylece, bireyin gerçeklik algısını yönlendirmekte onu istediği gerçekliğe inandırmaktadır. Sevgi Bakanlığı'na düşen Winston bir süre işkence görür ancak partinin telkin ettiği iki kere iki

dört eder ve Okyanusya ile Doğuasya savaşıyor bilgilerini bir türlü kabul etmez. Çünkü gözleri ve belleği henüz sağlamdır:

“Gözlerimin içine bak. Okyanusya hangi ülkeyle savaşıyor?” Winston şöyle bir düşündü. Okyanusya’dan ne kastedildiğini ve kendisinin Okyanusya’nın bir yurttaşı olduğunu biliyordu. Avrasya ile Doğuasya’yı da anımsıyordu; ama kimin kiminle savaştığını bilmiyordu. Aslında, bir savaş olduğunun bile ayırdında değildi. “Anımsamıyorum.” “Okyanusya, Doğuasya’yla savaşıyor. Şimdi anımsadın mı?” “Evet.” “Okyanusya en başından beri Doğuasya’yla savaşta. Senin yaşamının, Parti’nin, tarihin başlangıcından bu yana savaş, hep aynı savaş aralıksız sürüyor. Bunu anımsıyor musun?” “Evet.” “Şimdi bak, elimin parmaklarını görüyor musun? Beş parmak gördün. Bunu anımsıyor musun?” “Evet.” O’Brien sol elinin parmaklarını kaldırmış, ama başparmağını kapatmıştı. “Beş parmak var. Beş parmağı görüyor musun?” “Evet.” Ve bir an için, zihni yerine gelinceye kadar, gerçekten de beş parmak gördü. Tastamam beş parmaktı gör düğü. Sonra her şey yeniden normale döndü, eski korku, nefret ve şaşkınlık doludizgin geri geldi. Ama bir an -ne kadar olduğunu bilmiyordu, belki otuz saniye- kuşkuya yer bırakmayacak kadar açık bir biçimde görmüştü; O’Brien’in her yeni uyarısı beyindeki boşluğun bir bölümünü doldurmuş ve mutlak gerçek olup çıkmıştı; öyle ki, gerekirse iki kere iki beş edebildiği gibi üç de edebilirdi. (Orwell, 2016, s. 280-281)

İktidar için “gerçek güç, insanlara hükmeden güçtür” (Orwell, 2016, s. 290). İnsanlara hükmetmenin yolu ise acı çektirmektir. Çünkü acı çeken, kendisine acı çektirene önünde sonunda boyun eğecek ve onun gücünü kabullenecektir: “Hükmetmek, acı çektirmekle ve aşağılamakla olur. Hükmetmek, insanların zihinlerini darmadağın etmek, sonra da dilediğin gibi yeniden biçimlendirerek bir araya getirmekle olur.” (Orwell, 2016, s. 290) Uzun süre işkence çeken, insani bütün duygularından uzaklaştırılan ve içine yalnızca parti ve Büyük Birader sevgisi aşıl原因 Winston bir süre serbest bırakılır. Artık tele-ekranlardaki verilen savaş bilgilerini heyecanla beklemektedir çünkü savaşın gerçekliğini kabul etmiştir. Hatta partiye karşı birlikte savaş açtıkları, sevdiği Julia’yla karşılaşmış ama içinde sevgiye benzer bir şey bulamamıştır. Tüm bunları kabul ettiren parti artık ölmesi gerektiğini düşünmüş ve arkasından kafasına atılan tek bir kurşun ile öldürölmesine karar vermiştir: “Artık her şey yoluna girmişti, mücadele sona ermişti. Sonunda kendine karşı zafere ulaşmıştı. Büyük Birader’i çok seviyordu.” (Orwell, 2016, s. 322) Ölürken son düşündüğü şeyin Büyük Birader’e karşı hissettiği sevgi olması partinin aslında tüm yaptıklarının özeti gibidir. O zamana kadar bildiği

ve yaşadığı haksızlıkları unutmuştur yani geçmiş değişmiştir, işkencelerle bütün değerleri alınıp yerine Büyük Birader'e olan mutlak itaat ve sevgi koyulmuştur.

Sonuç

Metinlerde yer alan iktidar ve bilgi ilişkisinin yansırı bir de özne boyutu vardır. Burada öznenen kasıt iktidar ve yandaşları dışında kalanlardır. İktidar bilgiyi üretir ve bu bilgi iktidarın gücüne güç katar onun her türlü eylemini meşru bir zemine oturtur. Böylece iktidarın amacını, kendi hayatını kolaylaştırmak olduğunu zanneden özne her türlü durumda iktidara boyun eğer. İktidarın amacının yalnızca gücü elinde tutmak olduğunu yani sadece iktidar olduğunu bilen bir özne bile başına gelebilecekler sebebi ile duruma boyun eğecektir. Burada birey, iktidar ve bilgi ilişkisine göre kendisini konumlandırmaktadır. İktidar, ürettiği bilgiyle geçmiş, bugünü hatta yazılı bir belge niteliği taşıyan her şeyi değiştirmiş, kendini meşrulaştıracak yeni belgeler ortaya koymuştur. Birey ise böyle bir atmosferde kendi belleğinden, gerçeklik algısından hatta kendinden şüpheye düşmüştür. Böyle bir bireyin yani hiçbir şeyden emin olamayan ve gerçeklik algısını kaybetmiş bireyin, kendisine söylenenlere inanmaktan başka çaresi kalmayacaktır. Kendisine söylenenlere inanması da onun boyun eğdiğini ve iktidarı kabullendiğini ya da kabullenmek zorunda bırakıldığını göstermektedir.

Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki söz konusu iki metin de sorunsallaştırmanın üç eksenini olan iktidar, özne ve bilgi çerçevesinde ele alınıp incelendiğinde iktidarın kendini meşrulaştırmak, bulunduğu konumu koruyabilmek, bireyi denetim altına almak için, geçmiş, bugünü, insan belleğini, insanın sahip olduğu gerçeklik algısını yerle bir edebilmektedir. Bunu yaparken, kendi ürettiği bilgiden yararlanır. Bilgiyi, kendi iktidarını meşru kılacak şekilde üretir ve bunu sözcüleri, eğitim ve disiplin aracılığı ile bireye ve topluma kabul ettirir. Söz konusu bilgiyi kabul etmemek için direnenlere ise korku salar, canıyla, belki daha da kötüsü işkenceye uğrayabileceği ihtimali ile tehdit eder.

Kaynakça

Foucault, M. (2016). *Özne ve iktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

George, O. (2021). *Hayvan çiftliği*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Georger, O. (2016). *Bin dokuz yüz deksen dört*. İstanbul: Can Yayınları.

Gül, F. Soysal, B. (2020). İktidar ve ideoloji bağlamında distopyalarda eğitimin fonksiyonu: George Orwell'ın 1984 örneği. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7(4), 2763-2782.

İliter, S. Erdil, M. (2022) "Eğitim ve iktidar ilişkisi: Nietzsche ve Foucault". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 3, 267-286.

Özkan, S. (2018). Politik iktidar bağlamında *Hayvan Çiftliği* romanı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 1434-1437.

İRÂDE VE BELİRLENMİŞLİK ARASINDA VAR OLAMAYAN TRAJİK KAHRAMANIN HİKÂYESİ: ASİYE NASIL KURTULUR

Fatmagül Kızıl, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. fatmagullkizil@gmail.com.

Özet: Bu çalışma, Vasıf Öngören'in *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı oyununun trajedi açısından değerlendirilmesi hakkındadır. Çalışmada öncelikle Antik Çağ'a özgü tragedyanın unsurları ortaya koyulmuş ardından modern trajedide hangi unsurların korunup hangilerinin değiştiği tartışılmıştır. Buna göre klasik tragedyaya örneklerinde olduğu gibi bunun modern biçiminde de trajik etki olay örgüsü ile sağlanır. Örgünün yapısı, oyunun trajediye özgü baht dönüşü (peripeteia), aydınlanma (anagnorisis) ve felaketli son (pathos) gibi unsurlarının görünür olmasını sağlamaktadır. Seyirci ya da okur, olay örgüsünü takip ederek karakterle özdeşleşir ve trajedinin işlevi olan katharsis ya da sağaltma sağlanmış olur. Bununla birlikte modern trajedi ile klasik tragedyanın ayrıldığı noktalar da vardır. Klasik tragedyada karakter, kazanamayacağını bildiği bir savaşa girer, bu genellikle kehanet, yazgı gibi tanrısal bir güçtür. Modern döneme gelindiğinde Aydınlanma Çağı ile başlayan süreçte din ve onunla ilintili her şey yerini insan ve insan aklına bırakır. Böylece klasik tragedyadaki erdemli, yazgısına karşı mücadele eden karakterin yerini sıradan birey alır. Bu bireyin mücadele ettiği meseleler ise toplum, aile ve devlet gibi normlar dizgesidir. Dolayısıyla tragedyanın yapısındaki temel değişiklik yazgı ve kehanet yerine geçen toplumsal ve çevresel koşullardır. Modern dönemde, trajedinin iç yapısına ait unsurlara kibir (hubris) ve yanlış adım (hamartia) da eklenmiştir. Dahası modern dönemde trajik karakterin iki farklı sonu olabilmektedir. Birincisi, kazasız atlatılan felaket, ikincisi ölümle biten mutlak yıkımdır. Kazasız atlatılan felakette çoğu zaman karakter, facianın eşiğine kadar gelir ancak yıkım gerçekleşmez. Bu tür sonlarda karakter daha çok psikolojik olarak bir dönüşüm ya da ölüm yaşar. Bu çalışmada Vasıf Öngören'in *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı eseri modern bir trajedi olarak ele alınmıştır. Söz konusu metnin irdelenişinde olay örgüsüne odaklanılmıştır. Trajedinin dış ve iç yapı unsurları tespit edilmiş ve metnin anlamlandırılmasındaki önemi ortaya koyulmuştur. Çalışmada, Asiye'yi trajik bir kahraman olmaya iten seçimler, belirlenmişlikler ve süreçler incelenmiştir. Buna göre trajik bir kahraman olan Asiye, toplumsal koşullar, sosyal yaşam, aile kurumu, ahlak anlayışı ve benzeri nedenlere rağmen iradesi ile seçimler yapmış ve inandığı namuslu yaşam için mücadele etmiştir. Bununla birlikte yaptığı seçimler, içinde yaşadığı toplumun koşulları ve ahlaki değerleri, onu, kaçtığı yaşam tarzının bir parçası ve sürdürücüsü hâline getirmiştir. Dolayısıyla trajik karakter Asiye'nin savaşının, kendini belirleyen toplumsal koşullar ile olması ve bunlara yenilmesi, söz konusu oyunun modern bir trajedi olarak kabul edilebileceğini gösterdiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, modern trajedi, trajik olay örgüsü, Asiye Nasıl Kurtulur, katharsis.

THE STORY OF THE TRAGIC HERO WHO CANNOT EXIST BETWEEN WILL AND DETERMINATION: *ASIYE NASIL KURTULUR*

Fatmagül Kızıl, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences. fatmagullkizil@gmail.com

ABSTRACT: This study is about the evaluation of Vasıf Öngören's play *Asiye Nasıl Kurtulur* in terms of tragedy. First, the elements of tragedy specific to the Ancient Age are revealed in the study, and then it is discussed which elements are preserved and which ones are changed in modern tragedy. Accordingly, as in the classical tragedy examples, the tragic effect is provided by the plot in its modern form. The structure of the plot ensures that the play's elements specific to tragedy, such as peripeteia, enlightenment (anagnorisis) and disastrous ending (pathos), are visible. The audience or reader identifies with the character by following the plot, and the function of tragedy, catharsis or healing, is achieved. However, there are also points where modern tragedy and classical tragedy differ. In classical tragedy, the character enters into a war that he knows he cannot win, and this is usually a divine power such as prophecy or fate. When we come to the modern period, in the process that started with the Age of Enlightenment, religion and everything related to it give way to man and human reason. Thus, the virtuous character in classical tragedy, struggling against his fate, is replaced by an ordinary individual. The issues that this individual struggles with are the norm system such as society, family and state. Therefore, the fundamental change in the structure of tragedy is the social and environmental conditions that replace fate and prophecy. In the modern period, hubris and missteps (hamartia) have been added to the elements of the internal structure of tragedy. Moreover, in the modern period, a tragic character can have two different endings. The first is a disaster that is overcome without incident, and the second is absolute destruction that ends with death. In a disaster that is overcome without incident, the character often comes to the brink of disaster, but the destruction does not occur. In such endings, the character experiences a psychological transformation or death. In this study, Vasıf Öngören's work *Asiye Nasıl Kurtulur* is considered as a modern tragedy. The focus of the text in question is on the plot. The external and internal structural elements of the tragedy have been determined and their importance in making sense of the text has been revealed. In the study, the choices, determinations and processes that pushed Asiye to become a tragic hero were examined. Accordingly, Asiye, a tragic hero, made choices with her will despite social conditions, social life, family institution, moral understanding and similar reasons and fought for the honorable life she believed in. However, the choices she made, the conditions and moral values of the society she lived in made her a part of and a sustainer of the lifestyle she escaped. Therefore, the fact that the tragic character Asiye's fight was with the social conditions that determined her and that she was defeated by them showed that the play in question could be considered a modern tragedy.

Keywords: Aristoteles, modern tragedy, tragic plot, How to Save Asiye, catharsis.

Giriş

Vasıf Öngören tarafından kaleme alınan *Asiye Nasıl Kurtulur*'un ilk gösterimi 1970'te yapılmıştır. *Asiye Nasıl Kurtulur*'a dair literatürün ağırlık noktasını, metnin tiyatroya uygulanmasında başvuru yöntemler ve eserin Brecht tiyatrosuna uygunluğu oluşturmaktadır (bkz. Kodallı 2018, Girgin 2018, Çelik Cinçınar 2010, Horzum 2019, Yetim 2007). Bununla birlikte metne yönelik epik tiyatro ile anlatıbilim bağlamında yapılan incelemeler de metnin çok boyutlu niteliğini ortaya koyar (bkz. Can İri 2017, Sağlam 2021).

Bu doğrultuda eserin bir diğer anlamlandırma boyutunun, olay örgüsünün kurgulanmasında dikkat çeken trajik yapısı olduğu dile getirilebilir. Bu çalışmada böyle bir bakış açısıyla *Asiye Nasıl Kurtulur*'un modern bir trajedinin niteliklerini taşıyıp taşımadığına odaklanılacaktır. Öncelikle klasik bir tür olan trajedinin modern bir biçime nasıl dönüştüğü tartışılacaktır. Ardından Aristoteles'in tragedyaya özgü olarak tanımladığı temel kavramların modern bir eserde nasıl görüldüğü sorgulanacaktır. Böylece hem tragedyanın modern bir türe nasıl evrildiğinin ortaya konması hem de *Asiye Nasıl Kurtulur*'a dair yeni bir anlamlandırma kapısı açılması amaçlanmaktadır.

Klasik Tragedyadan Modern Trajediye

Tragedya, Antik Yunan'da ortaya çıkmış ve o döneme özgü şartlarla şekillenmiş bir türdür (Koç, 2023, s. 810). İlk örneği M.Ö. 533 civarında Thespis'le ortaya çıkmıştır. Günümüze ulaşan en yetkin örnekleri Aiskhylos, Sophokles ve Euripides tarafından oluşturulmuştur (Poole'den aktaran Koç, 2023, s. 810). Bir edebî tür olarak tragedyaya hakkında ilk kapsamlı bilgiler ise M.Ö. 4. yüzyıldan günümüze ulaşan Aristoteles'in *Poetika* adlı eserinde bulunmaktadır. Aristoteles'e göre tragedyaya, "ahlaki açıdan ağır, başlangıca ve bitişe sahip, belli bir süre devam etmiş olan eylemin taklididir" (Aristoteles, 2012, s. 29). Tragedyanın dış yapısına ait altı ögesi bulunduğunu belirten Aristoteles'e göre bunlar öykü, karakterler, dil, düşünceler, dekor ve müziktir. Bir eylemin taklidi olması aslında tragedyanın temelde olay örgüsüne bağlı bir tür olduğunu göstermektedir. Aristoteles, iyi bir tragedyada olayların birbirine uyumlu ve mantıklı bir biçimde bağlanması gerektiğini düşünmektedir. Böyle bir bağlantının o tragedyanın başarısını gösterdiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre tragedyanın en önemli ögesi olay örgüsü yani "öykü"dür (Aristoteles, 2012, s. 29-34). Bunun nedeni trajik etkinin olay örgüsü ile sağlanmasıdır.

Aristoteles'e göre, olay örgüsü, herhangi bir parçanın yeri değiştirilemez ve çıkartılamaz bir şekilde kurulmalıdır. Aksi hâlde metin bütünlüklü olmayacaktır. Metinden bir bölüm çıkarıldığı hâlde metnin bütünlüğü bozulmuyorsa o bölüm olay örgüsünün bir parçası değildir (Aristoteles, 2012, s. 38). Öykü, yaşanmış bir gerçeklikten değil, olabilir olandan bahsetmeli yani, olasılık ve zorunluluk yasalarına göre olası olanı ele almalıdır (Aristoteles, 2012, s. 39). Dolayısıyla öykü, dış dünyada bir insanın başına gelebilecek bir olayı ele alır. Bu olay gerçek dünyada yaşanabileceği için kurgusal dünyada da olağandışı görünmez ve seyircide başına gelebileceği hissini uyandırarak trajik etkiyi sağlar.

“Karakter” ise ikinci sırada öneme sahiptir, çünkü olay örgüsünün oluşmasını sağlayan eylemi yapan karakterin kendisidir (Aristoteles, 2012, 31). Trajik kahraman, sosyal statü olarak ortalamadan üstün, erdem ve ahlaka sahip bir insandır (Aristoteles, 2012, s. 20). Kahramanı trajik kılan onun kazanamayacağını bildiği bir savaşa girmesidir. Bu savaşta karşısındaki güç, kader gibi tanrısal olabileceği gibi sıradan insan da olabilir (Solak, 2022, s. 172). “Düşünce”, karakterin izleyiciye benimsetmek ya da reddettirmek istediği argümandır. “Dil” düşüncelerin sözcükler yoluyla ifade edilmeye çalışılmasıdır, bu düzyazı ya da şiir şeklinde olabilir. “Müzik” ise tragedyayı zenginleştirmede en önemli araçtır. Aristoteles'e göre tragedya bu dış öğelerin birliğine dayanır (Aristoteles, 2012, 29-34).

Aristoteles, tragedyanın dış yapısı yanında iç yapısına ait öğeler de olduğunu belirtmektedir. Bunlar peripeteia (baht dönüşü), anagnorisis (farkına varma) ve pathos (felaketli son)'dur. Buna göre peripeteia, eylemlerin karakterin beklediği yönde gitmemesi olarak tanımlanabilirken anagnorisis karakterin bu beklenmedik yöndeki gelişmeleri fark etmesidir. Aristoteles bu durumu bilgisizlikten bilgili olmaya geçiş şeklinde tanımlar. Tragedyanın başarılı sayılması için peripeteia ve anagnorisisin aynı anda gerçekleşmesi gerekmektedir. Pathos ise acı veren bir eylemdir. Karakterlerin ölümü, maddi acılar, yaralanmalar pathos'a örnek olarak gösterilebilir (Aristoteles, 2012, s. 43-45).

Aristoteles'e göre tragedyada olay örgüsü karmaşık bir şekilde kurulmalı ve baht dönüşü, erdemli insanların mutluluktan yıkıma geçişini anlatmalıdır. Bunun nedeni kötü kahramanların yıkıma gidişinin seyircide korku ve acıma duygusunu uyandırmayacak olmasıdır. Korku ve acıma duygusu uyandırmak ise tragedyanın temel amacıdır. Tragedya, temelde korku ve acımayı uyandırarak katharsis ya da sağaltımı sağlamayı amaçlar. Okur ya da izleyici, bu duyguları hissederek kahramanla özdeşleşir (Aristoteles, 2012, s. 47-48). Aristoteles,

katharsisin dekorasyon ya da fikir yoluyla oluşturulabileceğini ancak en başarılı katharsisin olay örgüsü ile sağlandığını belirtmiştir (Aristoteles, 2012, s. 50).

Antik dönemde bir tür olarak tragedya genel itibarıyla bu özelliklere sahiptir ancak modern döneme gelindiğinde bu türün yok olup olmadığı tartışmaları sürmektedir. Tragedyanın yok oluşu, Batının “demokratikleşmesiyle koşut ve iç içe gerçekleşir” (Stainer’dan alıntılanan Eagleton, 2021, s. 25). Geleneksel düşünceye göre trajik sanat, “takdiriilahîden ve tanrıların o külfetli varlığından yoksun bir dünyada hayatta kalamaz” (Eagleton, 2021, s. 24). Dolayısıyla tragedyanın yok olduğunu düşünen araştırmacıların genellikle onu Batı’da başlayan Aydınlanma Dönemi ile ilişkilendirdikleri görülür. Çünkü Aydınlanma Dönemi ile başlayan süreçte merkez değerde olan din ve onunla ilişkili her şeyin yerine insan ve insan aklı getirilir. Antik Yunan’da başlayıp şekillenen tragedya türünde de tanrı önemli unsurlardan biridir. Birçok iyi değerle donatılmış karakterin savaştığı şey tanrının kendisine biçtiği kaderdir. Dolayısıyla Antik Yunan’da karakterin savaşımları tanrının yazdığı kaderledir. Bununla birlikte Aydınlanma Dönemi’nde böyle bir kader anlayışı ortadan kalkmıştır.

Raymond Williams ise tragedyayı ve trajediyi birbirinden ayırmakta ve modern trajedinin mümkün olduğunu da bu ayırım ile ortaya koymaktadır. Tragedya Antik Yunan’da ortaya çıkmış ve başyapıt niteliğinde birçok eser ortaya koyulmuş bir türdür. Trajedi ise “olumsuz her türlü deneyimin ortak adıdır” (Williams, 2018, s. 36). Başarısız bir kariyer, maden felaketi, trafik kazası, perişan olmuş bir aile gibi olaylar trajedidir (Williams, 2018, s. 36). Dolayısıyla trajedi diye adlandırılan şey, birçok insanın başına gelebilecek felaketlerdir. Modern dönemlerde tragedyanın değil de trajedinin mümkün olmasının nedeni budur. Çünkü tragedyada kahraman tanrı tarafından oluşturulan yazgı ve kehanete karşı savaşı. Modern dönemde kahramanın trajik olmasını sağlayan unsur artık yazgı ve kehanet değildir, irade ve belirlenmişliktir. Trajik kahramanın eylemlerinde irade ve belirlenmişlik iç içe geçmiş bir biçimde kendini gösterir. Kahramanın eylemlerini hatta erdemlerini belirleyen sınırlar, modern trajedide devlet, aile, toplum gibi bireyin dışındaki normlar dizgesidir. Trajik kahraman diğer bireyler gibi kendisini belirleyen bu normlar içinde belli oranda iradesini kullanarak seçimler yapar (Ayaydın Cebe, 2020, s. 428).

Modern dönemde trajedinin yapısındaki temel değişiklik yazgı ve kehanetin yerine geçen çevresel ve toplumsal koşullardır. Buna bağlı olarak trajik karakterin özellikleri de değişmiştir. Oyunun baş kişisi sıradan insan olmuştur. Durum böyle olunca kişiyi yıkıma sürükleyen sıradan

trajik hata değil içinde yaşadığı toplumun koşulları hâline gelir. İçinde yaşanan çevrenin koşulları bir yazgı olarak görülmüş ve oyun kişinin çevresini engellerle donatmıştır. Oyun kişilerinin ruh durumları, kişilikleri, çevre koşulları yanında irade dışı koşulları da metinlerde ele alınmıştır. Antik tragedyada kahraman bilinçli bir seçimle eyleme geçer ve eyleminin sonuçlarına katlanır. Dahası yaptığı eylemle toplumsal bir değer geçerliliğini kanıtlar. Modern trajedideki oyun kişisi ise kendi seçmediği bir toplum tarafından çevrelenmiş, bir değer uğruna tepki ortaya koymuş ancak bu tepkisi ile herhangi bir değeri kabul ettiremeyip içinde bulunduğu duruma boyun eğmiştir (Şener, 2020, s. 29-30).

Şener'e göre modern oyunlarda insan artık ölüme yazgılı olduğunun bilincindedir ve dolayısıyla klasik yapının öngördüğü inançlı eylemi gerçekleştiremez. Topluma, çevresine, devlet yönetimine, toplumdaki egemen güçlerin işleyişine ve kendisine karşı bir yabancılaşma yaşayan insan artık olaylar arasında mantık bağı aramaz, savaşımı bırakır ve olayların gidişatına karşı duyarsızlaşır. Bu da klasik yapıdaki eylemin ve bu eylemden ortaya çıkan çatışmaların silikleşmesi demektir (Şener, 2020, s. 34-35).

Antik tragedyalar ve Shakespeare oyunlarından modern tiyatroya gelinceye kadar olan süren oyunlarda bu dram yapısı yani trajedilerin dış ve iç yapısına ait öğeler korunmuştur (Şener, 2020, s.18-19). Trajedilerin, iç yapısına ait öğeler olay örgüsü ile ilintili olarak ele alınmalıdır çünkü bu öğeler olay örgüsü aracılığı ile takip edilebilir hâle gelir. Trajedilerin iç yapısına ait öğelere modern dönemde hubris ve hamartia da eklenmiştir. Dolayısıyla trajedinin iç yapısına ait öğelerin birincisi hubris yani kibir, ikincisi yanlış adım olarak addedilebilecek hamartia, üçüncüsü baht dönüşü olarak çevrilebilecek peripeteia, dördüncüsü tanınma olarak adlandırılan anagnorisis ve beşincisi ise pathos yani felaketli sonudur (Cebe, 2020, s. 428).

Kahramanın yanlış adımı atmasına neden olan kusur, aslında özünde iyi bir insan olan ve başka çaresi olmadığı için yanlış seçim yapan, seyircinin ya da okuyucunun ona acıdığı kahramanın zaafıdır (Williams, 2018, s. 53). Trajik kahramanın yaptığı seçim, kendi iradesiyle aldığı bir karar gibi görünse de aslında bireyin kendi kişiliği sebebi ile bilinçsizce yaptığı zorunlu seçimdir (Solak, 2022, s. 172). Rönesans dönemi trajedilerinde yanlış adımın kaynağı kendine aşırı güven, gurur, kibir gibi kavramların yerini tutabilecek hübris terimi ile bağdaştırılmıştır (Rabinowitz ve Smith'ten aktaran Cebe, 2020, s. 428). Kahramanı, trajik hâle getiren şey tarihsel ya da kültürel dönüşümler değil insanın yaradılışına özgü temel davranışlarıdır (Akgül, 2017, s. 153-154). Trajik kahramanı yanlış adıma iten bir başka neden ise bir amaç uğruna

yaptığı seçim ya da bilinçsizce işlediği suçtur. Peripeteia, anagnorisis ve pathos da modern dönemde de aynı özellikleri ihtiva etmişlerdir. Trajik kahramanın iki farklı sonu olabilmektedir. Bunlardan birincisi “kazasız atlatılan felaket”tir, ikincisi ise “ölümle biten mutlak yıkım”dır. Kazasız atlatılan felakette facianın eşiğine kadar gelinir ama yıkım gerçekleşmez (Akgül, 2017, s. 154).

Akgül’e göre, araştırmacılar Aristoteles’in bahsettiği katharsis duygusunu üç farklı şekilde yorumlamışlardır. Bunlar tıbbi arınma, entelektüel arınma ve ahlaki arınmadır. Tıbbi arınmadan kasıt seyirciyi psikolojik açıdan rahatlatmasıdır. İnsanlar gerçek hayatta başlarına gelebilecek bu duyguları karakterlerle özdeşleşerek tüketirler bu da onlara bir tür ruhsal arınma yaşatır. Ahlaki arınma ise sahnede izlenen kahramanın ahlaki zaafı ya da kutsalı yıkması sebebiyle yaşadığı felaketin bu tür bir arınma yaşatmasıdır. Entelektüel arınma ise olumlu ya da olumsuz her tür insan deneyiminin sanat aracılığı ile yaşanmasını imler. Trajik kahramanı izleyen insan, kendi başına gelebilecek bir felaketin başka birinin başına gelmiş olmasından dolayı bir rahatlama yaşar (Akgül, 2017, s. 161). Bir nevi kendisi için bir kefaret ödenmiş hissine kapılır.

Başladığı Yere Dönmenin Trajedisi: *Asiye Nasıl Kurtulur*

Asiye Nasıl Kurtulur adlı oyunda Asiye’nin annesi Zehra, bedenini satarak hayatını idame ettiren bir hayat kadınıdır. Bir adamın metresi olup kızını terk eder. Zehra, ayrılmadan önce kızı ile bir konuşma yapar. Ya kızıyla kalıp bu işi birlikte yapacaklardır ya da ikisi de farklı hayatlarda tutunmaya çalışacaklardır (Öngören, 2017, s. 79). Metin, bu ayrılmadan sonra Asiye’nin, annesi Zehra’nın kaderinden kurtulmak için attığı her adımda ona yaklaştığını gösteren bir olaylar dizgesine dönüşür.

Asiye ilk etapta kendisine sahip çıkan okul müdürü sayesinde ortaokulu bitirir. Eğitimi biten Asiye’yi müdürü namuslu bir adamla evlendirmek ister ancak düğünde Asiye’nin annesini tanıyan biri sebebi ile düğün iptal olur. Daha sonra Asiye, okul yönetimi değiştiği için orada kalamaz. Bunun üzerine kendisine sahip çıkan müdürünün evine gider orada onu bulamaz ancak yeğeni ile tanışır ve biraz zaman geçtikten sonra birbirlerine âşık olurlar. Asiye, artık Yeğen’in kendisi için tuttuğu bir evde refah içinde bir hayat yaşamaktadır. Bir süre sonra eski müdürü ve Yeğen’in karısı, Yeğen’i takip ederek Asiye’nin evine gelirler. Yeğen’in evli olduğunu öğrenen Asiye, onu terk eder. Tam da burada Asiye’nin onuru ve gururu, yani hubris

denilebilecek yanlış adımı atmaya sebep olan huy, mizaç devreye girer. Asiye'nin eylemini belirleyen şey toplumun aile için biçtiği değerlerdir. Söz konusu metin klasik tragedya olsaydı Asiye'nin eylemini belirleyen kader ya da kehanet olurdu ancak modern bir metin olduğu için eylemi belirleyen toplumsal düzendir.

Asiye'nin hubrisi onun yanlış adımına neden olur. Bu yanlış adım Yeğen'i terk etmesidir çünkü artık gidecek hiçbir yeri yoktur. Trajik kahraman olan Asiye, aslında aile denilen ve toplumun en küçük ve önemli yapı taşlarından birine zarar vermemek adına sevdiği adamı, kendisini annesine rağmen kabul eden ve onunla evlenmek isteyen tek insanı terk eder. Bu yanlış adım, iradesi ile yaptığı bir seçim gibi görünse de bunu, başka bir çaresi olmadığını düşündüğü için yapar. Asiye bu yanlış adımı aynı zamanda kişiliği sebebi ile de atar çünkü henüz onurlu ve gururlu bir âşıktır.

Bu yanlış adım, baht dönüşünü beraberinde getirir. Asiye, önce farklı fabrikalarda çalışır ama her gittiği fabrikada, kimsesi olmadığı için insanlar onun bedeninden yararlanmak ister bu sebeple hiçbir işte tutunamaz, kovulur. Sonunda iş de bulamaz hâle geldiğinde birkaç gün bir inşaatta kalır ancak açlığa dayanamayıp yiyecek aramaya çıkar. Bir mezeciden yiyecek çalmaya kalkar ve yakalanır. Mezeci kimsesiz olduğunu fark edince ondan yararlanmaya çalışır. Asiye'ye hem para hem de yemek vereceğini ayrıca polise de şikâyet etmeyeceğini söyleyerek bir nevi zorla sahip olur (Öngören, 2017, s. 105-106). Böylece bu zamana kadar namusu ile bir hayat yaşayacağına inancı olan Asiye, Mezeci'ye gerekli tepkiyi vermeyerek ya da veremeyerek bu inancını kaybetmiş olur. Bu olay, baht dönüşüdür yani olayların onun istediği ya da beklediğinin tam tersi yönde ilerlemeye başlamıştır.

Asiye, aydınlanma veya tanınmayı da bu olay ile yaşar. Annesinin yaptığı işin, kaderinin onun peşini bırakmadığını görür, bir nevi fark eder ya da kabullenir. Bunun üzerine Asiye annesini bulup onunla bir ev tutar ve annesinin işini birlikte yapmaya başlarlar. Dolayısıyla belirlenmişlik, Asiye'yi başladığı yere döndürmüştür. Bir süre bu işi yaptıktan sonra zengin birine metres olup onunla yaşamak ister. Ancak kendisini annesini ve evlerini polislerden ve kötü niyetli insanlardan koruması için edindikleri Dost, onların taşınacağını öğrenir. Bunu öğrendiğinde ise artık onlar üzerinden para kazanamayacağı için sinirlenir, ihanete uğramış hissederek Zehra'yı ve zengin, yaşlı adamı öldürür. Asiye ise zengin adamın ona ev almak için getirdiği bir çanta dolusu parayı alarak bir randevu evi açar. Pathos yani felaketli son burada aranmalıdır. Asiye hem annesinin ve zengin adamın ölümüne sebep ve tanık olmuştur hem de

randevu evi açarak yıllarca içine düşmemek için çaba harcadığı yaşam tarzının bir parçası hâline gelmiştir. Bir trajik kahraman olarak Asiye'nin sonu, "kazasız atlatılan felaket"ten ziyade "ölümle biten mutlak yıkım"dır. Metinde var olan ölüm psikolojik bir ölümdür. Çünkü Asiye uzun süre içine düşmemek için savaştığı yaşam tarzının sürdürücüsü konumuna gelmiştir.

Trajedinin başarılı olması için olayların mantıklı ve neden-sonuç ilişkisi içinde birbirini takip etmesi gerekmektedir (Aristoteles, 2012, s. 32). *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı oyunda determinizm ilkesine göre neden-sonuç bağı gözetilerek olay örgüsü oluşturulmuştur. Klasik dram yapısında olay örgüsünü ya da karakterin eylemini belirleyen kaderken incelenen metin modern oyun olduğu için olay örgüsünü belirleyen şey determinizm ilkesi olmuştur. Asiye, her ne kadar annesinin yaşantısından özgür irade göstererek kaçtığını düşünse de kendisini yine o hayatın içinde bulması bir zorunluluktur. Belli bir yaşa kadar içinde bulunduğu çevre ve annesinden gördüğü davranış şekli sebebi ile Asiye, ister istemez var olma biçimini bu doğrultuya yöneltecektir. Ayrıca metinde ele alınan olay, olasılık ve zorunluluk yasalarına göre olabilir olandır yani gerçek hayatta insanların başına gelebilecek bir şeydir. Söz konusu oyun buraya kadar Antik tragedya ile uyumludur ancak Asiye'nin kendisini belirleyen koşullardan kaçmaya son verip bunu kabul etmesi ve teslim olması modern ve modern sonrası oyun yapısına uygunluk gösterir. Modern ve modern sonrası oyunlarında trajik kahraman toplumla, çevresiyle, toplumdaki egemen güçlerle savaşmaz aksine gidişata karşı duyarsızlaşır, aynı duyarsızlaşma ve kabullenmeyi Asiye yaşamıştır.

Antik tragedyalarda eylemi yapan kahraman ortalamadan üstün ve erdemli bir insandır. Modern ve modern sonrası oyunlarda kahraman sıradan insan olur. Modern trajedide ise birey inancını ve direnme gücünü kaybettiği için boyun eğer. Modern bir oyun olan *Asiye Nasıl Kurtulur*'da da Asiye sıradan bir insandır ve önce içinde bulunduğu koşullarla savaşır ancak gücünü kaybedince bu yaşam tarzını benimsemek zorunda kalır. Antik trajedide kahraman erdemli bir durum için mücadele eder, modern trajedide de oyun kişisi bir değer uğruna mücadele eder. Nitekim namuslu bir hayat yaşamak önemli bir değerdir ancak Asiye'nin bu mücadelesi sonuçsuz kalır.

Trajedinin dış öğelerinden bir diğeri de düşüncelerdir. Düşünce, fikir ya da ideolojiler *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı oyunda metin boyunca olay akışı kesilerek verilen on iki konuşma ile ortaya koyulur. Aslında oyundaki olay örgülerini de bu on iki konuşma yönlendirir. Bu konuşmalar, Anlatıcı ile Fuhuşla Mücadele Dernekleri Genel Başkanı Seniye Gümüşçü arasında gerçekleşir.

Metin, on iki oyun ve on iki konuşmadan oluşur. Her oyun sonrası anlatı kesilerek konuşmaya dönülür ve kahramanın atması gereken adımlar tartışılır. Metnin bu kısımlarında genel olarak Asiye’yi bu hayattan uzak tutmak ve kurtarmak için yapılabilecekler önerilir. Kimsenin böyle bir hayatı hak etmediği, namussuz yaşamaktansa ölmenin daha mantıklı olduğu vurgulanır: “Direnmesini beceremedi. Ölsün daha iyi belki de bu hayattan. Ölmek de bir kurtuluş yolu olabilir[r].” (Öngören, 2017, s. 106) Böylece açığa çıkan ideoloji, ahlaklı ve namuslu yaşamın her şeyden bazen yaşamın kendisinden bile önemli olduğudur. Bir diğer dış öge, dildir ve söz konusu metinde düzyazı ve şiir şeklinde oluşturulmuştur.

Trajedinin son dış ögesi ise müziktir ve oyunda iki defa “Birinci Final” ve “İkinci Final” başlıkları altında yer verilir. Birincisi Final’de, Asiye’nin karnını doyurması ve kendisini şikâyet etmemesi karşılığında Mezeci’nin kendine dokunmasına izin vermesinin ardından söylediği türkü söz konusudur. İkinci Final’de ise Asiye’nin randevu evi açması ve kaçtığı düzenin bir parçası olduğunu idrak etmesi üzerine söylediği türkü yer alır. Oyuna dahil olan her iki türkünün işlevi Asiye’nin yaşadığı dönüşümü ve psikolojik ölümünü görünür kılmasıdır. Bu türküler, Asiye’nin yeni bir hayat tarzına başlamasının emareleridir.

Trajedinin temel işlevi, korku ve acıma duygusu uyandırarak katharsisi, sağaltmayı sağlamasıdır. Bu sebeple de trajik karakterin mutluluktan yıkıma veya felakete doğru ilerleyen hayatı ele alınır. İncelenen oyunda, başlangıçta Asiye’nin annesi Zehra, her ne kadar ahlaksız bir iş de yapsa kızını kullanmamaktadır. Dolayısıyla Asiye, annesi ile yaşarken nispeten mutlu bir hayata sahiptir. Asiye, annesi ile ayrıldıktan sonra adım adım kendi felaketine doğru sürüklenir. Metnin izleyicisi ya da okur bir yandan Asiye’nin çaresizliğine üzülür ve ona acırken bir yandan da onun düştüğü duruma düşmekten korkar, böylece katharsis sağlanmış olur. Metinde bu sağaltma, olay örgüsü ile sağlanır çünkü oyundaki her olay Asiye’yi felakete biraz daha yaklaştırır. Oyunun izleyici ya da okuruna yaşattığı sağaltma ahlakidir denilebilir. Bunun nedeni, trajik kahramanın hikâyesinin ahlaklı bir yaşam ile ahlaksız bir yaşam arasındaki çizgide gidip gelmesidir. Aslında öykü, kahramanın toplumun doğru olmadığına inandığı bir yaşam biçimine sivruluşunu ele alır. Okur ya da seyirci bu sivruluşu yaşayan Asiye ile özdeşleşerek bu duygulardan arınır, dahası kendi başına gelebilecek bir şeyi Asiye yaşadığı için de rahatlar.

Sonuç

Sonuç olarak *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı oyun, olabilir olanı, neden-sonuç ilişkisi içinde ve mantık süzgeci çerçevesinde ele almıştır. Trajik olay örgüsü, yanlış adım, baht dönüşü, tanınma ve felaketli son sahneleriyle şekillenmiştir. Dolayısıyla metin, gerçekçi ve modern bir trajedidir. Trajik kahraman, inandığı namuslu yaşam için uzun bir süre başarısızlıkla sonlanabilecek bir savaşı sürdürür. Asiye, kendisini belirleyen, sosyal yaşam, toplumsal koşullara rağmen iradesi olduğunu düşünerek seçimler yapmış ancak bu seçimleri onu, kaçtığı yaşam tarzının bir parçası hâline getirmiştir. Onun yaşadığı felaketli son da burada kendini gösterir. Yaşadığı yıkım, yani kendisini kaçtığı yaşam tarzının içinde bulması, onun psikolojik olarak ölümüne neden olmuştur. Olay örgüsünün bu şekilde kurulması bile oyunun bir trajedi örneği olduğunu göstermektedir. Dahası söz konusu oyun korku ve acıma duygularını izleyicinin deneyimlemesini sağlayarak katharsisin yaşanmasına hizmet etmektedir.

Kaynakça

- Akgül, A. (2017). Osmanlı-Türk romanında trajik olay örgüsü ve bir prototip olarak Taaşşuk-ı Talât ve Fitnat. *Osmanlı Araştırmaları*. 50(50), 153-174.
- Aristoteles. (2012). *Poetika*. Ankara: Alter Yayınları.
- Cebe, G. Ö. A. (2020). *Sonsuza uzanan ses: Ömer Seyfettin. “Trajik ve alegorik açıdan “Diyet”te ulus inşası”*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Cinçınar, G. Ç. (2010). *Türk sinemasında Brechtyen anlayış ve bir örnek: Asiye Nasıl Kurtulur?*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Eagleton, T. (2021). *Trajedi*. Çev. Cem Alpan. İstanbul: Tellekt.
- Girgin, S. (2018). *Tiyatro yapıtlarının sinemaya uyarlanmasında anlatısal ve yapısal değişiklikler Vasıf Öngören’in Asiye Nasıl Kurtulur oyununun filmsel uyarlama örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). Arel Üniversitesi, İstanbul.
- Horzum, E. (2019). *Brecht’in epik tiyatro kavramı üzerinden Vasıf Öngören’ in Asiye Nasıl Kurtulur oyununa bir rejî defteri önermesi*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul.
- İri, E. C. (2017). Vasıf Öngören’in *Asiye Nasıl Kurtulur* oyunu üzerine epik tiyatro bağlamında bir inceleme. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 17(9), 132-150.
- Koç, T. (2023). Mecbur bir eşkıya, felaketle dolu bir anlatı: *İnce Memed 1* ve trajedi. *Söylem Filoloji Dergisi*, 8(3), 807-824.
- Kodallı, A. (2018). Vasıf Öngören’in *Asiye Nasıl Kurtulur* adlı oyun metninin Atıf Yılmaz yönetmenliğindeki sinema uyarlamasının incelenmesi. (Yüksek Lisans Tezi). Haliç Üniversitesi, İstanbul.
- Öngören, V. (2017). *Vasıf Öngören bütün oyunları*. İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- Solak, C. (2022). Ömer Seyfettin’in Ferman hikâyesinde kaderine karşı gelemeyen insan ya da trajedinin reddi. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 6(1), 168-189.
- Şener, S. (2020). *Yaşamın kırılma noktasında dram sanatı*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Williams, R. (2018). *Modern trajedi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yetim, S. (2007). *Bertolt Brecht'in Sezuan'ın iyi insanı ile Vasıf Öngören'in Asiye nasıl kurtulur? adlı eserlerinde iyilik ve kötülük çatışması*. (Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.

MEZOPOTAMYA MİTOLOJİSİNDE “TANRI-BABA” VE “YILAN-EJDER” İLİŞKİSİ

Funda Kuzugüden Koca,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, 20020710033@nevsehir.edu.tr

Suzan Akkuş Mutlu, DoçDr.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, suzan.akkus@nevsehir.edu.tr

Özet: Mezopotamya'nın mitolojik belgeleri bilinen ve görünen dünyanın çok ötesinde bir gücü temsil eden tanrılardan bahseder. Kadim coğrafyada şekilsiz ve hayali olan henüz bir biçime sahip olmayan Tanrı düşüncesi, mitolojinin zengin hayal gücüyle birleşerek yeni motiflerin doğmasına sebep olmuştur. Bu motiflerden biri de yılan-ejder motifidir. Tanrılarının çok bilinen sıfatı olduğu belirtilen yılan-ejder motifi, Mezopotamya anlatılarında “uşumgal” kelimesiyle karşılanmaktadır. Uşumgal olarak nitelenen Enki, Marduk, An(u) gibi tanrılar büyük tanrılardandır ve onlara mitolojik metinlerde, “Tanrılarının Babası, hükümdar, baba” unvanları ile hitap edilir. Bu tanrılar, gerçek hayatta nasıl ki bir baba evin direği olarak içten ve dıştan gelen tehlikeleri bertaraf ederse ve o öz suyuyla yeni hayatların başlamasına vesile olarak yaşam döngüsünün devam etmesini sağlarsa, Mezopotamya'nın Tanrı babalarının da dünyaya hayat verdiği inancı bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezopotamya, Tanrı, Baba, Ejderha

GOD- FATHER “SERPEN DRAGON” RELATIONSHIP IN MESOPOTAMIAN MYTHOLOGY

Funda Kuzugüden Koca,

Nevşehir Hacı Bektashi Veli University, 20020710033@nevsehir.edu.tr

Suzan Akkuş Mutlu, AssocDr,

Nevşehir Hacı Bektashi Veli Üniversitesi, suzan.akkus@nevsehir.edu.tr

Abstract: Mythological documents of the ancient geography of Mesopotamia talk about gods who represent a power far beyond the known and visible world. Or the idea of "God", which is formless and imaginary and does not yet have a form, combined with the rich imagination of mythology and gave rise to new motifs. One of these motifs is the snake-dragon motif. The snake-dragon motif, which is stated to be a well-known attribute of the gods, is met with the word "uşumgal" in Mesopotamian narratives. Gods such as Enki, Marduk, An(u), who are described as Usumgal, are among the great gods, and they are addressed with the title of "Father of the Gods, ruler, father" in mythological texts. These gods, in real life, just as a father, as the pillar of the house, eliminates internal and external dangers and ensures the continuation of the life cycle by causing new lives to begin with his sap, the god fathers of Mesopotamia also give life to the world.

Keywords: Mesopotamia, God, Father, Dragon

Giriş

Mitler, ilkel insan topluluklarının dünyayı, evreni ve doğa olaylarını yorumlama henüz sırlarını çözemedikleri hayatın ve evrenin çeşitli görüntülerini bir anlama bağlama ihtiyacından doğmuştur. Bütün çağlarda ve her koşulda yeryüzünde ikamet edilmiş ne kadar yer varsa, insana ait o kadar da mit vardır. Kadim coğrafya Mezopotamya da Gılgamış ve Enuma Eliş destanları gibi anlatılarla bize zengin bir içerik sunmaktadır.

Mezopotamya'nın mitolojik belgeleri çoğunlukla bilinen ve görünen dünyanın çok ötesinde bir gücü temsil eden tanrılardan bahseder. Eski Mezopotamya'da insan, Tanrı'ya ve doğaya anlam verme gerekliliği ile hep karşılaşmış ve yaratılışı gerçekleştiren yegâne güç olan Tanrı kavramını mitolojinin zengin hayal gücüyle birleşerek yeni motiflerin doğmasına sebep olmuştur. Bu motiflerden biri de yılan-ejder motifidir. Eliade, "Ejderha deniz canavarının, karanlıkların kozmik sularının, gecenin ve ölümün, tek kelimeyle şekilsiz ve hayali olanın, henüz bir 'biçime' sahip olmayan her şeyin simgesi olan ilksel yılanın örnek figürüdür." der (Mircae, 1991, s. 29). Ejderha, Farsça bir kelime olmakla birlikte hem Avesta hem de Pehlevi ve Orta Fars metinlerinde karşımıza çıkan Aji Dahaka/Ajdahak adlı yaratıktan gelir. Aji kelimesi köken olarak Latin anguis 'yılan', Sanskrit ahi 'yılan, ejderha' gibi kelimelerle kökteştir (Naskali, 2014, s. 123). Enki ve İnanna: Yeryüzünün ve Kültürel süreçlerinin Düzenlenmesi adlı mitte ise Enki'ye, uşumgal denmektedir (Kramer, 2016, s. 86). Uşumgal ifadesi, hayali bir yılan, ejderha anlamına gelir. Kramer, Enki ve İnanna: Yeryüzünün ve Kültürel Süreçlerinin Düzenlenmesi adlı mitte, uşumgal ifadesinin diğer tanrıların çok bilinen sıfatı olduğunu belirtmektedir (Kramer, 2016, s. 86). Mezopotamya metinlerinde çoğu zaman yer altında veya yeryüzünde tasavvur edilen bu mitolojik varlık, şekil olarak da kimi zaman kıvrılabilen bir balığa ya da bir timsaha kimi zaman bir sopaya sarılmış bir yılan kimi zaman da ayakları olan bir canlıya benzetilmektedir. Dolayısıyla yılan ve benzerlerine benzetilen bu varlık, aslında Eliade'nin de belirttiği gibi şekilsiz ve hayali olanın henüz bir biçime sahip olmayan "Tanrı" düşüncesinin bir yansımasıdır.

Mezopotamya'da yer alan Enki, Enlil, An(u) büyük tanrılardandır ve onlara mitolojik metinlerde, "Tanrıların Babası, hükümdar, baba" unvanları ile hitap edilir. Mesela Anzu Mit'inde, Enlil'e Tanrıların Babası ve hükümdar, Anu'ya Girru'nun, Ea'ya da Ninurta'nın babası denmiştir (Bottero, Kramer ,2017, s. 444-446). Ejderha-yılanın gerek sopaya benzeyen bir görüntüsünün olması ve gerekse yer üstünde ve yer altında hareket etmesi ona yüklenen

anlamların çoğalmasına sebep olmuştur. Her şeyden önce Mezopotamya'daki tanrıların; evin direği olan bir baba gibi ona tabi olan herkese gücüyle, merhametiyle, iyiliğiyle hayat verdikleri inancı hakimdir.

Yöntem

Bu çalışmada Mezopotamya'nın mitolojik belgeleri incelenmiş, yılan-ejder ve Tanrı baba motifleri çıkartılarak aralarındaki ilişki ortaya konmuştur. Bunun yanı sıra çeşitli makaleler ve çalışmalardan faydalanılarak savunması yapılan tez desteklenmiştir.

Mezopotamya Mitolojisinde Yer Alan Bazı Tanrıların Soy Bağı

Kramer'in Gilgamiş, Enkidu ve Ölüler Diyarı adını verdiği mitin giriş bölümünde "Yer" ve "Gök" birbirinden ayrılmadan önce bir bütündür ve onu ezeli deniz Nammu ayırmıştır (Bottero, Kramer, 2017, s.545). Tanrılar insan biçiminde kişileştirildiğinde An (gök) eril, Ki (yer) dişildir (Kramer, 2002, s. 111). Bir başka ifade ile su kütlesi, döllenesiz üreme yoluyla ilk çift, eril ve dişil temel öğeleri canlandıran Gök (Tanrı An) ve Yer'i (Tanrıça Ki) doğuran ilk ana ile özdeşleştirilmiştir (Mircae, 2020, s. 87). Onların birleşmesiyle hava tanrısı Enlil doğmuştur. Hava tanrısı Enlil yerden göğü ayırdıktan sonra annesi Ki'yi ele geçirerek yani onunla bütünleşerek evrenin düzenlenmesini, insanın, hayvanların, bitkilerin yaratılışını ve uygarlığın kuruluşunu başlatmıştır. Bütün bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki An ve Enlil yaratıcı büyük tanrılardandır ve Nammu gök ve yeri ayırdıktan sonra Gök'ü An, Yer'i Enlil almıştır.

Enuma Eliş Destanı'nda ise en başta yine ilk imge olarak sunulan ayrışmamış bir su kütlesi vardır ve bu kütlenin ilk çifti olarak da Apsu ve Tiamat gösterilmiştir (Mircae, 2020, s. 99). Bu anlatıda Enki'nin annesi Apsu'dur. Dolayısıyla iki farklı mitte Enki'nin soy bağı farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Fakat özde bütün büyük tanrıları yaratan Nammu olduğuna göre Enki'nin ilksel atası da Nammudur.

Enki ve İnanna: Yeryüzünün ve Kültürel süreçlerinin Düzenlenmesi isimli mitte uşumgal (ejderha) olarak nitelenen Enki ile ilgili başka bilgiler de verilmektedir. Öncelikle mitten hareketle Enki'nin babasının An(u) olduğunu söyleyebiliriz. MÖ 3000'lerden eski bir Tanrı olan An(u), Sümer tanrıları içerisinde en güçlüsüdür ve başlangıçta bir boğa olarak tasvir edilir. Ancak Tanrı An(u), ilerleyen dönemlerde "Cennetin Boğası" olarak isimlendirilen mitolojik bir canlıya evrilmiştir (Aygün, 2023, s. 51). "Tanrıların Babası" olarak adlandırılan bu mitolojik

canlı, yukarıda belirtildiği üzere Enki'nin babası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu veriler gösteriyor ki An(u) da bir uşumgal yani bir ejderha-yılandır.

Metnin ilerleyen kısmında Enki'ye koca kur denmektedir. Kur köken olarak dağ anlamına gelmekle birlikte kozmik dünyada yer kabuğu ile ilksel deniz (Kitabı Mukaddes'te Tehom) arasındaki boş alandır ve bütün ölümlerin gölgeleri buradadır (Kramer, 2002, s. 194). Bir başka deyişle tanımlanan yer ölümler diyarıdır. Bununla birlikte Kramer, kur sözcüğünün ilksel denizi yok ederek hâkimiyet kuran korkunç bir ejderhayı betimler gibi görüldüğünü de ifade eder (Kramer, 2002, s. 210). Burada Enki'ye koca kur denmektedir. Enki su ile ilişkilendirilen ve ejderha sıfatıyla onurlandırılan bir Tanrı olduğuna göre onun yerin altı ve ilksel denizle bir bağlantısı olduğu aşikârdır.

An(u), Babil dönemine gelindiğinde anlatılardaki eski gücünü yitirmiştir. Fakat Enki, babası An'ın tersine Anşarla (An'ı yaratan Tanrı) boy ölçüşecek kadar güçlü bir Tanrı'dır ve anlatının ilerleyen kısmında yine onun gibi güçlü olan oğlu Tanrı Marduk doğacaktır. Marduk, Babiller arasında büyük bir öneme sahip olan bir Tanrı'dır ve zıtların birleşimi anlamına gelen "En-zi-una" kelimesiyle tanımlanır (Aygün, 2023, s. 60). Elinde ok ve yay taşıyan ve genellikle Tiamat'ı yenmiş olarak tasvir edilen bu mitolojik figür; Ejderha, Asma Ağacı ve Çift Başlı Kartal şeklinde sembolleştirilir (Aygün, 2023, s. 60).

Panteonda Enlil'in oğlu olarak kabul edilen bir diğer tanrı, savaş tanrısı Ninurta'dır. Güç, zafer ve bereketle ilişkilendirilen Ninurta; kartal, yılan ve aslan gibi hayvanlarla ilişkilendirilir (Aygün, 2023, s. 60).

Tanrı Baba Ejderha-Yılanın Kahramanlıkları

Enuma Elish Destanında Tiamat, destanın başlangıcında Absu ile birleşerek bir yaratılış silsilesinin baş aktörü halindedir. Fakat çokluk, kaosu meydana getirince iyi ile kötü ayrılmış ve Tiamat korkusuz bir yaratığa dönüşmüştür. Artık o başlangıçtaki sakin yaradılışlı Tanrı değildir; güçlerini ölçsüzce kullanarak kendi yarattıklarına karşı savaş açan acımasız bir yaratıktır. Tiamat bu hale dönüştüğü için savaş hazırlığı sırasında dünyaya getirdikleri de kendisi gibi saldırgan, dövüşte korkusuz, karşı konulmaz, ölçsüz güçlere sahip olmuştur. Marduk onu öldürmek için yakıcı alevden oluşan bir ağ örmüş ve bu ağ sayesinde onu yakalamıştır. Ağ ise balık tutmakta kullanılan bir araçtır. Ayrıca anlatıda sıklıkla Tiamat'a su ile

ilişkili olarak “Dipsiz-Uçurum-Ana” denmektedir. Savaş için yarattıklarında da hidralar ve ejderhalar vardır.

Marduk’u yutmak için Tiamat’ın ağzını açması, Marduk’un Tiamat’ı öldürdükten sonra kurumuş bedenini suya sokması gibi bilgiler Tiamat ile Marduk’un balığa benzeyen bir ejderha olması ihtimalini artırmaktadır. Enuma Eliş Destanı’ndaki kötünün yok olması ve bu kötü varlıktan yeni bir dünya meydana getirilmesi Tiamat’ın bedenindeki şifaya da işaret eder. Artık o zehriyle etrafındakileri yok eden bir yılan değil özüyle etrafı besleyen bir panzehirdir.

Madde, Marduk’un yeniden şekillendirmesiyle tanrısal bir biçim almıştır. Böylece dünya kaotik ve şeytani ezeliyetle; tanrısal yaratıcılık, varlık ve bilgeliğin bir karışımı olarak ortaya çıkar.

Kötüye ve kötülüğe dair mücadele eden bir başka Tanrı, Ninurta’dır. Tanrı Ninurta’nın başarılarını anlatan mitos altı yüzü aşkın dizeden oluşur. İçeriğini oluşturmak için çoğu yayınlanmamış pek çok tabletten yararlanılmıştır (Kramer, 2002, s. 213). Anlatının kötü kişisi Kur’da oturan hastalık cini Asag’dır. Enlil’in oğlu olduğu düşünülen Güney Rüzgârı Tanrısı Ninurta, Tanrı’nın silahlarının kişiselleştirilmiş biçimi olan Şarur’un kışkırtmasıyla Asag’ı yok etmeye çalışır. Başta Ninurta, Asag’ı alt edemez. Fakat Şarur’un ona güven verici söylevi sayesinde tekrar bütün silahlarıyla saldırıya geçer ve savaşı kazanır. Asag’ın yenilmesi ve yok edilmesiyle birlikte Sümer ciddi bir felaketle karşı karşıya kalır. Kur’un bütün ilksel suları yeryüzünü basar. Dicle akmaz, kanallarda iyi su taşınmaz. Bunun üzerine Ninurta, Kur’un bulunduğu yere taşlar yığar ve bunlarla Sümer’in önüne büyük bir duvar örer. Böylece bu kudretli sular artık yeryüzüne yükselemezler. Ninurta ülkeyi kaplayan suları bir araya getirerek Dicle’ye akıtır. Böylece ırmağın taşmasıyla tarlalar sulanır. Ninmah ise Ninurta’nın başarılarını işitince yüreği şefkatle dolar ve onu ziyaret eder. Ninurta annesine yaşam gözüyle bakar ve sonrasında her türden bitki, şarap ve bal, çeşitli cinsten ağaçlar, altın gümüş ve tunç, sığır, koyun ve bütün dört ayaklı yaratıkları versin diye Hursag’ı kutsar (Kramer, 2002, s. 215).

Tanrı Ninurta’nın Başarıları ve Yiğitlikleri başlıklı anlatıda da yaratığın fiziksel özelliklerinden bahsedilmez. Fakat bu yaratığın su ile bağlantılı olduğu aşikârdır. Çünkü sözü geçen yaratık öldürüldüğünde ülkeyi su basmıştır. Anlatıda üzerinde durulan konu, ülkeyi kıtlığa boğan bir sorunun çözülmesi olmuştur. Kıtık bir toplum için çözüm üretilmesi gereken önemli bir sorundur. Sorunun çözülmesi ve toplumun huzurunun sağlanması da yine bir kahraman tarafından gerçekleştirilir. Anlatıdaki kahraman, savaş tanrısı Ninurta’dır. Tanrı Ninurta,

toplumun su ve kıtlık sorununu zekasını kullanarak çözmüş; kötülük ve kaos toplumsal düzlemde uzaklaştırılmış, toplum huzura kavuşturulmuştur. Anlatıda birbirini etkileyen iki sorun vardır. İlk çözümlenen sorun yaratığın öldürülmesidir. İkinci çözümlenen sorun ise yaratığın öldürülmesi üzerine ortaya çıkan sorunun halledilmesi olmuştur. Bir sorunun çözümlenmesi, başka bir sorunu tetiklerse, ikinci sorun da çözümlenebilir mesajı veren anlatı, tanrıların gücüne atıfla tanrılara güvenilmesi mesajı vererek topluma moral aşılamaktadır.

Yılan-Ejderha ve Erillik

Mezopotamya mitolojisinde cinsellik tüm yaşayan gerçekliğin özel işaretidir. Bu gerçeklik içinde tanrılar önemli bir yere sahiptir. Mesela yılan-ejderha olan Tanrı Baba Enki bir mitte, eril bir varlık olarak er suyuyla Dicle ve Fırat Nehir'lerini döllemiştir (Kramer, 2016, s. 105). Dikkat edilirse burada döllenen nehirlerdir. Nehir Sümerce buru ve Babilce pu kelimeleriyle ifade edilir. Buru, vajina ve nehir anlamına gelirken pu hem nehrin kaynağını hem de vajinayı karşılayacak şekilde kullanılır (Kramer, 2016, s. 105). Bu da gösteriyor ki Mezopotamya mitolojisinde belirli bir kültürel düzeyden sonra bütün dünya cinsiyetli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kramer'in Enki ve Ninmah: İnsanın Yaratılışı adını verdiği mitte, gök ile yer ayrılıp yazgılar belirlendikten sonra döllenenek çoğalan Tanrı ve Tanrıçaların işler altında ezilerek şikâyet etmesi ve bunun neticesinde insanın yaratılışı anlatılır. Burada da var olan bütün tanrıları biçimleyen, Tanrı Enki Baba olduğu belirtilir. Bir başka deyişle derin dalgaların kabardığı denizde yaşayan kurnaz yaradılışlı Tanrı Enki, bütün büyük tanrıları doğuran ilksel deniz Nammu'nun oğludur ve bütün tanrılara biçim veren odur (Kramer, 2016, s. 70,71). İnsanları bilgelik ve anlayış gücüyle Abzu'nun üzerinde "yerin göbeğinde" bir başka deyişle Dur-an-ki'de (gök ile yer arasındaki bağlantı) yani Dünya'nın Merkezi'nde (Mircae, 2017, s. 54) bulunan kilin özüyle yaratmıştır. Bu bağlamda kadim coğrafyanın "Tanrı Babaları" kaosu ortadan kaldıran iyiliği güzelliği getiren varlıklarıyla nesillerin devamını sağlayan bolluk ve bereketin timsali olan kahramanlardır.

Yılan-Ejderha ve Hayat Ağacı

Dünyayı Düzenleyen Enki adlı mitte Enki'yi öven bir şarkıda, bir ejderha olan Tanrı Enki, suda olan ve Absu adı verilen evinde; gölgesiyle dünyayı koruyan bir ağaçtır, dünyanın temel direğidir (Bottero, Kramer, 2017, s. 184). Dünya mitlerinde sıklıkla karşılaştığımız Hayat Ağacı

motifi, Mezopotamya anlatılarında çoğunlukla Tanrı Enki 'den dolayı su ile bağlantılı olarak karşımıza çıkar.

Mezopotamya mitolojisinde iyiye ve güzelliğe dair her şey göklerden, kötü ve kötülüğe dair şeyler de yer ve yeraltından gelir. Gökten ve yerden gelen güçleri dengeleyen ise Enki'dir. Çünkü Enki, bütün güçleri bünyesinde barındırır ve her şeyi bilir. Böylece iyi ile kötünün, ılık ile karanlığın kutsal savaşında bilgeliği ve kurnazlığıyla kötücül güçlerin yenilmesini sağlar. Meydana gelen zıtlıklar savaşı sürekli olarak yer ve gök arasında dönüp durur ve Enki bu savaşta bir baba gibi dünyanın direğini, merkezini oluşturur. Dünyayı Düzenleyen Enki adlı mitte, kibirli bir ejderha gibi dikilen ve toprağa egemen olan Tanrı Enki, MESAĞACINI Absu'dan çıkararak onun meyve yüklü dallarının tıpkı bir babanın evine gölge olması gibi bütün göğü ve yeryüzünü kaplamasını sağlamıştır (Bottero, Kramer, 2017, s. 184). Elde edilen bu veriler bize gösteriyor ki MESAĞACI, yer ve göğü birbirine bağlayan Hayat Ağacı imgesini çağrıştırmaktadır ve Tanrı Enki bu ağacı yerin altından yeryüzüne çıkararak başta Eridu olmak üzere bütün ülkelere dikmiştir (Kramer, 2016, s. 86).

Mezopotamya'nın meşhur Enuma Eliş Destanı'nda da Tiamat'ın organlarıyla Marduk tarafından yeniden başlatılan yaratılışa yine bir direk ve Absu etrafında oluşan imgesel bir anlatımla karşılaşırız. Dipsiz-Uçurum-Ana yani Tiamat, Marduk tarafından öldürülünce yine yaratılışın özünü oluşturan kaynaktan yeni bir yaşam başlatılmıştır. Bu, yaşam ile ölüm arasındaki döngüsel harekete benzemektedir. Bir başka deyişle yılan, tekrar kuyruğunu ısırarak bedeniyle tam bir çember oluşturmuş ve böylece zaman tekrar oluşmuş, yaşam döngüsü tekrar başlatılmıştır. Buna Yunanca'da "drakon auroboros" adı verilmektedir (Naskali, 2014, s. 38). Bu döngü içinde, gök ile yerin bir arada durmaları için bir direğe ihtiyaç vardır. İşte bu direk, altında yer alan Absu ile birleşerek döngüsel zamanı başlatır. Bu döngüsel harekette gece gündüze, yaz kışa kavuşur. Bunun neticesinde bolluk-bereket ya da kıtlık-yokluk meydana gelir. Yine zamanın döngüsel hareketinde doğumlar, ölümler olur; iyi ile kötü savaşır. Özetle zamana ve hayata dair her şey bu eksenin işleyiş yönetmeliği ile ilgilidir. Bütün bu işleyişten ise her şeyi bilen ve zamana hükmeden Tanrı Enki sorumludur. O, yaşamın var olmasını sağlayan bir hayat ağacıdır.

Sağlığın ve Verimliliğin Sembolü Yılan-Ejder

MÖ 3500'lerden kalma silindir mühürlerden birinde (Uruk Dönemi, A Tabakası: alfabenin bulunmasından hemen önceki dönem) iki yabani koçun bir yükseltinin kenarında birbirine dönmüş olduğu ve yükseltinin yanından onları ısıracakmış gibi iki başlı yılan yükseldiği resmedilmiştir. Koçların burunları üstünde bir çiçek vardır ve sırtlarında silindirin öteki yüzünde tamamlanan pençe atmış bir kartal görülmektedir (Campbell, 2014, s. 48-49). MÖ 3500'lerde Mezopotamya'da yılan boyunlu aslanlar ve panterlerin boyunları birbirine dolanır (Campbell, 2014, s. 64).

Sümer Kralı I.Gudea'nın (MÖ 2275-2260) Lagaşta'ki sarayına ait olan ve Louvre Müzesi'nde sergilenen bir ilaç kabı üzerinde bir ağaç kabuğuna sarılmış iki yılan amblemi vardır (Naskali, 2014, s. 169). Bu yılanlar sağlık tanrısı Ningizzida'yı temsil etmektedir. İlaç kabı üzerindeki bu çizimler zamanla sağlık tanrısı Ningizzida etrafında birleşerek tıp bilimlerinin sembolü haline gelmiştir. Bu çizim içerisindeki ağaç kabuğu ise yine hayat ağacını çağrıştırmaktadır. Şöyle ki canlıların dünyadaki yaşamsal bağını devam ettirebilmeleri için sağlıklı olmaları gerekir. İşte bu bağı ihtiyaç halinde sağlayanlar eskiden şifacılar iken günümüzde tıp alanında kendini yetiştirmiş kişilerdir. Onlar bir nevi ölümle yaşam arasındaki döngüyü yaşam yönünde var etmek için bir direk vazifesi görürler. Bir başka deyişle Ningizzida da sağlığın direğini oluşturan Tanrı baba figürüdür.

Ningizzida sadece şifa tanrısı olarak değil aynı zamanda arınma rahibi olarak da yer alır (Naskali, 2014, s. 7). Tapınakların tamiriyle ilgili bir mitte Lahar ve Aşnan mayalı içecek Tanrısı Siris ve Yılan Tanrı Ningizzida ile bir arada zikredilmiştir (Bottero, Kramer, 2017, s. 557).

Yakındoğu'da başta ulusal içecek bira olmak üzere bütün mayalı içecekler büyük bir öneme sahiptir. Bunu o döneme ait pek çok şarap çanağının mevcudiyetinden anlıyoruz. İşin ilginç yanı bu çanakların çoğunda yılan betimlemeleri yer almaktadır. Sanat araştırmacısı Mcdonald, bu çanaklarda yer alan yılan betimlemelerini, verimlilik ve yeniden doğuşun simgesel anlatımı olarak yorumlamakta ve şarabın sağaltıcı etkisine de vurgu yapmaktadır (Naskali, 2014, s. 8). Tapınakların tamiriyle ilgili bir mitte Lahar'ın, Aşnan'ın, Siris'in ve Ningizzida'nın yaratılma sebebi tapınakların düzenli geliri bollaşsın diyedir. Mcdonald'ın yorumu ile bu bilgiyi bir araya getirdiğimizde bütün bu tanrıların verimlilikle ve verimliliği simgeleyen yılanla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sümerlerin yılanı, ölümsüzlük ve sağlık timsali gördüklerine dair bir başka bilgiye de Gılgamış Destanı'nın 11. Tabletinde rastlıyoruz. Bu tablette; destanın baş kahramanı Gılgamış, ebedi gençliği sağlayan otu bir yılanı kaptırmıştır. Bunun neticesinde otu yılanın yediği ve kabuk değiştirerek gençleştiği en eski inançlar arasındadır (Naskali, 2014, s. 169).

Sonuç

Doğu yaşamında güneşin günlük hareketi, ayın dolunay koğuşum halleri, yılın bitip tekrar başlaması ve organik doğum, ölüm ve yeni bir doğum ritmi evrenin yapısı ile ilgili bir devamlılık mucizesi olarak görülür. Yaşamın kargaşa içine düşmesi ise tekrar taze çiçek gibi yenilenip ortaya çıkmak içindir. Bu düşündürücü metafizik kaynaklı geleneğin büyüü hesaplanamaz zamanlardan kalma yılan-ejder motifini çağdaş dünyamıza taşıyor.

Yılan-ejder olgusu, Sümerlerden Babillilere ve oradan da İsrailoğulları'nın kutsal kitabında görülen bir imge olmuştur. Sümerlerde, Babillerde ve Kutsal Kitap'ta kullanılan ejder imgesi, ejderin bir kahraman tarafından yok edilmesi anlatısı ile birlikte verilir. Gözlemlenen ejder ibaresinin Sümerlerde ve Kitabı Mukaddes'te Tanrı'nın gücü Babil'de ise tanrıların ve insanların gücü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ejder motifi, güç (iktidar) esasında egemenlik kavramını anlatmak için kullanılan bir ödünclemedir.

Sonuç olarak gerçek hayatta nasıl ki bir baba evin direği olarak içten ve dıştan gelen tehlikeleri bertaraf ederse ve o öz suyuyla yeni hayatların başlamasına vesile olarak yaşam döngüsünün devam etmesini sağlarsa, verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Mezopotamya'nın Tanrı babaları da dünyaya hayat verirler. Bir başka deyişle Kutsal Savaşın sürdüğü yani iyi ile kötünün mücadele ettiği bu yerde, bir sanat olduğunu söyleyebileceğimiz bu anlatılarda hâkim olan aslında tanrılar savaşıdır. Bu tanrılardan iyiyi temsil edenler; her zaman evin direği olarak görülen bir baba gibi, gösterdiği performansla evini yani dünyayı, daha geniş anlamıyla ona tabi olan halkı, kötücül güçlere karşı korur ve muzaffer olduğu andan itibaren etrafını tıpkı bir hayat ağacı yani bir yılan-ejderha gibi güzelliklerle donatır.

Kaynakça

Aygün, V. (2023). Antik Mezopotamya’da egemenliğin tanrısal kökleri teolojiden siyasala iktidar ,İstanbul: Nostos Yayınları.

Babil Yaratılış Destanı (Enuma Eliş) (2016). (F. S. Adalı, T. A. Görgü Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Bottero, J, Kramer, S.N. (2017). Mezopotamya Mitolojisi, (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Campbell, J. (2014). Doğu Mitolojisi-Tanrının maskeleri II, (K. Emiroğlu, Çev.) İstanbul: Isık Yayınları.

Eliade, M. (1991). Kutsal ve dindışı. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (2020). Dinsel inançlar ve düşünceler tarihi, (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

Eliade, M. (2017). İmgeler ve simgeler, (M. A. Kılıçbay Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Haçerlioğlu, O. (1975). İnanç sözlüğü, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kramer, S.N. (2016). Sümerlerin kurnaz tanrısı Enki, (H. Koyukan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Kramer, S. N. (2002). Tarih Sümerlerde başlar, (H. Koyukan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Kramer, S.N. (2014). Sümer Mitolojisi, (H. Koyukan, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Naskali, E. G. (Ed.). (2014). Yılan kitabı. İstanbul: Kitabevi Yayınevi.

BİZANS DÖNEMİ KAPADOKYA BÖLGESİNDEKİ ARİSTOKRASİNİN MİMARİYE VE RESİM PROGRAMINA YANSIMALARI

Gamze KIRNİK, Yüksek Lisan Öğrencisi,

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Bölümü krnk.gmze@gmail.com

ÖZET: Bizans İmparatorluğu döneminde, Kapadokya Bölgesi, kilise babalarının katkılarıyla manastır sisteminin merkezi bir ögesi haline gelmiş, bu süreçte manastır, kilise ve şapel gibi dini mimarinin çeşitli örnekleri ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın amacı, günümüze ulaşan bu yapılar üzerindeki yazıtlar, inşa yazıtları ve duvar resimleri gibi dönemin sosyo-kültürel, politik ve ekonomik yapısına ışık tutan belgeleri inceleyerek, aristokrat sınıfın mimari ve resim programlarında görülen etkilerini değerlendirmektir. Çalışmada özellikle dönemin bölgesel elitlerinin güç temsilleri ve inanç sistemlerinin sanata yansıması, bağışçı portreleri bağlamında ele alınmıştır. Araştırma, kayaya oyulmuş kilise ve özellikle kişisel mezar şapelleri üzerinde yoğunlaşarak, bu yapılar aracılığıyla Tanrı ile inanan arasında bir bağ kurma amacının ve aristokratların toplumsal güç gösterilerinin nasıl somutlaştırıldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bağışçı tasvirlerinin resim programlarındaki üslupsal farklılıklar ve atölye ustalarının etkileri incelenmiştir. Bu çalışmanın ana amacı, Kapadokya Bölgesi'ndeki Bizans dönemi aristokratik gücünü, sosyolojik, teolojik, siyaset bilimi ve sanat tarihi gibi disiplinler aracılığıyla çok boyutlu bir şekilde ele alarak, dönemin sanatsal üretim süreçleri ve toplumsal yapılarına dair yeni bir perspektif geliştirmektir.

Anahtar Kelimeler: Dynatoi, Stratiotes, Bizans Kapadokya'sında güçlü aileler, Hamilik Olgusu, Bağışçılar

THE ARISTOCRACY IN CAPPADOCIA IN THE BYZANTINE PERIOD AND ITS REFLECTION IN ARCHITECTURE AND PAINTING PROGRAMME

Gamze KIRNİK, Graduate Student,

Muğla Sıtkı Koçman University Institute of Social Sciences, Department of Art History

krnk.gmze@gmail.com

Abstract: During the Byzantine Empire, the region of Cappadocia became a central element of the monastic system with the contributions of the Church Fathers, and in this process various examples of religious architecture such as monasteries, churches and chapels emerged. The aim of this study is to analyze the influence of the aristocratic class on the architectural and pictorial programs by examining the documents that shed light on the socio-cultural, political, and economic structure of the period, such as inscriptions, building inscriptions, and wall paintings on these surviving buildings. In particular, the study examines the power representations of the regional elites of the period and the reflection of their belief systems in art in the context of donor portraits. By focusing on structures such as personal funerary chapels carved into the rock, the research aims to show how the goal of establishing a bond between God and the believer and the social display of power of the aristocrats were embodied through these structures. Aesthetic elements such as stylistic differences in the painting programs of the donors, the influence of workshop masters, and the clothing and jewelry of the aristocrats of the period will be examined in detail. The main goal of this study is to develop a new perspective on the artistic production processes and social structures of the period by analyzing Byzantine aristocratic power in the Cappadocian region in a multidimensional way through disciplines such as sociology, theology, political science, and art history.

Keywords: Dynatoi, Stratiotes, Powerful families in Byzantine Cappadocia, Patronage Phenomenon, Donors

1. Giriş

Orta Bizans döneminde, doğudan gelen Sasani ve Arap akınlarının imparatorluk topraklarını tehdit etmesi nedeniyle, 7. yüzyılda askeri düzende önemli bir yeniden yapılanmaya gidilmiştir. Bu yeniden yapılanma, "Themalar" adı verilen bir sistemin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Themalar, aslında mevcut olan askeri yapının, dönemin güvenlik ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılmasıyla şekillenmiştir. Bizans İmparatorluğu'nun Anadolu'da kurduğu savunma sistemi, ilk aşamada üç ana bölgeye ayrılmıştır: Kuzey Anadolu'da *Armeniakon*, Orta Anadolu'da *Anatolikon* ve Marmara'nın güneyinde *Opsikion* adı verilen themalar kurulmuştur. Başlangıçta yalnızca askeri garnizon işlevi gören bu yapılar, zamanla bölgesel idari otoriteleri de bünyesinde barındırmaya başlamıştır (Baskıcı, 2009, s. 118).

Themaların yapısında, köy kökenli askeri düzenin başında, "strategos" adı verilen, bölgedeki askeri ve idari gücü elinde bulunduran generaller bulunmaktaydı. Bu generaller, yalnızca askeri faaliyetlerle değil, aynı zamanda toprakların işlenmesi, tarımsal üretim, istihdam gibi ekonomik ve sosyal meselelerle de ilgilenmişlerdir. Bu durum, askeri düzenin yerel topluluklar üzerinde önemli sosyo-ekonomik etkiler yaratmasına yol açmıştır. Themaların kurulmasıyla birlikte, özgür köylüler ve asker-köylüler olarak iki ayrı sınıf ortaya çıkmıştır. Bu sistemle birlikte, Kapadokya'da *Phokades*, *Maleinoi*, *Sklerio* ve *Doukades* gibi güçlü askeri ve idari ailelerin egemenliği söz konusu olmuştur. Kırsal alandaki bu ailelerin gücü, sahip oldukları unvanlarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda başkentteki sosyal ve politik bağlantılarıyla da pekişmiştir (Ousterhout, 2019, s. 447).



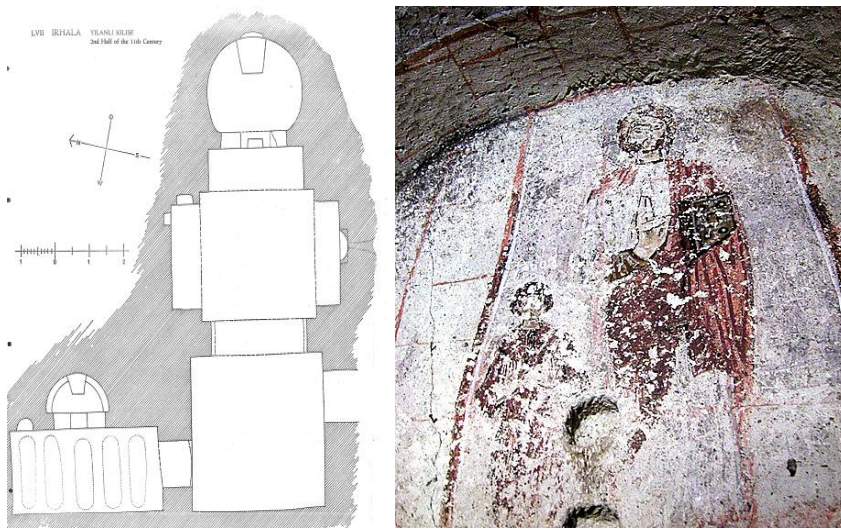
Şekil 1: 7.yüzyılda Anadolu'da Thema Bölgeleri (Gregory, 2010, s.199)

Kapadokya bölgesindeki aristokrat ailelerin güç gösterisinin yanı sıra, ölüm sonrasında sürekli bir şefaath anlayışının hâkim olması, bölgede bireysel mezar şapellerinin varlığına dikkat çekmiştir. Bu yapılarda, genellikle kiliseyi inşa ettiren hamiler ve aileleri kutsal figürlerle

birlikte tasvir edilmiştir. Söz konusu tasvirlerin temel amacı, ilgili kişilerin ruhlarına yönelik sonsuz duaların iletilmesidir. Bölgedeki manastır ve kiliselerde, yapıyı finanse eden kişilerin ve ailelerinin gömülmesi mümkün olmuştur. Bu tür gömüler, genellikle kiliselerin narteks ve naos yan neflerinde, çoğunlukla arkosolyum veya zemin gömme biçiminde düzenlenmiştir. Kaya kiliselerinin çoğunda, neflere eklenmiş mezar odaları ve mezar şapelleri bulunmakta olup, çok nefli kiliselerde genellikle bir nef, mezar şapeli olarak kullanılmıştır (Akyürek, 2000, s. 298). Mezar sahibi din adamları, aristokratlar, keşişler, rahipler ve onların aileleri hakkında elde edilen bilgiler, yapılarıdaki bağışçı figürlerinden, bu figürlerin yanındaki yazıtlardan edinilmektedir.

2. Gücün Mimari ve Resme Yansıması

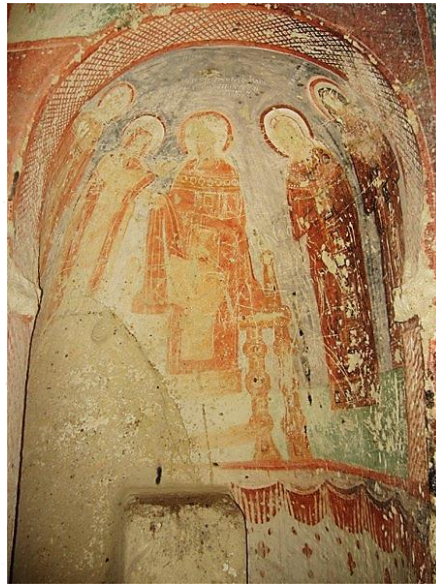
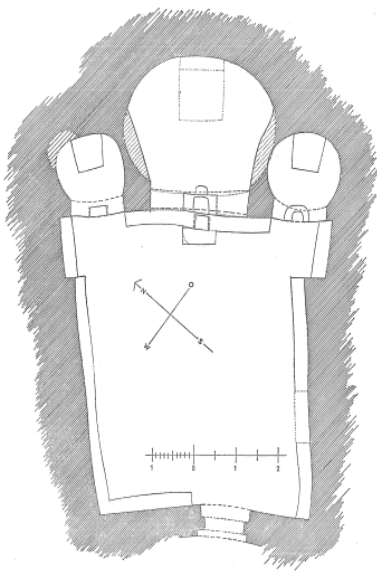
Bölgedeki aristokratların hamiliğini üstlendikleri bazı yapılara örnek olarak Yılanlı Kilise incelenebilir. Tek nefli ve apsisli kilisenin güneyde bulunan dehlizlerinden beşik tonozlu nartekse geçiş sağlanmaktadır (Ötüken, 1990, s. 61). Yapının güney kemer alınlığında, İsa figürünün ayakta betimlendiği ve adı Theodore olan bağışçının, İsa'dan orantısal olarak daha küçük boyutta tasvir edildiği görülmektedir. 9-11. yüzyıla tarihlenen bu resimde, kırmızı şeritle çerçevelenen figürler, ön profilden tasvir edilmiştir ve kırmızı ile beyaz pigmentlerin yoğun kullanıldığı gözlemlenmektedir. İsa, sağ eliyle takdis işareti yapmakta, sol elinde ise kutsal kitabı tutmaktadır. Bağışçı Theodore ise, İsa'nın sağında yer almakta olup dua eder bir şekilde betimlenmiştir.



Şekil 2: İhlara Vadisi, Yılanlı Kilise Planı, (Restle, 1969)

Şekil 3: Yılanlı Kilise, güney kemer alınlığı, Ayakta İsa ve bağışçı Theodore 9-11.yüzyıl başı (cappadociahistory)

Bir diğer tek nefli kilise örneği olan Çavuşin'deki Büyük Güvercinlik Kilisesi, üç apsisli bir yapıya sahiptir, merkezdeki apsis, yan apsislere oranla daha derin ve geniştir. Apsisler, naostan merdivenler aracılığıyla yüksek tutulmuş ve kayaya oyma templon ile sınırlandırılmıştır. E. Akyürek'e göre, kilise Komutan Melias tarafından yaptırılmıştır. Kilisenin kuzey apsis nişinde Nikeforos Fokas, eşi Theophano, babası Bardas Fokas, kardeşi Leo ve eşinin tasvirleri yer almaktadır. Nişin iç kısmında bulunan yazıtta şu ifade yer almaktadır: “Tanrım, her zaman dindar imparatorlarımız Nikeforos ve Theophano’yu, despoinamızı koru” (Kaya, 2021, s. 90). İmparator Nikeforos ve ailesinin resmedilmesi, Misis ve Tarsus’ta Araplara karşı kazanılan zaferlere yapılan bir göndermedir; ayrıca, gerçek haçın bir parçasının başkente götürülmesine atıfta bulunmak amacıyla figürlerin ellerinde haç tuttukları görülmektedir (Kaya, 2021, s. 90).

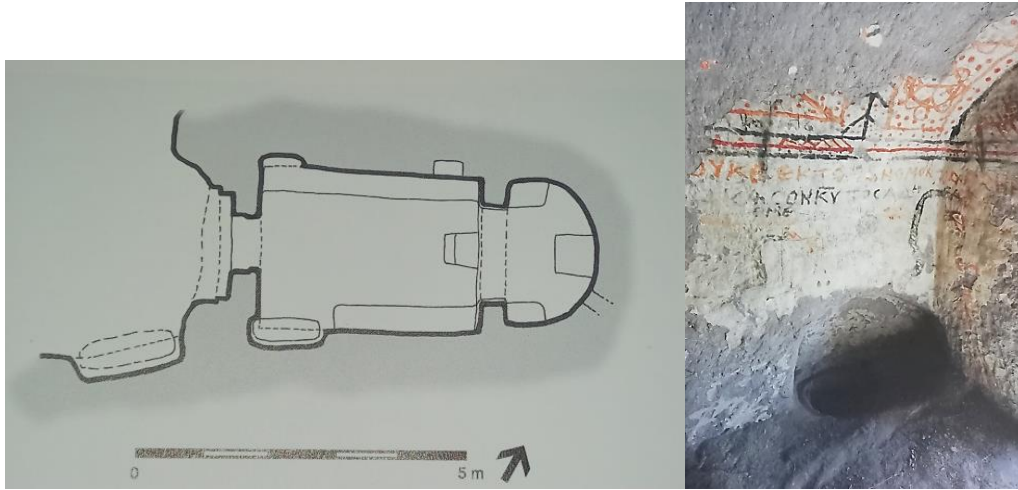


Şekil 4: Büyük Güvercinlik Kilise si Planı, (RESTLE, 1969)

Şekil 5: Büyük Güvercinlik Kilisesi Kuzey Niş İmparator Nikeforos ve ailesi, 10.yüzyıl ortası (cappadociahistory)

Soğanlı Vadisi'ndeki Mezarlık Kilisesi, aslında küçük bir mezar şapeli olup, beşik tonozla örtülmüş tek nefli plan tipine sahiptir. Kilisede basit ancak kapsamlı bir biçimde resmedilmiş,

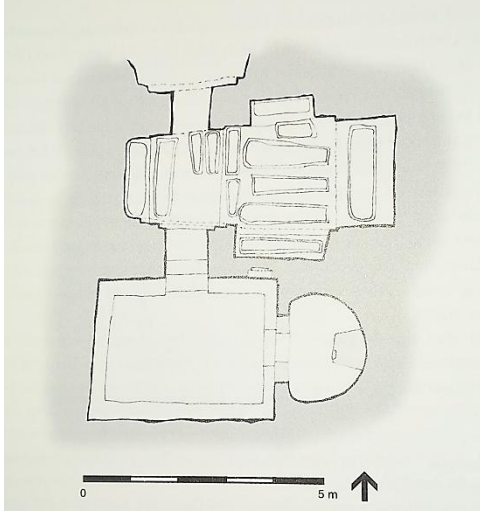
siyah ve kırmızı renkte işlenmiş tuhaf semboller ile insan ve hayvan figürleri bulunmaktadır (Ousterhout, 2019, s. 353). Yapının güneybatı köşesinde, duvara oyulmuş ve bir çocuğa ait olduğu düşünülen bir mezar yer almaktadır. Mezarın bulunduğu duvarın üst kısmında bir yazıt bulunmaktadır. Diğer kiliselerden farklı olarak bu yapıda Mezmur surelerinden alıntılar vardır. Güneybatı duvarda, günümüze yalnızca bir kısmı ulaşan şu yazıt yer almaktadır: “...Tanrım, dinsizlerden... Yargıla sen, ey Tanrım, beni incitenleri...”; Yunanca olarak ise, “Θεός των ασεβών.... Δίκαιζε, Θεέ μου, αυτούς που με βλάπτουν...” (Ousterhout, 2019, s. 353).



Şekil 6: Soğanlı Vadisi, Mezarlık Kilisesi Planı (Ousterhout, 2019)

Şekil 7: Soğanlı Vadisi, Mezarlık Kilisesi, 10.yüzyıl sonu (Ousterhout, 2019)

Göreme’de, 10 No.lu Kilise olarak bilinen Aziz Daniel Kilisesi, beşik tonozla örtülmüş, uzunlamasına dikdörtgen bir mekâna sahip olup, bu plana uygun olarak yanıl eksende bir narteks bölümü bulunmaktadır (Ötüken, 1987, s. 42). Nartekste, arkosolyum ve zemin gömme olmak üzere iki farklı mezar türü yer almaktadır. Kilisede, ölümler için adak resimlerinin yanı sıra, bu kişilerin ruhları için yapılan dualara da yer verilmiştir.



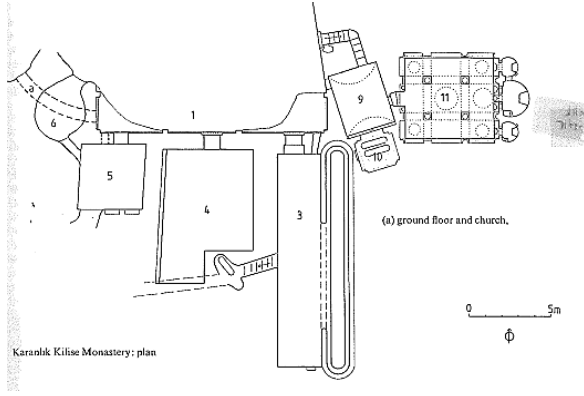
Şekil 8: Göreme Aziz Daniel Kilise Planı - 11.yüzyıl (Ousterhout, 2019)

Güney duvarda düzgün olmayan kırmızı şeritlerle çerçevelendirilmiş olarak aslan ininde Daniel sahnesi yer alır. Özellikle bu sahne ve yanındaki figürlerin kırmızı renkle işlenmiş kornişi kesmesinden dolayı daha sonra yapıldığı anlaşılmaktadır. Aslan ininde Daniel sahnesinde; Daniel'in sol tarafında yer alan aslanın üstüne daha sonraki dönemlerde yapılan bağışçı bir kadın resmi vardır. Daniel'e kıyasla daha küçük boyutta çizilmiş olan figürün üslup ve teknik açıdan farklı olması yapıdaki resimlerin tek tek farklı zamanlarda eklendiğini göstermektedir.



Şekil 9: Aziz Daniel Kilisesi, Güney duvar, bağışçı (Ousterhout, 2019)

Manastır kompleksinin bir parçası olan Karanlık Kilise dört serbest destekli kapalı Yunan haçı planlıdır ve üç apside sahiptir. (Ötüken, 1987, s.54) Ana mekân başta olmak üzere haç kolları ve köşe mekanlarda örtü sistemi olarak kubbe kullanılmıştır. Orta Bizans döneminde başkentte görülmeye başlayan bu plan tipine uygun olarak resimler ikonik çevrim programına uygun şekilde tasarlanmıştır. Kilisenin plan tipi ve resim programındaki bezeme anlayışı başkent normlarına uygun görünmektedir. (Akyürek, 200,s.334)



Şekil 10: Karanlık Kilise Manastırı Planı, (RODLEY,1985:49)

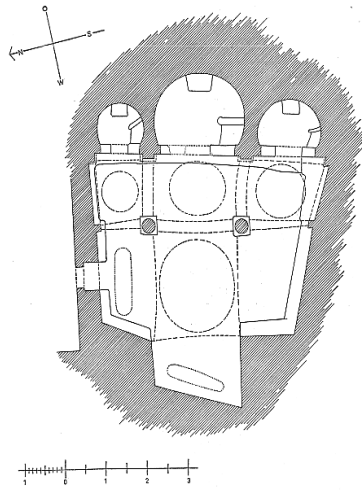
Resim programına baktığımızda belirli imgeler belirli hiyerarşik düzenle sıralanır. Kilisede oldukça fazla bağışçı resimlerinin olduğu bilinmekle birlikte konumuz kapsamında sadece apsis yarım kubbesindeki Deesis sahnesi ele alınmıştır. Sahnede İsa kompozisyonun merkezinde süslü ve minderli bir tahtta oturmuştur, İsa'nın sağında Vaftizci Yahya solunda ise Meryem yer alır. Genel olarak Deesis sahnesinin klasik üslubunun devam ettiği ancak bu önemli sahneye iki bağışçı eklendiği görülmektedir. Kompozisyonun merkezindeki İsa'nın önünde eğilmiş olan iki bağışçının başlarının üstündeki yazıtlardan soldaki figürün Nikephoros, sağdaki figürün ise Bassianos olduğu anlaşılmaktadır. Her iki bağışçı, kurtuluş için ellerini açarak dua pozisyonunda resmedilmiştir.



Şekil 11: Deesis, Nikephoros- Bassianos, 11.yüzyıl ortası,12. ve 13. yüzyıl başına (cappadociahistory)

İki serbest destek üzerinde yükselen, kapalı Yunan haçı planına sahip Çarıklı Kilisesi'nin haç kollarının örtü sistemi beşik tonoz biçimindedir ve naos ile ana apsis kayaya oyulmuş bir templonla sınırlandırılmıştır (Ötügen, 1989, s. 50). Kilisenin batı haç kolunda, elinde haç tutan,

haleli ve beyaz saçlı, sakallı bir aziz figürü ile üç bağışçı figür yer almaktadır. Azizin yanındaki bağışçılar, başlarını azize doğru eğilmiş şekilde tasvir edilmiştir. Sahnenin sol tarafında beyaz sarıklı figür Theognostos, sağ tarafında ise koyu saçlı, genç yaşta iki figür Leon ve Mikhail bulunmaktadır (Ousterhout, 2019, s. 319). Bu kişilerin kimlikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Melissenos ailesine mensup baba ve oğul oldukları öne sürülmektedir. Ayrıca, Melissenos ailesinin, Phokas ailesinin önemli destekçileri olduğu da bilinmektedir (Ousterhout, 2019, s. 319).



Şekil 12: Çarıklı Kilise planı, (RESTLE,1969)

Şekil 13: Çarıklı Kilisesi, batı duvar, 11.yüzyıl ortası-sonu veya 12.yüzyıl sonu, 13.yüzyıl başına (cappadociahistory)

SONUÇ

Orta Bizans döneminde Kapadokya bölgesinde uygulanan thema sistemiyle üst düzey askerlerin ve güçlü toprak sahiplerinin bölgede hâkim olmasıyla birlikte gerek iktisadi gerekse de sosyal yapıda değişikliklerin mimariye ve resim programına yansımaları görülmektedir. Genel olarak Bizans'ta hamilik olgusunun geliştiği ve kilise, manastır gibi kurumların imarına katkı sağlandığı görülmekle birlikte hamiliği üstlenilen yapılara gömü bir nevi gelenek haline gelmiştir. Kapadokya bölgesine baktığımızda büyük toprak sahiplerinin arasında sadece asker kökenli strategoslar değil aynı zamanda manastır ve kilise görevlilerinin de yer aldığı bilinmektedir. Özellikle Kapadokya bölgesinde farklı statülere sahip güçlüler, kuruculuğunu üstlendikleri manastırlarda ömür boyu kalabilmeyi ve öldükten sonrada manastıra gömülüp ruhu için edebi dua edilmesini amaçlamışlardır. Bu açıdan bölgeye baktığımızda çok sayıda manastırın ve kilisenin bireysel mezar şapellerinin olduğu görülmektedir. Bu bağlamda

özellikle günümüze ulaşmış yazıtlardan bölgede Phokades, Maleinoi, Sklerio ve Doukades ailelerinin gücü elinde tuttuğu ve evlilik yoluyla da gücü tek elde toplamaya çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin Soğanlı Vadisinde Skepides ailesinin hâkim olduğunu yapılarıdaki yazıtlardan, bağışçı freskolarından ve mezarlardan anlaşılmaktadır.

Yapılardaki üslup ve ikonografik benzerliklere rağmen, farklı üslup ve tekniklerin kullanımına, özellikle boya rengi ve süsleme programlarında dikkat çekilmektedir. Yılanlı Kilisesi'ndeki bağışçı resminin ikonografik ve üslup anlayışı Göreme'deki Aziz Daniel Kilisesi'ndeki üslup ve ikonografi anlayışıyla aynı görünmektedir. Ayrıca, başkentteki Khora Manastır Kilisesi ve Çarıklı Kilisesi'ndeki Deesis sahnesinde görülen klasik üslup, Göreme Karanlık Kilisesi'nde de karşımıza çıkmaktadır, bağışçıların Tanrı ile aralarına aracılar yerleştirerek ruhsal kurtuluş için dua ettikleri izlenimi yaratılmaktadır.

Kapadokya bölgesindeki mezar kiliseleri, genel olarak aynı atölye veya ustaların elinden çıkmış olsalar da belirgin farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkların temel nedeni, yapıların hamilerinin mezarlarının yerini belirleme hakkına sahip olmaları ve aynı zamanda resim programında kişisel tercihlere göre değişiklik yapabilmeleridir.

Bizans İmparatorluğu topraklarının geneline baktığımızda da hamilik olgusunun önemli olduğu ve bölgeler arası etkileşimin üslup ve teknikte farklılıklara yol açtığı bilinmektedir. Örneğin, Gürcü sanatında karşımıza çıkan maket takdiminin Belısırma- Kırkdamaltı Kilisesi'ndeki bağışçı panosunda prenses Tamar'ın kilisenin kesme taştan yapılmış maketini Hagios Georgios'a sunması imparatorluğun doğu ile olan kültürel etkileşimin sanata yansımaları göstermektedir. Mora Yarımadası'ndaki bölgesel aristokrasinin hamilik anlayışına ilişkin gözlemler, bağışçıların büyük çoğunluğunun erkeklerden oluştuğunu ve bu bireylerin aileleriyle birlikte aynı mekâna gömülme geleneğini sürdürdüklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca, resim programlarında bağışçıların eşleri ve çocuklarıyla birlikte yer alması, hamilik olgusunun ailevi bağlarla güçlü bir şekilde ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra, hamilerle ilgili bilgilere dua yazıtları aracılığıyla ulaşılabilir olması, bölgedeki hamilik anlayışının imparatorluğun genelinde ortak bir sosyo-kültürel gelenek olarak varlık gösterdiğini kanıtlamaktadır. Bu durum, yalnızca üslup ve teknik açıdan bölgesel farklılıkların varlığını değil, aynı zamanda imparatorluk sınırları içinde ortak sosyo-kültürel özelliklerin de mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Baskıcı, M. (2009). *Bizans döneminde Anadolu iktisadi ve sosyal yapı (900-1261)*. Ankara: Phoenix Yayınevi
- Gregory, T. (2010) *Bizans tarihi*.(E. Ermert, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınevi
- Karaca, C. (2014). Kitabe ve portreler ışığında Kappadokia kiliselerinde baniler. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*. (31), 140-151
- Kalopissi- Verti, S. (2008). Collective patterns of patronage in the late Byzantine village: The evidence of church inscriptions. Spieser, J. ve Yota, E.(Ed.) *Donation et donateurs dans le monde Byzantine* (Ss. 125-140). Fribourg: Actes du colloque international de l'universite de Fribourg
- Kostof, S. (1989). *Caves of God. Cappadocia and Its Churches*. Oxford University Press,
- Kozak, N. Ve Kozak, M. (Ed.).(2022). *Türkiye turizm ansiklopedisi*. Ankara: Detay Yayıncılık
- Ostrogorsky, G. (2015). *Bizans devleti tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumları Yayınları
- Ousterhout, R. (2019) *.Bizans Toplumunu Görünür Kılmak Kapadokya'da Sanat*. Maddi Kültür ve Yerleşim. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları
- Ötüken, Y. (1987). *Göreme*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Ötüken, Y. (1990). *Ihlara Vadisi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
- Restle, M. (1979). *Studien zur frühbyzantinischen architektur Kappadokiens*. Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften
- Sözen, M, (Ed.) .(2000). *Kapadokya*. İstanbul: Mas Matbaacılık
- Texier, C. (2022). *Kapadokya*. Eskişehir: Dorlion Yayınları
- Warland, R. (2013). *Byzantinisches Kappadokien*. Mainz: Philipp von Zabem

İŞLEVSEL HALKBİLMİ KURAMI BAĞLAMINDA AVANOS YÖRESİ BİNLİK GELENEĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Haticetül Kübra ÇETİN, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, haticetulkubra.15@gmail.com

Özet: Doğadaki mekânların korunması ve doğal kaynakların sürdürülebilir şekilde kullanılması, toplulukların uzun vadede hayatta kalmalarını sağlamaktadır. Türk toplumu, doğa ile iç içe yaşam sürmesinin bir sonucu olarak doğayla sürekli etkileşim hâlinde olmuş ve doğadan faydalanmayı bilmiştir. Aynı zamanda doğanın, insan gibi bir ruhu olduğuna inanmış ve bu inanç doğrultusunda doğaya saygı göstermiştir. Doğa felsefesi bağlamında animizm, doğayı kutsal kabul ederek insan ve doğa ilişkisini güçlendirmiş; bu düşünce, toplumların ekolojik dengeyi korumalarını mümkün kılmıştır. Animist inanç sistemi, Şamanizm’in temellerini oluşturmuş ve çeşitli ritüel ile uygulamalarda günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Özellikle halk takvimine bağlı geleneksel tören ve uygulamalarla bu inançlar aktarılmaya devam etmektedir. Törenler, eğlence ve inanç temelli etkinlikler, toplum ve birey için toplumsal dayanışma, kimlik oluşturma, kültürel aktarım, ekonomik ve psikolojik işlevler ile toplumsal kontrol gibi çeşitli görevler üstlenir. Bu görevler, halkbiliminin inceleme alanına girmektedir. Bu bağlamda ele alınan geleneklerden biri de Avanos yöresine ait “Binlik Geleneği”dir. İnanç temelli bir gelenek olan Binlik Geleneği, Avanos bölgesi için oldukça önemli bir yere sahiptir. Halk arasında bereket sembolü olarak görülen bu gelenek, üzüm bağlarına bereket getirmesi amacıyla icra edilmiştir. Gelenek sırasında yöreye özgü yiyecek ve içecekler tüketilmekte, bu etkinlik aynı zamanda sosyalleşme ve eğlence amacı taşımaktadır. Günümüzde ise “bereket getirme” amacı unutulmuş, geleneğin sosyalleşme ve eğlence boyutu öne çıkmıştır. Bu çalışmada, Binlik Geleneği, halkbilimi derleme yöntemlerinden mülakat tekniği kullanılarak, geleneğin icrasında geçmişten günümüze etkin rol oynayan kaynak kişilerden elde edilen verilerle değerlendirilmiştir. Ayrıca yazılı literatürden de faydalanılarak Binlik Geleneği, işlevsel halkbilimi kuramı çerçevesinde incelenmiştir. İşlevsel halkbilimi kuramı, inanç ve eğlence temelli geleneklerin toplumun manevi ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılamının yanı sıra, hayatın zorluklarıyla başa çıkma ve stresin azaltılmasına yönelik işlevler üstlendiğini öne sürer. Bu kuramın temel ilkeleri arasında toplumsal düzenin sürdürülmesi, ihtiyaçlara yanıt verme, dayanışma ve uyum sağlama yer almaktadır. İşlevsel halkbilimi kuramı, gelenekleri yalnızca geçmişe ait unsurlar olarak görmez; aksine, bu gelenekleri dün, bugün ve yarın arasında toplumun birlikteliğini sağlayan bir harç olarak değerlendirir. Çalışmada elde edilen verilere göre, Binlik Geleneği’nin doğa temelli inanç sistemine bağlı olarak geçmişten günümüze aktarılan bir gelenek olduğu tespit edilmiştir. Gelenek, toplum içinde etkileşimi, birlik ve beraberliği artırmanın yanı sıra dayanışmayı sağlamaktadır. Ayrıca, eğlence kültürü içerisinde yer alması nedeniyle bireylerin hoşça vakit geçirmelerine de katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İşlevsel Halkbilimi Kuramı, Kültür, Geleneksel Tören ve Eğlence Kültürü, Avanos, Binlik Geleneği.

IN THE CONTEXT OF FUNCTIONAL FOLKLORE THEORY A STUDY ON THE AVANOS REGION'S THOUSAND TRADITIONS

Haticetül Kübra ÇETİN, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Arts and Sciences, haticetulkubra.15@gmail.com

Abstract: The protection of places in nature and the sustainable use of natural resources ensure the long-term survival of communities. Turkish society, as a result of living a life intertwined with nature, both interacted with nature and also knew how to benefit from nature. He believed that nature has a soul just like human beings and respected the spirit of nature in this respect. In animism as a philosophy of nature, nature was considered sacred and this idea strengthened the relationship between man and nature and enabled societies to protect the ecological balance. The belief system in question forms the basis of the belief in Shamanism and is still present today in various rituals and practices. It continues to be transmitted especially in traditional ceremonies and practices related to the folk calendar. Ceremonies, entertainment and faith-based activities undertake various tasks for society and the individual. These tasks can be social solidarity, identity formation, cultural transmission, economic function, psychological function and social control. All of these are the subject of folklore. One of these traditions is the 'Binlik Tradition' of Avanos region. This faith-based tradition has a very important place for Avanos region. The tradition of thousandths is a symbol of fertility among the people, and this tradition is performed in order to bring fertility to the vineyards. Local food and drinks are consumed during the practice. Bringing fertility is performed by local people for socialising and entertainment purposes. Today, the purpose of 'bringing prosperity' has been forgotten and the purpose of socialising and entertainment has remained. In the study, 'Binlik Tradition', using the interview technique, one of the folklore compilation methods, the source persons who have played an active role in the performance of the tradition from past to present have been reached. Based on the source persons and written literature, 'Binlik Tradition' was evaluated in the context of functional folklore theory, which is one of the folklore analysis methods. According to the functional folklore theory, faith and entertainment-based traditions meet the spiritual and spiritual (faith) needs of the society, while at the same time coping with the difficulties of life and providing stress relief (entertainment). Among the basic principles of functional folklore theory The maintenance of social order, responding to needs, solidarity and harmony. Functional folklore theory does not see tradition as an element of the past, on the contrary, it sees tradition as a mortar that holds society together for yesterday, today and tomorrow, and in this sense, it aims to emphasise the function of each element in the tradition and to make sense of it in terms of society. In the study in question, according to the data obtained from the source persons and written sources, it was determined that the Binlik Tradition is one of the traditions transferred from the past to the present depending on the nature-based belief system, and that it has many functions such as interaction, unity and solidarity among the society, ensuring solidarity at the same time, and having a good time due to its place in entertainment culture.

Keywords: Traditional Ceremony and Entertainment Culture, Avanos, Binlik Tradition.

1. İşlevsel Halkbilimi Kuramı: Folklor Ürünlerinin Toplumsal İşlevleri Üzerine Bir İnceleme

Halkbilimi çalışmaları, folklor ürünlerini yalnızca birer estetik ifade biçimi olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapıların içinde belirli işlevlere sahip unsurlar olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan *İşlevsel Halkbilimi (Functional Folklore) Kuramı*, folklor ürünlerinin toplumsal yapı içindeki rollerini ve işlevlerini inceleyen bir yaklaşımdır. Bu kuram, özellikle 20. yüzyılda işlevselciliğin (functionalism) antropoloji ve sosyoloji üzerindeki etkisinin bir uzantısı olarak gelişmiştir.

İşlevsel Halkbilimi Kuramı, folklorun bireyler ve toplum için yalnızca bir sanat veya eğlence aracı olmadığını, aksine toplumsal dayanışma, normların pekiştirilmesi ve kimlik inşası gibi önemli işlevler üstlendiğini savunur.

1.1. Kuramın Temel İlkeleri

1. *Folklorun İşlevi*: Folklor ürünleri; bireyler ve gruplar arasında iletişimi güçlendirme, toplumsal dayanışmayı sağlama, kültürel kimliği ifade etme ve ahlaki değerleri aktarma gibi işlevlere sahiptir. Bascom (1954), folklorun toplumsal işlevlerini dört temel başlık altında toplamıştır:
 - Eğlendirme, Eğlendirme, Hoşça Vakit Geçirme İşlevi
 - Kültürün Onaylanması; Kurumlara ve Törelere Destek Verme İşlevi
 - Eğitim ve Kültürün Gelecek Kuşaklara Aktarılması İşlevi
 - Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi
2. *Toplumsal Düzen ve Dayanışma*: Folklor ürünleri, toplumsal normların içselleştirilmesine yardımcı olarak toplumsal yapının sürdürülebilirliğine katkı sağlar. Örneğin, mitler ve ritüeller, bireylerin toplumsal normları öğrenmelerine ve bu normları benimsemelerine olanak tanır. Malinowski (1926), mitlerin yalnızca geçmişin hikâyeleri değil, toplumsal düzeni sürdürmek için kullanılan araçlar olduğunu ifade etmiştir.
3. *Bağlam ve Uyum*: Folklor ürünleri, toplumsal değişimlere uyum sağlayarak sürekli olarak yeniden şekillenir. Bu dönüşüm sürecinde folklor ürünlerinin işlevleri de değişkenlik gösterebilir. Ben-Amos (1971), folklorun bu dinamik yapısına dikkat çekerek, folklorun toplumsal bağlama göre anlam kazandığını belirtmiştir.

4. *Birey ve Toplum İlişkisi*: Folklor, bireyin toplumsal gruplarla bağıını güçlendiren bir unsur olmasının yanı sıra, bireysel ifade biçimlerine de olanak tanır. Dundes (1980), folklorun birey ve toplum arasındaki çift yönlü ilişkiyi güçlendirdiğini vurgulamaktadır.

1.2. Önemli Temsilciler ve Yaklaşımları

1. *Bronislaw Malinowski*: Antropolojide işlevselciliğin öncüsü olan Malinowski, mitlerin toplumsal normların sürdürülmesindeki rolünü vurgulamış ve bu ürünlerin toplumsal düzenin devamı için kritik öneme sahip olduğunu savunmuştur (Malinowski, 1926).
2. *William Bascom*: Folklorun toplumsal işlevlerini sistematik bir şekilde açıklayan Bascom, bu ürünlerin yalnızca eğlence değil, aynı zamanda eğitim, normların pekiştirilmesi ve bireylerin duygusal baskılarını azaltma gibi işlevlere sahip olduğunu öne sürmüştür (Bascom, 1954).

1.3. Uygulama Örnekleri

1. *Masallar ve Mitler*: Masallar, çocuklara toplumsal normları öğretirken, mitler kutsallık ve toplumsal düzenin devamlılığını vurgular. Malinowski'ye göre, mitler bireyleri toplumsal normlara bağlayan güçlü bir araçtır (Malinowski, 1926).
2. *Ritüeller*: Ritüeller, toplumsal uyumu güçlendiren folklorik ürünler arasında yer alır. Özellikle geçiş ritüelleri, bireylerin yeni toplumsal rolleri benimsemelerine yardımcı olur (Bauman, 1986).
3. *Atasözleri ve Deyimler*: Toplumun ahlaki ve etik değerlerini pekiştiren atasözleri ve deyimler, bireylerin davranışlarına rehberlik eder ve kültürel hafızanın korunmasında önemli bir rol oynar (Bascom, 1954).

Eleştiriler

İşlevsel halkbilimi kuramı, bazı eleştirilere de maruz kalmıştır:

- Folklor ürünlerinin estetik boyutunu göz ardı etme riski taşır.
- Toplumun statik bir yapı olarak ele alınması, değişim ve çatışma süreçlerinin yeterince açıklanamamasına yol açabilir (Dundes, 1980).

2. Türk Kültüründe Eğlence, Şenlik ve Törenlerin Halk Bilimi Bağlamında Analizi

Türk halk kültüründe eğlence, şenlik ve törenler, bireylerin sosyal aidiyetlerini güçlendiren, kültürel değerlerin aktarılmasını sağlayan ve toplumsal kimliği pekiştiren dinamik unsurlar

olarak ön plana çıkar. Halk bilimi açısından bu uygulamaların amaçları ve sonuçları, kültürel devamlılığın yanı sıra bireysel ve toplumsal faydalarla da ilişkilidir.

2.1. Amaçlar

a. Toplumsal Dayanışma ve Kimlik İnşası: Eğlenceler ve şenlikler, bireylerin kolektif bilinç oluşturmalarını sağlar. Türk topluluklarında toy, düğün ve dini bayramlar gibi ritüeller, toplulukların sosyal bağlarını güçlendirmiştir. Bu etkinlikler, yalnızca eğlenme amacı taşımaz; aynı zamanda toplumsal düzeni sağlama ve bireylerin aidiyet duygusunu pekiştirme işlevi görür (Kaplan, 2010; Akıncı, 2019).

b. Eğitim ve Aktarım: Halk bilimi perspektifinden bakıldığında, eğlence ve törenler eğitici bir işlev de üstlenir. Düğün, sünnet ve dini bayramlar gibi etkinlikler, genç kuşaklara ahlaki ve kültürel değerlerin aktarılmasını sağlar. Örneğin, Ramazan ve Kurban Bayramları, toplumsal dayanışmayı öğretirken; Mevlid ve kandil geceleri, manevi değerlerin gençlere aktarılmasına aracılık eder (Doğan, 2020).

c. Ruhsal ve Sosyal İhtiyaçların Giderilmesi: Şenlikler ve törenler, bireylerin stresle başa çıkmalarını kolaylaştırır. Eski Türklerde Nardugan Bayramı gibi kutlamalar, bireylerin sıkıntılı dönemlerden sonra yeniden moral bulmalarını sağlamış, sosyal bir rahatlama işlevi görmüştür (Adji ve Çığ, 2005).

2.2. Sonuçlar

a. Kültürel Süreklilik: Eğlence ve törenler, toplumların kültürel sürekliliğini sağlamada önemli bir rol oynar. Osmanlı döneminde düzenlenen sünnet şenlikleri ve dini bayramlar, bu kültürel mirasın korunup gelecek nesillere aktarılmasına hizmet etmiştir (Ergin, 1998).

b. Toplum İçinde Huzur ve Birlik: Bu tür etkinlikler, bireylerin yalnızlıklarını gidermelerine ve topluma daha güçlü bir şekilde entegre olmalarına yardımcı olur. Bayramlarda gerçekleştirilen aile ziyaretleri ve şenliklerdeki toplu etkinlikler, toplumsal barışı ve dayanışmayı güçlendiren unsurlar olarak karşımıza çıkar (Dursun, 2017).

2.3. Değerlendirme

Türk kültüründe eğlence, şenlik ve törenler, yalnızca bireysel eğlence unsurları değil, aynı zamanda toplumsal yapının ve kültürel değerlerin sürdürülmesinde etkili araçlar olarak

değerlendirilmelidir. Halk bilimi açısından, bu uygulamaların işlevselliği şu şekilde özetlenebilir:

Toplumsal Entegrasyon: Ortak etkinlikler, bireylerin toplumla bağ kurmasını sağlar ve toplumsal dayanışmayı artırır.

Kültürel Aktarım: Geleneksel bilgi ve değerler, ritüeller yoluyla kuşaklar arasında aktarılır.

Psikolojik ve Sosyal Denge: Törenler ve eğlenceler, bireylerin streslerini atmasını, sosyal bağlarını güçlendirmesini ve ruhsal dengelerini yeniden kurmasını sağlar.

2.4. Yöntem

Bu araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden *betimsel analiz* tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amacı doğrultusunda, Türk halk anlatılarında *Binlik Geleneği* örneklem olarak seçilmiştir. Veriler hem yazılı hem de sözlü kaynaklardan derlenmiştir.

Araştırma sürecinde, yazılı kaynaklar ilgili literatür taraması yoluyla temin edilmiş; sözlü kaynaklar ise *mülakat tekniği* kullanılarak elde edilmiştir. Mülakatlar, geleneğin icrasında geçmişten günümüze etkili rol oynayan kaynak kişilerle gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler, *içerik analizi* yöntemiyle sistematik bir şekilde değerlendirilmiş ve analiz edilmiştir.

Bu yöntemle, Binlik Geleneği'nin kültürel, sosyal ve inanç temelli işlevleri betimlenerek halk bilimi bağlamında daha geniş bir perspektiften ele alınması hedeflenmiştir.

3. Avanos Yöresine Ait “Binlik Geleneği” İncelemesi

Binlik Geleneği, Nevşehir'in yalnızca Avanos yöresinde görülen, bölgeye özgü sosyal ve kültürel bir ritüeldir. Geleneğin coğrafi olarak Avanos'ta gelişmesinde, Kızılırmak'ın bölgeyi ikiye ayırması ve bu durumun sosyal yapı üzerindeki etkisi önemli bir rol oynamıştır. Binlik Geleneği, üzüm bağlarıyla geçim sağlayan halkın, mahsulün bereketli olması ve birlik beraberliğin devamlılığı amacıyla icra ettiği bir uygulamadır.

3.1. Geleneğin Kökeni ve İşleyişi

Bölge halkı, üzüm bağlarındaki üzümlerin olgunlaşmasını büyük bir heyecanla beklerdi. Üzümlerin olgunlaştığını, üzerlerinde beliren siyah noktalardan anarlardı. Üzüm bağının sahibi, bu durumu fark ettiğinde “Ben düştü” diyerek bağdaki ilk olgunlaşan üzüm salkımını keser ve köyde dolaşırdı. Bu olay, geleneğin başlangıcını işaret ederdi.

“Ben düşmesi” olayını takip eden ilk pazar günü, *Binlik Geleneği* başladı. Geleneğin uygulandığı dönem, temmuz ayının ortalarından Eylül ayının ilk haftasına kadar süren bir zaman dilimini kapsardı. Beş hafta boyunca her pazar günü devam eden etkinlikler, üzüm bağlarının bereketini kutlamak, sosyalleşmek ve eğlenmek amacıyla düzenlenirdi.

3.2. Etkinliklerdeki Hazırlıklar ve İkramlar

Bağ sahibi, bölge halkını, komşularını ve arkadaşlarını üzüm bağına davet ederdi. Maddi durumu iyi olan bağ sahipleri, “Avanos çanağı” olarak bilinen büyük güveç kaplarında et pişirir, yanında bulgur pilavı ve üzüm ikram ederdi. Maddi durumu kısıtlı olanlar ise kendi bağlarından kestikleri üzüm, köy ekmeği ve peynir ikram ederek geleneği devam ettirirdi.

Etkinliklerde yer sofraları hazırlanır, üzüm bağından kesilen taze üzümler, karpuzlar ve pişen yemekler misafirlere sunulurdu. İkramlar sonrasında bölgeye özgü türkülerin saz, ud ve darbuka eşliğinde söylendiği, kadınların kaşık oyunları oynadığı bir eğlence düzenlenirdi.

3.3. Sosyal ve Kültürel Unsurlar

Binlik Geleneği, sadece bir eğlence değil, aynı zamanda sosyal etkileşim ve eş seçimi açısından da önemli bir platformdu. Bağdan eve dönüş sırasında, müzisyenlerin çaldığı enstrümanlar eşliğinde halk, tören edasıyla yoldan geçerken genç kızlar ve erkekler birbirlerini tanıma ve evlilik için uygun bir eş seçme fırsatı bulurdu. Bu süreç, halk arasında evliliklerin başlangıç noktası olarak kabul edilirdi.

Geleneğin farklı üzüm bağlarına taşınarak uygulanması, Kızılırmak boyunca sosyal etkileşimi artırırdı. Üzüm bağlarının olgunlaşma zamanına göre önce Karşıbağ Mevkii’nde, ardından Dermüz Mevkii’nde kutlamalar yapılırdı. Dermüz Mevkii’ndeki etkinlikler sırasında kızlar Kızılırmak’a girerek eğlenirken, erkekler balık tutar ve yakaladıkları balıkları hep birlikte tüketirlerdi.

3.4. Beşinci Hafta: Geleneklerin Zirvesi

Beşinci hafta, geleneğin sonlandığı ve kutlamaların zirveye ulaştığı bir dönemdi. “Desteliç” adı verilen dar bir geçitte genç erkekler, at veya eşek ile ya da yüzerek Kızılırmak’ın karşısına geçmeye çalışır, bu esnada halk onları izlerdi. Bu ritüel, cesaret ve maharet gösterisi olarak görülürdü.

3.5. Binlik Geleneği'nin Sona Ermesi

Binlik Geleneği, 1960'lı yıllarda sona ermiştir. Gelenek, üzüm bağları etrafında şekillenen sosyo-ekonomik yapının değişmesi ve modernleşme süreciyle birlikte önemini yitirmiştir. Ancak, bu gelenek geçmişte yalnızca bereketi kutlamakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı güçlendirmiş ve bireylerin sosyal ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Sonuç

Binlik Geleneği, Avanos yöresine özgü bir kültürel miras olarak, toplumun sosyal, ekonomik ve manevi ihtiyaçlarını karşılayan çok işlevli bir yapıya sahiptir. Geleneğin temelinde, doğayla uyumlu bir yaşam tarzı ve doğaya olan saygı yatmaktadır. Üzüm bağlarının bereketini kutlamak amacıyla başlayan bu gelenek, zamanla eğlence, sosyalleşme ve kültürel aktarım gibi işlevler üstlenmiştir.

Binlik Geleneği'nin işlevsel halkbilimi kuramı çerçevesinde incelenmesi, bu tür ritüellerin toplumsal düzenin sürdürülmesi, dayanışmanın güçlendirilmesi ve bireylerin manevi ihtiyaçlarının karşılanması açısından oynadığı rolü ortaya koymaktadır. Bu geleneğin yalnızca geçmişte kalmış bir ritüel olarak değil, aynı zamanda geçmişle günümüz arasında bir bağ kuran ve toplumun değerlerini yansıtan bir unsur olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Modernleşme süreciyle birlikte Binlik Geleneği, sosyo-ekonomik değişimlere bağlı olarak uygulama alanını yitirmiştir. Ancak, bu gelenek, geçmişte toplumun birlik ve beraberliğini sağlamış, bireyler arası etkileşimi artırmış ve eğlence kültürüne katkıda bulunmuştur. Bu durum, folklor ürünlerinin yalnızca birer estetik ifade biçimi olmadığını, aynı zamanda toplumsal yapıların sürdürülebilirliğini sağlayan dinamik unsurlar olduğunu göstermektedir.

Gelecek çalışmalarda, benzer geleneklerin korunması ve gelecek nesillere aktarılması adına daha kapsamlı araştırmalar yapılması önem taşımaktadır. Binlik Geleneği gibi kültürel unsurların, bölgesel ve ulusal düzeyde yeniden canlandırılması, toplumun kültürel hafızasının diri tutulmasına katkıda bulunacaktır. Bu bağlamda, Binlik Geleneği'nin yerel kimlik ve toplumsal dayanışma üzerindeki etkisinin daha derinlemesine ele alınması, Türk kültürünün zengin mirasının anlaşılması açısından önemli bir adım olacaktır.

Kaynakça

Adji, M. & Çığ, İ. Nardugan ve Eski Türk Festivalleri. 2005.

Akıncı, T. "Türk Halk Kültüründe Toy ve Şenliklerin İşlevleri." DergiPark, 2019.

Bascom, William. "Four Functions of Folklore." Journal of American Folklore, 67(266), 1954, s. 333-349.

Ben-Amos, Dan. "Toward a Definition of Folklore in Context." Journal of American Folklore, 84(331), 1971, s. 3-15.

Bauman, Richard. Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative. Cambridge University Press, 1986.

Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Indiana University Press, 1980.

Doğan, Z. "Türk Kültüründe Bayramların Sosyal İşlevleri." 2020.

Dursun, H. Türk Toplumunda Şenliklerin Ruhsal ve Sosyal Etkileri. Anadolu Halk Bilimleri Enstitüsü Yayınları, 2017.

Ergin, M. *Osmanlı Sünnet Şenlikleri: Ritüel ve Sosyal İşlevler*. Türk Tarih Araştırmaları, 1998.

Kaplan, A. "Eski Türklerde Törenler ve Toplumsal Dayanışma." *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2010.

Malinowski, Bronislaw. *Myth in Primitive Psychology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1926.

TUVACA'DA BULUNAN BAZI RUSÇA KOPYALAR: "RADIO BOLGAŞ TELEVIDENİYE DILI" BAŞLIKLİ

METİN ÖRNEĞİ

Hüseyin TAŞ, Araştırma Görevlisi,

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi., Hacettepe Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi, huseyintas@mu.edu.tr

İbrahim Ahmet AYDEMİR, Prof. Dr.,

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, ahmetaydemir@hacettepe.edu.tr

Özet: Türk dillerinin Kuzey-Doğu Sibirya Grubu içerisinde bulunan Tuvaca, Moğolca ve Rusça ile dil ilişkileri içerisinde bulunur. Söz konusu bu dil ilişkilerinde, Tuvaca genellikle A dili (zayıf dil), Rusça ve Moğolca B dili (baskın dil) rolünde olmuştur. Bu durum beraberinde dilin birçok düzeyinde ve birçok alanında kopyalamaları beraberinde getirmiştir. Bu bildirinin konusunu da dil ilişkilerinde kod kopyalama modeli ve kod kopyalama modeline göre Tuvaca bir metnin Rusça kopyalamalar açısından incelenmesi oluşturmaktadır. Kod Kopyalama Modeli, L. Johanson'un dil ilişkilerinde kopyalama stratejilerini analiz etmek için geliştirdiği, yalnızca Türk dilleri için değil, tüm diller için temel alınabilecek başat bir modeldir. Söz konusu model içerisinde üç kopyalama stratejisi bulunmaktadır: genel kopya, seçilmiş kopya ve karışık kopya. Genel kopyalar, baskın dilin (B dili) karmaşık ya da basit bir ögesinin blok hâlinde tüm özelliklerinin, zayıf dile (A dili) kopyalanmasını ifade eder. Seçilmiş kopyalar, B dilinin bir ögesinin blok olarak bütün özelliklerinin değil de ses, bitişme, anlam ve sıklık özelliklerinden bir ya da birkaç özelliğin A diline kopyalanmasını ifade eder. Karışık kopyalar ise içerisinde en az bir genel kopya içeren seçilmiş kopyalar olarak ifade edilir. Bildiride güncel bir konu üzerine Tuva bir araştırmacı olan M. D. Dorju tarafından yazılmış *Radio Bolgaş Televideniye Dili* (Radyo ve Televizyon Dili) adlı metin kod kopyalama modeline göre incelenmiştir. Kod kopyalama modeline göre incelenen söz konusu metin içerisindeki Rusça kopyalamalar tespit edilmeye çalışılmıştır. İnceleme sonucunda Rusça kopyaların Tuvacanın fonetik sistemine uydurulmadığı ancak buna karşılık olarak Moğolca kopyaların Tuvacanın fonetik sistemine uydurulduğu, Moğolca kopyalar dilin her düzeyinde ve alanında görülürken Rusça kopyaların daha çok terimlerde görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca metnin içeriğine bakıldığında Rusça etkisinden kaynaklı telaffuz değişikliklerinin bulunduğu söz edilmiştir. Bu söylenenlerden hareketle bazı ses ve sözcükler için Rusça dil ilişkileri kaynaklı ses sıklığı kopyalamaları hatta ses kopyalamalarının da yaşanmış olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil ilişkileri; Kod Kopyalama Modeli; Tuvaca; Rusça

RUSSIAN COPIES IN TUVAN: A TEXTUAL EXAMPLE

Hüseyin TAŞ, Research Assistant,

Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Literature, Graduate Student, Hacettepe University, Faculty of

Literature, huseyintas@mu.edu.tr

İbrahim Ahmet AYDEMİR, Prof. Dr.,

Hacettepe University, Faculty of Literature, ahmetaydemir@hacettepe.edu.tr

Abstract: Tuvan, a language within the North-East Siberian group of Turkic languages, has had long-standing and intense language interactions with Mongolian and Russian. In these interactions, Tuvan has typically played the role of language A (weaker language), while Russian and Mongolian have been language B (dominant language). This has led to numerous instances of copying across various levels and areas of the language. The subject of this paper is the analysis of a Tuvan text for Russian borrowings based on the Code Copying Model, a framework developed by L. Johanson for analyzing copying strategies in language contact. This model is not only applicable to Turkic languages but serves as a foundational framework for analyzing all languages. The model includes three copying strategies: global copying, selective copying, and mixed copying. Global copying involves the transfer of all features of a complex or simple element from the dominant language (B language) to the weaker language (A language) in block form. Selective copying refers to the transfer of only one or several features (e.g., phonetics, morphology, semantics, or frequency) of an element from the B language to the A language, rather than all features. Mixed copying includes selective copying that contains at least one global copy. This paper examines a text written by Tuvan researcher M. D. Dorju, titled *Radio Bolgaş Televideniye Dılı* ("Radio and Television Language"), using the Code Copying Model. The study identifies instances of Russian borrowing in the text, which is segmented into lines, transcribed, translated, and analyzed according to the model. The analysis reveals that Russian borrowings have not been adapted to Tuvan's phonetic system, whereas Mongolian borrowings have been phonologically integrated into Tuvan. Additionally, Mongolian borrowings are present across all linguistic levels and domains, while Russian borrowings primarily appear in technical terminology. Furthermore, the text indicates pronunciation changes influenced by Russian, suggesting that phonetic frequency copying due to Russian language contact may have occurred for certain sounds and words.

Keywords: Language Contact; Code Copying Model; Tuvan; Russian

Giriş

Tuvaca, Türk dillerinin Kuzey-Doğu Sibiry Grubu içerisinde bulunan bir Türk dilidir. Güney Sibiry’da yaklaşık 280-300 bin kişi tarafından konuşulmakta olan Tuvaca özellikle Rusça ve Moğolca ile dil ilişkileri içerisinde. Söz konusu dil ilişkileri sonucunda Tuvacaya dilin birçok alanında ve düzeyinde kopyalar girmiştir. Bu bildirinin konusunu da dil ilişkilerinde *kod kopyalama modeli* ve kod kopyalama modeline göre Tuvaca bir metnin Rusça kopyalamalar açısından incelenmesi oluşturmaktadır.

Rusçadan Tuvacaya kopyalanan unsurların dilin hangi düzeyinde ve sıklıkta olduğunun bir metin özelinde tespit edilmesi bu bildirinin amacını ve önemini oluşturmaktadır. Bu inceleme, bir metin özelinde Rusçadan Tuvacaya hem dilin hangi düzeyinde ve hangi sıklıkta kopyalamalar olabileceği bakımından, hem de kopya olduğu kesin birimlerin yanında kopya olma potansiyeli yüksek birimlerin tespiti açısından alana katkı sunmaktadır.

Lars Johanson, 1992 yılında yayımladığı *Strukturelle Faktoren in Türkischen Sprachkontakten* adlı eseriyle hem dil ilişkileri tartışmalarına hem de Altayistik tartışmalarına büyük bir hareketlilik kazandırmıştır. Nurettin Demir tarafından 2007 yılında *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler* adıyla Türkçeye kazandırılan söz konusu eserde Lars Johanson Kod Kopyalama Modelini de ortaya atmıştır.

Kod Kopyalama Modeli, yalnızca Türk dilleri için değil, tüm diller için temel alınabilecek başat bir modeldir. Kod kopyalama modeline göre üç adet kopyalama stratejisi bulunmaktadır: *genel kopya*, *seçilmiş kopya* ve *karişık kopya*. Genel kopyalar, baskın dilin (B dili) karmaşık ya da basit bir ögesinin blok hâlinde tüm özelliklerinin, yani ses, bitişme, anlam ve sıklık özelliklerinin tamamının zayıf dile (A dili) kopyalanmasını ifade eder. Seçilmiş kopyalar, B dilinin bir ögesinin blok olarak bütün özelliklerinin değil de ses, bitişme, anlam ve sıklık özelliklerinden bir ya da birkaç özelliğin A diline kopyalanmasını ifade eder. Karişık kopyalar ise içerisinde en az bir genel kopya içeren seçilmiş kopyalar olarak ifade edilir (Johanson, 2018).

Bildiride güncel bir konu üzerine Tuva bir araştırmacı olan M. D. Dorju tarafından yazılmış *Radio Bolgaş Televideniye Dılı* (Radyo ve Televizyon Dili) (1989) adlı metin kod kopyalama modeline göre incelenecektir. Söz konusu metnin seçilmesinin nedeni, güncel bir konu üzerine yazıldığından dolayı Rusça kopyalamalar açısından daha zengin veri sunmasıdır. Kod

kopyalama modeline göre incelenen söz konusu metin içerisindeki Rusça kopyalamalar tespit edilmeye çalışılacaktır. İnceleme yapılırken metin satırlara ayrılacak, metnin çeviri yazısı ve çevirisi yapılacak daha sonra kod kopyalama modeli temel alınarak maddeler hâlinde kopyalamalar ele alınacaktır. İnceleme sonucunda Rusça kopyaların Tuvacanın fonetik sistemine uydurulmadığı ancak buna karşılık olarak Moğolca kopyaların Tuvacanın fonetik sistemine uydurulduğu, Moğolca kopyalar dilin her düzeyinde ve alanında görülürken Rusça kopyaların daha çok terimlerde görüldüğü sonucuna ulaşılabilecektir. Ayrıca metnin içeriğine bakıldığında Rusça etkisinden kaynaklı seslendirme değişikliklerinin bulunduğu dile getirilmiştir. Bu söylenenlerden hareketle bazı ses ve sözcükler için Rusça dil ilişkileri kaynaklı ses sıklığı ve hatta ses kopyalamalarının da yaşanmış olabileceği sonucuna ulaşılabilecektir.

Bildirimiz, *giriş, kuramsal çerçeve, Tuvacada Rusça Kopyalar: Bir Metin Örneği ve sonuç ve öneriler* bölümlerinden oluşmaktadır. *Giriş* kısmında Tuvalar ve dil ilişkileri kısaca tanıtılmıştır. *Kuramsal Çerçeve* bölümünde dil ilişkileri ve Johanson'dan (2018) hareketle kod kopyalama modeli detaylıca açıklanacaktır. *Tuvacada Rusça Kopyalar: Bir Metin Örneği* kısmında incelenen metnin transkripsiyonu ve aktarımı verilerek kod kopyalama modeline göre Rusça kopyalar tespit edilmeye çalışılacaktır. *Sonuç ve öneriler* kısmında ise inceleme kısmında elde edilen bulgulardan hareketle sonuç çıkartılacak ve yeni öneriler sunulacaktır.

Dil İlişkileri ve Kod Kopyalama Modeli

Dil ilişkileri, karşı karşıya gelen iki dilin dilsel yönden birbirleriyle olan ilişkisini, birbirlerine olan etkisini ifade etmektedir. Dil ilişkileri, modern dilbilimde üzerine birçok tartışma yapılmış bir konudur. Dil ilişkileri tartışmalarında genel olarak dilin hangi unsurlarının ne derecede değişebilir olduğu, dil ilişkisine bağlı değişimleri çekici kılan ya da kılmayan özelliklerin neler olduğu gibi sorular sorulmuştur (Demir, 2003, s. 2).

Güney Sibiryâ ve Tuvaca dil ilişkisini konu alan Arıkoğlu 2012; Anderson 2005; Khabtagaeva 2009 gibi çalışmalar bulunmaktadır. Arıkoğlu, *Tuva Türkçesinde Moğolcadan Alınan Unsurların Ses Bilgisi Açısından Durumu* (2012) başlıklı yazısında Tuvaca-Moğolca dil ilişkisini ses bilgisi yönünden incelemiştir. Khabtagaeva, *Mongolic Elements in Tuvan* (2009) başlıklı eserinde de Tuvaca-Moğolca dil ilişkileri ele alınmıştır. Anderson'un *Language Contact in South Central Siberia* (2005) adlı çalışmasında Hakasça ve Tuvaca Rusça dil ilişkileri açısından incelenmiştir. Söz konusu çalışmada Hakasça-Rusça dil ilişkileri daha ön plandadır. Tuvacanın

incelendiği birkaç sayfalık kısımda ise morfoloji ön plandadır. Adı geçen çalışmalardan hareketle dilin her yönünden Tuvaca-Rusça dil ilişkisini incelemek gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Bildirimizin kuramsal çerçevesini dil ilişkilerini konu alan Lars Johanson'un *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler* adlı eseri ve bu eserde geçen *kod kopyalama modeli* oluşturmaktadır (2018).

Morfolojik kanıtların fonetik kanıtlardan daha güvenilir olduğunu düşünen Johanson, çalışmasında Türkçenin tipik özelliklerini büyük bir titizlikle belirlemiş ve çalışmasını dil ilişkileri bağlamında sürdürmüştür. Türk dilleri arasında farklılaşmanın en önemli nedenlerinden birisi bölgesel farklılaşmadır. Bölgesel farklılaşma, Türkçenin genetik yapı özelliklerinden ayrı olarak diğer dillerle ilişkileri sonucu oluşan farklılaşmalardır. Bölgesel farklılaşmalarda, yani dil ilişkilerinde A ve B dilinden söz edilebilir. *A dili* zayıf dili temsil etmekteyken *B dili* baskın dili temsil etmektedir. Buna göre kopyalamaların yönü genellikle B baskın dilinden A zayıf diline yöneliktir (Johanson, 2018, s. 25-30). Tuvacanın Rusça ile olan dil ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda Tuvaca A dilini, Rusça ise B dilini temsil etmektedir. Dolayısıyla kopyalamaların yönü de Rusçadan Tuvacaya doğrudur. Rusça ve Tuvaca arasındaki yapısal benzemezlik ve diğer Türk dillerine göre görece daha kısa süren dil ilişkisi süresi, Rusçadan Tuvacaya kopyalamaların daha çok belli alanlara yoğunlaştığını göstermektedir. İnceleyeceğimiz metinde de durum bu şekildedir.

Johanson'un adı geçen eserinde ele aldığı *kod kopyalama modeli* (code copying model) bütün diller için temel alınabilecek ve birçok çalışmada temel alınan başat bir modeldir. Kod kopyalama modelinde üç tür kopyalama stratejisinden bahsedilebilir: *genel kopya*, *seçilmiş kopya* ve *karişik kopya*.

Genel kopyalar, B dilindeki basit ya da karmaşık, bağımlı ya da bağımsız bir ögenin blok olarak tüm özellikleriyle (ses, bitişme, anlam ve sıklık) A diline kopyalanmasını ifade etmektedir. Genel kopyalara örnek olarak süper market verilebilir. Burada süper market, iki sözcükten oluşan genel kopyadır (Demir, 2003, s. 3). B dilindeki karmaşık gramer yapıları A diline ayırmıştırılmamış bir biçimde, basit yapıları birlikler olarak da kopyalanabilmektedir. Buna örnek olarak Arapçadan Türkçeye kopyalanan çokluk asıllı yapılar gösterilebilir: esnaf, fukara. B dilindeki bağımlı biçimbirim de genel kopya olarak A diline kopyalanabilmektedir. Bu tür

kopyalara örnek olarak gidişat sözcüğündeki –at ekinin Türkçeye Arapçadan kopyalanması gösterilebilir (Johanson, 2018, s. 31).

Seçilmiş kopyalar, B baskın dilindeki bir ögenin tüm özelliklerinin değil de ses, bitişme, anlam veya sıklık özelliklerinden belli bir ya da birkaç özelliğinin kopyalanmasıyla oluşan kopyalama stratejisidir. Ses kopyalamalarına örnek olarak Bulgarca-Türkçe dil ilişkisi sonucu Bulgarcaya /c/ sesbiriminin kopyalanması gösterilebilir (Johanson, 2018, s. 33). Bitişme kopyalamaları, sözcüklerin birebir olarak çevrilmesi ve öbeğin B dilinden A diline kopyalanması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bitişme kopyalarına örnek olarak Rusçadan Azerbaycan diline kopyalanan ders ohumag “ders çalışmak” < Rusça çitat’ urok örneği verilebilir (Hayırsever, 2020, s. 445). Anlam kopyalamalarına Demir, sahne yıldızı anlamındaki yıldız sözcüğünü örnek olarak vermiştir. Buna göre yıldız sözcüğü Türkçeye İngilizce star sözcüğünden kopyalanmış bir anlam kopyasıdır (2003, s. 5). Sıklık kopyalamalarına örnek olarak Almanya Türkçesindeki “ve” bağlayıcısının çok sık bir şekilde kullanılması gösterilebilir. Almanya Türkçesinde “ve” bağlayıcısının çok sık kullanılmasının nedeni Almancada und bağlayıcısının yoğun kullanımıdır (Johanson, 2018, s. 36).

Karışık kopyalar, içerisinde en az bir adet genel kopya bulunduran kopyalardan oluşmaktadır. Karışık kopyalar sözlüksel karışık kopyalar, bitişme karışık kopyaları gibi alt türlere ayrılabilir. Sözlüksel karışık kopyalara örnek olarak Özbekçe yarimovtomat “yarı otomatik” < Rusça poluavtomat verilebilir. Bitişme karışık kopyalarına ise “ki” örnek olarak gösterilebilir. Anladım ki gelmez cümlesi buna örnek olarak verilebilir. Burada hem bitişme kalıbı, hem de “ki” bağlayıcısı kopyalanmıştır (Johanson, 2018, s. 36, Demir, 2003, s. 4).

Tuvacada Rusça Kopyalar: Bir Metin Örneği

Tuva *Çugaa Kul’turazının Çugula Aytırıgları* (Tuva Sözlü Kültürünün Önemli Sorunları) (1989) adlı kitapta bulunan, M. D. Dorju’nun yazdığı *Radio Bolgaş Televideniye Dılı* (Radyo ve Televizyon Dili) adlı metin bildirimizde incelenen metni oluşturmaktadır. Metinde, kod kopyalama modeli temel alınarak Rusça kopyalar tespit edilmeye çalışılmıştır. İnceleme yapılırken Arıkoğlu & Kuular & Tenishev 2008, Arıkoğlu & Tosun 2024 ve Monguş 2003a ve 2003b eserlerinden sıkça yararlanılmıştır. Ayrıca metin maddelere ayrılmış, metnin çeviri yazısı ve çevirisi yapılmış daha sonra kod kopyalama modeli temel alınarak maddeler hâlinde kopyalamalar ele alınmıştır. İnceleme sonucunda söz konusu metin içerisinde tekrar eden

biçimde 36 adet Rusça kopyaya ya da kopya olma potansiyeline sahip yapıya rastlanmıştır. Tespit edilen söz konusu 36 adet kopyadan tekrar eden yapıları çıkardığımızda 15 adet sürekli tekrar eden kopya yapısı elimizde kalmaktadır. Bu 15 adet sürekli tekrar eden kopyadan 10 tanesi genel kopya 3 tanesi seçilmiş kopya 2 tanesi karışık kopyadır. Ayrıca metnin içeriğine bakıldığında 1 adet daha seçilmiş kopya olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Aşağıda metnin çeviri yazısı, aktarımı ve kod kopyalama modeline göre Rusça açısından incelenmesi verilmiştir.

Q: *Radio bolgaş televideniye dılı “Radyo ve Televizyon dili”*

Radio: genel sözcük kopyası

Bolgaş: seçilmiş anlam ve sıklık kopyası olabilir⁴

Televideniye: genel sözcük kopyası

1: *Radiyo bolgaş televideniye damçıldılğalarının dılınğa en kol çugula negelde – onı literaturlug dıldın normalarına düüşkee baza dıñnakçılarga toda, bildingiri bolur. “Radyo ve televizyon yayınlarının dilinde en birincil öneme sahip gereklilik – onun edebi dilin kurallarına uygunluğu ve dinleyicilere göre açık, net bir şekilde anlaşılır olması.”*

Radio: genel sözcük kopyası

Bolgaş: seçilmiş anlam ve sıklık kopyası olabilir

Televideniye: genel sözcük kopyası

Literaturlug: karışık kopya, (<Rusça literatur-nıy + (-nıy karşılığı olarak) Tuvaca –lug)

Norma: genel sözcük kopyası

2: *Niitizi-bile söölgü çıldarda Tıva Dılda damçıldılğaların utka-şınarı, dıl-domaa ekijeen. “Genel itibariyle son yıllarda Tuvaca yayınların niteliği, dili, cümleleri iyiye gitti.”*

⁴ Özellikle son yüzyıllarda Türk dillerinde ve anlamına gelen bağlayıcıların kullanım sıklığının arttığına yönelik görüşler bulunmaktadır (bkz. Aydemir, 2014, s. 36). Bu durum, metinde bulunan *bolgaş* bağlayıcısının da sorgulanması gerektiğini düşünmemize sebep olmuştur. Bu yönüyle *bolgaş* seçilmiş bir kopya olabilir. Türk dilleri arasında ve anlamına gelen bağlayıcıların özel olarak araştırılması söz konusu boşluğu dolduracaktır.

Rusça kopya bulunmuyor.

3: *Damçıldılğaların çaa-çaa arga-hevirleri turgustunup, olarnıñ dıl-damaançe redaktorlar, diktörler sağış salıp turar. “Yayınların yeni yeni tarzları ortaya çıkarılıp, onların diline redaktörler, sunucular görüşlerini sunuyor.”*

Redaktor: genel sözcük kopyası

Diktör: genel sözcük kopyası

4: *Ooñ-bile kadı radio, televidniyenıñ çamdık damçıldılğalarına tavarjı beer çetpesternıñ am-daa barı çajıt eves. “Bununla beraber radyo ve televizyonun bazı yayınlarında rastlanan dil bozukluğunun hâlâ çoğu apaçık.”*

Radio: genel sözcük kopyası

Televideniye: genel sözcük kopyası

5: *Çijeeleerge: 1) Çugaaga ajık ünnernıñ adalgazına çamdık çazıqlar ünüp keer tavarılğalar: “Örneğin: 1) Konuşmada ünlülerin telaffuzunda bazı hatalar meydana gelir, rastlananlar:”*

Rusça kopya bulunmuyor.

6: *A) Kıska ajık ünnerni uzadır, uzun ajık ünnerni kıskaladır adaarı: hereejen – herejeen, harısalgalıg – harısalgaalıg, harılaar – harılaar, ög – öög, çag – çaag, çijeeleerge – çijeleerge; “a) kısa ünlüleri uzatır, uzun ünlüleri kısaltarak söyleyişi: hereejen – herejeen, harısalgalıg – harısalgaalıg, harılaar – harılaar, ög – öög, çag – çaag, çijeeleerge – çijeleerge;”*

Rusça kopya bulunmuyor.

7: *B) Ajık ünnernıñ adalgazında ök-bile adaar ajık ünnerni anaa kıska ajık ünner-bile soluy beeri: sa’dıg – sadıg, kö’vey – kövey, ka’vay – kavay; “b) ünlülerin söylenmesinde gırtlak ile söylenen ünlüleri normal kısa ünlüler ile değiştirmesi: sa’dıg – sadıg, kö’vey – kövey, ka’vay – kavay;”*

Rusça kopya bulunmuyor.

8: *2) Tıva söstü Orusçudu aday beer tavarılğalar; indıg sösternıñ çijeenge b, d dep koşkık ajık eves ünner-bile egeleen, bajın, baglaaş, baş, demir-des, dalgan deen çijektig sösternıñ egezinde düley koşkık ajık eves ünnernıñ Orus dıldın sös egezinde turar ıtkır b, d dep*

ünneringe çookşuladır (bit', bol', dom deen sösterde ışkaş kıldır) aday beeri; "Tuvaca sözcüğü Rus usulü telaffuz etme rastlamaları; böyle sözlerin örneğine b, d zayıf ünsüzleriyle başlayan sözler örnek verilebilir, bajın, baglaaş, baş, demir-des, dalgan gibi örnek sözlerin başındaki zayıf ünsüzlerin Rusçanın söz başında bulunan sert b, d seslerine yakınlaştırarak (bit', bol', dom gibi sözlerde benzerdir) telaffuz edilmesi;"

Rusça kopya bulunmuyor. Ancak içeriğe bakıldığında Tuvacada kullanılan b, d zayıf ünsüzlerinin yerine Rusça sert b, d seslerinin kullanıldığının söylenmesi çok önemlidir. Zira bu durum seçilmiş ses ya da sıklık kopyalaması stratejisinin kullanıldığını göstermektedir. Ancak yine de bu durum laboratuvar ortamında çeşitli ses analiz programlarıyla kanıtlanmaya muhtaç bir durumdadır.

9: 3) *Tiva dıldın udareniyezin şın eves ajıgları: Tiva dılda udareniye kolduunda-la söstün söölgü slogunga turar bolgaş ol söske kojumaktar nemejirge, kojumaktarje köje beer.* "Tuvacanın vurgusunu yanlış kullanması: Tuvacada vurgu çoğunlukla sözcüğün son hecesinde bulunur ve o sözcüğe ek eklendiğinde, vurgu eke göçer."

Udareniye: genel sözcük kopyası

Şın eves: seçilmiş bitişme ve sıklık kopyası (<Rusça nye pravda)

10: *Indıg bolganda, sös egezinde slogtarnı kayı-bir kıska ajık ünün tuskay onzalap adaarı şın eves, çijee: dalâş – dâlaş, demgilerinî – dêmgilerinî;* "bu yüzden, söz başında hecelerin herhangi bir kısa açık sesini başka başka telaffuz etmesi yanlış, örnek: dalâş – dâlaş, demgilerinî – dêmgilerinî;"

Slog: genel sözcük kopyası

11: 4) *Domakka intonatsiyanı şın eves ajıgları baza ol ışkaş yanzı-bürü bok sösterni, çer-çer aayı-bile tuskay hereglettiner dialekt sösterin, kızılı utkalıg tuskay sösterni, heregleveze çoгуur artık daştıkı sösterni baza ol ışkaş utkazı toda eves domaktarnı herek çok tavarılgada çugaaga ajıglay beeri: harın, eşter, i'k moon-bile kadı i'k silerge sagındırarım bolza i'k...* "Cümlede tonlamayı yanlış kullanmasının yanında onun gibi çeşitli argo sözleri, yer yer genellikle başka anlamda kullanılan ağız sözlerini, dar anlamlı başka sözleri, gerekme de daha yabancı kökenli sözcükleri ve onun gibi anlamı net olmayan cümleleri gereksiz yere konuşmada kullanması: ama arkadaşlar, i'k bugün birlikte i'k size hatırlatsam i'k..."

İntonatsiya: genel sözcük kopyası

Şın eves: seçilmiş bitişme ve sıklık kopyası

Dialekt: genel sözcük kopyası

12: *Bo çijekte çugaanın kul'turlug, arıg, ayannıg bolurun boktaldırıp turar söster eveeş eves.*
“Bu örnekte konuşmanın kültürelliğini, saflığını, etkileyiciliğini kirlendiren sözcükler az değil.”

Kul'turlug: karışık kopya, (<Rusça kul'tura + lug Tuvaca)

13: *Niitizi-bile radio bolgaş televideniye dılında çugaa kul'turazınga hamaarışkan çamdık sorulgalar mindıg*: “genel itibariyle radyo ve televizyon dilinde konuşma kültürüne ait bazı amaçlar şöyledir:”

Radio: genel sözcük kopyası

Bolgaş: seçilmiş anlam ve sıklık kopyası olabilir

Televideniye: genel sözcük kopyası

Kul'tura: genel sözcük kopyası

14: 1) *Tıva dıldır literaturlug normaların radio bolgaş teledamçıdılgalar üyezinde çugaaga sagırı alban*; “Tuvacanın edebi dil kurallarına radyo ve televizyon yayınları bağlamında da konuşmaya dikkat etmek görevi”

Literaturlug: karışık kopya

Norma: genel sözcük kopyası

Radio: genel sözcük kopyası

Bolgaş: seçilmiş anlam ve sıklık kopyası olabilir

Teledamçıdıлга: karışık kopya, (<Rusça tele + Moğolca damçıdıлга)

15: 2) *Tıva çugaa kul'turazının aytırıgların şiiitpirleeringe, şın adalganı çurumçudarınga radio, televideniyein rolyu ulug bolur ujurlug*; “Tuva sözlü kültürünün sorunlarını belirlemede, doğru telaffuzu düzenletmede radyo, televizyonun rolü büyük olmalıdır.”

Kul'tura: genel sözcük kopyası

Radio: genel sözcük kopyası

Televideniye: genel sözcük kopyası

Rol: genel sözcük kopyası

16: 3) *Çugaa kul'turazının aytırgların radio bolgaş televideniye damçıştır çonga tayılbırılar ajıldı doktaamal çorudarı çugula. "Sözlü kültürün sorunlarını radyo ve televizyon vasıtasıyla halka açıklama işi sürekliliği önemlidir."*

Kul'tura: genel sözcük kopyası

Radio: genel sözcük kopyası

Bolgaş: seçilmiş anlam ve sıklık kopyası olabilir

Televideniye: genel sözcük kopyası

Sonuç ve Öneriler

Kod kopyalama modeline göre incelediğimiz metinde sürekli tekrar eden bir biçimde 36 adet kopyaya ya da kopya olma potansiyeline sahip yapıya rastlanmıştır. Tekrar eden yapılar yalnızca tek bir kopyaymış gibi düşünüldüğünde 15 adet değerlendirilebilir kopya bulunduğu tespit edilmiştir. Bu 15 adet kopya içerisinde 10 adet kopya genel sözcük kopyası, 3 adet kopya seçilmiş kopya, 2 adet kopya ise karışık kopya olabilecek potansiyelindedir. Ayrıca metnin içeriğinde seçilmiş sıklık ya da ses kopyalamasının olabileceğine dair bir söylem bulunmaktadır. Bu durum ancak laboratuvar ortamında ses analiz programlarıyla kanıtlanabilir. Bu, başka bir çalışmanın konusudur.

Özellikle son yüzyıllarda Türk dillerinde ve anlamına gelen bağlayıcıların kullanım sıklığının arttığına yönelik görüşler bulunmaktadır. Bu durum, metinde bulunan *bolgaş* bağlayıcısının da sorgulanması gerektiğini düşünmemize sebep olmuştur. Bu yönüyle *bolgaş* bir seçilmiş kopya olabilir. Türk dilleri arasında ve anlamına gelen bağlayıcıların özel olarak araştırılması söz konusu boşluğu dolduracaktır.

Rusçadan Tuvacaya kopyalanan bazı unsurlar, Rusçaya daha önce batı kökenli dillerden geçmiş unsurlar olabilir.

Metinden hareketle Tuvacaya Rusçadan kopyalanan unsurların genellikle terimler olduğu düşünülebilir. Johanson'un dil ilişkileri için belirlediği dayanıklılık skalasında isim kopyalamaları daha kolay kopyalanabilen birimler olarak gösterilmiştir. Bu durum, ilişki yoğunluğunu gösteren bir detay olarak değerlendirilebilir ancak bunu kanıtlamak için çok daha fazla örneğe istatistiksel yöntemler kullanılarak bakılmalıdır.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta ise Rusçadan Tuvacaya kopyalanan unsurların dilin fonetik sistemine uydurulup uydurulmadığıdır. İnceleme kısmında bahsedilmese de Moğolcadan Tuvacaya kopyalanan unsurlar çok büyük oranda Tuvacanın fonetik sistemine uydurulmuştur. Ancak Rusçadan Tuvacaya geçen kopyalamalar Tuvacanın fonetik sistemine uydurulmamıştır.

Dil ilişkileri ile ilgili Çağdaş Türk dillerini konu alan bütüncül çalışmaların yapılması alandaki bilgi birikimine katkı sağlaması açısından çok büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Anderson, Gregory D. S. (2005). Language Contact in South Central Siberia. *Tuurlologica* 54. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Arıkoğlu, E., Kuular, K., Tenishev, É. R. (2003). *Tuva Türkçesi sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Arıkoğlu, E. (2012). «Tuva Türkçesinde Moğolcadan Alınan Unsurların Ses Bilgisi Açısından Durumu». *Dil Araştırmaları*, Sayı:11 Güz 2012, 17-36.
- Arıkoğlu, E., Tosun, İ. (2024). *Tuvaca – Türkçe sözlük*. Ankara: TDK.
- Aydemir, İ. A. (2014). Türkçede zarf-fiillerin bağlayıcılık işlevleri hakkında. N. Demir vd. (Ed.), *Turcology and linguistics Eva Agnes Csato Festschrift* (ss. 31-43). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Demir, N. (2003). Popüler dil tartışmalarına dil ilişkileri açısından bakış. *Cumhuriyetimizin 80. yılında Türkçemiz* (ss. 37-44). Ankara: Ankara Ticaret Odası-Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı.
- Dorzhu, D. M. (1989). Radio bolgaş televideniye dılı. Dorzhu, Ç. M., Biçeldey, K. A., Monguş, D. A. (Ed.), *Tıva çugaa kul'turazının çugula aytırgıları* (ss. 30). Kızıl: Tıvanıñ Nom Ündürer Çeri.
- Hayırsever, H. (2020). Azericedeki Rusça seçilmiş kopyalar. E. Yılmaz, N. Tezcan, N. Demir, E. Çetinkaya (Ed.), *Semih Tezcan kitabı* (ss. 441-457). Ankara: Nobel Yayınları.
- Johanson, L. (2018). *Türkçe dil ilişkilerinde yapısal etkenler*. 3. Baskı (N. Demir, Çev.). Ankara: TDK.
- Khabtagaeva, B. (2009). *Mongolic elements in Tuvan* (Vol. 81). Otto Harrassowitz Verlag.
- Monguş, D. A. (2003a). *Tolkoviy slovar' tuvinskogo yazıka 1: A-Y*. Novosibirsk: Nauka.
- Monguş, D. A. (2003b). *Tolkoviy slovar' tuvinskogo yazıka 2: K-S*. Novosibirsk: Nauka.

SALİH ZEKİ AKTAY'IN “(ELÖZİ)DE” ŞİİRİNDE MİTOLOJİK UNSURLAR

Merve Ulu

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Nevşehir.

Doç. Dr. Şamil Yeşilyurt

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Nevşehir.

Özet: Mitler, evrenin yaratılışını, doğa olaylarının nasıl ve neden gerçekleştiğini açıklamak için kullanılan sözlü anlatılardır. Anlatılarda içerik tanrılar, yarı tanrılar, olağanüstü niteliklere sahip hayvanlar gibi sembollerle aktarılır. Mitler oluşturuldukları toplumun kültürel hazinesini içinde barındırır. Süreç içinde toplumların birbirleriyle iletişim ve etkileşim içinde olmaları sebebiyle mitoloji evrensel bir boyut kazanır. Dolayısıyla mitoloji pek çok sanat dalının ve sanatçının kaynak noktası olmuştur. Türk edebiyatı alanında da Nev-Yunanîlik akımını benimseyen Salih Zeki Aktay eserlerinde mitolojiyi temel almıştır. Şairin, *Persefon* isimli eserinde yer alan bütün şiirlerinde mitolojik izler görülür. Söz konusu kitapta yer alan “(Elözi)de” başlıklı metinde de bu durum geçerlidir. Şiirde Demeter ve onun başından geçen olaylar anlatılır. Yunan mitolojisinde Demeter bereketin, tarımın ve anne sevgisinin sembolüdür. Demeter’in Zeus ile evliliğinde Persephone isimli çocukları dünyaya gelir. Persephone büyüdüğünde yeraltı tanrısı Hades tarafından kaçırlır. Demeter de kızını bulabilmek amacıyla bir arayış içine girer. Efsaneye göre bir süre sonra Demeter kızını yeraltı tanrısı Hades’in kaçırdığını öğrenir. Böylelikle kızını bir daha göremeyeceğine dair büyük bir umutsuzluk içine düşer. Demeter’in bu durumu toprakların verimliliğini olumsuz etkiler ve toplum için kıtlık başlar. “(Elözi)de” şiiri de kaybettiği kızını arayan Demeter’i konu alır. Bu çalışmada “(Elözi)de” şiiri doğaya ait unsurlar çerçevesinde belirlenen başlıklar altında incelenecek, metinde yer alan mitolojik öğeler tespit edilmeye ve açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mit, mitoloji, şiir, Salih Zeki Aktay.

MYTHOLOGICAL ELEMENTS IN SALİH ZEKİ AKTAY'S POEM ‘(ELÖZİ) DE’

Merve Ulu

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Turkish Language and Literature, uluumervee@gmail.com.

Şamil Yeşilyurt, Assoc. Dr.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Turkish Language and Literature,
samilyesilyurt@gmail.com.

Abstract: Myths are oral narratives that explain the creation of the universe and how and why natural phenomena occur. The content of the narratives is conveyed with symbols such as gods, demigods, and animals with supernatural qualities. Myths contain the cultural heritage of the society in which they were created. As societies communicate and interact with each other over time, mythology attains a universal dimension. Therefore, mythology has been the source of many branches of art and artists. Salih Zeki Aktay, who adopted the Nev-Yunanîlik movement in the field of Turkish literature, based his works on mythology. Mythological traces are observed in all the poems of the poet in his work named *Persefon*. This is also the case in the text titled “(Elözi)de” in the aforementioned book. Demeter and the incidents that happened to her are narrated in the poem. In Greek mythology, Demeter is the symbol of fertility, agriculture and maternal love. In Demeter's marriage with Zeus, a child named Persephone is born. When Persephone grows up, she is abducted by Hades, the god of the underworld. Demeter embarks on a quest to find her daughter. According to the legend, after a while, Demeter learns that her daughter was abducted by Hades, the god of the underworld. Hence, she falls into great despair that she will never see her daughter again. This situation of Demeter negatively affects the fertility of the land, and famine arises in the society. The poem “(Elözi)de” is based on Demeter, who is looking for her lost daughter. In this study, the poem “(Elözi)de” will be analysed under the headings determined within the framework of the elements of nature, and the mythological items in the text will be tried to be identified and explained.

Keywords: Myth, mythology, poem, Salih Zeki Aktay.

Mit ve Mitoloji

Mitler, ilkel insanın dünyayı ve evreni algılama ve açıklama gayesinden doğan anlatılardır. Kavram olarak söz, öykü anlamlarında kullanılan bir sözcüğün kökeni ise Yunanca “mythos”/“mitos” tan gelmektedir. İlkel dönemlerde insanlar anlamlandıramadığı durumlar ya da üzerinde hâkimiyet kuramadığı doğa ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durum insanın merak duygusunu tetiklemiş ve insanı anlam arayışına sevk etmiştir. Topluluklar da anlamlandırma kaygısı ile söz konusu durumları açıklayabilmek için söylenceler oluşturur. Oluşturulan söylenceler zaman içinde kolektif bilinçte kendisine yer edinir.

Mitler, bir topluluğun kültürünü, gelenek ve göreneklerini ihtiva eden sözlü anlatı geleneğinin bir ürünüdür. İnsanları ortak paydada buluşturan bu söylenceler birer kurgusal metindir. “Mit bir kurgudur.” (Girard, 2010, s. 151) Dolayısıyla kaynağı belli değildir. Mitoloji, evrenin, dünyanın, insanların ve diğer canlıların nasıl yaratıldığını nasıl var olmaya başladığını açıklamaya odaklanan yöntemdir. “Mit, insana, çok önemli bir şeyi, evreni anlayabileceği ve evreni anladığı illüzyonunu verir.” (Lévi-Strauss, 2013, s. 51) Tanrılar, yarı tanrılar, özneleştirilmiş doğa kuvvetlerinin ölümsüz tanrılar şeklinde kurgulanması mitlerin önemli özelliklerinden biridir. Dolayısıyla mitoloji insanların belli bir mantıksal çerçeveye oturtamadığı unsurları sembolleştirerek ifade ettiği anlatılardır.

Mitolojik öğeler bir toplumun kültürel hazinesidir. Bununla birlikte söz konusu öğelerin gerçekle ilişkisi de önemlidir. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* eserinin ön sözünde “Gerçekle ilişkisi olup olmadığına gelince, mythos'un gerçeğini sözün dışında aramak boşunadır. Asıl gerçek insan sözünün içinde, özünde, şiirindedir.” demektedir. (1996, s. 12) Campbell ise mitolojide gerçeğin bilmek ve anlatabilmek arasında durduğu noktaya dikkat çeker: “Mitoloji sondan bir önceki gerçektir, diye çok güzel bir laf vardır – sondan bir öncekidir çünkü sonuncu ve nihai gerçek sözlere dökülmez. Mitoloji zihni bu çerçevenin dışına, bilinebilenin ama anlatılamayanın olduğu yere çıkarır. Sondan bir önceki gerçek budur.” (2013, s. 212) Mitler, insanların deneyimlediği gerçeklerin semboller vasıtasıyla ifade edilmesidir. Bununla birlikte kullanıldıkları metinlerde yeni anlam bağlamları inşa ederler: “Mitler, metindeki semboller, motifler ve çeşitli tematik öğelerle eserlere zenginlik katar; geçmiş ile hâl, mitlerle sanatçının ruh hâli arasında köprüler inşa ederek okuyucunun derin anlamlar keşfetmesine imkân sunar.” (Yeşilyurt, 2024, s. 43) Kurulan yeni anlam bağlamları mitlerin daha geniş kitleye hitap etmesine ve nesilden nesile aktarılmasına olanak sağlar.

Ağaç/Orman Kültü

Doğanın temel unsurlarından olan ağaç, mitoloji için de önemli yere sahiptir. Hz. Âdem ve Hz. Havva, Hz. İbrahim ile bağlantılı olduğuna inanılan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerine göre, yaratılan ilk insanlardır. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın ait oldukları cennette dokunulması yasaklı olan tek öge ağaçtır. Yaratıcı tarafından uzak durulması gereken tek unsur olarak nitelendirilen ağaca dokunan Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten kovulur. Böylelikle onların dünyadaki sürgün hayatları başlar. Zamanla bu ağaç kavramı kolektif bilinç dışında kendine yer edinir ve anlatılara yansır. Yunan mitolojisinde defne ağacının öyküsü anlatılır. Anlatıya göre Zeus'un oğlu Apollon, su perisi Daphne'ye âşık olur. Bu aşkı istemeyen Daphne, yer/toprak tanrıçası Gaia'dan yardım ister. Gaia, kendisinden yardım isteyen Daphne'yi reddetmez ve onu defne ağacına dönüştürür.

Ağacın sembolize ettiği bir başka inanış “hayat ağacı” motifidir. Dünya mitolojilerinde birçoğunda olduğu gibi Türk mitolojisinde de hayat ağacı sembolü görülmektedir. Hayat ağacı kökleri ile toprağa bağlı iken dalları ile de göğe yakındır. Dolayısıyla bu ağacın yeraltı, yeryüzü ve gökyüzünü birbirine bağladığına inanılır. Söz konusu ağaç Türk inanışında şamanın yaratıcı ile iletişim kurduğu merkez noktasıdır.

Salih Zeki Aktay, “(Elözi)de” şiirinde ağacı mitolojik bağlamda kullanmıştır. “Salih Zeki'nin Elözi dediği mekân, Eleusis'tir. “Yollarda” ve “(Elözi)de” şiirlerinde Demeter'in orada yaşadığı ve tabiatın ona eşlik ettiği macerası ayrıntılı biçimde anlatılır.” (Yeşilyurt, 2023, s. 91) Aktay, şiirde Kur'an'da bahsi geçen Tuba ağacından bahseder:

“Uryan kızlar uzanmış tubanın gölgesine,

Dallar eymiş başını bir ahengin sesine” (1930, s. 55)

Tuba ağacı, “Cennette bulunduğu inanılan, kökü yukarıda, dalları aşağıda büyük bir ağaç”tır. (TDK, 2024) Kızların ağacın gölgesine çıplak bir şekilde uzanması ağaca dair olan güven ve aidiyet duygusunu gösterir. Ayrıca Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennette, yasak olan ağaca dokunmalarıyla çıplaklıklarının farkına varmalarına gönderme yapılmıştır. Şair, şiirinde Tuba ağacının yanı sıra defne ağacına da yer vermiştir:

“Topladılar kadınlar kurumuş defneleri,

Doldu siyah dallarla mihrabın yeri.” (1930, s. 65)

Defne, Yunan mitolojisinde ağaca dönüşmüş bir su perisinin sembolüdür. Kadınların defnenin kurumuş siyah dallarını toplaması sona yaklaşmış olmayı ve bununla birlikte sonun olumsuzluğunu sembolize eder. Çünkü şairin de “Birden ağaçlar öldü, yaprak oldu sarı.” (1930, s. 63) dizesiyle belirttiği üzere ağaçlar artık ölmüştür. Şiirin başında ağaç dibinde yatan kızlar güvenli bölgenin sembolüdür. Çocuğunu arayan Demefon’un “Elözide” karşılaştığı doğadır. Şiirin sonun kullanılan kurumuş defneler ise Demeter’in artık umudunun kalmadığının sembolüdür.

Su Kültü

İnsanın ve doğanın vazgeçilmez unsuru temel yaşam kaynağı olan sudur. Toprağı ve canlıları besleyen su kolektif bilinçte kutsal kabul edilir. Su ögesinin nitelikleri kültürden kültüre ya da milletten millete değişse de kutsallığı evrenseldir. Salih Zeki Aktay, “(Elözi)de” şiirinde Grekçe adı Parthenios olan bugün Bartın çayı olarak nitelendirilen ırmaktan bahseder:

“Yaklaştı sık yapraklı bir zeytun ormanına

Beyaz sular fışkıran (Partenyüs)un yanına” (1930, s. 49)

Eski çağlarda Parthenios, coğrafi konumu açısından bulunduğu bölge olan Karadeniz’de stratejik öneme sahiptir. İrmağın savaşlarda ve koloni kurmada önemli bir unsur olduğunu söyleyen Fatma Bağdatlı Çam “Parthenios isminin geçtiği en erken antik kaynak Homeros’un İlyada’sıdır.” der. (2014, s. 4) Irmaktan fışkıran sular saflığın sembolü olan beyazdır. Şairin “Bu cennet menbaından vazolarla su taşır.” (1930, s. 50) dizesiyle cennet kaynağı ile özdeşleştirdiği suyu hükümdarın kızlarının alması ve bunu Partenyüs’ün sevinçle karşılaması ırmağa sınıfsallık atfettiğini gösterir:

“Hükümdarın kızları alırken bu suları;

Sevinir, sine açar (Partenyüs) Kuyuları.” (1930, s. 50)

Aktay, şiirin devamında kutsal kabul edilen Kevser ırmağından bahseder. “Kevser: Cennette bulunduğu inanılan kutsal ırmak, havuz veya çeşme.” (TDK, 2024) İnanışa göre insanlar cennette peygamber ile bu su/havuz başında buluşacaklardır. “(Elözi)de” şiirinde ise bu kutsal ırmak lâl olmuş olarak anlatılır:

“Lâl kevserler verdi, beyaz anberler verdi,

Ayın halelerinden etrafa örtü serdi.” (1930, s. 58)

Suyun önemli niteliklerinden biri arındırıcı özelliğe sahip olmasıdır. Bu fizikî durumlarda olduğu kadar manevî durumlar için de geçerlidir. Geçmiş yaşanmış ve geride kalmıştır. Bugüne kalan ise hatıralardır. Şair geçmişten kalan izleri birer zehir olarak görür:

“Hatıralar günlerden, maziden kalan izler;

Silmez zehirlerini coşup taşan denizler.” (1930, s. 54)

İnsanın sudan beklentisi maddî ve manevî bütün unsurları temizlemesi, arındırmasıdır. “Suyun içsel bir gücü olduğu için içeride olan varlığı arındırabilir, günahkâr ruha karın beyazlığını yeniden verebilir.” (Bachelard, 2006, s. 160) Ancak şiirde buna dair umut yoktur. Zehir olarak nitelenen geçmişin izlerini denizlerin bile temizleyemeyeceği düşünülür. Demeter için hatıralar ona acı çektiren bir zehre dönüşmüştür. Ancak bu zehri sular arındıramayacaktır.

Dağ/Tepe Kültü

Mitolojik inanışlara göre dağı kutsal kılan yüksekliğidir. Dağ, zirve noktasının yaratıcıya yakın olması sebebiyle kutsaldır. “Toplum hafızasında yer edinen ve yaşam biçimini yansıtan unsurlardan biri olan dağın yüksek olması, yamaçlarında bir yerleşim yerinin bulunması, zaman zaman yöre halkı tarafından o bölgedeki dağa bir cinsiyet atfedilmesi, heybetli görünüşü onun sanatçıları en çok etkileyen ve metinlerde en çok kullanılan yönü olmuştur.” (Yeşilyurt, 2017, s. 100) Salih Zeki “(Elözi)’de” şiirinde dağların bu özelliğini İris aracılığıyla ifade eder. Antik Yunan tanrıçası olan İris’ in görevi haber taşımaktır. İris, Zeus’tan aldığı haberleri yeryüzüne iletmekle yükümlüdür. Yeryüzünde ineceği nokta ise dağdır:

“İlâhların içinde altın saçla gezinsin,

(İris) rehberi olsun yeşil dağlara insin.” (1930, s. 58)

İris’in ineceği noktanın dağ olması ona kutsiyet atfedildiğinin göstergesidir. “Dağlar yüceliği, ıssızlığı ve esrarlı havası ile insanların kutsiyet verdiği şeylerden biri olmuştur.” (Günay, 2021, s. 14) Dağın yeşil renkte olması da önemli bir husustur. Yeşil renk kutsiyet atfedilen öğeleri

simgeler. Aynı zamanda dağ heybetli olması sebebiyle güvenin de sembolüdür. Şair, dağı sükûnet ile sembolize eder. Hayvanların isyanlarına karşılık dağlar sakinlikle durur:

“Aç böcekler, aç kuşlar, aç kartallar inledi.

Dağlar sükûn içinde boşlukları dinledi.

Sürüler akın, akın döküldü enginlere,

Aksetti aç sesler dağlarda boş inlere.” (1930, s. 63)

Şair, şiirinde dağın yanı sıra tepeyi de kullanmıştır. Şiire göre tepe bir arayışın vuslat noktasıdır “Bir iz bulup doğruldum yeşil tepelere” (1930, s. 51) dizesi ile arayışa koyulduğu tepeyi bulur:

“Yaş akan gözlerle yapa yalnız dolaştı;

Tepelerde görünen bir beldeye yaklaştı.” (1930, s. 48)

Tepelerinde tıpkı dağda olduğu gibi zirve noktaları kutsallıkla ilişkilidir. Buralarda insanın göğes dolayısıyla yaratıcıya daha yakın olduğu düşünülür. Buradan hareketle söz konusu yerlerde topluluklar bir araya gelerek inançlarının gereği olan ritüellerini gerçekleştirirler. Gerçekleştirilen ritüellerle insanlar manevî yönlerini güçlendirirler. Aktay da şiirinde tepelerin ibadet yerine dönüşmesi hususuna değinir:

“Karşiki tepelerde bana mabed kursunlar;

Mihrabının önüne saf, saf gelip dursunlar!..” (1930, s. 61)

Dağların/tepelerin zirvesine göğes ve yaratıcıya yakın olması sebebiyle mabedler kurulmuştur. “Eski Türklerde daha çok doğal tapınaklar bilinmekteydi. Bunları ise, -Nehrin kaynağı veya - Dağın zirvesi gibi kutsal yerlerden ayırt etmek genelde mümkün değildi.” (Roux, 2011, s. 124) Türk inancına göre de zirve noktalarında tapınaklara rastlamak mümkündür. Şiirde ise Demeter Persephone’u ararken dağlara tepelere doğru yönelir. Arayış sırasında yine dağda Zeus’un haber elçisi İris ile karşılaşır. Zirvesi kutsal kabul edilen dağlarda Demeter’e de kutsiyet atfedilir.

Toprak Kültü

Mitolojik inanışlara göre gök yaratıcı gücün mekânı, yer veya yeryüzü ise insanın mekânıdır. Toprak bütün canlılara besin sağlayıcı ögedir. Kolektif bilinç dışında insanlar toprağı

kadın/anne ile özdeşleştirmiştir. Bu yüzden “toprak ana”dır. Toprağın Eski Yunan mitolojisindeki temsilcisi tanrıça Gaia’dır. Anlatılara göre titanlar Gaia’dan meydana gelir. Salih Zeki Aktay, “(Elözi)de” şiirinde yavrusunu arayan ancak bulamayan Demeter’in İlâhe tarafından teselli edildiğini anlatır. İlâhe, Demeter’i İris’in rehberliğinde kendisine verilecek olan niteliklerden haberdar eder. Bu niteliklerden biri de yerle alakasının kesilmesidir:

“Dört tarafı çevirdi kırmızı perdelerle,

Kesti alâkaksını maddî toprakla, yerle.” (1930, s. 59)

Toprakla alakasının kesilmesi maddî dünya ile alakasının kesilmesi demektir. Böylelikle kutsallığa bir kat daha yaklaşır. Yer, aynı zamanda mekân bağlamında aidiyet duygusunun ve kimlik olgusunun sembolüdür. Şiirde hükümdarın kızlarının, “yavrusunu arayan kadın”a ilk sordukları soru yerinin neresi olduğudur:

“Sordular elemlerle çekerek içlerini;

Nerelidir, necidir, yuvasını, yerini?.” (1930, s. 50)

Toprak insanın kökeni ve yuvasıdır. Bireyin nereye ait olduğunun göstergesidir. İnsan da zamanla yeri, yurdu ile özdeşleşir. Ait olduğu yer ona bir kimlik kazandırır. Bu sebeple bireye sorulan temel sorulardan biri nereli olduğudur. Şiirde de kızlar karşılarındakinin Demeter olduğunun farkına varmadıkları için ona yerini, yuvasını sorarlar. Böylelikle onun kim olduğunu tanıyabileceklerdir.

Ateş Kültü

Ateş ilkel insanın doğa ile mücadelesinde önemli bir unsurdur. Antik Yunan mitolojisinde Prometheus’un ateşi Tanrılardan çaldığına inanılır. Bu durum onun Tanrılara başkaldırışı olarak yorumlanır. Prometheus tanrılardan çaldığı ateşi yeryüzündeki insana verir. Bu yüzden Tanrılar tarafından cezalandırılır. Cezası ise ciğerinin kartallar tarafından yenmesidir. Ciğerin kendini yenileyebilmesi ise onun cezasının sonsuz olduğunun göstergesi olmuştur. “Promete zeki bir filozofdan çok ateşli bir sevgilidir ve tanrıların intikamı kıskançlığın intikamıdır.” (Bachelard, 1995, s. 29) Bir güç unsuru olarak insana geçen ateş Salih Zeki’ nin “(Elözi)” şiirinde Demefon’u yakar. Böylelikle Demeter insanlığın kötülüklerinden, kirlerinde arınacaktır:

“Alevler bu sihirli sandıkta çalkalandıkça

(Demefon) ateşlerin ortasında yandıkça,

İnsanlığın kirleri eridi üzerinde,

İlâhi meş'aleler parladı gözlerinde.” (1930, s. 59).

İnanışlara göre ateşin özelliklerinden biri arındırıcı niteliğinin olmasıdır. İnsanı kötülüklerden ve olumsuzluklardan manevî olarak arındıran bir unsurdur. Yukarıdaki dizede de ateşin insanı kirlerinden arındırdığından bahseder. Türk inancında ise ateş, ocak kültü ile özdeşleştirilir ve ona saygı duyulur. “Ateş kültü, ocak ateşi ile ilgili ritüel ve geleneklere dayanır, “ocak” sözcüğü de “ateş” ten üretilmiştir. Ocak, ev veya çadırın en saygıdeğer yeri olarak görülür.” (Boratav, 2012, s. 34-35) Aktay da şiirinde evdeki yaşamın varlığını duman ile sembolize eder:

“Artık çilem dolduysa dadılık etsem derim;

Duman tüten evlerde işler görmek isterim.” (1930, s. 51)

Ateş evde devam eden yaşamın göstergesidir. Bir evin ocağında ateşin yanmaya devam etmesi ailenin soyunun devam ettiğinin de göstergesidir. Ateşin sönmesi ise olumsuzluğu çağırıştırır. Ateşin sönmesi, ocağın sönmesi yani ailenin yok olması demektir. Demeter de artık dertlerinin bitmesini ve bir evde yaşanan sıradan hayata geri dönmek ister.

Hayvan Kültü

Dünyanın bütünlüğünü oluşturan önemli parçalardan biri hayvanlardır. İnsan ve hayvan ilkel çağlardan itibaren birbirlerinin imkânlarından faydalandıkları bir ilişki içinde olmuşlardır. İnsan, hayvanın gücünden ve sağladığı ürünlerden faydalanırken; hayvanlar da barınma, yemek konusunda insanların imkânlarından yararlanmışlardır. Mircea Eliade “Doğada üç önemli zaman ritmi vardır; jeolojik zaman, bitki ve hayvan zaman ve insan zamanı. Başka bir deyişle doğa yaşayan dev bir organizmadır, doğayı oluşturan her şey -mineraller, taşlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar- bir döllemenin, filizlenmenin ve doğumun sonucudur.” (2002, s. 83) der. Bu ilişki mitolojiye de yansımıştır. Mitolojide hayvanlar olağanüstü niteliklere sahip olabildikleri gibi insanı ilgilendiren durum ve olayları da sembolize edebilirler. Bunların yanı sıra kimi hayvanlar, Yunan mitolojisindeki tanrı ve tanrıçaları sembolize ederler.

Yunan mitolojisinde Zeus’un eşi olan Hera anlatılarda evlilik, kadın gibi unsurlarla ilişkilendirilir. Antik Yunan mitlerinde tavus kuşu Hera’yı sembolize eder. Aktay, “(Elözi)de”

şiiirinde kızların teslimiyet içinde bir ağaç gölgesinde uzandığını anlatırken tavus kuşları da onlarla birlikte uykuya dalar:

“Uryan kızlar uzanmış tubanın gölgesine,
Dallar eymiş başını bir ahengin sesine,
Badem gözlü güzeller dalıp çıkarken suya
Mor hareli tavuslar, güller dalmış uykuya.” (1930, s. 55)

Antik Yunan mitolojisinde kuşların yanı sıra kuğularda kutsal mahiyet arz ederler. Mitoloji de en önemli söylencelerden biri dönüşüm anlatılarıdır. Söz konusu dönüşümler insandan hayvana olabildiği gibi Narkissos efsanesinde olduğu gibi insandan nesneye dönüşümler olarak da gerçekleşebilir. “Mitolojik anlatılarda, masallarda ya da çağdaş edebî eserlerde hayvana dönüşmek bir ceza ya da ödöl olarak gerçekleşebilir.” (Küçük, 2022, s. 1335) Antik Yunan anlatılarında Zeus’un şekil değıştirdiğı bilinmektedir. Zeus, Leda’yı cezbetmek için kuğuya dönüşür. Aktay ise şiirinde kuğu motifini ilahî nağmeler ve su ile birlikte anlatır:

“Bir ilahî nağmenin içinde titrer sular,
Halkalanan sularda akar beyaz kuğular.” (1930, s. 56)

Salih Zeki’nin şiirinde kullandığı bir diğler hayvan figürü kurttur. Kurtlar, cesareti ve özgürlüğü temsil ederler. Yunan mitolojisi anlatılarında kurt adam metamorfozu görülür. Zeus’un öfkelerini üzerine çeken Arcadia kralı Lycaon, Zeus tarafından bir kurt adama çevrilir. Bu durum tanrıların öfkesinin sonucu olarak yorumlanır. Türk mitolojisinde ise kurt kendisine saygı gösterilen temel bir unsurdur. Kurt, Türklerin ulusal kimliğini sembolize eder. Aktay, “(Elözi)de” şiirinde kurtların aç kalması afet ile özdeşleştirilerek anlatır:

“Aç kaldı kurtlar, kuşlar, genç kuzular melerken
Dünya bir görülmedik âfeti bestelerken
Aç böcekler, aç kuşlar, aç kartallar inledi.
Dağlar sükûn içinde boşlukları dinledi.” (1930, s. 63)

Mitolojide kartal gücün simgesidir. Yunan mitolojisinde ise Zeus ile özdeşleştirilmiştir. Ayrıca anlatılara göre ateş tanrılardan çalarak insanlara veren Prometheus, tanrılar tarafından bir

kartalın ciğerini yemesi ile cezalandırılır. Dolayısıyla kartal fizikî özelliklerinin yanı sıra nitelikleriyle de gökle ilişkili bir hayvandır.

Aktay'ın şiirinde geçen bir diğer hayvan attır. At, ilkel insan için gerek günlük yaşamda binek hayvanı olması gerekse savaşlarda harp aracı olması bakımından önemlidir. Antik Yunan mitolojisindeki en ünlü at Pegasus'tur. Pegasus'un olağanüstü yanı kanatlarının olmasıdır. Kanatlı atın Türk mitolojisindeki karşılığı Tulpar'dır. At, savaşçı yönleri sebebiyle Türkler için en mühim hayvanlardandır. *Dîvân-u Lugâtî't-Türk* eserinde "Atlar Türklerin kanatları gibidir." (Kâşgarlı Mahmûd, 2005, s. 254) diye geçmektedir. Şiirde atların şanlı olmasından ve düşen kanatlardan bahsedilir:

"Boynunu büktü taylar, şahlanan şanlı atlar

Kurumuş yaprak gibi yere düştü kanatlar." (1930, s. 64)

Hayvanların cinsleri, özellikleri ve kullanıldıkları bağlamları değişse bile insan yaşamı için önemi tartışmasızdır. Bu sebeple insanlar da tarih boyunca kimi zaman onlara doğaüstü nitelikler yüklemiş kimi zaman kutsallık atfetmiş kimi zaman da önder kabul etmiştir. Kendilerine verilen önem sebebiyle hayvanlar tarihin, kültürün ve geleneğin temel noktalarında biri olmuştur. Dolayısıyla anlatıların da başlıca unsurlarından biri olmuştur. Şiirde tavus kuşu ve kuğu şairin Elözi olarak isimlendirdiği anlatının geçtiği yeri ve olayı anlatmak amacıyla bağlam çerçevesinde kullanılmıştır. Bununla birlikte bereketin sembolü Demeter'in çocuğunu bulamaması sebebiyle yaşadığı üzüntünün ve beraberinde gelen kıtlığın kurtları ve atları olumsuz etkilediği anlatılmıştır.

Sonuç

Mitoloji, ilkel insanın karşılaştığı evrenin ve doğanın nasıl var olduğunu anlamlandırma ve açıklama kaygısında doğar. Çünkü insanlar söz konusu unsurlara ve işleyişlerine müdahale edemezler. Dolayısıyla bu durum onlarda bir korku oluşturur ve bu korkuyu yenebilmek için onlar hakkında söylenceler oluştururlar. Mitolojide olaylar ve durumlar tanrılar, yarı tanrılar, olağanüstü niteliklere sahip hayvanlar vasıtasıyla anlatılır. Demeter de Antik Yunan tanrıçalarından biridir. Anlatılarda bereketi ve anneliği sembolize eder. Demeter'in Zeus ile evliliğinde Persephone isimli çocukları dünyaya gelir. Yeterince büyüdüğünde Persephone Hades tarafından kaçırlır. Demeter de kızını bulmak gayesi ile bir arayışın içine girer. Salih Zeki Aktay, *Persefon* isimli eserinde yer alan "(Elözi)de" başlıklı şiirde bu konuyu anlatmaktadır.

Bu alışmada Aktay'ın “(Elözi)de” şiiri ağaç/orman, su, dağ/tepe, toprak, ateş, hayvan kùltleri ùzerinden mitolojik bağlamda incelenmiştir. şair, metinde ağaç olarak tuba ve defne ağaçlarını ve onların kutsallıklarını anlatır. Bu ağaçlar Demeter'in Persephone'u aramaya koyulduğu şairin Elözi dediği Eleusis'te var oldukları bağlam çerçevesinde anlatılır. Hayatın temel kaynağı olan su mitolojide kutsaldır ve arındırıcıdır. şair, metinde Parthenios ve Kevser ırmağını kutsal ve arındırıcı nitelikleri bağlamında kullanmıştır. Dağ/tepe kùltü ise zirve noktasının yaratıcıya yakın olması sebebiyle kutsallığı, yeryüzünde duruşu ve heybeti sebebiyle de güveni sembolize eder. şiirde ise dağ/tepe kùltü Zeus'un habercisi İris tarafından Demeter'e atfedilecek olan kutsallık niteliğinin verileceği yer olarak anlatılmıştır. Bununla bu yerlere kutsal mabedler kurulabileceği ifade edilir. Gök yaratıcının yer ise insanın mekânıdır. Aktay şiirde toprak kùltünü, toprakla özdeşleşen insanın aidiyet duygusu bağlamında ele alır. Bununla birlikte Demeter'in arayışı sırasında kendisine atfedilecek kutsallıkla yerle bağının kesilmesi konusuna değinilmiştir. Yunan mitolojisine göre tanrılardan insana geçen ateş şiirde arındırıcı niteliği ve ocak kùltü bağlamında kullanılmıştır. Hayvan kùltü bölümünde ise tavus kuşu ve kuğu mitolojideki kullanıldıkları anlamdan hareketle olayın geçtiği mekân bağlamında anlatılmıştır. Kurt ve at ise Demeter'in üzüntüsünün sonucu oluşan kıtlıktan olumsuz etkilenen hayvanlar çerçevesinde ele alınmıştır. Salih Zeki Aktay'ın şiirinde mitolojik ögeleri, kurduğu bağlam çerçevesinde kullandığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Bachelard, G. (1995). *Ateşin Tinçözümlemesi* (Çev.: N. Bezel). Ankara: Öteki Yayınevi.
- Bachelard, G. (2006). *Su ve Düşler* (Çev.: O. Kunal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bağdatlı Çam, F. (2014). Antik Dönemde Bartın/Parthenia. *Çeşm-i Cihan: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi E-Dergisi*. 1 (1), 3-17.
- Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi* (Çev.: R. Özbay). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Campbell, J., Moyers, B., (2013). *Mitolojinin Gücü* (Çev.: Z. Yaman). İstanbul: Mediacat Yayınları.
- Eliade, M. (2002). *Asya Simyası* (Çev.: L. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Girard, R. (2010). *Kültürün Kökenleri* (Çev.: A. Er, M. Yaman). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Günay, N. (2021). Kitab-ı Dede Korkut'un Günbet Nüshasında Yer Alan Mitolojik Unsurlar. *Bilim Armonisi*. C: 4. S: 1. s. 7-18.
- Mahmûd, K. (2005). *Dîvânü Lugâtî't-Türk* (Çev.-Uy.-Düz.: Erdi, S.-Yurteser, S. T.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Küçük, K. S. (2022). Resim Sanatında Kuğu'nu Dönüşümü: Leda ve Kuğu Mitinden Rus Ressam M. A. Vrubel'in Kuğu Çariçesine. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. S.: 62.2. s.: 1334-1352).
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam* (Çev.: G. Y. Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Salih Zeki. (1930). *Persefon*. İstanbul: Suhulet Kütüphanesi Resimli Ay Matbaası.
- Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi* (Çev.: M. Y. Sağlam). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- TDK. (2024, Kasım 18). <https://sozluk.gov.tr/>. tdk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı.
- Yeşilyurt, Ş. (2023). *Salih Zeki Aktay'ın Şiirlerinin Mitopoetik Yorumu*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Yeşilyurt, Ş. (2024). Salih Zeki Aktay'ın "Elma" Adlı Şiirlerinde Mitopoetik Bir Sembol Olarak Elma". *Söylem Filoloji Dergisi*, Edebiyat Kuramları ve Eleştiri Özel Sayısı. s. 41-53
- Yeşilyurt, Ş. (2017). Şehriyar'ın Türkçe Şiirlerinde Bir Odak Noktası Olarak Dağ Olgusu. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. S.: 17/1. s.: 99-106.

MISIR TOPLUM YAPISINDA KADIN VE VII. KLEOPATRA

Nimet SÖNMEZ OKULMUŞ: Bağımsız Araştırmacı

ÖZET: Tarihin önemli uygarlıklarından biri olan Mısır, MÖ 3000’de Kral Menes döneminde Nil nehri dolaylarında kurulmuştur. Aşağı ve Yukarı olmak üzere iki ayrı bölüm şeklinde yönetilen Mısır’da kadının çağdaşlarına göre daha iyi özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Mısır’ın inanç sisteminde kadın kutsal olarak nitelendirilmiştir. Mısır toplumu cinsi özellikler yerine insani değer ve yeteneklere önem veren bir toplum yapısı arz etmiştir. Sınıflı toplum yapısına sahip olan Mısır’da evlilik katı kurallara bağlı tutulmamış aile kurumuna katkı sağlamak ve sürekliliğe katkıda bulunmak adına sınıflar arası evlilik yolu açık tutulmuştur. Eskiçağ Mısır toplumunda kadın Mezopotamya, Hellen, Roma gibi uygarlıklardaki kadınlara nazaran daha geniş kadın merkezli haklara sahip olmuştur. Mısır toplumu kadına siyasi sahada da yer vermiştir. Hükümdarlık sistemine göre Mısır’da kadının (kan-soy aracılığıyla, veraset yoluyla) tahta çıkmasına da olanak tanımıştır. Roma’nın Cumhuriyet döneminde, Romalı generaller olan Julius Caesar ve Pompeius arasında geçen mücadele, bir iç savaş haline dönmüş ve bir kovalamaca haline gelmiştir. Caesar ve Pompeius’un ülke içindeki iç savaşının uzun yıllar sürmesi ve bu iç savaşın Pompeius’un Anadolu’ya kadar kovalanması ile Kleopatra ve Caesar ilişkisi için gerekli zemin sağlanmıştır. Yaşamı boyunca ülkesini elde tutma ve üstün kılma politikası ile yaşamış olan VII. Kleopatra ikinci evliliğini doğu orduları komutanı Romalı Marcus Anatonius ile gerçekleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mısır, Kadın, Roma, Caesar, Marcus Antonius, VII. Kleopatra.

WOMEN IN EGYPTIAN SOCIETY LIFE AND VII. CLEOPATRA

Nimet SÖNMEZ OKULMUŞ, independent researcher

ABSTRACT: One of the important civilizations of history, Egypt was founded in 3000 BC during the reign of King Menes around the Nile River. It is known that women in Egypt, which was governed in two separate sections as Lower and Upper, had better characteristics than their contemporaries. Women were considered sacred in the Egyptian belief system. Egyptian society presented a social structure that emphasized human values and abilities instead of sexual characteristics. In Egypt, which had a class-based social structure, marriage was not subject to strict rules and the path to inter-class marriage was kept open in order to contribute to the family institution and to contribute to continuity. In ancient Egyptian society, women had broader women-centered rights compared to women in civilizations such as Mesopotamia, Hellenism and Rome. Egyptian society also gave women a place in the political arena. According to the sovereignty system, it also allowed women to ascend to the throne in Egypt (through blood-lineage, inheritance). During the Republic period of Rome, the struggle between Roman generals Julius Caesar and Pompeius turned into a civil war and turned into a chase. The civil war between Caesar and Pompey lasted for many years and Pompey was chased to Anatolia, which provided the necessary ground for the relationship between Cleopatra and Caesar. Cleopatra VII, who lived with the policy of keeping her country and making it superior throughout her life, had her second marriage with the Roman Marcus Antonius, commander of the eastern armies.

Keywords: Egypt, Women, Roma, Caesar, Marcus Antonius, VII. Kleopatra.

Giriş

Tarihin önemli uygarlıklarından biri olan Mısır, MÖ 3000’de Kral Menes döneminde Nil nehri dolaylarında kurulmuştur. Mısır’ın coğrafi yapısı ve stratejik konumu yıllar içerisinde kendine özgü bir yapı arz etmesinde oldukça etkili olmuştur (İnan, 1992: 3). Aşağı ve Yukarı olmak üzere iki ayrı bölüm şeklinde yönetilen Mısır, coğrafi konumunun sunduğu verimli topraklar dolayısıyla defalarca savaflara maruz kalmıştır. Mısır’ın toplum hayatı ve siyasi tarihi hakkında birçok bilgi bulunmasının yanı sıra geniş çaplı araştırmalar yapılacak kadar yeterli tarihi metin bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu anlamda firavunlara özel tutulmuş kişisel saltanat yıllıklarından, Mısır ile temasta bulunmuş devletlerin kayıtlarından ve arkeolojik verilerden bilgi edinilmektedir (İplikçioğlu, 1990: 107; Brewer- Teeter, 2007: 33).

Bir toplumda kadının yeri ve arz ettiği önemi değerlendirirken dikkat edilen başlıca noktalar, kadına verdiği siyasi ve sosyal olanaklar, kadının aile için ailede aldığı roldür. Zira bu kriterler incelendiğinde kadının o toplumda gördüğü değer hakkında kolaylıkla bilgi edinilebilir. Eskiçağ toplumları arasında yer alan Mısır’da kadının çağdaşlarına göre daha iyi özelliklere sahip olduğu bilinmektedir. Esasında toplum hayatı sınıflı yapıdan ibaret olmasına rağmen Mısır toplumunda kadınlar da neredeyse erkekler kadar hakka sahip olmuştur (Rosalie, 2003: 144). Kadın herhangi bir varlık kaynağı sorgulanmadan ve bir erkeğin himayesine bağlı olmadan tek başına kendisini ve ailesini temsil eden bir hakka sahip görülmüştür. Kadının medeni haline bakılmaksızın sosyal, siyasi, dini hakları cinsiyet değil de insani karakter baz alınarak belirlenmiştir. Günümüz sözde modern toplumunda bile erkeğin özellikle fiziksel gücü ve soy devamını sağlama özelliği dolayısıyla hep bir adım önde olmuş veya kendisini üstün gördüğü bu gücü kendine bir ayrıcalık görerek ilk planda olmuştur. Ancak Mısır sanatında dahi sanat ve kültür hayatı için önem arz eden kabartma ve resimlerde yalnız erkekler değil aynı zamanda kadınların da tasvir edilmiş olması onların toplumda erkek ile eşdeğer bir kıymete sahip olduğunu gösteren bazı somut delillerdendir. Ölü gömme ritüellerinde dahi kadın erkek ile eşit muamele görmüştür. Öyle ki Mısır’ın inanç sisteminde kadın kutsal olarak nitelendirilmiştir (Erdemir, 2018: 25).

Toplum hayatında kadının arz ettiği önemi Mısır’lı bir kadının üstlenmiş olduğu rollerde de görmekteyiz. Mısır toplumu cinsi özellikler yerine insani değer ve yeteneklere önem veren bir toplum yapısı arz etmiştir. Ticari alanda da bu anlamda yetenek ve sermayeye sahip kadınlar için alan ve özgürlük tanımıştır. Bu sayede kadın mal satmak ve almak, ticaret sözleşmesi

yapmak gibi haklara doğrudan sahip olmuştur. Aile hukuku da Mısırlı bir kadının etkin olduğu alanlardan biridir. Evlenmek, boşanmak, mirastan faydalanmak gibi birçok hakka sahip olan Mısırlı bir kadın, toplum hayatında önem arz eden evlilik sözleşmesi yapma hakkına da sahip olmuştur. Gerçekleştirilen evlilik akdi ile olası bir ihtimalle bozulacak/bozulmuş olan evliliği sonrası kendi haklarını ve hürriyetini koruma altına almıştır. Boşanma durumu söz konusu olduğunda dahi kadın ahlaki boyutta bir saygısızlık yapmamış olmak şartıyla neredeyse evli iken sahip olduğu haklarını aynı şekilde devam ettirme hakkına sahip görülmüştür (Rosalie, 2003: 144, Babila, 2016: 128 vd.; Erdemir, 2018: 25 vd.). Günümüz toplumunda gelişmiş hukuk organları ve teknolojinin de insan hayatını kolaylaştırmış olması dahi kadına aynı özgüveni ve hürriyeti sunma noktasında ne yazık ki oldukça yetersiz kalmaktadır.

Mısır toplumunda evlilik esasında tek eşliliğe dayandırılmıştır ancak varlık sahibi erkeklerin harem kurmasına müsaade edilmiştir. Bilhassa hanedan mensuplarının siyasi ilişkileri sağlamak ve devam ettirmek adına birden fazla eşle evlilik gerçekleştirmesine olanak tanınmıştır. Sınıflı toplum yapısına sahip olan Mısır'da evlilik katı kurallara bağlı tutulmamış aile kurumuna katkı sağlamak ve sürekliliğe katkıda bulunmak adına sınıflar arası evlilik yolu açık tutulmuştur. Hatta toplumda aile devamlılığını sorunsuz şekilde sürdürüp sonrasında bazı zorluklara tabi tutulmamak, evliliği teşvik etmek amacıyla deneme evlilikleri adında yalnızca birkaç yıl sürebilecek evlilikler de gayet tabii görülmüştür. Mısır toplum hayatında evlilik, ilk başlarda yalnızca üst tabakadan olan bayanlara özgü iken zaman içerisinde toplumun idamesi ve devamlılığında kadının önemini fark etmeleri sayesinde yeniden tesis edilmiş ve bütün bayanlara hak görülmüştür. Kadın ve erkeğin birbirlerine karşı görev ve sorumlulukları ilk başlarda yalnızca sözlü iken zaman içerisinde yazılı kanunlar haline getirilmiştir (Erdemir, 2018: 25 vd.). Burada amaç evliliğin devamlılığını ve istikrarını sağlamak bu eyleme katkıda bulunmak olmuştur. Yazılı kanunlar ile garantiye alınan hak ve sorumluluklar ise toplumda cinsiyet önemi bulunmadan hak ve iradeye duyulan saygıyı ortaya koymaktadır. Evlilik kurumu dini motiflerle bezenerek kadının varlığının kainatın yaratılması ile özdeşleştirilmiş ve aile kurumunun devamlılığının sağlanmasında etkisi ve önemi dolayısıyla kadın kutsal olarak nitelendirilmiştir (Erdemir, 2018: 29; Goucher vdd., 1988: 5; Babila, 2016: 133 vdd.). Evlilikler devlet tarafından resmen onaylanmış sözleşmelere dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Şahitler tarafından onaylanarak resmîyet kazanmış evliliğin akdi, evlenen kişilerde veya arzuya göre tapınaklarda muhafaza edilmek suretiyle korunmuştur. Bu sözleşme akdinde boşanma hakkı,

mal-mülk edinme hakkı, miras hakkı gibi birçok hak konu edinilmiş ve yasalaştırılmıştır. Görülmektedir ki Eskiçağ Mısır toplumunda kadın Mezopotamya, Hellen, Roma gibi uygarlıklardaki kadınlara nazaran daha geniş kadın merkezli haklara sahip olmuştur (Babila, 2016: 128 vd.). Eskiçağda ve günümüz geçmişinde dahi yeni doğan bebek adları baba adıyla birlikte anılırken Mısır'ın bilhassa Orta Hükümdarlık evresinde (MÖ 2025- 1550) bebeğin adı yanı sıra anne adı da kullanılmıştır. Anne olan kadına tanınmış bu haklar ölüm döneminde dahi etkisini devam ettirmiş vefat eden şahıstan kalan mirasın önemli bir bölümü anne tarafına aktarılması gerekli tutulmuştur (Erdemir, 2018: 26).

Mısır toplum hayatında genel geçer bazı özellikler geçerliliğini korumuş olsa da hanedanlar döneminde bazı gelenek ve kurallar farklılık göstermiştir. Esasen Firavun'un aynı zamanda tanrı olarak görülmesi dolayısıyla ailesinin de kutsal olması onların kendi kız kardeşleri veya eşlerin kendi oğullarıyla, kızları ile evlenmesi için sebep olarak görülmüştür. Bu minvalde miras hakkını aynı soy içerisinde koruma altına almak da etkili olmuş olabilir. Bu denli açık uçlu evlilikler sadece hanedan içerisinde uygun görülmüş halk arasında uygulanmasına asla müsaade edilmemiştir. Halk arasında en fazla akraba bağı arasından evlilikler meşru sayılmıştır (Erdemir, 2018: 28; 5, Vandorpe, 2010: 163; Morris, 2010: 202 vd.).

Mısır'da tarla, bağ-bahçe işlerinden sorumlu tutulan kadın, ev ile ilgili bütün işlerden de sorumlu tutulmuştur. Yeme içme beslenme barınma gibi ihtiyaçlar hariç tanrı türbelerinin temizliği ve bakımı ile ilgilenmesi gerekli görülmüştür. Aile mezarları ve tanrı türbeleri toplum yapısında bir miras olarak görüldüğünden bu alanların bakım, onarım ve devamlılığını sağlamak adına erkek bir çocuk doğurmuş olması beklenmiştir. Öyle ki kadının ölmesi durumunda yerine bu görevi sürdürmesi ve devamlılığı aynı soydan yürütmesi için erkek çocuğu yalnızca bu amaca hizmeten doğumundan yetişkinlik çağına kadar özenle büyütülmüştür. Toplumsal hakların birçoğuna şahsen sahip olan Mısırlı bir kadın, bu özellikleri sahip olduğu eğitim hakkına borçludur. Zira toplumun her kademesine eğitim ve öğretimi hak görmüş bir toplumun böyle medeni özelliklere sahip olması oldukça önemlidir. Kadın eğitim hayatına dâhil olma hakkına sahip olduğu gibi aynı zamanda okuma yazma eylemlerini nesline aktarması için teşvik edilmiştir. Kadın toplumsal olanakların sunduğu eğitim ve öğretim dışında bir de dini manada eğitim hakkına sahip olmuş dolayısıyla dini anlamda aldığı eğitim sayesinde firavun olma hakkı kendisine bahşedilmiştir. Elbette ki hanedan mensubu kadınlar aldıkları eğitim ile halktan daha farklı bir konum arz etmişlerdir. Hatshepsut, Nefertiti

Nefertari, IV. Berenica, VII. Kleoptra gibi kadınlar bunlardan başlıcaları ve firavun olanlarıdır (Duiker ve Spielvogel, 1994: 25; Manuelian, 1998: 406 vd.; Freeman, 2014: 67; Babila, 2016: 128 vd.; Erdemir, 2018: 32).

Mısır toplumu kadına siyasi sahada da yer vermiştir. Hükümdarlık sistemine göre Mısır'da kadının (kan-soy aracılığıyla, veraset yoluyla) tahta çıkmasına da olanak tanımıştır. Mısır'da tarihi çağlardan önce kadının kutsal özelliği dolayısıyla veraset usulü kadın üzerinden devamlılık göstermiştir. Tarihi çağlara geçildiğinde ise toplumsal gelişmelerden geri kalmamış nitelikte bir kadının şahsen siyasi hayatta rol oynamasında bir sakınca görülmemiş bilhassa desteklenmiştir. Kendi adlarının yanı sıra kadınlara unvan niteliğinde tanımlamalar da kullanılmıştır. Kraliyet ailesinde, *kralın eşi*, *kral eşinin hocası*, *kralın hem eşi hem kardeşi*, *kralın yüceler yücesi eşi* şeklinde tanımlamalar kullanılmış olduğunu görmekteyiz (Lebip, 1947: 90 vd.; Petrie, 1975: 209; Sadullah, 1988: 4). Olağan şartlar altında bir şahıs ve erkeğin güç ve varlığına bağlı olmadan kadına tanımlanmış hakları ve özgürlüklerin krallık döneminde krala bağlı olarak edinildiği de ayrı bir husustur. Ancak bu noktada yine de kadının konumunun herhangi sarsıntıya maruz kalmadığı aşîkârdır.

Stratejik önemi hasebiyle çok sayıda saldırıya maruz kalan Mısır'a bir işgal eylemi de Büyük İskender tarafından gerçekleştirilmiş ve başarılı olunmuştur. Büyük İskender, bölgede aktif olan Perslerin siyasi gücünü tahribata uğratmak için MÖ 332'de Mısır'ı işgal etmiştir (Mansel, 1995: 443). Büyük İskender'in generallerinden biri olan Ptolemaios Soter, İskender'in ölümü sonrası Mısır'ın hâkimi olmak için bütün fırsatları değerlendirmiş ve Babil Konseyinde kendini Mısır'ın idarecisi olarak tayin ettirmiştir (Bosch, 1942: 131 vd.).

Ptolemaios krallığı, Hellenistik dönem krallıklarından Mısır'da kurulmuş olanıdır (Yılmaz, 2022: 185). Dönemin şartları gereği hem kral hem Mısır'ın firavunu olarak nitelendirilmiş olan Ptolemaios'un gayesi, Mısır'da çeşitli ulusların kaynaşmasından ortaya çıkacak çok kültürlü bir yapı oluşturmak olmuştur. Askeri, siyasi, sosyal, ekonomi gibi birçok alanda heterojen bir karma yapı yoluna gitmiştir. Zira tabiatları ve ırkları dolayısıyla çok farklı iki halktan (Pers ve Makedon) meydana gelecek olan kültür bir sentez bir kaynaşma meydana getirmektedir. Mısır'ın din ve siyaset ikilisinin aynı anda tek idari mekanizmada yer alması iktidar sahiplerinin birçok gücü elinde tutmalarını sağlamıştır. Öte yandan bir general, asker kimliğine sahip olan Ptolemaios Mısır idaresinde önemli bir yer edinmiştir.

Mısır'ın yönetimi daha önce olduğu gibi yine aşağı ve yukarı olmak üzere iki yön üzerinden sağlanmıştır. Ancak yönetimde etkin unsur artık eskisi gibi devam edememiş yerini Grek ve Makedon kökenli şahıslara bırakmıştır. Bu minvalde idarenin yerli halkı ikinci sınıf halk niteliğinde geride kalmıştır. Ptolemaios oldukça dikkat çeken bu değişikliğin bilincinde olduğundan aynı zamanda kışkırtmalara mahal vermemek için toplumun dini ve sosyo-kültürel özelliklerine kayıtsız kalmamış ve benimseme yolunu tercih etmiştir. Kendisi de aynı zamanda bir firavun olan Ptolemaios, din adamlarının da desteğini almak için iyi ilişkiler kurmuş ve bu şekilde halk tarafından da desteklenmesini sağlayacak sınıfı oluşturmuş olmalıdır. İktidarını meşrulaştırmış olan Ptolemaios, Büyük İskender döneminde inşasına başlanmış olan İskenderiye kentinin inşasını devam ettirmiş ve kültür sanat faaliyetlerinin yoğunlaşp hız kazanmasına zemin oluşturmuştur (Yılmaz, 2022: 187).

VII. Kleopatra, Büyük İskender'den kalma Hellenistik krallıkların son hanedanı olan Ptolemaiosların kraliçesidir. Mısır kraliçesi olan VII. Kleopatra kültür ve siyaset açısından kendisini geliştirmiş ve dokuz dil bilmektedir. Kraliçenin tarihte yer almasını sağlayan özelliği Mısır ve Roma arasında sağladığı ilişki ile uzun yıllar boyunca hanedanının varlığını sürdürmüş olmasından ileri gelmektedir (Falivene, 1991: 206; Freeman, 214: 428).

Tarihi kayıtlarda her ne kadar fiziki özelliği açısından başarılı olduğu iddia edilse de esasında zekâsına eşdeğer sahip olduğu çekici yönüyle başarılar elde ettiğini bildiğimiz VII. Kleopatra, mensup olduğu Ptolemaios hanedanının üstün eğitim almış varislerinden biridir. Ptolemaios'un tanrı kral niteliği, kan bağı yoluyla idareye geçecek olan çocuklarına da geçmiştir. Ptolemaios'un vefatı sonucu bırakmış olduğu vasiyet sayesinde VII. Kleopatra, evlilik yoluyla gücünü birleştirdiği kardeşi XIII. Ptolemaios ile iktidarı elde etmiştir. Zira Mısır'da yalnızca yönetici sınıfın kutsallığı dolayısıyla ve idarenin aynı soy içinde kalmasına gösterilen özenle bu evlilik meşru bir durum olarak nitelendirilmekteydi.

MÖ 69' da dünyaya gelmiş olan Kleopatra'nın annesi ve çocukluk dönemi hakkında detaylı bilgiler sunan kaynaklar henüz yetersizliğini korumaktadır. Kardeşini XIII. Ptolemaios henüz çocuk yaşta olduğundan yönetimde etkin olmasını ve yetişmesini sağlayan danışman heyetinin tesiri altında oldukça kalmış bir kişilik olmuştur (Burstein, 2004: 11 vd.; Roller, 2010: 57 vd.; Gürbüz-Karahan, 2019: 272). XIII. Ptolemaios'un, danışman heyeti VII. Kleopatra'nın zekasıyla yönetimi tek elde tutma arzusunu sezdiğinden olmalı ki aralarında anlaşmazlık

yaratmış ve dolayısıyla XIII. Ptolemaios, VII. Kleopatra'yı Mısır'dan sürmüş Roma'ya karşı harekete geçmiştir (Tyldesley, 2008: 97 vd.).

Bu dönemde Mısır bu şekilde bir idare içindeyken dönemin çağdaşlarından olan Roma'da ise durum pek iç açıcı değildir. Roma'nın Cumhuriyet döneminde, Romalı generaller olan Julius Caesar ve Pompeius arasında geçen mücadele, bir iç savaş haline dönmüş ve bir kovalamaca haline gelmiştir. Caesar ve Pompeius'un ülke içindeki iç savaşının uzun yıllar sürmesi ve bu iç savaşın Pompeius'un Anadolu'ya kadar kovalanması ile Kleopatra ve Caesar ilişkisi için gerekli zemin sağlanmıştır. XIII. Ptolemaios'a karşı hamlede bulunan Julius Caesar, hemen bölgeden ayrılmamıştır. Ardından Mısır'ın İskenderiye kenti yakınlarında Pompeius'un öldürülmesi sonucu bu savaş nihai olarak sonlanmıştır. Bu kez VII. Kleoptara'nın kardeşi XIII. Ptolemaios ile mücadelesi esnasında VII. Kleopatra ve Caesar'ın ittifak kurması ile Cesar ve VII. Kleopatra ikilisinin bir araya gelmesini sağlamıştır. Bu savaşta Caesar'ın desteğini alan VII. Kleopatra muvaffak olmuş ve Akdeniz'de hâkimiyet kurmak, Anadolu topraklarına ulaşmak için politikalar planlamıştır. Caesar ise VII. Kleopatra'yı tahtın tek sahibi olarak iktidara getirerek ve Mısır'ın idari sorumluluğunu ona vermiştir. Aynı zamanda Kilikia'ya bağlı olan Kıbrıs'ı da ayırarak Kıbrıs'ın idaresini de VII. Kleopatra'ya emanet etmiştir (Plutarkhos, *Caesar*, XLII, 1; XLV, 1-5; XLVI, 1, XLVIII, 1-5; XLIX, 1-5; Syme, 1939: 324; Roller, 2010: 57 vd.; Freeman, 2014: 427 vd.). Yaşamı boyunca ülkesini elde tutma ve üstün kılma politikası ile yaşamış olan VII. Kleopatra ikinci evliliğini doğu orduları komutanı Romalı Marcus Anatonius ile gerçekleştirmiştir. Roma ve Mısır arasındaki siyasi ilişkiler dolayısıyla Julius Caesar ile evlenmiş olan VII. Kleopatra Caesar'ın ölmesi sonrası Romalı Marcus Antonius ile evlenmiştir (Bevan, 1927: 327 vd.; Miller- Browning, 2008: 50 vd.).

Evlilik sonrası gerçekleştirilmiş bir törende *Kralların Kraliçesi* unvanını almıştır. Bu tören esnasında siyasi kişiliğindeki akıllıca yönetim tecrübesi doğrultusunda Marcus Antonius birçok özerk şehir ve krallığın yönetimini kendisine devretmiştir. Burda Marcus Antonius elbette ki Roma'nın çıkarları doğrultusunda Ptolemaios hanedanının genişlemesine müsaade etmiştir. Ancak VII. Kleoptra netice itibarıyla kendi hanedanının kazançlı çıkmasını önemseydiğinden burada herhangi bir mahsur görmemiş ve rahatsızlık duymamıştır. MÖ 37/6 da Marcus Antonius ve VII. Kleopatra dönemin sikkelerinde ortak yönetici olarak yer almıştır. VII. Kleopatra günümüz Ortadoğusunda yer alan Levantta ziyaretlerde bulunarak dini anlamda bölge kontrolünün kendisine ait olduğunu göstermek istemiştir. Apameia, Şam ve Eriha gibi

kralları kentlerini ziyaretleri sırasında yer yer Parthlarla savaş şeklinde temaslarda bulunmuştur (Strootman, 2010: 1 vd.).

Roma'ya karşı doğuda herhangi bir aksaklık çıkmamasını sağlamak için Roma'ya bağlı devletler ve topluluklar arasında düzen tesis etmeye çaba göstermiştir. Mısır'da bulunan VII. Kleopatra bu anlamda Marcus Antonius'un lehinde davranmış ve daima tehdit unsuru gördüğü erkek kardeşi Ptolemaios'u katlederek yerine henüz dört yaşında olan oğlunu getirmiştir. Marcus Antonius'un dikkatini çekmeyi başaran VII. Kleopatra MÖ 41'de Marcus Antonius tarafından davet edilmiştir. Esasında bu ilişki karşılıklı bir çıkardan ibaretti. Zira Marcus Antonius VII. Kleopatra'nın emrinde bulunan asker güce ve Mısır hazinesine göz koymuştur. VII. Kleopatra ise, hanedanın geleceğini sağlamak ve Roma'nın desteğini arkasında hissetmek için bu izdivaca olumlu yanıt vermiştir (Freeman, 2003: 435). Bu evliliğin ilk hediyesi olarak Marcus Antonius, Dağlık Kilikia'nın yönetiminin bir bölümünü VII. Kleopatra'ya devretmiştir. (Bosch 1940: 118; Mitford 1980: 1241; Bean 1999, 85-86). Bu sayede Akdeniz'de üstünlük kurmaya çalışan VII. Kleopatra gemi yapımı için uygun sedirlerin yetiştiği coğrafyaya sahip olmuştur (Doğanay 2005: 99; Kurt 2009: 128-129).

İçerde bu düzeni sağlayan Marcus Antonius, doğu sınırında en büyük tehdit olan Parthlara karşı bir mücadeleye girişmiştir. Bu savaşın mağlubu olan Marcus Antonius büyük oranda askeri techizat ve lejyoner kaybetmiştir. Dolayısıyla asker sayısı oldukça düşen Marcus Antonius VII. Kleopatra ve onun varlığına oldukça muhtaç hale geldiğinden onu yanında tutmak için elinden geleni yapmıştır (Dio, *Rhomaika*, XLIX, 25-32; Rostovtzeff 1960: 143). MÖ 34' de Ermenistan üzerine başarılı bir sefer gerçekleştirmiş olan Marcus Antonius seferin zaferini Roma'da değil de İskenderiye'de yapmış olması birçok Romalı'nın dikkatini üzerine çekmiştir. Kız kardeşi Octavianus ile olan evliliğini MÖ 31- 31 arasında bitirmiş olduğunu duyuran Marcus Antonius Roma'ya olan bağlılığını resmen sona erdirmiştir. Bu davranışının üzerine kız kardeşi Octavianus senatoda yeterli çoğunluğu sağlayarak Mısır'a savaş açmıştır. Marcus Antonius ve Kleopatra'nın ordusu ile Octavianus'un ordusu Yunanistan batı kıyısında yer alan Actium Körfezi açıklarında karşı karşıya gelmiştir (Miller- Browning, 2008: 73 vd.). Marcus Antonius'un ve VII. Kleopatra'nın intiharları üzerine daha da güç kazanan Octavianus İskenderiye'yi en az kayıpla ele geçirmiş ve Mısır hazinesini kendi kontrolüne almıştır. MÖ 30'da Kleopatra'nın ölümü ve hanedanın kalanlarının da Roma'ya katılması ile Hellenizm Devri resmen sona ermiştir. IIV. Kleopatra'nın ölümü varlığında olduğu gibi yokluğunda da ülkesinin

kaderine yön vermiştir. Mısır Roma'nın eyaleti konumuna gelmiş bu sayede Roma'da Akdeniz hâkimiyeti sağlanmıştır (İplikçioğlu, 2007: 48).

Yayılmacı bir politikaya sahip olan Roma'nın genişleme hedeflerinden biri olan Akdeniz'de yer alan Ptolemaios hanedanı Hellenistik devletlerarasında en uzun ömürlüsü olmuştur. Zira bu durumda VII. Kleopatra'nın zekâsı ve politikası da oldukça etkili olmuştur. Kleopatra'nın Roma'ya tutumu adından sıkça söz edilmesine sebebiyet vermiştir. Mısır haricinde Akdeniz'e kıyısı olan bütün devletleri egemenliğine alan Roma VII. Kleopatra döneminde bu sahada oldukça çetin mücadeleler vermiştir. Jül Caesar ve Marcus Antonius ile olan ilişkileri sayesinde Mısır MÖ 30 tarihine kadar ayakta kalmıştır.

Günümüz dünyasında önem arz eden bir ülke olan Mısır, tarihinde de oldukça önem arz eden bir uygarlık olmayı başarmıştır. MÖ 3000'lere dayanan geçmişiyle döneminin sosyo-kültürel yapısı ile çağdaşları olan büyük batı uygarlıklarına nazaran oldukça medeni ve insani bir yapı sergilemiştir. Her ne kadar iki ayrı bölge şeklinde yönetilmiş olsa bile buna rağmen gelişmiş toplumlara örnek mahiyetinde bir uygarlık olmuştur. Mısır tarihi hakkında bilgilerimizi dönemin iktidar sahiplerinin tutmuş oldukları yıllıklardan, kayıtlardan ve komşu uygarlıklarla geçilen temaslar ve kültürel etkileşimler sayesinde edinmekteyiz. Bir toplumda kadının yeri ve önemi önce aile içinde sonra o toplumun sosyal hayatında önemli rol oynayan siyasi alanında ne kadar hak- hukuk sahibi olduğu ile sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir. Bu kıstaslar kişinin sahip olduğu hak ve özgürlükler hakkında detaylı bilgiler sunmak için ayrıca resmi yönü olması nedeniyle oldukça önemlidir. Esasen sınıflı toplum yapısına sahip olan Mısır uygarlığının söz konusu cinsiyet olunca bir sınıf ayrımcılığı yapmadığı oldukça net gözlenebilmektedir. Hatta günümüz şartlarının da üzerinde bir değer gören kadın, tanrı tarafından bahşedilmiş olan toplumun ve ailenin devamlılığını sağlama noktasında üstlenmiş olduğu rolü itibariyle kutsal olarak nitelendirilmiştir. Mısır toplumunda kadın mensup olduğu ailenin sosyo ekonomik şartlarına veya himayesinde olduğu erkeğin varlığına bağlı şekilde haklara sahip olmayıp tek başına kendi hürriyet ve haklarını temsil eden bir hukuk sistemine sahip olmuştur. Mısır için önem arz eden sanat alanında önem arz eden kabartmalar dahi bu önemi ifade eder şekilde imgelenmiştir. Cinsiyete değil de bireye yönelik değerlere sahip Mısır sosyal hayatında önem arz eden bir uygulama olan ticaret alanında da etkin olan kadınların varlığını görmekteyiz. Bu minvalde yeterli sermaye ve yeteneğe sahip olan bir kadının pekâlâ ticaret hayatında aktif rol oynaması mümkün olmuştur. Aile hukukuna da sahip olan Mısır uygarlığı bu anlamda da

kadına evlenme, boşanma, mirastan faydalanma ve hatta dul kalmak gibi birçok hak tanımıştır. Miras hakkından faydalanılırken mirasın önemli bir miktarı anne tarafına aktarılması hak görülmüştür. Evlilikler başladığında resmiyetle tanındığı gibi son bulunduğunda da resmi şekilde tanımış ve kadının haklarını yitirmeden devam etmesini sağlayacak şekilde maddeler tanımlamıştır. Mesela boşanma nedenlerinden biri kadının dâhil olduğu toplum ahlakına aykırı nitelikte bir eylem değilse en başında sahip olduğu haklarıyla yaşamına devam edebilmesi bunun için güzel bir örnek teşkil etmektedir. Resmiyetle onanan evlilikler umumiyetle tek eşliliğe dayalı bir yapı arz etmiştir. Ancak bu durum kraliyet ailesi için delinebilir bir durum olmuştur zira iktidarı devam ettirmek veya destek sağlamak amaçlı gerçekleştirilen siyasi amaçlı evlilikler bu duruma esas teşkil etmiştir. Evlilik müessesesi katı kurallara tabii tutulmamış toplum yapısı sınıflı yapı arz etse de sınıflar arası evlilik yolu açık tutulmuştur. Evlilikler şahitle huzurunda yapılarak arzuya göre tapınaklarda kaydı muhafaza edilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Hatta evliliğe teşvik, evliliğin sağlıklı şekilde devam etmesine katkıda bulunmak adına deneme tarzında süreli evlilikler de aile hukukunda resmi olarak yer almış ve hak olarak iki cinse de sunulmuştur. Aileyi ve bireyi temsil eden hakların resmi organlar tarafından önemsenmesi, kayda alınması Mısır uygarlığının bireysel iradeye karşı gösterdiği saygıyı ifade etmekte yeterlidir. Evlilikler neticesinde dünyaya gelen bebek adları günümüzde bile baba soyadı ile anılırken Mısır eskiçağında anne adının yanı sıra kullanılmıştır. Toplumun idareci kesiminde ise evlilik şartları değişkenlik gösterme esnekliğine sahip olmuştur. Zira tanrı-kral olarak nitelendirilen firavunun kutsal kan olmaları dolayısıyla öz kardeş ve çocukları ile evlenmeleri olağan görülmüştür. Nitekim miras hakkını ve idareci soyu yalnızca kendi kan bağı ile korumak amaçlanmış ve bu istisnai durum yalnızca hanedan için meşru sayılmış toplumun hiçbir ferdine bu anlamda müsaade edilmemiştir. Medeni hukukta bu şekilde bir varlığa sahip olan Mısır kadını bağ, bahçe, tarım faaliyetlerinde de etkin olmuştur. Ev işlerinin yanı sıra ata kültürü olan aile mezarlarının bakımı onarımı ve miras olarak bırakılmasında katkısı olan kadınlar aynı zamanda erkek çocuk sahibi olması bu sorumlulukta büyük bir katkı payına sahip olmuştur. Eğitim öğrenim hakkına da sahip olan kadınlar edindikleri bu beceriyi de miras niteliğinde görüp bu yetiyi nesline aktarmayı gaye edinmiştir. Ancak belirtmek gerekmektedir ki evlilik akdinde istisnai durumlar olduğu gibi eğitim hakkında da bir farklılık görülmüştür. Hanedan soyundan olan kadınların aldıkları eğitim ile toplumun herhangi bir ferdi olarak eğitim alan kadın arasında elbette ki farklılıklar görülmüştür. Nitekim bu yadsınacak bir durum olmayıp toplumsal sınıflar arası farklılıktan ileri

gelen gayet tabi bir durum özelliği göstermektedir. Eğitimlerini şahıslarına münhasır alan kadın bireylerin siyasi alanda da etkin olduğunu kadın firavunlar olan Hatshepsut, Nefertiti Nefertari, IV. Berenica, VII. Kleoptra gibi kadın firavunların varlığından ötürü bilmekteyiz. Kan ve veraset aracılığıyla Mısır'da hanedan üyesi olan bir kadının tahta çıkması gayet tabi görülmüştür. Zira fitratı gereği kutsal görülen kadının hanedan bağı sayesinde tahta çıkma olasılığına sahip olması toplumun gelişmişlik seviyesinin önemli bir kıstasıdır. Bu dönemin önem arz eden güçlerinden biri olan Roma'da dahi kadınlar yönetimin herhangi bir katmanında yer alamazken haddi zatında mevzu bahis olunca barbar diye nitelendirilen uygarlıklardan biri olan Mısır'da bu haklara sahip olması olabildiğince kıymetlidir. Yönetimde etkin olması arzu edilen hanedan mensubu hem halk hem danışman heyeti tarafından yoğun şekilde destek görmüştür. İstisnai olarak esasında hiçbir surette erkeğe bağlı kılınmadan varlığı ve hakları elde eden kadının hanedan mensubu olması kaydıyla nitelendirme amaçlı erkeğin temsil ettiği konuma göre nitelendirildiğini gözlemlemekteyiz. Kralın eşi, *kral eşinin hocası, kralın hem eşi hem kardeşi, kralın yüceler yücesi eşi* şeklinde tanımlamalar bu açıklamayı kanıtlar niteliktedir.

Stratejik önemi hasebiyle çok sayıda saldırıya maruz kalan Mısır'a bir işgal eylemi de Büyük İskender tarafından gerçekleştirilmiş ve başarılı olunmuştur. Bölgede aktif olan Perslerin siyasi gücünü tahribata uğratmak için Büyük İskender, MÖ 332'de Mısır'ı işgal etmiştir. Büyük İskender'in generallerinden biri olan Ptolemaios Soter, İskender'in ölümü sonrası Mısır'ın hâkimi olmak için bütün fırsatları değerlendirmiş ve Babil Konseyinde kendini Mısır'ın idarecisi olarak tayin ettirmiştir. Ptolemaios'un gayesi Mısır'da çeşitli ulusların kaynaşmasından ortaya çıkacak çok kültürlü bir yapı oluşturmak olmuştur. Askeri, siyasi, sosyal, ekonomi gibi birçok alanda heterojen bir karma yapı yoluna gitmiştir. Aynı zamanda bir general, asker kimliğine sahip olan Ptolemaios, Mısır idaresinde önemli bir yer edinmiştir. Yönetimdeki idari bölünmede değişikliğe gitmeden idareyi devam ettiren Ptolemaios, yönetimde etkin unsurun yerli halk olmasının önüne geçmiş ve Mısır halkının dikkatini üzerine gitmiştir. Elbette karşı çıkmalar yaşanmış ancak ayaklanma, başkaldırma mahiyetine ulaşmamıştır. Zira Ptolemaios toplumun yalnızca siyasi alanında değil aynı zamanda askeri, ekonomi ve toplumsal hayatında dahi değişiklikler gerçekleştirmiştir. Kleopatra, Büyük İskender'den kalma Hellenistik krallıkların son hanedanı olan Ptolemaiosların kraliçesidir. Mısır kraliçesi olan VII. Kleopatra kültür ve siyaset açısından kendisini geliştirmiş ve dokuz dil bilmektedir. Kraliçenin tarihte yer

almasını sağlayan özelliği Mısır ve Roma arasında sağladığı ilişki ile uzun yıllar boyunca hanedanının varlığını sürdürmüş olmasından ileri gelmektedir. Tarihi kayıtlarda her ne kadar fiziki özelliği açısından başarılı olduğu iddia edilse de esasında zekâsına eşdeğer sahip olduğu çekici yönüyle başarılar elde ettiğini bildiğimiz VII. Kleopatra, mensup olduğu Ptolemaios hanedanının üstün eğitim almış varislerinden biridir. Ptolemaios'un vefatı sonucu bırakmış olduğu vasiyet sayesinde VII. Kleopatra, evlilik yoluyla gücünü birleştirdiği kardeşi XIII. Ptolemaios ile iktidarı elde etmiştir. Roma'nın Cumhuriyet döneminde, Romalı generaller olan Julius Caesar ve Pompeius arasında geçen mücadele, bir iç savaş haline dönmüş ve bir kovalamaca haline gelmiştir. Caesar ve Pompeius'un ülke içindeki iç savaşının uzun yıllar sürmesi ve bu iç savaşın Pompeius'un Anadolu'ya kadar kovalanması ile Kleopatra ve Caesar ilişkisi için gerekli zemin sağlanmışır. VII. Kleoptara'nın kardeşi XIII. Ptolemaios ile mücadelesi esnasında VII. Kleopatra ve Caesar'ın ittifak kurması ile Cesar ve VII. Kleopatra ikilisinin bir araya gelmesini sağlamıştır. Bu savaşta Caesar'ın desteğini alan VII. Kleopatra muvaffak olmuş ve Akdeniz'de hâkimiyet kurmak, Anadolu topraklarına ulaşmak için politikalar planlamıştır. Caesar ise VII. Kleopatra'yı tahtın tek sahibi olarak iktidara getirerek ve Mısır'ın idari sorumluluğunu ona vermiştir. Aynı zamanda Kilikia'ya bağlı olan Kıbrıs'ı da ayırarak Kıbrıs'ın idaresini de VII. Kleopatra'ya emanet etmiştir. Yaşamı boyunca ülkesini elde tutma ve üstün kılma politikası ile yaşamış olan VII. Kleopatra ikinci evliliğini doğu orduları komutanı Romalı Marcus Antonius ile gerçekleştirmiştir. MÖ 37/6 da Marcus Antonius ve VII. Kleopatra dönemin sikkelerinde ortak yönetici olarak yer almıştır. VII. Kleopatra, Roma'ya karşı doğuda herhangi bir aksaklık çıkmamasını sağlamak için Roma'ya bağlı devletler ve topluluklar arasında düzen tesis etmeye çaba göstermiştir. Marcus Antonius ve VII. Kleopatra'nın yakınlığı Roma senatosunda onanmamış ve buna karşın Octavianus tarafından üzerlerine yapılan Actium savaşıyla Marcus Antonius ve VII. Kleopatra'nın dönemi ve varlığı sona ermiştir.

Kaynakça

- Babila, Muhsin Haji Azeez. (2016). "Eski Mısır'da Kadın", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1, 128-144.
- Bean, G. E. (1999). *Eskiçağda Güney Kıyıları*, İstanbul: Arion Yayınevi.
- Bosch, C. E. (1940). *Roma Tarihinin Anahatları Kısım I. Cumhuriyet*, (Çev: Sabahat Atlan), İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bosch, M., E. (1942). *Helenizm Tarihinin Anahatları*, (Çev. Afif Erzen), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- İplikçioğlu, Bülent (2007). *Hellen ve Roma Tarihinin Anahatları*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- DIO, Cassius: *Rhomaika*, (Çev: E. Cary), London: Loeb Yayınları.
- Doğanay, Osman. (2005) *Ermenek ve Yakın Çevresindeki Antik Yerleşim*, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Douglas J. Brewer, Emily Teeter. (2007). *Mısır ve Mısırlılar*, (Çev: Nihal Uzan), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Duiker, William J. ve Spielvogel, Jackson J. (1994). *World History*, Volume 1, New York: West Publishing Company.
- Edwyn, Bevan. (1927). *A History of Egypt Under The Ptolemaic Dynasty*, London.
- Erdemir, Hatice Palaz. (2018). *Eskiçağ'da Cinsiyet ve Kadın*, Ankara: Serencam Yayınları.
- Freeman, Charles.(2014). *Egypt, Greece and Rome: Civilisations of the Ancient Mediterranean*, Oxford: Oxford University Press.
- Goucher, Candice Lee, Guin, Charles A le, Walton Linda A. (1998). *In the Balance: Themes in Global History*, Boston: McGraw Hill.
- Gürbüz, E.- Karahan, Ü. O. (2019). Kleopatra'nın Roma İle Olan İlişkileri Ve Actium Savaşı, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7/ 98, 265-276.
- İnan, Afet. (1992). *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İplikçioğlu, Bülent. (1990). *Eskiçağ Tarihinin Anahatları*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Lebip, Bahur. (1947). Lemehat Min Dirasat el-Mısriyye el-Kadimme, Matbaat Muktatıf'ül-Mukis, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1: 129- 144.

Falivene, M. R. "Government, Management, Literacy: Aspects of Ptolemaic Administration", *AncSoc*, 22, 203- 227.

Leuven, 1991, s. 206;

Strootman, R. (2010). Queen of Kings: Cleopatra VII and the Donations of Alexandria, *Occidens Et Oriens* 19, 140- 157.

Mansel, Arif Müfid. (1995) *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mitford, Timothy Bruce. (1980), "Roman Rough Cilicia", *ANRW-II*, 7/2, 1230- 1261.

Petrie, S. W. M. Flinders (1975), *Eski Mısır'da Sosyal Hayat*, (Çev. Hasan Muhammed Cevher ve Abdulmünam Abdulhelim), el-Heye El Amme elMısriyye, el-İskenderiyye.

Ron Miller ve Sommer Browning. (2008). *Ancient World Leaders: Cleopatra*, New York: Infobase Publishing.

Rosalie, David. (2003). *Religion and Magic in Ancient Egypt*, London: Penguin Books.

Rostovtzeff, M. *Rome*. (1960). M., *Rome*, New York: A Galaxy Book.

Sadullah, Muhammed Ali. *El-Devr'ül Siyasi Li'l-Melikat fi Mısır'ül Kadime*, Müessesat Şebap el-Camia.

Syme, Ronald (1939). "Observations on the Province of Cilicia", *Anatolian Studies*, 299- 332.

Thompson, C. James. *Women in The Ancient World The status, role and daily life of women in the ancient civilisations of Egypt*, 2010, Rome, Athens, Israel and Babylonia. [http:// www. Womenintheancientworld.com/](http://www.Womenintheancientworld.com/)

Yılmaz, Cuma Ali (2022). Mısır'da Makedon Hâkimiyeti: I. Ptolemaios Dönemi Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Akademik Matbuat*, 6/2, Aralık 182- 189.

AKŞEHİR GÖLÜ SEVİYE DEĞİŞİMLERİNİN UYDU GÖRÜNTÜLERİ İLE HARİTALANMASI VE KURAKLIKLA İLİŞKİSİ

Salih Cem KARAKOÇ, Yüksek Lisans Öğrencisi.,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, salihcem_karakoc@mail.ohu.edu.tr

Türkan BAYER ALTIN, Prof. Dr.,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, taltin@ohu.edu.tr

Özet: Göl ekosistemlerindeki su seviyesi değişimleri ve bu değişimler ile kuraklık arasındaki karmaşık ilişki, günümüzde su kaynaklarının sürdürülebilirliği ve iklim değişikliği üzerine yapılan araştırmaların merkezinde yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı, Akşehir Gölü'nün 2000-2023 yılları arasındaki su seviyesi değişimlerini mevsimsel ve yıllık bazda ayrıntılı olarak ortaya koymaktır. Çalışmada Normalize Fark Su İndeksi (NDWI), Standart Yağış İndeksi (SPI) ve Normalin Yüzdesi İndeksi (PNI) kullanılmıştır. Elde edilen NDWI analizleri; gölün su seviyesinin 2000 yılında 205,79 km²'lik alana sahip olduğunu, 2023 yılında yıllık bazda 12,48 km²'lik alana düştüğünü göstermektedir. Buna göre 23 yıllık dönemde göl seviyesinde %93,94'lük bir azalma tespit edilmiştir. SPI analiz olasılıkları neticesinde 1-, 6- ve 9- aylık verilerde normal koşullar gözlenmiştir. 3- ve 12- aylık verilerde normale yakın kuraklık koşulları görülmüştür. Yıllık ortalama PNI analiz değerleri, 19 yıl normal ve üzeri, 3 yıl ise hafif kuraklık gözlemlenmiştir. 2000 yılında 108,73 olan değer, 2021 yılında 87,33'e düşmüştür. Yıllık ortalama PNI değerleri ile yıllık ortalama NDWI değerleri karşılaştırıldığında; kuraklığın, göl suyu seviyesinin azalması yönünde olumsuz olarak etkilediği tespit edilmiştir. 2000 yılında ortalama NDWI değeri 0,26 ve ortalama PNI değeri 108,73 olarak tespit edilmiştir. 2021 yılına gelindiğinde ortalama NDWI değeri 0,04'e ve ortalama PNI değeri 87,33'e gerilemiştir. Elde edilen bu bulgular, bölgesel planlamalara önemli bir katkı sağlayacak ve su kaynakları yönetimi, kuraklıkla mücadele stratejilerine yönelik bilgi ve anlayışı geliştirmek bakımından yarar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göl Değişimi, NDWI, SPI, PNI, Akşehir Gölü

MAPPING THE WATER LEVEL CHANGES OF AKŞEHİR LAKE USING SATELLITE IMAGES AND ITS RELATIONSHIP WITH DROUGHT

Salih Cem KARAKOÇ, Master's Student,

Niğde Ömer Halisdemir University, Institute of Social Sciences, salihcem_karakoc@mail.ohu.edu.tr

Türkan BAYER ALTIN, Prof. Dr,

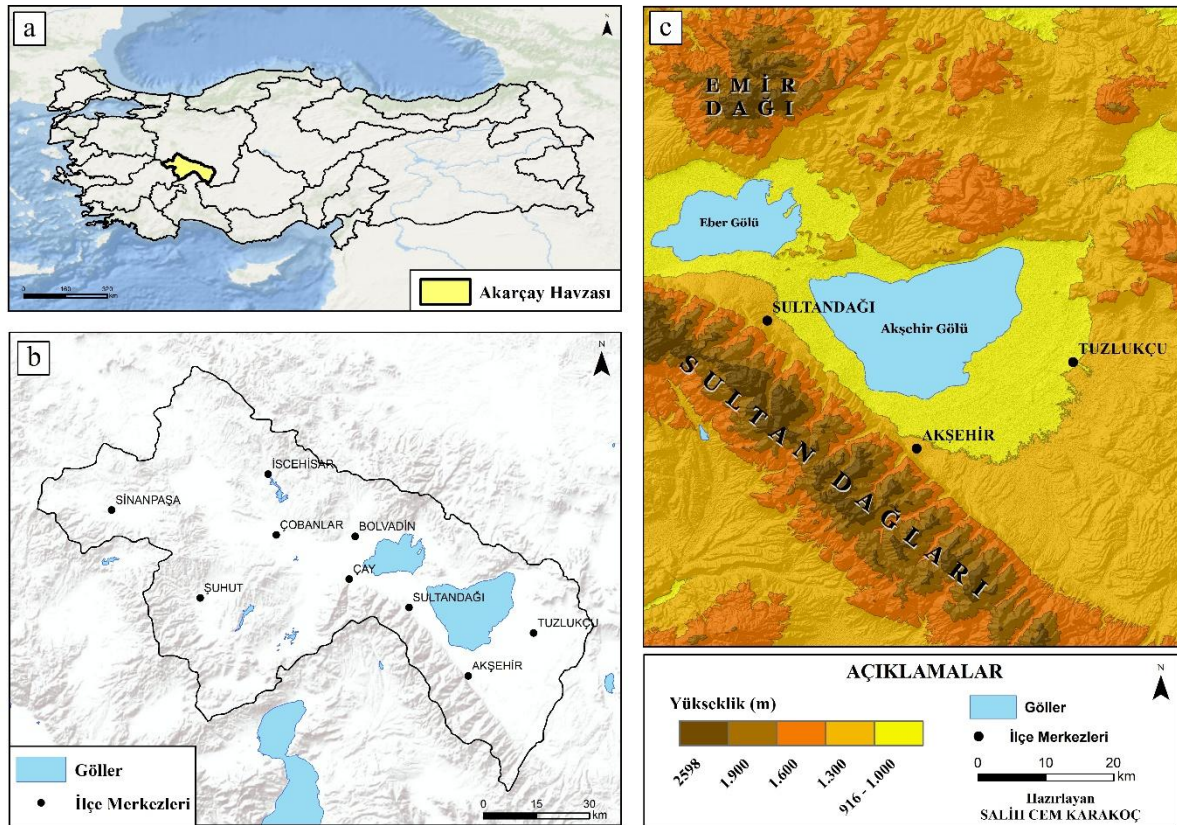
Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Humanities and Social Sciences, taltin@ohu.edu.tr

Abstract: Water level changes in lake ecosystems and the complex relationship between these changes and drought are at the center of today's research on the sustainability of water resources and climate change. The aim of this study is to reveal the water level changes of Akşehir Lake between 2000-2023 in detail on a seasonal and annual basis. Normalized Difference Water Index (NDWI), Standard Precipitation Index (SPI) and Percentage of Normal Index (PNI) were used in the study. The obtained NDWI analyzes show that while the water level of the lake was 205.79 km² in 2000, it decreases to 12.48 km² on an annual basis in 2023 and a 93.94% change in the lake level is observed. As a result of SPI analysis probabilities, normal conditions were observed in 1-, 6- and 9-month data. Near-normal drought conditions were observed in 3- and 12-month data. Annual average PNI analysis values were normal and above for 19 years and mild drought for 3 years. Despite the high normal and above values, the value, which was 108.73 in 2000, decreased to 87.33 in 2021. When the average PNI drought analysis values and average NDWI index values were compared and the drought effect was evaluated, it was determined that drought negatively affected the lake water level. In 2000, the average NDWI value was 0.26 and the average PNI value was 108.73. By 2021, the average NDWI value decreased to 0.04 and the average PNI value decreased to 87.33. These findings will make a significant contribution to regional planning and will be beneficial in terms of improving knowledge and understanding of water resources management and drought mitigation strategies.

Keywords: Lake Change, NDWI, SPI, PNI, Akşehir Lake

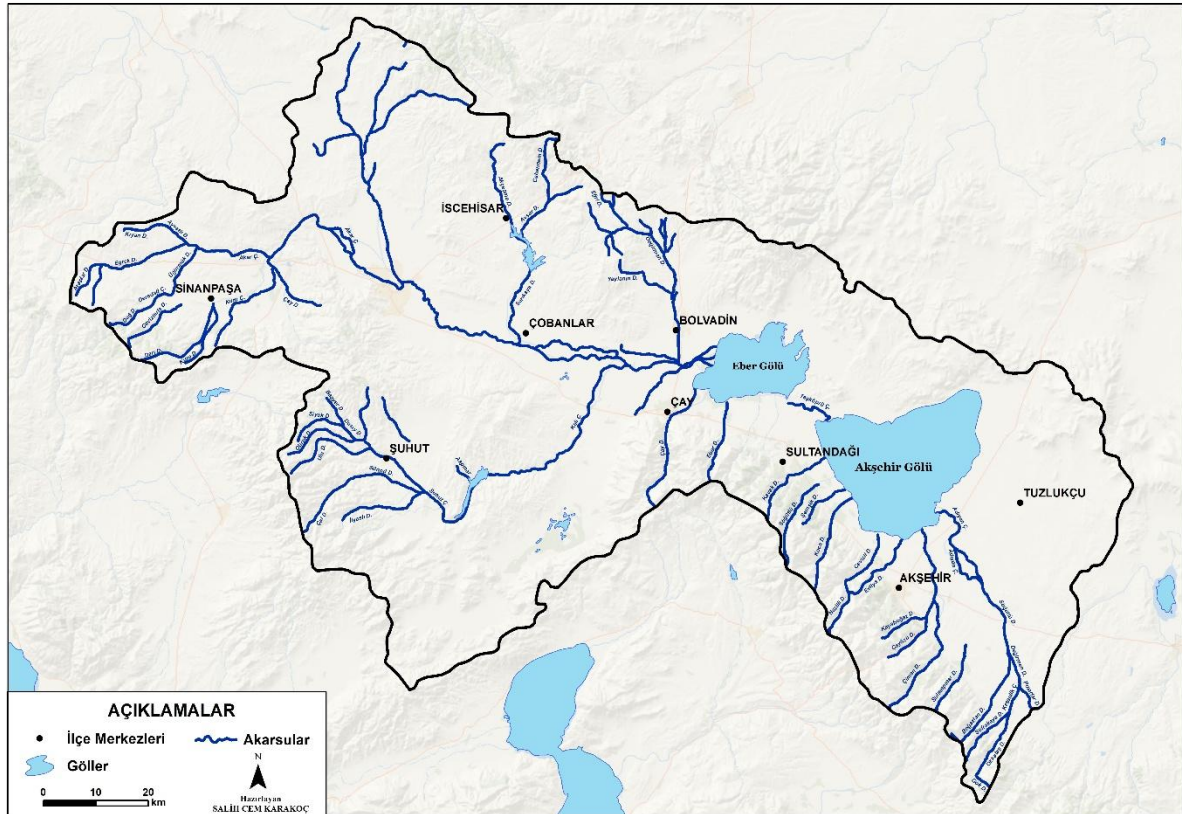
Giriş

Günümüzde, iklim değişikliği ve su kaynaklarının sürdürülebilirliği üzerine odaklanan araştırmalar, göl ekosistemlerindeki su seviye değişimleriyle kuraklık arasındaki kompleks ilişkiyi anlamamıza yönelik yeni perspektifler sunmaktadır. Akşehir Gölü, Sultan Dağları ve Emir Dağı arasındaki Akarçay Havzası'nda yer alır (Harita 1a). Bu havza, İç Anadolu Bölgesi'nin Afyonkarahisar ilinin Sinanpaşa ve İscehisar ilçeleri ile Konya ilinin Akşehir ve Tuzlukçu ilçeleri arasında bulunur (Harita 1b). Göl deniz seviyesinden 990 m yüksektedir (Harita 1c).



Harita 1. Çalışma sahasının lokasyon haritası

Akşehir Gölü, dışa akışı olamayan kapalı bir göldür. Sultan Dağları'nın eteklerine yağın kar, yağmur suları ve bu dağdan kaynağını alan akarsular tarafından beslenmektedir. Güneybatı yönünde akan bu akarsular; Kavak Deresi, Şemşik Deresi, Koca Deresi, Cevizli Deresi, Evliya Deresi, Kayaboğaz Deresi, Çayözü Deresi, Çimen Deresi ve Adıyan Çayı'dır (Harita 2). Akşehir Gölü'ne Akarçay ırmağı ile bağlantı Taşköprü Çayı aracılığıyla yapılmaktaydı. Eber Gölü çıkışına 1990 yılında regülatör yapılması sonucunda Akşehir Gölü ile Akarçay ırmağının bağlantısı kesilmiştir (Dönmez, 2018).



Harita 2. Akarçay Havzası Hidrografya Haritası

Literatürde Akşehir Gölü seviye değişimleri ile ilgili birçok çalışma bulunmaktadır. Bahadır (2013)'ın yaptığı çalışmada, göle ait 1975, 1985, 1995 ve 2010 yıllarına ait değerlere NDWI analizi uygulamış ve genel bir çerçeve çizilerek ele almıştır. Köle vd. (2016)'nin yaptıkları çalışmada göle ait 1990, 2000, 2010 ve 2016 yıllarına ait değerler kullanılarak 10 yıllık değişimler ortaya çıkartılmıştır. Mutlu vd. (2020)'nin yaptıkları çalışmada, göle ait 1995, 2010 ve 2018 yıllarına ait üç farklı görüntü; NDWI, MNDWI ve NDWI_{GAO} bant oranlama yöntemleri kullanarak analiz etmiş ve kontrolsüz sınıflandırma işlemi ile karşılaştırarak doğrulama yapılmıştır. Çağlayan vd. (2020)'nin yaptıkları çalışmada ise gölün, seviye değişimlerini NDWI ile analiz etmişlerdir. Bu çalışmada 1984 ve 2019 arası değişimleri belirlemek için 12 görüntü kullanılmış ve genel bir çerçeve çizilmiştir. Literatürdeki çalışmalar genel olarak incelendiğinde göldeki seviye değişimleri incelenen zamansal serilerdeki birer görüntü ile karakterize edilmiş, çoğunlukla mevsimsel ve aylık trendler göz ardı edilmiştir.

Bu çalışma, Normalize Fark Su İndeksi (NDWI) analizi kullanılarak 2000-2023 yılları arasında gölün aylık su seviye değişimlerini alan (km²) olarak belirlemeyi, Akşehir meteoroloji istasyon verileri kullanılarak Standart Yağış İndeksi (SPI) ve Normalin Yüzdesi İndeksi (PNI) aracılığıyla

göl seviye değişimleri ile kuraklık arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışmanın öne çıkan özelliği, hem kullanılan veri setlerinin geniş kapsamlı olması hem de entegre edilen analiz yöntemleriyle su kaynaklarının değişimi ve kuraklıkla mücadele stratejilerine daha ayrıntılı bir bakış sunmasıdır.

Yöntem

Araştırmanın metodolojisi, uydu temelli NDWI analizi ile meteorolojik rasatlara dayalı olarak SPI ve PNI gibi kuraklık indekslerinden çıkan sonuçların karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Uydu temelli görüntüler, su yüzeylerinin kapladığı alanın zamansal değişimi km² cinsinden analiz edilmiştir. NDWI analizinde 2000-2023 yılları arasındaki gölün uzun vadeli değişim eğilimleri ortaya çıkartılmıştır. NDWI indeks değerleri, zamansal değişimini inceleyerek su kaynaklarının yıllar içindeki farklılaşmalarını ve kuraklık ilişkisini anlamamızı sağlamaktadır. Ayrıca 2000-2021 yıllarını kapsayan 22 yıllık yağış veri seti SPI ve PNI analizleri için kullanılmıştır. SPI ve PNI analizleri ile göl seviyesi ile kuraklık arasındaki ilişki ortaya çıkartılmıştır. Her iki analizde (SPI ve PNI) de 2000-2021 yılları arasındaki kurak koşullar belirlenmiştir.

NDWI analizi, göl seviyesi değişimlerini belirleme ve haritalama konusunda literatürde geniş bir kullanım alanına sahiptir ve adeta bir geleneğe dönüşmüştür (Abujayyab vd., 2021; Ma vd., 2007). Bu analiz yöntemi, su yüzeylerini diğer kara özelliklerinden ayırmak için uydu görüntülerinden elde edilen verileri kullanır ve su varlığını hassas bir şekilde tespit etme yeteneğine sahiptir. Yöntemin uygulama basamağında kullanılacak olan matematiksel formül aşağıda verilmiştir.

$$NDWI = \frac{NIR - SWIR}{NIR + SWIR}$$

Formülde; NIR (Near-Infrared): Kırmızı ötesi bölgedeki piksel değeri, SWIR (Shortwave Infrared): Kısa dalga kızılötesi bölgedeki piksel değerini temsil eder. NDWI analizinin doğru sonuçları verebilmesi için eşik değeri kullanılmıştır. Bu eşik değerler; Landsat 5, Landsat 8 ve Landsat 9 uydusu için 0 değerinde iken Landsat 7 uydusu için bu değer 0,5 olarak kullanılmıştır. NDWI değerleri de değişiklik göstermiştir. Landsat 5, Landsat 8, Landsat 9 uyduları için 0'dan büyük değerler su alanına sahip iken Landsat 7 uydusu için ise 0,5 ve üzeri değerler su alanı olarak kabul edilmiştir.

Google Earth Engine aracılığıyla Landsat görüntüleri aylık olarak işlenmiş ve su yüzeyleri 0 değerinin üstü olarak kabul edilmiştir. Sonuç olarak elde edilen NDWI indeks değerleri ile yıllık ve mevsimlik grafikler oluşturulmuştur.

SPI, meteorolojik verilerin kuraklık durumunu değerlendirmek için kullanılan bir indekstir. SPI'nın yağış durumunu standartlaştırarak değerlendirmesi, uzun vadeli kuraklık analizlerinde etkili bir araç olmasını sağlamaktadır.

$$SPI = \frac{X^i - X_i^{ort}}{\sigma}$$

Formülde; X_i aktüel yağış miktarını, X_{iort} ortalama yağış miktarını, σ ise standart sapmayı temsil etmektedir. Meteorolojik verilerden yağış serileri için Gamma dağılımı uygulanmıştır. SPI analiz olasılıkları 1-, 3-, 6-, 9- ve 12- aylık olarak hesaplanmış ve her bir veri seti Gamma dağılımına uydurulmuştur (Türkeş ve Tatlı, 2009). Bu uzun vadeli kayıt, daha sonra konum ve istenen dönem için ortalama SPI'nin sıfır olması için normal dağılıma dönüştürülen bir olasılık dağılımına yerleştirilir (McKee vd., 1993, 1995; Türkeş ve Tatlı, 2009; Bayer Altın vd., 2023) ve hesaplanır. SPI analizi neticesinde negatif değerler kurak dönemi ifade ederken pozitif değerler normal dönemi ifade etmektedir. SPI analizinde kullanılan sınıflandırma aşağıda verilmiştir (Tablo 1). Tablo 1’de de görüldüğü gibi sıfırın üzerindeki değerler kuraklığın bittiği dönemi, altındaki değerler kuraklık başlangıcını gösterir (McKee vd., 1993).

Tablo 1. SPI Değerlerine Göre Kuraklık Sınıflandırması

SPI	Sınıflandırma
> 2	Çok şiddetli yağışlı
1.5 - 1.99	Çok yağışlı
1 - 1.49	Orta şiddetli yağışlı
0.99 - 0	Normal
0 - -0.99	Normale yakın kuraklık
-1 - -1.49	Orta şiddetli kuraklık
-1.5 - -1.99	Şiddetli kuraklık
< -2	Çok şiddetli kuraklık

PNI, bir bölgedeki belirli bir dönemdeki yağış miktarının, o bölge için uzun yıllar boyunca hesaplanan ortalama yağış miktarına oranlanmasıyla elde edilir.

$$PNI = \frac{X^i}{X^{ort}} * 100$$

Formülde; X_i aktüel yağış miktarını X_{iort} ise ortalama yağış miktarını göstermektedir. Yıllık (12 ay) değerlendirmelerde %85 ve mevsimlik (3 ay) değerlendirmelerde %75 değeri eşik değer olarak alınmıştır (Willeke vd., 1994). Bu değerlerden düşük değerler kuraklık durumunu, yüksek değerler yağışlı koşulları gösterir. PNI değerleri sürekli olarak eşikten küçük olduğu zaman periyodu kurak dönem olarak tanımlanır. Eşiğin altına ilk düştüğü değer kuraklığın başlangıcı olarak kabul edilirken indekzin eşikten yükseldiği değer ise kuraklığın bitimi olarak değerlendirilir. PNI analizinde kullanılan sınıflandırma aşağıda verilmiştir (Tablo 2).

Tablo 2. PNI değerlerine göre kuraklık sınıflandırması

Periyot (Ay)	Normal ve üzeri	Hafif kuraklık	Orta şiddetli kuraklık	Şiddetli kuraklık
3	> 75	65-75	55-65	< 55
12	> 85	75-85	65-75	< 65

Kruskal-Wallis Testi

Ortalama yıllık ve mevsimsel serideki homojenliğin istatistiksel değerlendirmesi için parametrik olmayan Kruskal-Wallis testi kullanıldı. Bu yöntemle ortalamaların ve varyansların homojenliği kontrol edildi (Sneyers, 1990). Bu çalışmada, 20 yıllık veri 4 yıllık ve 4 ayrı gruba ayrılmıştır. Testin kritik anlamlılık düzeyi en az 0,05 olarak alındı. Varyansların homojenliği de aynı test ile doğrulandı. Bu durumda, uzun dönem ortalamasından sapmaların mutlak değerlerinin sıralaması kullanıldı (Türkeş, 1996; Türkeş vd., 2009a). Akşehir'in yıllık toplam yağış değerlerine uygulanan Kruskal-Wallis (K-W) homojenlik testine göre veriler 0.05 düzeyinde anlamlı homojendir (Tablo 3).

Tablo 3. Kruskal-Wallis Testi

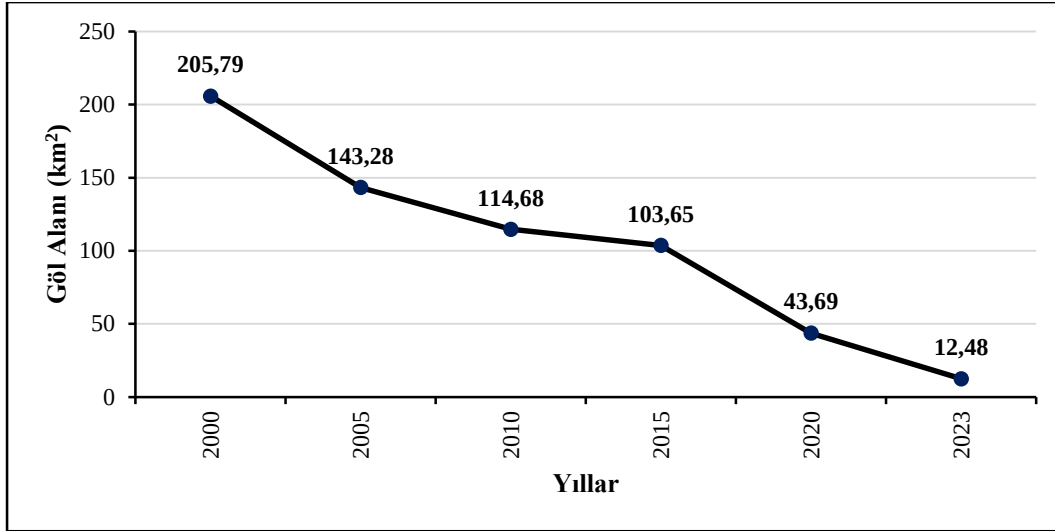
Kruskal-Wallis Sınaması					
	Zaman	Türdeşlik Yöntemi	X_K	$X^2_{0.05}$	Değerlendirme
Toplam Yağış		Ortalamalar	4,42		Homojendir
	Kış	Varyanslar	7,26		Homojendir
		Ortalamalar	2,01		Homojendir
	İlkbahar	Varyanslar	0,43		Homojendir
		Ortalamalar	4,47		Homojendir
	Yaz	Varyanslar	3,44	7,810	Homojendir
		Ortalamalar	6,61		Homojendir
	Sonbahar	Varyanslar	3,3		Homojendir
		Ortalamalar	3,28		Homojendir
	Yıllık	Varyanslar	2,11		Homojendir

Bulgular

Bu bölümde Akşehir Gölü'nün 2000-2023 yılları arasındaki su seviyesi değişiminin açıklanabilmesi için yapılan NDWI, SPI ve PNI analiz bulguları değerlendirilmiştir.

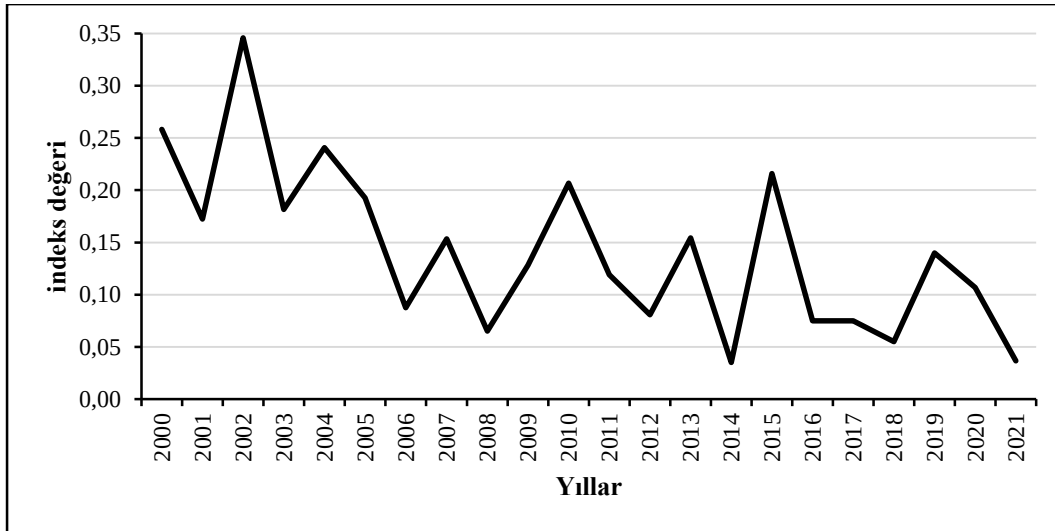
Normalize Fark Su İndeksi (NDWI)**Yıllık NDWI Analizi**

2000, 2005, 2010, 2015, 2020 ve 2023 yılları arasındaki değişim grafiğine bakıldığında (Grafik 1) 2000 yılında 205,79 km²'lik alana sahip iken yıllar ilerledikçe göl alanı düşme eğilimi göstermektedir. 2005 yılında 143,28 km², 2010 yılında 114,68 km², 2015 yılında 103,65 km², 2020 yılında 43,69 km² ve 2023 yılına gelindiğinde ise 12,48 km²'lik alana gerilemiştir.



Grafik 1. 2000, 2005, 2010, 2015, 2020 ve 2023 yılları arasındaki ortalama göl alan (km²) değişimi

Akşehir Gölü'nün yıllık ortalama NDWI indeks değerleri grafiğine bakıldığında (Grafik 2) yıllara göre düşüşler gözlenmektedir. 2000 yılında suyun varlığı 0,26 değerinde iken 2021 yılına gelindiğinde ise bu değer 0,04 değerine gerilemiştir. En düşük değerine 2014 ve 2021 yıllarında 0,04 değeri ile bulunmuştur. En yüksek değere 2002 yılında 0,35 değeri ile ulaşılmıştır.

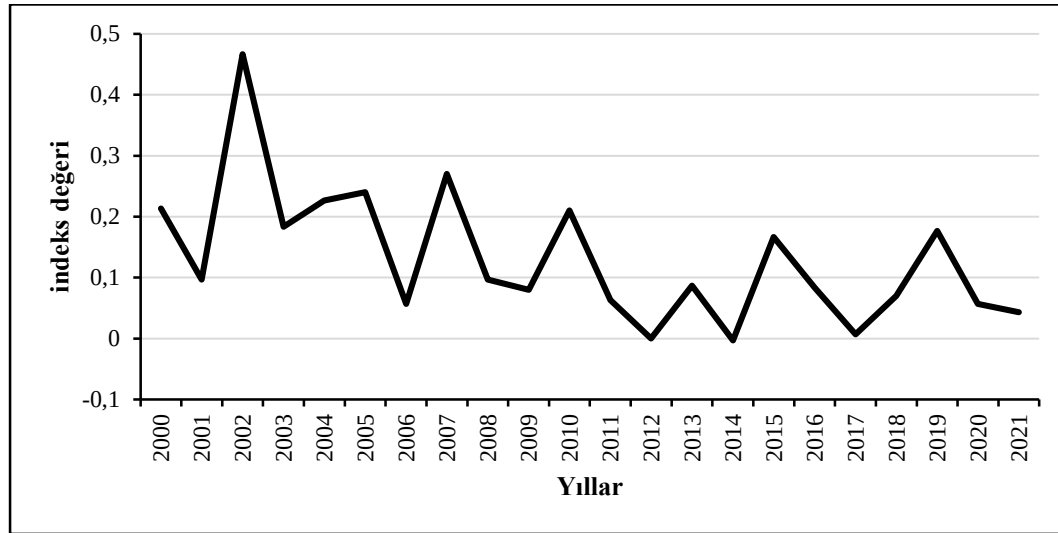


Grafik 2. Akşehir Gölü'nün yıllık ortalama NDWI değerleri

Mevsimlik NDWI Analizi

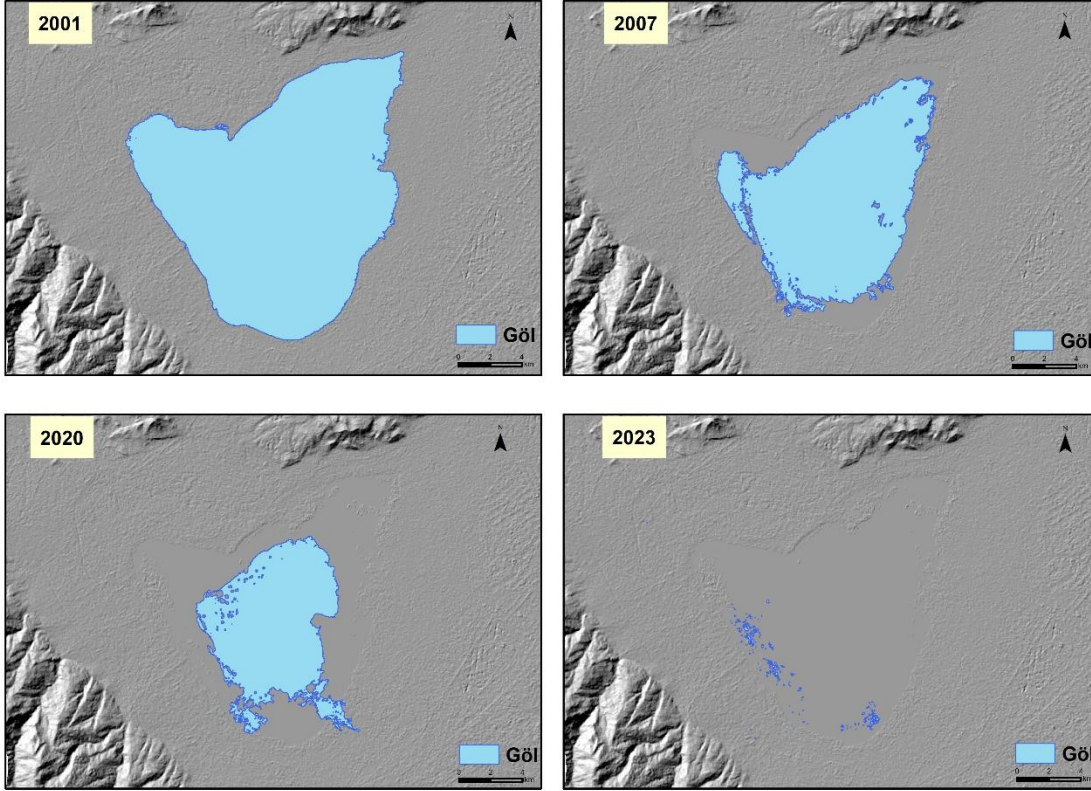
NDWI analizinin indeks değerlerini mevsimlik olarak kış, ilkbahar, yaz ve sonbahar olmak üzere 4 ayrı kategori de incelenmiştir.

Akşehir Gölü'nün kış mevsiminin ortalama NDWI indeks değerleri grafiğine bakıldığında (Grafik 3) yıllara göre düşüşler meydana geldiği gözlenmektedir. 2000 yılında 0,21 değeri 2021 yılında 0,04 değerine düşmektedir. 2002 yılında 0,47 değeri ile en yüksek su seviyesine sahiptir. 2012 ve 2014 yıllarında ise 0,00 değeri (göl tamamen kurumuştur) ile en düşük su seviyesi görülmektedir.



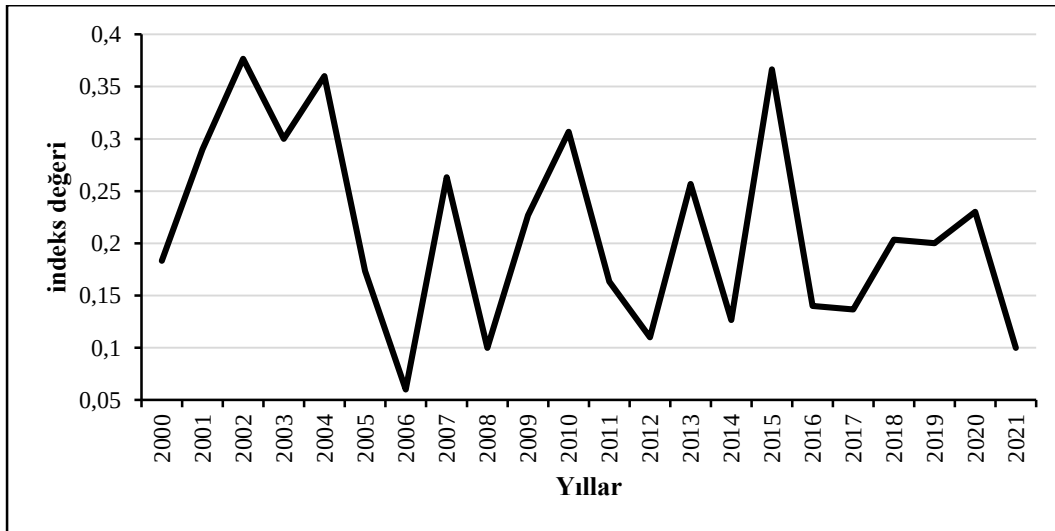
Grafik 3. Akşehir Gölü'nün kış mevsiminin ortalama NDWI değerleri

Akşehir Gölü'nün kış mevsiminin su seviye değişimi Şubat ayı verileri kullanılarak km^2 bazında haritalanmıştır (Harita 3). 2001 yılında gölün su seviyesi $192,1 \text{ km}^2$ ile en yüksek alana sahip iken 2023 yılında ise $1,1 \text{ km}^2$ alan ile en düşük alana sahiptir. Diğer yıllara bakıldığında ise göldeki su seviyesinde azalmalar devam etmiştir. 2007 yılında $114,2 \text{ km}^2$ alana ve 2020 yılında $68,8 \text{ km}^2$ alana düşmüştür.



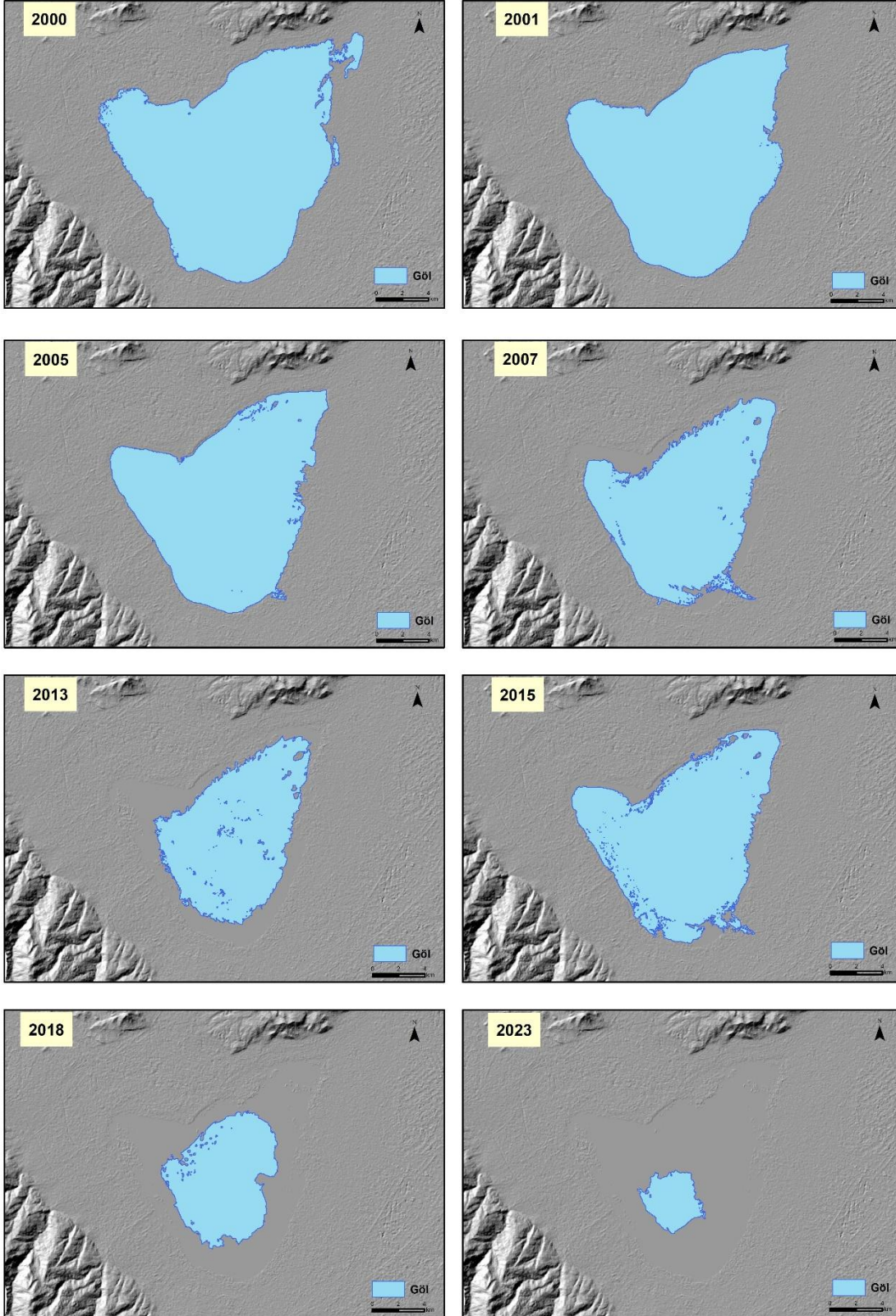
Harita 3. Akşehir Gölü'nün kış mevsiminin km² bazında su seviye değişimi

NDWI analizinin ilkbahar indeks değerleri grafiğine baktığımızda (Grafik 4) yıllar ilerledikçe su seviyesinin düşüşe geçtiği görülmektedir. 2000 yılında 0,18 değerine sahip iken 2021 yılında 0,10 değerine gerilemiştir. Suyun varlığı en fazla 2002 yılında 0,38 değeri ile görülmektedir. En düşük ise 2006 yılında 0,06 değeri ile gözlenmiştir.



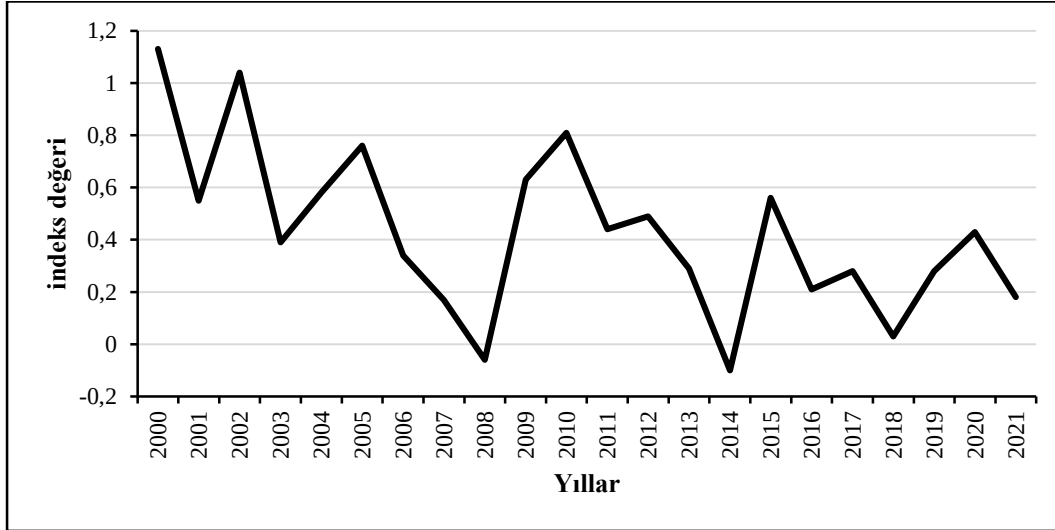
Grafik 4. Akşehir Gölü'nün ilkbahar mevsiminin ortalama NDWI değerleri

Akşehir Gölü'nün ilkbahar mevsiminin su seviye değişimi Nisan ayı verileri kullanılarak km^2 bazında haritalanmıştır (Harita 4). 2000 yılında gölün su seviyesi $211,5 \text{ km}^2$ ile en yüksek alana sahip iken 2023 yılında ise $15,8 \text{ km}^2$ alan ile en düşük alana karşılık gelmektedir. Diğer yıllara bakıldığında ise göldeki su seviyesinde azalmalar devam etmiştir. 2001 yılında $185,0 \text{ km}^2$ alana, 2005 yılında $164,9 \text{ km}^2$ alana, 2007 yılında $127,1 \text{ km}^2$ alana ve 2013 yılında $104,3 \text{ km}^2$ alana gerilemiştir. 2015 yılına gelindiğinde $143,4 \text{ km}^2$ alan ile gölün su seviyesinde artış gözlemlenmiştir. Su seviyesindeki artışın nedeni 2015 yılında bölge genelinde yağışlı ayların hakim olmasından kaynaklıdır (Bayer-Altın vd., 2023). 2018 yılında $60,7 \text{ km}^2$ alan ile düşüş devam etmektedir.



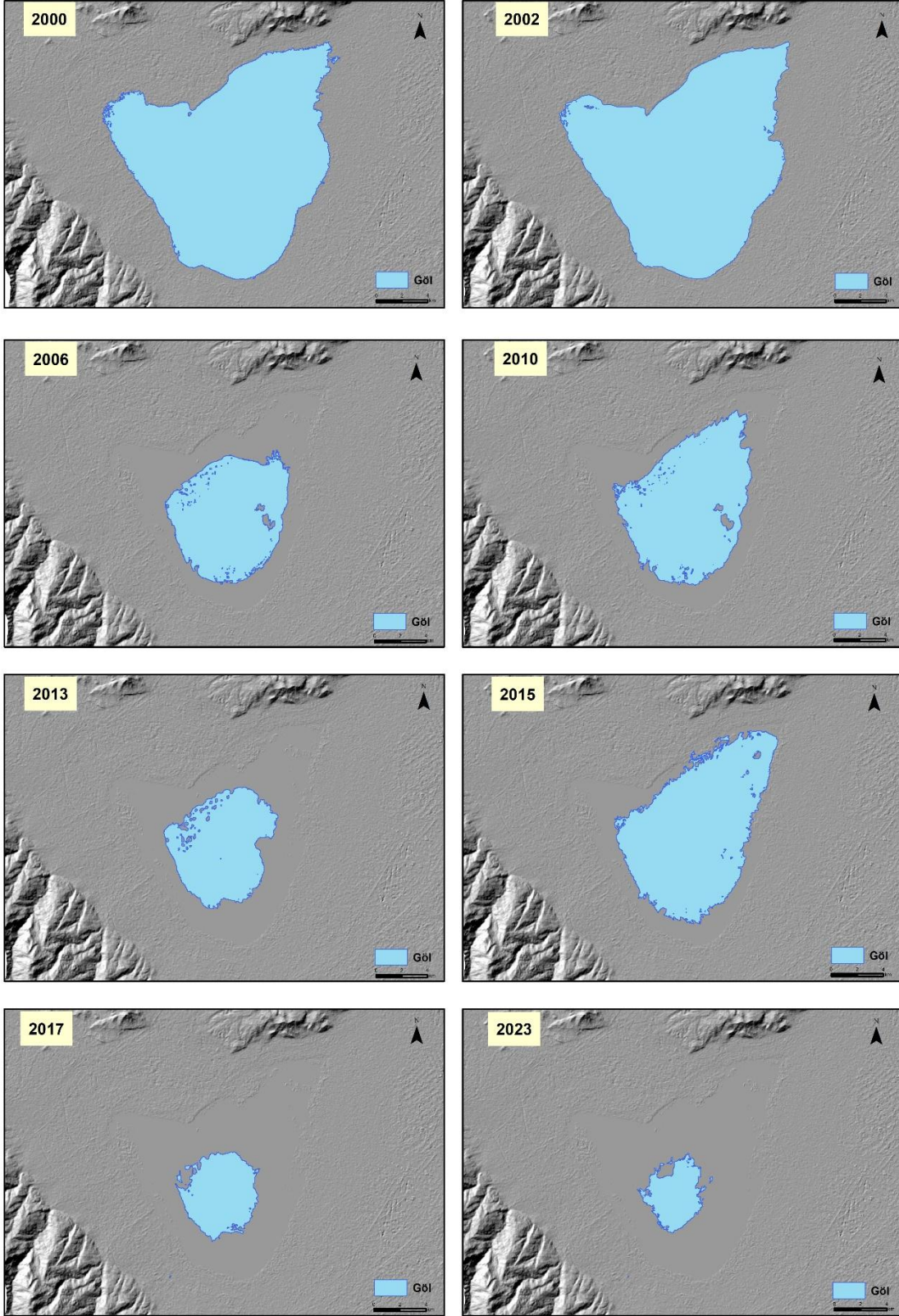
Harita 4. Akşehir Gölü'nün ilkbahar mevsiminin km² bazında su seviye değişimi

Akşehir Gölü'nün yaz mevsiminin ortalama NDWI indeks değerleri grafiğine bakıldığında (Grafik 5) su seviyesi 2000 yılında 1,13 değerinde iken 2021 yılında ise 0,18 değerine gerilemiştir. Su seviyesi 2000 yılında 1,13 değeri ile zirve yaparak en yüksek değerine ulaşmıştır. Ancak, 0,00 değerinin altına düşen yıllar tespit edilmiştir, özellikle 2008 ve 2014 yıllarında bu durum gözlemlenmiştir.



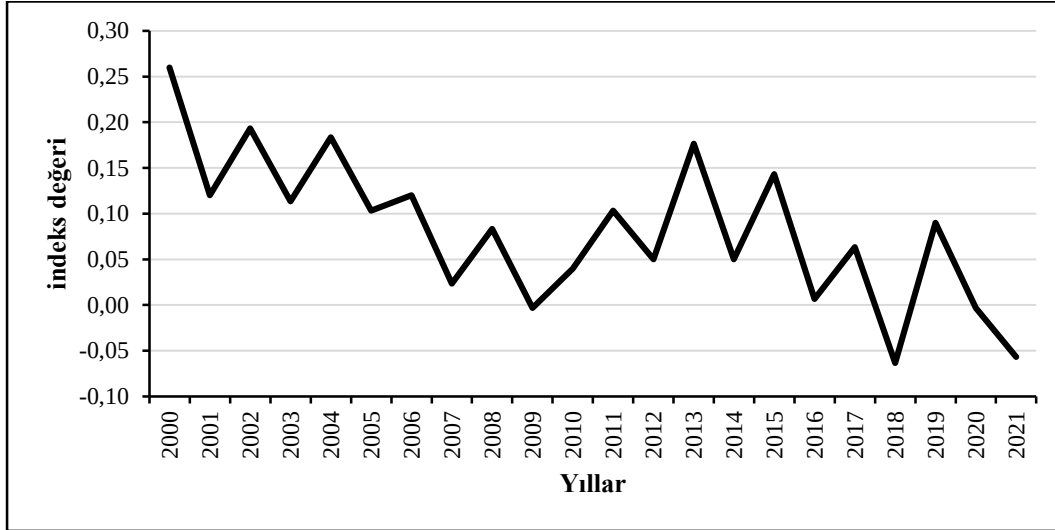
Grafik 5. Akşehir Gölü'nün yaz mevsiminin ortalama NDWI değerleri

Akşehir Gölü'nün yaz mevsiminin su seviye değişimi Ağustos ayı verileri kullanılarak km^2 bazında haritalanmıştır (Harita 5). 2000 yılında gölün su seviyesi $202,2 \text{ km}^2$ ile en yüksek alana sahip iken 2023 yılında ise $16,7 \text{ km}^2$ alan ile en düşük alana karşılık gelmektedir. Diğer yıllara bakıldığında ise göldeki su seviyesinde azalmalar devam etmiştir. 2002 yılında $190,3 \text{ km}^2$ alana ve 2006 yılında $70,0 \text{ km}^2$ alana düşmektedir. 2010 yılında çok az bir artış ile su seviyesi $86,2 \text{ km}^2$ alana yükselmiştir. 2013 yılında ise göldeki su seviyesi tekrardan azalma göstererek $51,2 \text{ km}^2$ alana gerilemiştir. 2015 yılında ise $105,1 \text{ km}^2$ alan ile göldeki su seviyesindeki artış meydana gelmiştir. 2017 yılında göl seviyesi $28,2 \text{ km}^2$ alan ile tekrardan düşüşe geçmiştir.



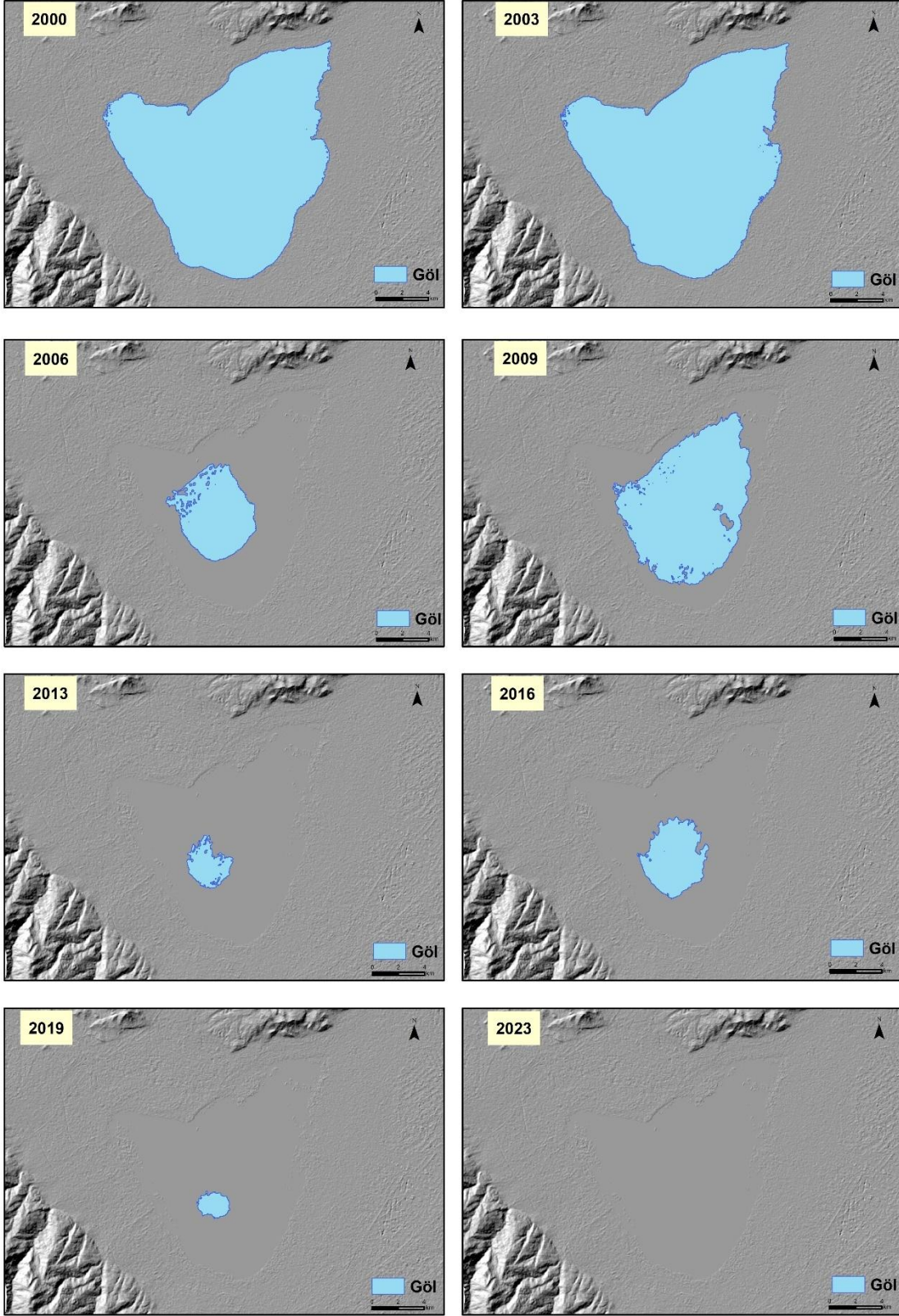
Harita 5. Akşehir Gölü'nün yaz mevsiminin km² bazında su seviye değişimi

Akşehir Gölü'nün sonbahar mevsiminin ortalama NDWI indeks değeri grafiğine bakıldığında (Grafik 6) 0,00 değerinin altına düştüğü gözlenmektedir. En yüksek değerine 2000 yılında görülmektedir. 0,00 değerinin altına düştüğü yıllar ise 2018 ve 2021 yıllarıdır. 2000 yılında 0,26 değeri ile en yüksek su sahasına sahip iken 2021 yılında ise -0,06 değeri ile en düşük su sahası konuma geçmektedir.



Grafik 6. Akşehir Gölü'nün sonbahar mevsiminin ortalama NDWI değerleri

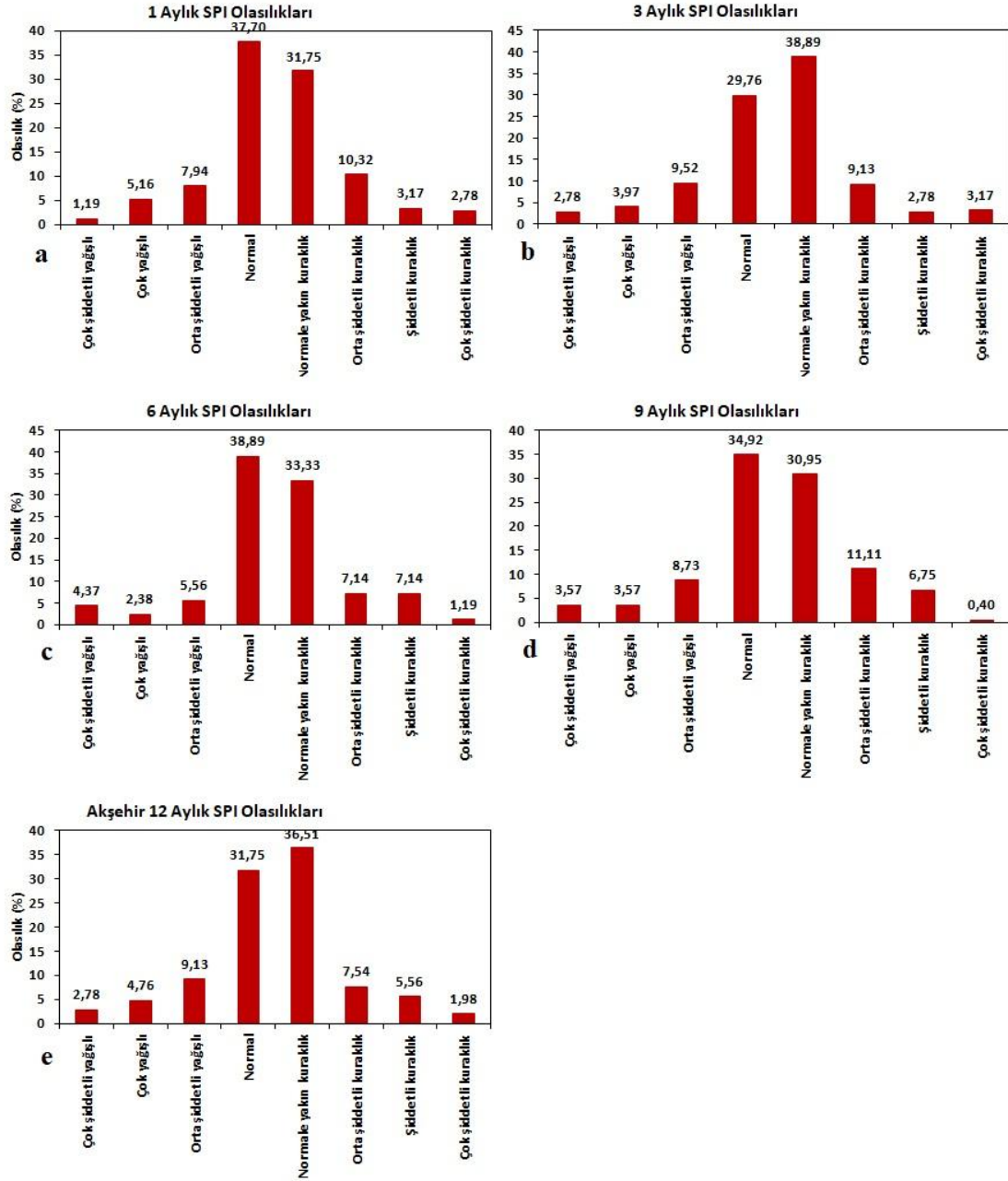
Akşehir Gölü'nün sonbahar mevsiminin su seviye değişimi Eylül ayı verileri kullanılarak km^2 bazında haritalanmıştır (Harita 6). 2000 yılında gölün su seviyesi $193,4 \text{ km}^2$ ile en yüksek alana sahip iken 2023 yılında ise $0,0 \text{ km}^2$ alan ile en düşük alana karşılık gelmektedir. Diğer yıllara bakıldığında ise göldeki su seviyesinde azalmalar devam etmiştir. 2003 yılında $186,1 \text{ km}^2$ alana, 2006 yılında $32,4 \text{ km}^2$ alana, 2009 yılında $85,6 \text{ km}^2$ alana ve 2013 yılında $8,0 \text{ km}^2$ alana gerilemiştir. 2016 yılına gelindiğinde $21,0 \text{ km}^2$ alan ile gölün su seviyesinde çok az artış gözlemlenmiştir. 2019 yılında ise $3,7 \text{ km}^2$ alan ile tekrardan düşüşe geçmiştir.



Harita 6. Akşehir Gölü'nün sonbahar mevsiminin km² bazında su seviye değişimi

Standart Yağış İndeksi (SPI) Analizi

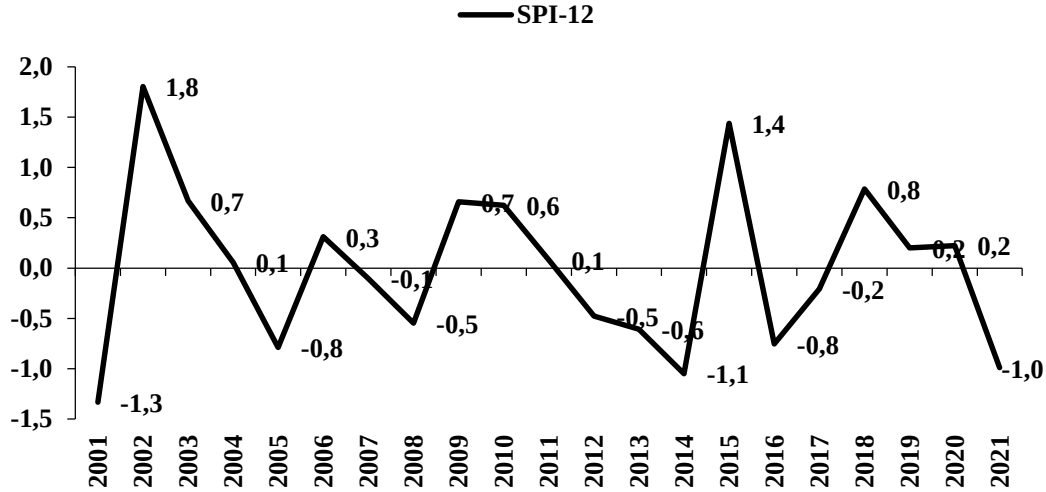
Akşehir'in meteorolojik kuraklık tespiti için uzun dönemli SPI olasılıkları kullanılmıştır. 2001-2021 yılları arasındaki 1, 3, 6, 9 ve 12 aylık SPI olasılık değerlerini içeren grafiklere bakıldığında (Grafik 7a, b, c, d, e) şiddetli kurak koşullar ($-1,5 > \text{SPI} > -1,99$) için %2,78 ile %7,14 arasında değişen olasılık değerleri tespit edilmiştir. Çok şiddetli kuraklık (-2 ve altı) olasılığı daha düşüktür (%0,4 - %3,17). En fazla yüzdeye sahip normal koşullardır (0-0,99) ve %34,92 ile 38,89 arasında görülme olasılığı değişmektedir (3 ve 12 aylık SPI hariç). 3 ve 12 aylık SPI değerleri, Akşehir'de normale yakın kuraklığın görülme olasılığının sırasıyla %38,9 ve %36,5 ile en yüksek olduğunu göstermiştir. Diğer yüksek yüzdeye sahip koşul normale yakın kurak koşullardır (0-(-0,99)) ve görülme olasılığı %30,9 ile %33,3 arasında değişir. 3 ve 12 aylık SPI değerleri orta şiddetli yağış koşullarının en fazla olduğu dönemlere karşılık gelmekte ve değerler sırasıyla %9,52 ile %9,13'tür.



Grafik 7. Akşehir istasyonunun 1, 3, 6, 9 ve 12 aylık SPI olasılıkları

Akşehir Konya Bölümü'nün en yağışlı yerleşmelerinden biridir. Yıllık toplam yağış miktarı 2000-2021 dönemi için 509 mm'dir. Bu değer yıllara göre değişmektedir. Yıllar içerisinde ortalama toplam yağışlar 392 mm (2004) ile 674 mm (2018) arasında değişir. Yıllık toplam yağış değerleri ve bu yağışlar için yapılan SPI analizlerine göre Akşehir'de kurak ve yağışlı koşulların birbirini takip ettiği görülür. 12 aylık SPI serisi kurak koşullar için değerlendirilmiştir. Çünkü, tüm istasyonlar için 12 aylık SPI değerleri serisinin, gözlenen eğilimler açısından kısa dönemli serilere (1, 3, 6 ve 9 aylık) göre istatistiksel olarak daha anlamlı olmasıdır. SPI-12

değerlerine göre 2002 ve 2003 yılları sırasıyla çok yağışlı ve normal koşullar gerçekleşmiştir. 2001, 2014 ve 2021 yılları orta şiddetli kurak, 2005, 2007, 2008, 2012, 2013, 2016 ve 2017 yıllarının ise normale yakın kurak koşulun gerçekleştiği tespit edilmiştir (Grafik 8).

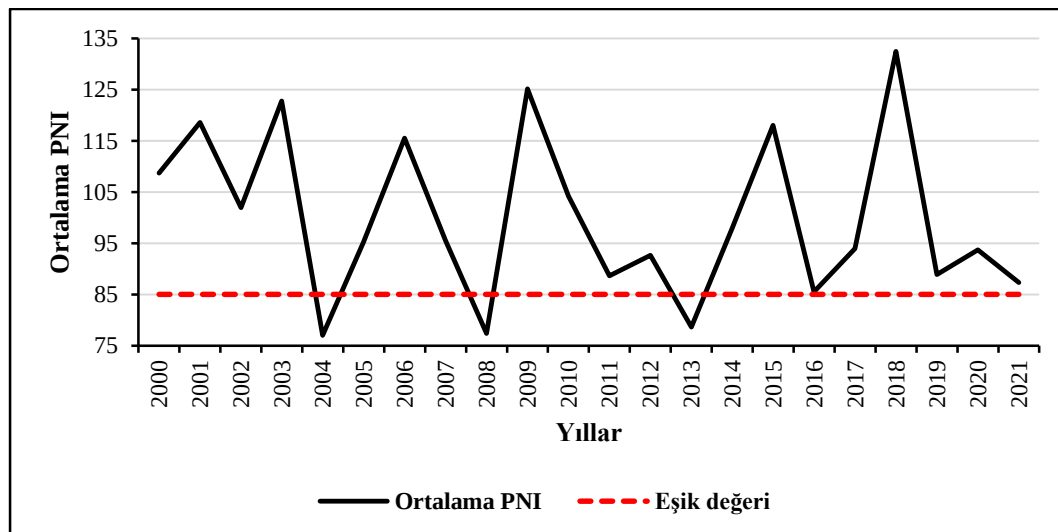


Grafik 8. SPI-12 değerlerinin yıllara göre değişimi

Normalin Yüzdesi İndeksi (PNI) Analizi

Yıllık PNI Analizi

Akşehir istasyonunun 22 yıllık verilerinden elde edilen yıllık ortalama PNI analizlerinde 19 yıl normal ve üzeri, 3 yıl ise hafif kuraklık gözlemlenmiştir. Normal ve üzeri koşulların fazla olmasına rağmen, 2000 yılında 108,73 olan değer, 2021 yılında 87,33'e düşmüştür. 2004 yılında 77,02 ile en düşük değer (hafif kuraklık) görülürken 2018 yılında ise 132,48 ile en yüksek değer (normal ve üzeri) dikkat çekmektedir (Grafik 9).

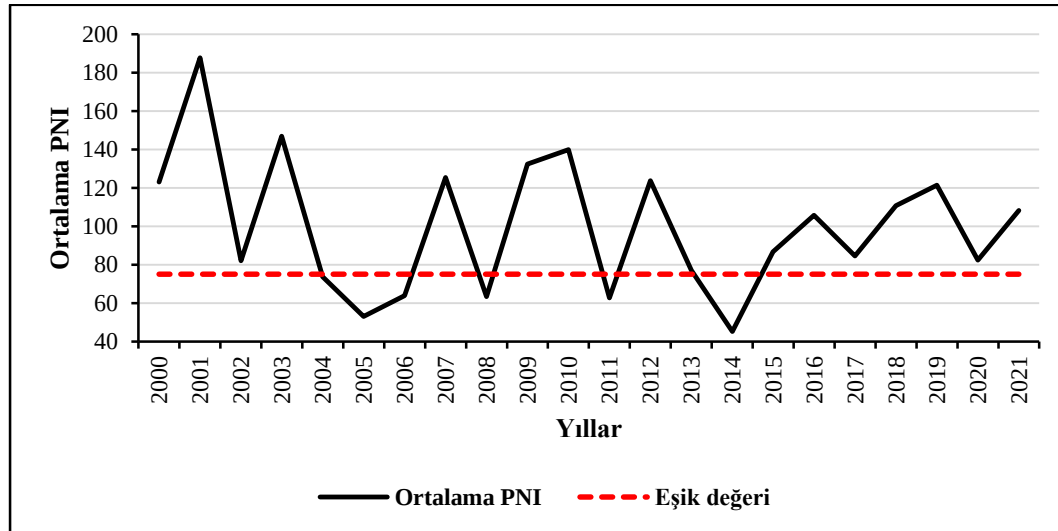


Grafik 9. Akşehir istasyonunun yıllık ortalama PNI analizi

Mevsimlik PNI Analizi

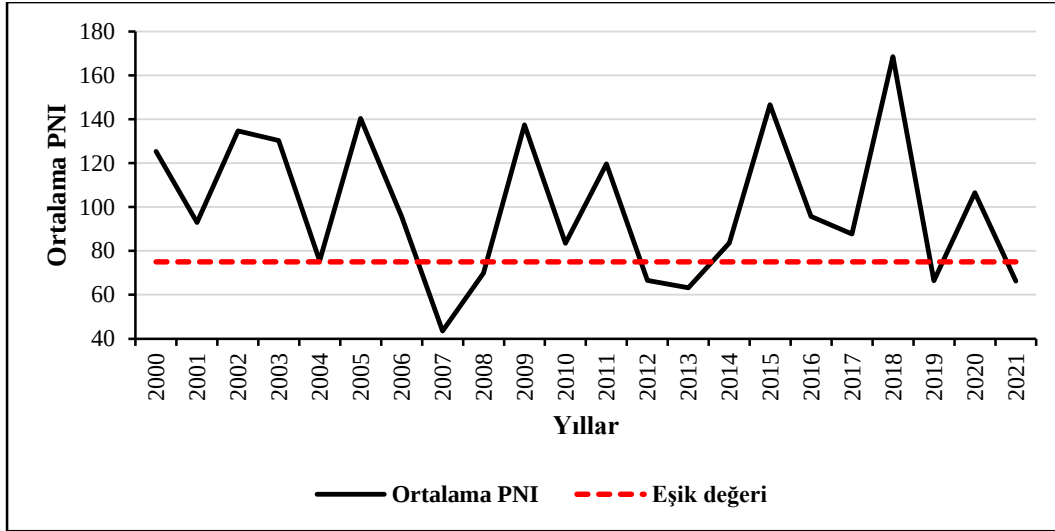
Akşehir istasyonunun ortalama PNI değerleri mevsimlik olarak kış, ilkbahar, yaz ve sonbahar olmak üzere 4 ayrı sınıfta incelenmiştir.

Akşehir istasyonunun kış mevsiminin grafiğine bakıldığında (Grafik 10) 16 yıl normal ve üzeri, 3 yıl orta şiddetli kuraklık, 2 yıl şiddetli kuraklık ve 1 yıl hafif kuraklık görülmektedir. 2000 yılında 123,01 değer ile normal ve üzeri koşullar yer alırken 2021 yılına gelindiğinde ise 108,29 değer ile normal ve üzeri koşulları korumaktadır. En yüksek değere 187,69 (normal ve üzeri) ile 2001 yılında kaydedilirken en düşük değere ise 45,24 (şiddetli kuraklık) ile 2014 yılında kaydedilmiştir.



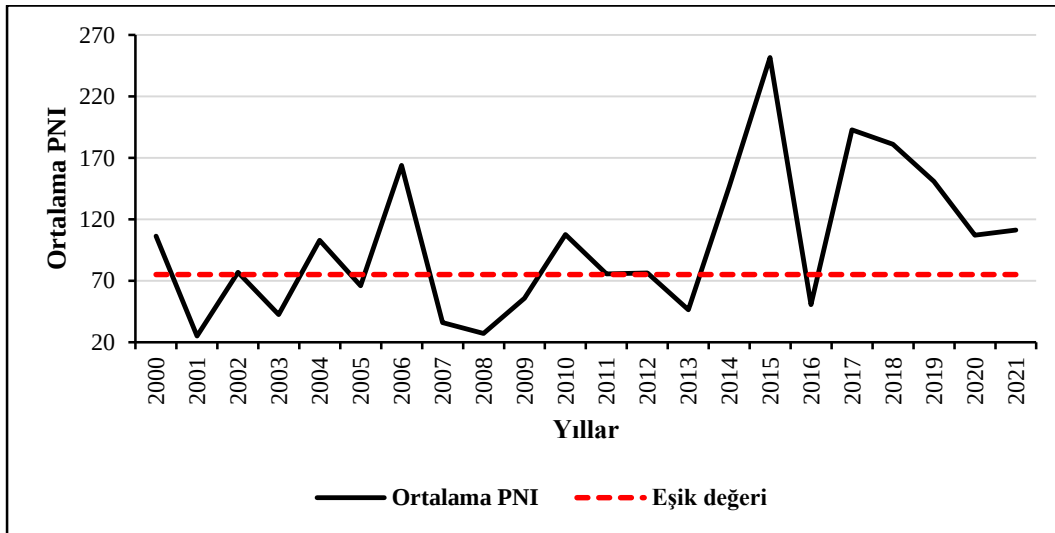
Grafik 10. Akşehir istasyonunun kış mevsiminin yıllık ortalama PNI değerleri

Akşehir istasyonunun ilkbahar mevsiminin grafiğine bakıldığında (Grafik 11) 16 yıl normal ve üzeri, 4 yıl hafif kuraklık, 1 yıl orta şiddetli kuraklık ve 1 yıl şiddetli kuraklık hüküm sürmüştür. En düşük değere 43,56 ile şiddetli kuraklık sınıfına 2007 yılında kaydedilirken en yüksek değere ise 168,57 ile normal ve üzeri sınıfına 2018 yılında kaydedilmiştir.



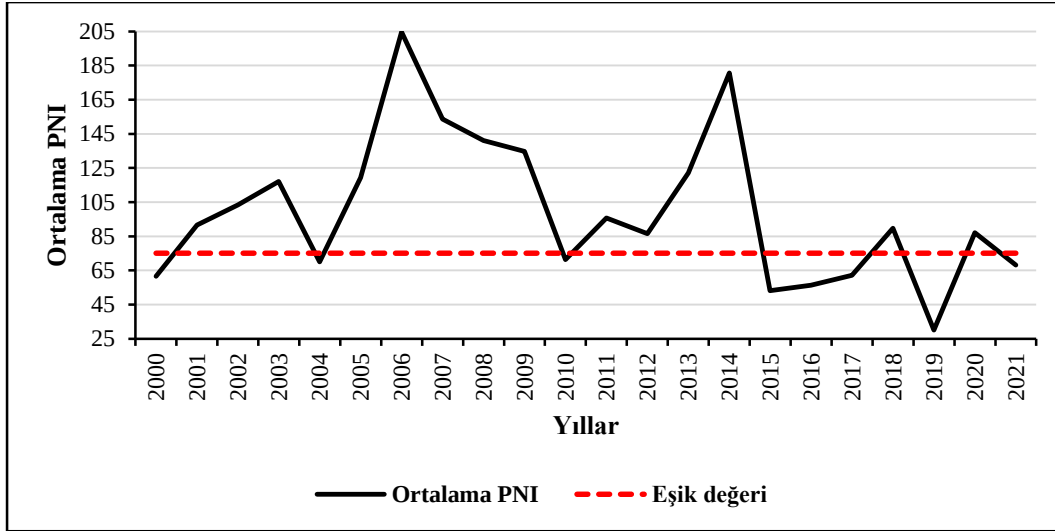
Grafik 11. Akşehir istasyonunun ilkbahar mevsiminin yıllık ortalama PNI değerleri

Akşehir istasyonunun yaz mevsiminin grafiğine bakıldığında (Grafik 12) 14 yıl normal ve üzeri, 6 yıl şiddetli kuraklık, 1 yıl orta şiddetli kuraklık ve 1 yıl hafif kuraklık görülmektedir. Ortalama PNI değerleri, 2001 yılında 24,98 değer (şiddetli kuraklık) ile en düşük değer gözlenmektedir. 2015 yılında ise ortalama PNI değerlerinin 251,57 değer (normal ve üzeri) ile en yüksek değere ulaştığı dikkat çekmektedir.



Grafik 12. Akşehir istasyonunun yaz mevsiminin yıllık ortalama PNI değerleri

Akşehir istasyonunun sonbahar mevsiminin grafiğine bakıldığında (Grafik 13) 14 yıl normal ve üzeri, 3 yıl şiddetli kuraklık, 3 yıl hafif kuraklık ve 2 yıl orta şiddetli kuraklık görülmektedir. En yüksek değere 204,58 (normal ve üzeri) ile 2006 yılında gözlemlenirken en düşük değere 30,07 (şiddetli kuraklık) ile 2019 yılında gözlemlenmiştir.

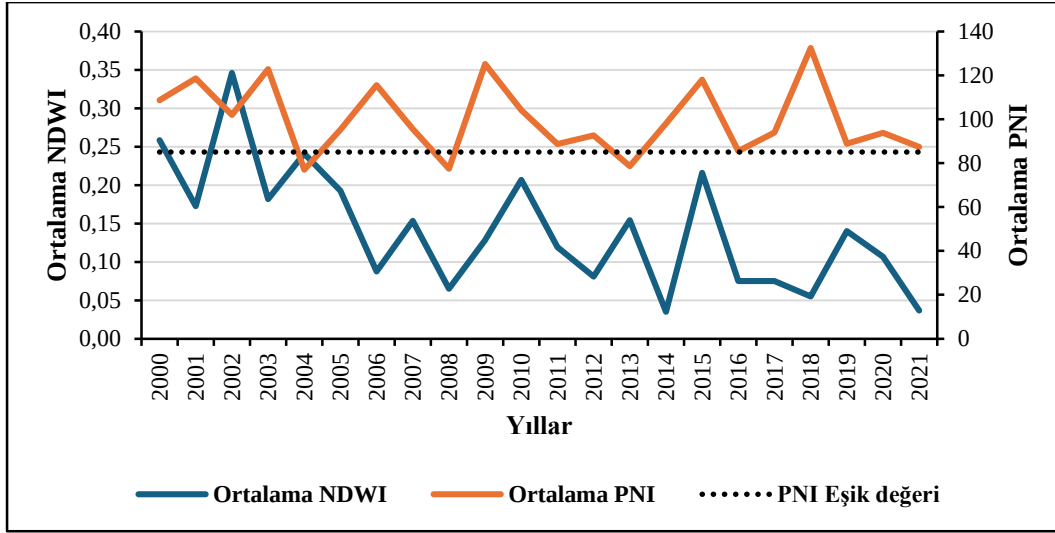


Grafik 13. Akşehir istasyonunun sonbahar mevsiminin yıllık ortalama PNI değerleri

NDWI ve PNI değerlerinin karşılaştırması

NDWI analizi, su yüzeyi değişimlerini belirleme konusunda güvenilir bir araç olarak bilinmektedir. PNI analizi, meteorolojik indekslerin entegrasyonu ise, su seviye değişimleri ile kuraklık arasındaki ilişkinin daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Bundan dolayı Akşehir Gölü'nün NDWI indeks değeri ile Akşehir İstasyonu'nun PNI analiz değerleri karşılaştırılmaktadır.

Grafik 14'e bakıldığında ortalama NDWI değeri ile ortalama PNI değeri yıllara göre düştüğü gözlemlenmiştir. 2000 yılında ortalama NDWI değeri 0,26 ve ortalama PNI analiz değeri 108,73 iken 2021 yılında ortalama NDWI indeks değeri 0,04 ve ortalama PNI analiz değeri ise 87,33 değerine düşmüştür. PNI eşik değerinin altında olan 2004, 2008 ve 2013 yıllarında Akşehir Gölü'nün su seviyesinde azalmalar meydana gelmiştir. PNI eşik değerinin üzerinde olan yılların yıllar ilerledikçe azaldığı tespit edilmiştir.



Grafik 14. Yıllık ortalama NDWI ile ortalama PNI değerlerinin karşılaştırması

Tartışma

Elde edilen NDWI verilerinde çalışmayı sınırlandırıcı faktör, uydu görüntülerinin bulutlu çıkmasından dolayı bazı yıllarda görüntü eksikliği bulunmasıdır. Kış mevsiminin NDWI haritasında eksik verilerden kaynaklı bazı yıllar bulunmamaktadır (Tablo 4). Bundan dolayı da analizlerde zorluklar yaşanmıştır.

Tablo 4. NDWI Analizinde Uydu Görüntüsü Olmayan Aylar ve Yıllar

Ocak	Şubat	Mart	Nisan	Mayıs	Haziran	Temmuz	Ağustos	Eylül	Ekim	Kasım	Aralık
2000	2000	2000	2002	2001	2003	2004	2004	2002	2002	2001	2000
2001	2002	2002	2003	2005	2004	2006	2005	2004	2003	2003	2002
2002	2003	2003	2004	2007	2006	2007	2012	2008	2005	2004	2003
2003	2004	2004	2006	2008	2007	2009		2010	2006	2005	2004
2004	2005	2005	2008	2011	2008	2010		2012	2007	2006	2005
2005	2006	2006	2009	2012	2009	2012		2018	2008	2007	2006
2006	2008	2008	2010	2013	2010	2013		2020	2010	2008	2007
2007	2009	2009	2011	2016	2012	2016			2012	2010	2008
2008	2010	2011	2012	2017	2013	2021			2013	2011	2009
2009	2011	2012	2014	2018	2014				2016	2012	2010
2010	2012	2013	2017		2015				2017	2013	2011
2011	2013	2014	2019		2019				2018	2014	2012
2012	2014	2015	2020		2020				2019	2015	2013
2013	2015	2018	2021		2022		2022		2016	2014	
2014	2016	2020									2021
2016	2017	2021									2016
2017	2018	2023									2017
2018	2019							2018			
2019	2021							2019			
2020	2022					2021					
2021											

Yıldırım vd. (2011) yaptıkları çalışmada 1975-2009 yılları arasında Akşehir Gölü'nün iki nedenden dolayı su seviyesinde azalmalar olduğu tespit edilmiştir. Birincisi, Akşehir ve Eber Göllerinin bağlantısı olan Taşköprü Çayı, doğrudan Akşehir Gölü'ne su akışı sağlamaktaydı. Eber Gölü'nün su seviyesinde düşüşler nedeniyle 1990 yılında DSİ tarafından Eber Gölü'nün çıkış noktasına regülatör inşa edilmesinin ardından Akşehir Gölü'ne su akışı durmuştur. İkincisi ise Akşehir Gölü'nün batı kısmında alüvyon yelpazelerin içinde çok fazla sayıda kiraz bahçeleri bulunmaktadır. Özellikle çiftçiler, yetiştirme mevsiminde kirazlarını sulamak için çok sayıda kuyu açmışlardır. Bu durum yeraltı sularının Akşehir Gölü'ne akışını durdurmuştur. Elde edilen NDWI analizi sonucunda da Akşehir Gölü'nün su seviyesinde azalmalar tespit edilmiştir. Nalbantçılar ve Eren (2024) yaptıkları çalışmada ise Akşehir Gölü'nün iç kısımlarından alınan kesitler ile yeraltı suyunun çekilmesine bağlı olarak gölün çevresinde birden fazla yüzey kırıkları ve faylanmalar meydana gelmiştir. Ancak gölün suyunu etkileyecek derecede bir kırık hattı veya tektonik unsurlar gözlemlenmemiştir. Arazi incelemeleri sonucunda Akşehir Gölü'nün su seviyesindeki değişimin nedeni; küresel iklim değişikliği, hava sıcaklığının artışı ve aşırı tarımsal sulama olarak tespit edilmiştir. Yapılan 2000-2021 yılları arasındaki SPI ve PNI kuraklık analizleri sonucunda bu kanıyı doğrulamaktadır. Yukarıda yapılan çalışmalar Akşehir Gölü'nün su seviye değişimine ilişkin değerlendirmeleri bu çalışmayı destekler niteliktedir.

Sonuç ve Öneriler

Akşehir Gölü'nün 2000-2023 yılları arasındaki su seviyesi değişimine ilişkin olarak NDWI analizi, SPI ve PNI analizleri uygulanmıştır. Elde edilen NDWI analizleri göstermiştir ki gölün su seviyesinde hem mevsimlik hem de yıllık olarak azalmalar meydana gelmektedir. Yıllık olarak bakıldığında gölün su seviyesi 2000 yılında 205,79 km²'lik alana sahip iken 2023 yılında ise 12,48 km²'lik alana gerilemiştir. 2000 yılından 2023 yılına geldiğinde su seviyesinde %93,94 oranında azalış görülmektedir. Mevsimsel olarak değerlendirildiğinde, en belirgin değişim sonbahar mevsiminde gözlenmiştir. Sonbahar mevsiminde 2000 yılında gölün su seviyesi 193,4 km²'lik bir alanı kaplarken, 2023 yılında bu alan 0,0 km²'ye kadar düşmüştür.

SPI analiz olasılıklarında, 1-, 6- ve 9- aylık verilerde normal koşullar gözlenmiştir. 3- ve 12- aylık verilerde normale yakın kurak koşulları görülmüştür. Yıllık ortalama PNI analiz değerlerinde 19 yıl normal ve üzeri, 3 yıl ise hafif kuraklık gözlemlenmiştir. Normal ve üzeri sınıfının fazla olmasına rağmen, 2000 yılında 108,73 olan değer, 2021 yılında 87,33'e düşmüştür. Ortalama PNI analizini mevsimsel olarak ele alındığında ise yaz mevsimi dikkat çekicidir. Yaz mevsiminde

14 yıl normal ve üzeri, 6 yıl şiddetli kuraklık, 1 yıl orta şiddetli kuraklık ve 1 yıl hafif kuraklık gözlemlenmiştir.

Akşehir istasyonunun ortalama PNI kuraklık analiz değerleri ile Akşehir Gölü'nün ortalama NDWI indeks değerlerinin karşılaştırılması yapılarak kuraklık etkisi değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda kuraklığın göl su seviyeleri üzerine etki ettiği incelenmiştir. 2000 yılında ortalama NDWI değeri 0,26 ve ortalama PNI değeri 108,73 olarak kaydedilirken, 2021 yılında ise ortalama NDWI değeri 0,04'e ve ortalama PNI değeri ise 87,33 değerine düştüğü gözlemlenmiştir.

Akşehir gölü, 1992 yılında Konya ili tarafından düzenlenen Kültür ve Tabiat Koruma Kurulunun aldığı karar ile 1. Derecede Doğal Sit Alanı kabul edilmiştir ve Çevre ve Orman Bakanlığı tarafından "Akşehir-Eber Gölleri Sulak Alan Yönetim Planı Projesi" hazırlanmıştır. Ancak Gürbüz (2023) yaptığı çalışmada Akşehir Gölü'nün su seviyesi 1995 yılında gölün alanı 258 km²'dir. 2023 yılına gelindiğinde gölün su seviyesi 12,48 km²'ye kadar gerilemektedir. Görülen şu ki yapılan projeler veya doğal sit alanının ilan edilmesi gölde olumlu sonuçlar oluşturacakken aksine olumsuz sonuçlar oluşturmuştur.

Akşehir Gölü'nün su seviyesindeki sorunlara yönelik oldukça kapsamlı ve yerinde çözümler sunulmalıdır. Özellikle iklim değişikliğinin etkilerinin giderek arttığı günümüzde, bu öneriler daha da önem kazanmaktadır. Akşehir Gölü, iklim değişikliğinin en belirgin sonuçlarından biri olan kuraklıktan en çok etkilenen ekosistemler arasında yer almaktadır. Yöre halkının bilinçsizce açtığı kuyular ve aşırı su tüketimi, bu durumu daha da kötüleştirerek gölün su seviyesini düşürmekte, tuzluluğunu artırmakta ve biyolojik çeşitliliğini tehdit etmektedir. Bu bağlamda, göl sınırına doğru tarla açılmasının önlenmesi ve Ramsar Sözleşmesi'ne eklenerek uluslararası koruma altına alınması gibi öneriler, gölün korunması için hayati önem taşımaktadır. Ayrıca, yöre halkının bilinçlendirilmesi ve yaptırımların etkin bir şekilde uygulanması, suyun sürdürülebilir kullanımı konusunda önemli adımlar olacaktır. Tüm bu önlemler birlikte değerlendirildiğinde, Akşehir Gölü'nün korunması ve iklim değişikliğinin etkilerinin azaltılması konusunda önemli kazanımlar elde edilebilir.

Kaynakça

- Abujayyab, S. K. M., Almotairi, K. H., Alswaitti, M., Amr, S. S. A., Alkarkhi, A. F. M., Taşoğlu, E., ve Hussein, A. M. (2021). Effects of Meteorological Parameters on Surface Water Loss in Burdur Lake, Turkey over 34 Years Landsat Google Earth Engine Time-Series. *Land*, 10, 1-18.
- Bahadır, M. (2013). Akşehir Gölü'nde Alansal Değişimlerin Uzaktan Algılama Teknikleri İle Belirlenmesi. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 28, 246-275.
- Bayer-Altın, T., Türkeş, M., ve Altın, B. N. (2023). Evolution of Drought Climatology and Variability in the Central Anatolia Region, Turkey, for the Period 1970–2020. *Pure and Applied Geophysics*, 180(8), 3105-3129. <https://doi.org/10.1007/s00024-023-03321-y>
- Çağlayan, E. B., Erel, F., Samur, E. B., Deniz, M., Mobariz, M. A., ve Kaplan, G. (2020). Uzaktan Algılama Teknikler ile Akşehir Gölü'ndeki Alansal Değişiminin İzlenmesi. *Türkiye Uzaktan Algılama Dergisi*, 2(2), 70-76.
- Dönmez, S. (2018). Akşehir Gölü su seviyesinin çekilmesinin meteorolojik ve uydu verileri ile incelenmesi. *Gazi Üniversitesi Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 33(1). <https://doi.org/10.17341/gazimmfd.406790>
- Gürbüz, E. (2023). Monitoring spatio-temporal changes in wetlands with harmonized image series in Google Earth Engine. *Environmental Monitoring and Assessment*, 195(6), 1-17.
- Köle, M. M., Ataol, M., ve Erkal, T. (2016). Eber ve Akşehir Gölleri'nde 1990-2016 Yılları Arasında Gerçekleşen Alansal Değişimler. *TÜCAUM Uluslararası Coğrafya Sempozyumu*, 859-872.
- Ma, M., Wang, X., Veroustraete, F., ve Dong, L. (2007). Change in area of Ebinur Lake during the 1998-2005 period. *International Journal of Remote Sensing*, 28(24), 5523-5533.
- McKee, T. B., Doesken, N. J., ve Kleist, J. (1993). The Relationship Of Drought Frequency And Duration To Time Scales.
- McKee T. B., Doesken N. J., ve Kleist J. (1995). Drought monitoring with multiple time scales. Presented at the Ninth Conference on Applied Climatology. American Meteorological Society: Dallas, TX; 233–236.

Mutlu, A. Z., Kazancı, B., Özçetin, A. Y., ve Sarıyılmaz, F. B. (2020). Akşehir gölü zamansal değişiminin bant oranlama yöntemleri ile belirlenmesi. Türkiye Uzaktan Algılama Dergisi, 2(1), 22-28.

Nalbantçılar, M. T., ve Eren, Y. (2024). İklim Değişikliği ve Su Kaynaklarına Etkisi. İçinde İklim Değişikliği ve Etkileri: Bütünsel Bir Yaklaşım (ss. 245-272). BİDGE Yayınları.

Sneyers, R., (1990). On the Statistical Analysis of Series of Observations. WMO Technical Note 143. World Meteorological Organization, Geneva.

Türkeş, M., (1996). Spatial and temporal analysis of annual rainfall variations in Turkey. Int. J. Climatol. 16, 1057–1076.

Türkeş, M., Koç, T., Sarış, F., (2009). Spatiotemporal variability of precipitation total series over Turkey. Int. J. Climatol. 29, 1056–1074.

Türkeş, M., ve Tatlı, H. (2009). Use of the standardized precipitation index (SPI) and a modified SPI for shaping the drought probabilities over Turkey. International Journal of Climatology, 29(15), 2270-2282. <https://doi.org/10.1002/joc.1862>

Willeke, G., Hosking, J. R. M., Wallis, J. R. ve Guttman, N. B. (1994). The National Drought Atlas. U.S. Army Corps of Engineers Institute for Water Resources Report, 587.

Yıldırım, Ü., Erdoğan, S., ve Uysal, M. (2011). Changes in the Coastline and Water Level of the Akşehir and Eber Lakes Between 1975 and 2009. Water Resources Management, 25(4), 941-962.

BİR TÖREN YEMEĞİ OLARAK “ÜZÜMLEME”: GÜLŞEHİR ÖRNEĞİ

Seçil Aktı, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İF, seciakti0@gmail.com

Tuğba Gönel Sönmez, Dr. Öğr. Üyesi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, tugbagonel@nevsehir.edu.tr

Özet: Geleneksel yemekler, yalnızca bir beslenme pratiği değil, aynı zamanda toplumların kültürel kimliklerini, değer sistemlerini ve kolektif hafızalarını yansıtan önemli bir ifade biçimidir. Özellikle törenlerle ilişkilendirilen yemekler, toplumsal aidiyetin ve kültürel sürekliliğin aktarımında kritik bir rol oynamaktadır. Nevşehir’in Gülşehir ilçesinde düğün yemeklerinin vazgeçilmezlerinden biri olan “Üzümlleme”, bu bağlamda ele alınması gereken tören yemeklerinden biridir. Gülşehir, tarih boyunca farklı medeniyetlere ve inanç sistemlerine ev sahipliği yapmıştır. Üzüm, bölgenin kültür ekolojisinde tarımla ilişkili olarak bereket ve topluluk ruhunun bir sembolüyken, et, toplumsal prestijin bir göstergesidir. Dolayısıyla bu iki malzemenin birleşimiyle ortaya çıkan üzümlleme, yalnızca düğün yemeği değil, aynı zamanda bölgenin kültürel hafızasını yansıtan bir miras ögesidir. Üzümün yetiştirilmesinden bir tören yemeği olarak sofraya sunumuna kadar uzanan bu süreç, bireyler arasında sosyal dayanışmayı ve toplumsal normları güçlendiren bir bağlam oluşturmaktadır. Bu tören yemeğini hazırlarken topluluk üyeleri arasında dayanışma ve iş birliği artmakta, yemek paylaşımıyla birlikte toplumsal bağlar pekişmektedir. Bu pratik, toplumsal belleği canlı tutarken, kültürel değerlerin yeni nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Çalışmada, üzümlleme bir tören yemeği olarak ele alınmış ve bu yemeğin toplumsal uygulamalardaki rolü, saray mutfağına uzanan tarihî geçmişi ve toplumsal bellekteki yeri incelenmiştir. Bu kapsamda literatür taramasının yanı sıra, Gülşehir’in merkez ilçesi başta olmak üzere 31 köyünün tamamında yapılan saha araştırmasında, katılımcı gözlem ve mülakat yöntemleri kullanılmıştır. Özellikle kadınların yemek hazırlama süreçlerindeki rolleri, toplumsal cinsiyet dinamikleri bağlamında değerlendirilmiş; yemeğin hazırlanışı ve tüketimi sırasındaki kolektif emek, saha araştırmasından elde edilen verilerle bağlam merkezli olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, Üzümlleme, Gülşehir yöresinin tarihî ve sosyokültürel birikimini yansıtan, toplumsal hafızada yaşatılan ve kültürel sürekliliği sağlayan bir tören yemeği olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Üzümlleme üzerinden yemek kültürünün ritüel pratikler ve toplumsal kimlik üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamakta ve yemeğin sadece fizyolojik değil, aynı zamanda sembolik ve sosyal işlevleri üzerine odaklanmaktadır. Bu yönüyle Üzümllemenin, somut olmayan kültürel mirasının önemli bir kategorisini teşkil eden Gülşehir halk mutfağı literatürüne kazandırılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gülşehir Halk Mutfağı, Tören Yemekleri, Üzümlleme, Somut Olmayan Kültürel Miras.

"ÜZÜMLEME" AS A CEREMONIAL MEAL: THE CASE OF GÜLŞEHİR

Seçil Aktı, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektas Veli University, Department of Economics, seciakti0@gmail.com

Tuğba Gönel Sönmez, Dr. Lecturer. Prof. Dr,

Nevşehir Hacı Bektas Veli University Faculty of Arts and Sciences, tugbagonel@nevsehir.edu.tr

Abstract: Traditional food is not only a nutritional practice, but also an important form of expression that reflects the cultural identities, value systems and collective memories of societies. Especially the dishes associated with ceremonies play a critical role in the transmission of social belonging and cultural continuity. "Üzümlleme", which is one of the indispensable wedding dishes in Gülşehir district of Nevşehir, occupies an important place among the ceremonial dishes that should be considered in this context. Gülşehir region has been home to different civilizations and belief systems throughout history. Grapes have become a symbol of fertility and community spirit in relation to agricultural activities in the cultural ecology of this region, while meat stands out as a sign of social prestige and hospitality. Therefore, Üzümlleme that comes out with the combination of these two ingredients is not only a wedding dish, but also a heritage item that reflects the cultural memory of the region. This process, which extends from the cultivation of grapes to their presentation to the table as a ceremonial dish, creates a context that strengthens social solidarity and social norms among individuals. While preparing this ceremonial meal, solidarity and cooperation among the community members increase, and social bonds are strengthened through the sharing of food. This practice, on the one hand, keeps the social memory alive, while on the other hand, it ensures the transmission of cultural values to new generations. Moreover, the division of labor between men and women during the preparation of the meal provides a context in which social roles become clear. In the study, Üzümlleme was considered as a ceremonial dish and the role of this dish in social practices, its historical history extending to the palace cuisine and its place in social memory were examined. In this context, in addition to literature review, field research, participant observation and interview methods conducted in all 31 villages, especially in the central district of Gülşehir, were used. In particular, the roles of women in food preparation processes have been evaluated in the context of gender dynamics; the collective labor during the preparation and consumption of the meal was evaluated context-centrally with the data obtained from the field research. As a result, Üzümlleme is considered as a ceremonial dish that reflects the historical and sociocultural accumulation of the Gülşehir region, is kept alive in social memory and ensures cultural continuity. This study aims to reveal the effects of food culture on ceremonial practices and social identity through Üzümlleme and focuses on not only physiological, but also symbolic and social functions of food. In this respect, it is aimed to introduce Üzümlleme to the Gülşehir folk cuisine literature, which constitutes an important category of intangible cultural heritage.

Keywords: Gülşehir Folk Cuisine, Ceremonial Dishes, Üzümlleme, Intangible Cultural Heritage.

Giriş

İnsanların ve tüm canlıların yaşamlarını devam ettirebilmeleri için karşılanması zorunlu olan temel ihtiyaçlarının başında gelen ihtiyaçlardan biri de beslenmektir (URL-1). Dengeli ve yeterli miktarda beslenebilmek de sağlıklı bir yaşam sürebilmek için bir ön koşuldur (Baysal, 2003). İnsanoğlunun içerisinde bulunduğu dünyaya gözlerini ilk açtığı anda bu zorunlu ihtiyaçlardan biri olan nefes kendisine sunulmuştur ancak beslenme ihtiyacını karşılayabilmesi için bir çaba sarfetmesi gerekmektedir.

İlk insan toplayıcı ve avcı yaşam tarzını benimsediği dönemde çevresinde bulunan diğer canlı varlıkları izleyerek, içgüdü ve deneme yanılma yöntemiyle besin zincirini oluşturmuştur (Seçim, 2018). Beslenme ihtiyacının karşılanması için büyük çaba sarf edildiği bu dönemde (Sahlins, 2010; Merdol Kutluay, 2012), bitki kökleri ve bitkilerle beslenilmesinin yanı sıra enerji ihtiyacının karşılanması için hayvan eti tüketilmiştir. Bunun bir getirisi olarak da beslenme şekli ototrofla beraber etotrof tüketime dönüşmüştür (Seçim, 2018).

Besin zinciri genişledikçe tüm topluluklar yaşamlarını devam ettirdikleri bölgelere özgü ve göç ederken uğradıkları yerlere özgü farklı ürünler ortaya koydukça yerel mutfak kültürleri ortaya çıkmaya ve çeşitlenmeye başlamıştır. Toplulukların beslenme kültürünü meydana getiren etmenler, tarihî ve kültürel özellikleri, yaşama şekilleri, iklim, bitki örtüsü, konum gibi coğrafi özellikler, beslenme alışkanlıkları, göçler, rastlanan ve iletişim kurulan topluluklar ve dinî inanışlar olarak kategorize edilebilir (Seyitoğlu ve Çalışkan, 2014; Kızıldemir vd., 2014). Ekonomik farklılıklar yeme-içme alışkanlıklarını etkilemekle birlikte (İrepoğlu, 2013) aynı kültür içerisinde yaşamlarını sürdüren toplulukların benzer beslenme şekilleri vardır (Tez, 2012; Şar, 2013; URL-6).

Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan farklı coğrafyalarda birçok kavim ve devlet kuran Türkler, farklı topluluklar ve milletler ile bağ kurmuşlardır. Bu durum Türklerin kültürel özelliklerinin yanı sıra mutfağına da yansarak mutfak kültürünü zenginleştirmiştir (Güler, 2008; Ertaş ve Karadağ, 2013). Türkler tarih sahnesine ilk çıktıkları günden bugüne beslenmeye büyük önem vermişlerdir ve yeme-içme sosyokültürel hayatlarında daima önemli bir etken olmuştur.

Tuncer Baykara, "Türklerin beslenmeleri, Türk özelliğiyle yakından ilgilidir. Çünkü Türk, çevresindeki yiyecekleri esas alan bir beslenme düzenine sahiptir" (Baykara, 2001: 97)

ifadelerini kullanarak üzerinde yaşanan coğrafyanın mutfak kültürü üzerinde mühim bir etkisi olduğunu vurgulamıştır.

İslami dönem öncesi, sert bir iklim yapısına sahip olan Orta Asya’da yaşanan dönemde Türk mutfak kültürü daha çok et ağırlıklı olarak şekillenmiştir. Ayrıca Hunlar ve Göktürkler döneminde hayvancılık temel alınarak beslenilmesinin yanı sıra Göktürklerin tarımla uğraştıkları tarihi kayıtlarda geçmektedir. Bununla birlikte Uygur dönemine gelindiğindeyse et yemenin reddedildiği bir dinin kabulünün getirisi olarak tarıma dayalı ürünlerin daha fazla beslenme kültüründe etkili olduğu bilinmektedir. İslami dönem olarak bilinen dönemde ise Türkler sert iklime sahip Orta Asya’dan bereketli topraklar bilinen Anadolu coğrafyasına gelince göçle birlikte beslenme kültürü de büyük bir değişikliğe uğramıştır. Orta Asya’ dan getirilen beslenme kültürü, göç sürecinde yaşanan farklı coğrafyaların beslenme kültürü ve Anadolu mutfak kültürüyle sentezlenerek Selçuklular zengin bir mutfağa erişmişlerdir. Osmanlı döneminde ise coğrafi sınırların genişlemesiyle birlikte Türk mutfağındaki ürünler de çeşitlenmiştir. Bu dönemde Türk mutfağı saray ve halk mutfağı olarak iki eksen etrafında gelişmiştir. Orta Asya’dan günümüze değin taşınan Türk mutfak kültürü, bazı eklemeler ve kayıplarla Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Unutulan ya da unutulmaya yüz tutmuş yemeklerin yanı sıra her an yeni malzemelerle yemekler hazırlanmaya devam etmektedir (Erol, 2022).

Yemek, sözlük anlamı itibariyle yemek yeme karın doyurma işi, günün belli saatlerinde yenilen besin, yenmek için pişirilip hazırlanmış yiyecek; aş, taam, ekmek, lokma, manca gibi anlamlara gelmektedir (URL-7).

Ancak yemek yalnızca fizyolojik bir ihtiyaç olarak görülmemelidir. İnsanların ve tüm canlıların yiyecek temini sürecinin arkasında geniş bir kültür barınmaktadır. Özellikle geleneksel kültür yapılarını korumaya devam eden ve kentleşme sürecini henüz tamamlayamamış toplumlarda yemek-özellikle toplu bir şekilde gerçekleştirilen yemek ritüeli-bir gruba ait olmanın, bir amaç için topluluk kurmanın ve geleneksel kalıpların sergilendiği önemli alanlardandır. Bu anlamda bir milletin kültürel kodlarını bünyesinde barındıran yemek kavramı ve bu kavram etrafında gerçekleştirilen her türlü eylem, birey için toplumsallaşmanın ön koşulu görevini üstlenmiştir. Mutfak kültürü ve etrafında kullanılan her türlü araç ve gereç, geçerli olan inanış ve uygulamalar her toplumda farklılık göstermektedir. Bir yiyecek ya da içecek unsurunun içerisinde yer aldığı bağlam değiştikçe bu yiyecek-içeceklerle hazırlanan ürünün anlamı ve

önemi de değişmektedir. Özellikle toplumsal birlik ve beraberliğin oluşmasında büyük bir önemi haiz olan toplu yemekler; milli, dinî ya da bir amaç etrafında kurulmuş daha küçük grupları ifade etmenin aracı konumundadır. (Kırmızı, 2022)

Nevşehir'in Gülşehir ilçesinde düğün yemeklerinin vazgeçilmezlerinden biri olan "Üzümleme", bu bağlamda ele alınması gereken tören yemekleri arasında önemli bir yer tutmaktadır.

Çalışmanın amacı üzümleme yemeğinin tespit edilmesi ve somut olmayan kültürel mirasının önemli bir kategorisini teşkil eden Gülşehir halk mutfağı literatürüne kazandırılmasıdır.

Bahsi geçen bu çalışma, Gülşehir örnekleminde hareketle düğün yemeği olan üzümleme yemeğini kapsamaktadır. Mevcut literatürde Gülşehir ilçesinde doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar başlığı altında yer alan halk mutfağı ürünü üzümlemeye ilişkin doğrudan ve kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır.

Sonuç olarak, Üzümleme, Gülşehir yöresinin tarihî ve sosyokültürel birikimini yansıtan, toplumsal hafızada yaşatılan ve kültürel sürekliliği sağlayan bir tören yemeği olarak değerlendirilmektedir.

Araştırma, Gülşehir mutfağının zenginliğini belgeleyerek, bu değerli kültürel mirasın korunmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Elde edilen bulgular, Gülşehir mutfağının tanıtımını içeren belgeseller, kitaplar ve sosyal medya paylaşımları aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırılabilir. Gelecek çalışmalarda, bölgenin gastronomik çeşitliliğini sürdürmek ve korumak adına daha fazla toplum katılımı ve bilinçlendirme çalışmalarına odaklanılabilir.

Yöntem

Çalışmada, üzümleme bir tören yemeği olarak ele alınmış ve bu yemeğin toplumsal uygulamalardaki rolü, saray mutfağına uzanan tarihî geçmişi ve toplumsal bellekteki yeri incelenmiştir. Bu kapsamda literatür taramasının yanı sıra, Gülşehir'in merkez ilçesi başta olmak üzere 31 köyünün tamamında yapılan saha araştırmasında, katılımcı gözlem ve mülakat yöntemleri kullanılmıştır. Özellikle kadınların yemek hazırlama süreçlerindeki rolleri, toplumsal cinsiyet dinamikleri bağlamında değerlendirilmiş; yemeğin hazırlanışı ve tüketimi sırasındaki kolektif emek, saha araştırmasından elde edilen verilerle bağlam merkezli olarak

değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın bir saha araştırması olduğu ifade edilebilir.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Türklerin tarihî süreçleri, konar göçer/göçer evli yaşam şeklini benimsedikleri Orta Asya’da başlamaktadır. Orta Asya’da yaşanan dönemde Türk mutfak kültürü her toplulukta değişiklikler göstermekle birlikte et ağırlıklı olarak şekillenmiştir. Süre gelen zamanda Anadolu coğrafyasına göç edilmekle birlikte farklılaşan iklim, coğrafi yapı ve elde edilen olanaklar nedeniyle mutfak kültüründe çeşitlenmeyle birlikte büyük bir gelişme yaşanmıştır. Selçuklu Devleti ve Osmanlı İmparatorluğu Dönemi’ne gelindiğinde ise Türk mutfak kültürü aynı doğrultuda gelişerek ve zenginleşerek varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Erol, 2022). Anadolu’da kurulmuş uygarlıkların, devletlerin ve beyliklerin yanı sıra Türkiye’de yaşamlarını idame ettiren azınlıkların da Türk Mutfak Kültürü’ne etkileri olmuştur (Güler, 2010).

Taze üzüm, kurutulmuş üzüm ve türevleri Türk mutfağında büyük öneme haiz olan yiyecekler arasında yer almaktadır. Üzüm geçmişten günümüze değin var olagelmiş birçok kültürde bolluk ve bereketin simgesi olarak kabul edilmektedir (Şenocak, 2007). Ortak bir kökten meydana gelen ve bereketli bir biçimde çoğalan taneleriyle üzüm salkımları toprağın verimliliğini ve tabiatın cömertliğini ifade etmektedir. Ayrıca, üzüm bağları dört mevsim boyunca bakım ve fedakârlık gerektirir, bu da sabır ve gayretin neticesinde elde edilen zenginliğin bir göstergesidir (URL-2).

İlkçağ uygarlıklarında üzüm hem yemek hem de içeceklerin hazırlanmasında kullanılmıştır ve bu sebeple de aynı zamanda toplumsal huzuru, refahı sembolize etmektedir (URL-5).

Gülşehir yöresinde düğün yemeklerinin olmazsa olmazı denilenlerinden biri olan “Üzümlleme”, bu bağlamda ele alınması gereken tören yemekleri arasındadır (KK-28, KK-29, KK-30, KK-31).

Üzümlleme kelimesinin etimoloji sözlüğünde anlamını tespit edememekle birlikte “Kayısı ile yapılır, çirli ya da çirleme; üzüm ile yapılır, üzümlleme...” (KK-3) cümlesinden yola çıkarak bir şeyi üzümlleme yani içine üzüm eklemek koşuluyla hazırlanan yemek şeklinde düşünebiliriz. Derleme sözlüğünde ise üzümlleme kelimesi et, yağ, üzüm ve erikle pişirilen bir yemek olarak geçmektedir (URL-3).

Hem etli, hem yağlı, hem de tatlı olan yemek derlenenlere bakılarak gurme bir lezzet olarak bilinmektedir (KK-15, KK-16, KK-17, KK-18). Yemekten ilk lokmayı tadanlar geri bırakmakta ancak ikinci üçüncü denemelerinden sonra yemeğin müdavimleri arasında yer almaktadır (KK-23, KK-24, KK-25). Düğün menüsündeki yeri ise ana yemekten sonra tatlı ve tuzlu bir lezzet uyumu olarak üzümlerle gelmekte ve yemek töreni bu yemekle son bulmaktadır (KK-32, KK-33). Üzümlerle hayatın geçiş aşamalarından biri olarak düğünlerde hazırlanan yemekler arasında yer alarak bolluk, bereket duaları ve dileklerinin bir sembolü olarak yerini muhafaza etmektedir

Halk arasında pek tatlı olur sözüyle yemekten bahsedilmektedir (KK-6, KK-7, KK-8, KK-9, KK-10, K14, KK-19, KK-20). Düğün yemekleri olarak neler hazırlanırdı sorusunun yanıtı olarak “Üzümlerle vardı hoşaf gibi pişirirdin içine et atardın onu hanımlar bilir pişirir (KK-1, KK-2) sözleri ise kadınların yemek hazırlama süreçlerindeki rollerini göstermektedir. Ayrıca bu sözler yemeğin hazırlanışı ve tüketiminde de kolektif bir emek olduğunu göstermektedir.

Üzümlerle yemeği “Üzümlerle yemeği pişer birde ona soğanla ney özel iç yağ, kuyruk yağ veyahut ekseriya tereyağ, yağ yanar soğanla dökerler. Üzümleri çok aşırı olmamak şartıyla akşamdan ısıyorsun, sabah da haşlıyorsun belli bir miktar kaynadıktan sonra suyunu iyice kurutmadan çekmeden bolca soğan perseliyorsun sararıyor güzelce iyice yakmadan bolca büyük tavalarla döküyorduk biraz da öyle kaynıyordu. Çok belirsiz bir tuz atıyorduk. Kendi tadıyla çok güzel olur. Et de konurdu.” (K-4, K-5) ve “Üzümlerle deriz kuru üzümde et ile yapardık. Etini soğanını iyice kavurursun. Salça da katarsın, tuzunu biberini. Suyu koyarsın üzümü de yıkayıp içine atarsın iyice kaynatırsın. Onu güzelce pişirirsin. Düğünlerin baş yemeği bizim.” (K-11) tarifleriyle genel olarak iki şekilde tespit edilmiştir. Yemeğin bir saray yemeği olarak ilk tarifinin üzerine domates ve salça yapının keşfiyle de güncellenerek ikinci tarifinin ortaya çıktığı düşünülebilir.

“Şimdi yenen her şey yapıldı birde üzümlerle vardı şimdi yemek kalktı pide yapıyorlar, döner yapıyorlar” (K-12, K-13, KK-21, KK-22, KK-26, KK-27) sözleriyle yemeğin geçmişte yapıldığı ancak günümüzde yerini döner, pide gibi yiyeceklere bıraktığından bahsedilmektedir.

Bu çalışmada Gülşehir’in merkez ilçesi başta olmak üzere 31 köyünün tamamında yapılan saha araştırmasında, Alemlı, Alkan, Bölükören, Civelek, Dadağı, Eğrikuyu, Eskiaylacık/ Deller, Fakiuşağı, Gökçetoprak/ Sivasa, Gülpınar/ Kızılköy, Gümüşyazı/ Arafa, Hacılar, Hamzalı,

Karahüyük/ Karahöyük, Kızılköy, Oğulkaya/ Cılıklar, Şahinler/ Kırıklı, Terlemez, Yakatarla/ Nernek, Yalıntaş/ Taşdeller, Yamalı, Yeşilli/ Kazıklı, Yeşilyurt/ Sığırlı ve Yüksekli köylerinde yemeğin eskiden yapıldığı ancak günümüzde yapılmadığı tespit edilmiştir.

Tartışma Sonuç ve Öneriler (*)

Sonuç olarak, Üzümleme, Gülşehir yöresinin tarihî ve sosyokültürel birikimini yansıtan, toplumsal hafızada yaşatılan ve kültürel sürekliliği sağlayan bir tören yemeği olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Üzümleme üzerinden yemek kültürünün ritüel pratikler ve toplumsal kimlik üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamakta ve yemeğin sadece fizyolojik değil, aynı zamanda sembolik ve sosyal işlevleri üzerine odaklanmaktadır. Bu yönüyle Üzümlemenin, somut olmayan kültürel mirasının önemli bir kategorisini teşkil eden Gülşehir halk mutfağı literatürüne kazandırılması amaçlanmaktadır.

Kaynakça

- Aça, M., Ceylan, Ö., Güngör S. (2022). Halk Gastronomisi. Motif Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Açıkgöz, A. (2007). Kapadokya'da Geçmişten Bugüne Gülşehir. İnkansa Matbaacılık, Ankara.
- Açıkgöz, A. (2011). Karacaşar Kasabasının Tarihçesi ve Bugünü. Murat Kitabevi, Ankara.
- Açık, M. ve Çakıroğlu, F. (2018). Sivas Mutfak Kültürü ve Yöresel Yemeklerin Pişirilme Durumu. Sosyal Bilimler Çalışmalar Dergisi, Cilt: 4, Sayı: 21.
- Ağaoğlu, Y. S., (1999). Bilimsel ve Uygulamalı Bağcılık (Asma Biyolojisi). Kavaklıdere Eğitim Yayınları, No: 1., Ankara.
- Akarpınar, R. B., (2005). Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi ve Rubâiyyat'ında "Meyve" ve "Üzüm" Sembolleri. Bilig-Kış, 32, 145-164.
- Alpargu, M. (2008). "12. Yüzyıla Kadar İç Asya'da Türk Mutfak Kültürü" Türk Mutfağı, Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Arihan, S. (2012). Antik Çağda Beslenme. Beslenme Antropolojisi-I, Hatipoğlu Yayınları: 160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi: 03, s. 45-78, Ankara.
- Baykara, T. (2001). Türk Kültür Tarihine Bakışlar. Ofset Matbaacılık, Ankara.

Baysal, A. (2002). Beslenme Kültürümüz. Kültür Bakanlığı Yayınları: 1230, Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Ankara.

Baysal, A. (2003). Sosyal Eşitsizliklerin Beslenmeye Etkisi. CÜ Tıp Fakültesi Dergisi, 25(4), 66-72.

Baysal, A. (2012). Türk Mutfağı, Özellikleri, Etkileşimleri. Beslenme Antropolojisi-I, Hatipoğlu Yayınları:160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi: 03, s. 123-150, Ankara.

Baysal, A. (1993). “Türk Yemek Kültüründe Değişmeler, Beslenme ve Sağlık Yönünden Değişmeler”. Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları, Yayın No:3, s.12-20.

Bilgin, A. ve Samancı, Ö. (2008). “Klasik Dönem Osmanlı Saray Mutfağı”, Türk Mutfağı, Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ciğerim, N. (2001). “Batı ve Türk Mutfağı’nın Gelişimi, Etkileşimi ve Yiyecek-İçecek Hizmetlerinde Türk Mutfağının Yerine Bir Bakış”, Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:28, s. 49-61.

Çetin, Altan, (2008). “Karahanlı-Selçuklu- Memlük Çizgisinde Türk Mutfağı” Türk Mutfağı, Ed: Arif Bilgin ve Özge Samancı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Düzgün, E. ve Durlu Özkaya, F. (2015). Mezopotamya’dan Günümüze Mutfak Kültürü. Journal of Tourism And Gastronomy Studies, 3(1), 41-47.

Erol, M. (2022) Coğrafya ve Beslenme Kültürü İlişkisi: Türk Mutfağı Üzerine Bir Okuma Denemesi. İçinde: Edt: M. Aça, Ö. Ceylan ve S. Güngör, Halk Gastronomisi, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, s. 237- 250.

Ertaş, Y. ve Karadağ Gezmen, M. (2013). “Sağlıklı Beslenmede Türk Mutfak Kültürünün Yeri”. Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi, 2(1) 117 -136.

Faroqhi, Suraiya ve Neumann, Christoph K. (2006). Soframız Nur, Hanemiz Mamur (Çeviren: Zeynep Yelçe). Kitap Yayınevi, s.38, İstanbul. Genç, R. (2008). “XI. Yüzyılda Türk Mutfağı”, İçinde: Yemek Kitabı; Tarih-Halkbilimi-Edebiyat, Ed: Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi Yayınları, Cilt. I, s. 4.

Güçlü, F. (2021). Nevşehir İlinde Kavimler Göçü Tarihine Kısa Bakış. Ürün Yayınları, Ankara.

Güldemir, O. (2014). Orta Asya'dan Cumhuriyet Dönemine Türk Mutfağındaki Yemeklerin Değişimi: Yazılı Kaynaklar Üzerinden Bir Değerlendirme. VII. Lisansüstü Turizm Öğrencileri Araştırma Kongresi: 346-358, 04-05, Kuşadası, Aydın.

Güler, S. (2008). Turkish kitchen culture and eating and drinking habits. In Cognitive Approaches to the Concept of Food in the Mediterranean Symposium. Girne Amerikan Üniversitesi, Girne, KKTC (pp. 7-8).

Güler, S. (2010). "Türk Mutfak Kültürü ve Yeme İçme Alışkanlıkları". Cognitive Approaches to the Concept of Food in the Mediterranean. Girne Amerikan Üniversitesi, Girne, KKTC, 7-8 Mayıs.

Gürsoy, D. (2004). Tarihin Süzgecinde Mutfak Kültürümüz. Oğlak Yayıncılık, İstanbul.

İrepoğlu, G. (2013). Katılımcı Gözünden: Tarih Üzeri Yemek. İçinde: Edt. A. Avcı, S. Erkoç ve E. Otman, Yemekte Tarih Var Yemek Kültürü ve Tarihçiliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1- 11, 1. Baskı.

İşçen, Y. (2011). Düşler Ülkesinde Bir Kültür Yolculuğu. Ürgüp Tanıtma Vakfı Kültür Yayınları, Ankara.

Kırmızı, Ö. (2022) Bir Tören ve Toplumsallaşma Yemeği Olarak Tirit. İçinde: Edt: M. Aça, Ö. Ceylan ve S. Güngör, Halk Gastronomisi, İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, s. 605-616.

Kızıldemir, Ö., Öztürk, E. ve Sarıışık, M. (2014). Türk Mutfak Kültürünün Tarihsel Gelişiminde Yaşanan Değişimler. AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 14 (3), 192-210.

Merdol Kutluay, T. (2012). Tarih Öncesi ve Sonrası Dönemlerde Beslenme Uygulamalarında Oluşan Değişimlere Genel Bir Bakış. Beslenme Antropoloji-I, Hatipoğlu Yayınları:160, Beslenme ve Diyetetik Dizisi:03, Ankara.

Merdol Kutluay, T. (1998). "Tarihten Günümüze Toplumsal ve Beslenme Alışkanlıkları". Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı Yayınları Yayın No:22, s. 135-143

Özdem, O. (t.y.). Yaşanmış Nevşehir Hikayeleri. Simtel Ofset Matbaacılık, Nevşehir.

Öztürk, N. (1999). Osmanlı Yemek ve İkram Kültürü, Türk Mutfak Kültürü Üzerine Araştırmalar. Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Yayın No: 23, s. 27-47, Ankara.

Sahlins, M. (2010). Taş Devri Ekonomisi (Çevirenler: Taylan Doğan ve Şirin Özgün). Bgst Yayınları, İstanbul.

Seçim, Y. (2018). Selçuklu ve Osmanlı Mutfağının Gastronomi Açısından Değerlendirilmesi. *Journal of Tourism Theory and Research*, 4(2), 122-133.

Seyitoğlu, F. ve Çalışkan, O. (2014). Turizm Literatüründe Türk Mutfağı Üzerine Yapılan Araştırmaların. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 23, 35.

Sürücüoğlu, M. S. (1999). Osmanlı İmparatorluğu'nda Mutfak Teşkilatı, Protokol, Tören ve Şenlik Yemekleri. *Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtım Vakfı*, Yayın No:23, s. 49-81, Ankara.

Sürücüoğlu, M.S. ve Akman, M. (1998). "Türk Mutfağının Tarihsel Gelişimi ve Bugünkü Değişim Nedenleri". *Standart Dergisi*, 439: s. 42-53.

Sürücüoğlu, M. S. ve Özçelik, A.Ö. (2008). Türk Mutfak ve Beslenme Kültürünün Tarihsel Gelişimi. 38. İcanas Kongresi. (10-15 Eylül 2007/Ankara). *Bildiriler Maddi Kültür III. Cilt. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları:4/3. s.1289-1310*, Korza Yayıncılık Basım San. ve Tic. Ltd. Şti. Ankara.

Şar, S. (2013). "Tarihi Süreç İçerisinde Türk Mutfak Kültürüne Kısa Bir Bakış" *Lokman Hekim Journal 2013; Supplement VIII. Lokman Hekim Days 22- 25 May 2013 Ninth Session: Poster Session*.

Talas, M. (2005). "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz'e Göre Türk Yemekleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, s.273-283, Konya.

Tez, Z. (2012). *Lezzetin Tarihi Geçmişten Bugüne Yiyecek, İçecek ve Keyif Vericiler*. Hayykitap Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul.

Türkmen, F. (2021). *Nevşehir'de Tarihe Yolculuk*. Zinde Yayıncılık, İstanbul.

Uhri, A. (2016). *Anadolu Mutfak Kültürü'nün Kökenleri*. Ege Yayınları, İstanbul.

Yavuzer, H. (2019). *Konar-Göçerlerin Kurduğu Örnek Bir Köy Yüksekli*. Kimlik Yayınları, Kayseri.

Yüksel, D. (2004). *Bilinen Kapadokya içinde bilinmeyen Kapadokya Gülşehir*. Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kayseri.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: Akın, G., Özkoçak, V. ve Gültekin, T. (2015). Geçmişten Günümüze Geleneksel Anadolu Mutfak Kültürünü Gelişimi. Erişim tarihi: [17.11.2024], https://doi.org/10.1501/antro_0000000319

URL-2: Aktaş, E. (t.y.). Bağcılığın Türkiye Ekonomisindeki Yeri. Erişim tarihi: [20.11.2024], <https://www.omu.edu.tr/tr>

URL-3: Derleme Sözlüğü (Türkiye Türkçesi Ağzıları Sözlüğü). (t.y.). Türk Dil Kurumu Ana Sayfası. Erişim tarihi: [19.11.2024], <https://sozluk.gov.tr/>

URL-4: Gök, İ. (2018). Osmanlı saltanatı ve mutfakta 'yenilebilir felsefe'. Erişim tarihi: [17.11.2024], <https://beefandfish.com/beef-fish/yemek-kulturu/osmanli-saltanati-ve-mutfakta-yenilebilir-felsefe.html>

URL-5: Sağlam, Ö ve Sağlam H. (2018). İnsanlık Tarihinde Üzümün Önemi. Journal of Agriculture 1(2), 1-10. Erişim tarihi: [20.11.2024], <http://www.istanbullife.com.tr/dergi/00134/>

URL-6: Tezcan, M. (2008). "Türklerde Yeme İçme Alışkanlıkları ve Buna İlişkin Davranış Kalıpları". Erişim tarihi: [18.11.2024], <http://www.turkish-cuisine.org/historical-development-1/culinary-culture-202/eating-habits-of-the-turks-199.html?PagingIndex=0>

URL-7: Türk Dil Kurumu. (t.y.). Türk Dil Kurumu Ana Sayfası. Erişim tarihi: [19.11.2024], <https://www.tdk.gov.tr>

Kaynak kişiler:

KK-1: Beytullah Yalçın, 1970 doğumlu, üniversite

KK-2: Sefer Yalçın, 1947 doğumlu, okur yazar değil

KK-3: Melahat Yalçın, 1947 doğumlu, okur yazar değil

KK-4: Durmuş Çelik, 1945 doğumlu, üniversite

KK-5: Türkan Çelik, 1949 doğumlu, ilkokul

KK-6: Bergüzar Çalışkan, 1945 doğumlu, okur yazar değil

- KK-7: Ayten Kaya, 1946 doğumlu, ilkokul
- KK-8: Sevim Doğan, 1948 doğumlu, ilkokul
- KK-9: Melahat Doğan, okur yazar değil
- KK-10: Mehmet Yüksel, 1952 doğumlu, ilkokul
- KK-11: Semiha Yüksel, 1956 doğumlu, ilkokul
- KK-12: Yusuf Yücel, 1932 doğumlu, ilkokul
- KK-13: Mihri Yılmaz, 1954 doğumlu, ilkokul
- KK-14: Zeynep Aydın, 1943 doğumlu, ilkokul
- KK-15: Mahmut Özcan, 1965 doğumlu, lise
- KK-16: Mustafa Balıkçı, 1940 doğumlu, ilkokul
- KK-17: Selim Doğan, 1937 doğumlu, ilkokul
- KK-18: Mehmet Özcan, 1931 doğumlu, ilkokul
- KK-19: Hilmi Gökdemir, okur yazar değil
- KK-20: Sevgi Gökdemir, okur yazar değil
- KK-21: Dursun Biçici, 1968 doğumlu, ilkokul
- KK-22: Hatice Uğurlu, 1958 doğumlu, ilkokul
- KK-23: Havva Çiftçi, 1941 doğumlu, okur yazar değil
- KK-24: Ulviye Demir, 1968 doğumlu, ilkokul
- KK-25: Zilfi Gül, 1940 doğumlu, ilkokul
- KK-26: İrfan Gürkan, 1949 doğumlu, ilkokul
- KK-27: Sevgi Gürkan, 1952 doğumlu, okur yazar değil
- KK-28: Firdevs Akkuş, 1958 doğumlu, ilkokul
- KK-29: Gülşehir Poyraz, 1950 doğumlu, okur yazar değil

KK-30: Hasan Çetin, 1933 doğumlu, ilkokul

KK-31: Hatice Efe, 1948 doğumlu, okur yazar değil

KK-32: Ayşe Aktı, 1956 doğumlu, ilkokul

KK-33: Hüseyin Serçe, 1954 doğumlu, lise

MURAT MENTEŞ'İN *KORKMA BEN VARIM* ROMANINDA YERALTI EDEBİYATININ İZLERİ

Sevim Betül BALOĞLU, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, betulbaloglu4296@gmail.com

Özet: Yeraltı edebiyatı, toplumdan dışlanmış, marjinal bir şekilde getirilmiş ve tabu sayılan temaları işleyen bir tür olarak 20. Yüzyılın başlarında Batı'da ilk etkisini göstermeye başlamıştır. Bu tür, sanatın ve edebiyatın, sadece güzellik ve estetikten ibaret olmadığını, aynı zamanda karanlık, bozuk ve toplumda bulunan rahatsız edici yönlerin de keşfedilmesi gerektiğini savunur. Toplumsal olayların, politik baskıların ve ekonomik zorlukların etkisiyle ortaya çıkan yeraltı romanları, daha önce pek işlenmeyen alt kültürleri, sokak dilini, yasadışı yaşam biçimlerini, bireysel çatışmaları ve ahlak normlarına uygun olmayan davranışları ele alır. Özellikle kapitalizm etkisi ile ortaya çıkan bu tür, edebiyatın yönünü iyiden kötüye bir bağlamda da toplumun diğer yönüne çevirmektedir. Yeraltı edebiyatının kökleri, 20. yüzyılın başlarına kadar uzanmakla birlikte, bu türün sınırları özellikle 1950'ler ve 1960'larda belirginleşmiştir. Bu türün ilk örnekleri verilirken toplumun sınırları dışındaki hayatları, bireysel özgürlüğü ve marjinalleşmiş bireyleri anlatırken, dilin sınırlarını zorlamış ve edebiyatı alışılmadık biçimlerde yeniden tanımlamışlardır. Türkiye'de ise yeraltı edebiyatı, 1980'ler sonrasında, özellikle genç yazarlar tarafından benimsenmiş ve yaygınlaşmıştır. Toplumsal olayların, politik baskıların ve ekonomik zorlukların etkisiyle ortaya çıkan bu tür, daha önce pek işlenmeyen alt kültürleri, sokak dilini, yasadışı yaşam biçimlerini ve bireysel çatışmaları konu almıştır. Yeraltı edebiyatı, estetik kaygılardan çok, yazının toplumla olan ilişkisini sorgular, edebiyatın amacının sadece sanat yapmak değil, aynı zamanda gerçekliği, özellikle de karanlık yönlerini ortaya koymak olduğunu savunur. Bu çalışmada, Murat Menteş tarafından 2019 yılında kaleme alınan *Korkma Ben Varım* adlı roman, yeraltı edebiyatı açısından incelenecektir. Çalışmanın giriş kısmında yeraltının edebiyatının nasıl ortaya çıktığı tartışılacak, türün genel çerçevesi hakkında bilgi verilecek ve özelliklerine değinilecektir. Birinci bölümünde söz konusu romanın özeti ve yapısı açıklanacaktır. İkinci bölümde ise romandaki yeraltı edebiyatı unsurları çözümlenecek ve eserin bu açıdan incelemesi sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yeraltı Edebiyatı, Murat Menteş, *Korkma Ben Varım*

TRACES OF UNDERGROUND LITERATURE IN MURAT MENTEŞ'S NOVEL *KORKMA BEN VARIM*

Sevim Betül BALOĞLU, PhD Student,

Nevsehir Hacı Bektas Veli University, Faculty of Literature, betulbaloglu4296@gmail.com

Abstract: Underground literature began to show its first impact in the West in the early 20th century. It can be described as a genre that deals with themes that are marginalized, excluded from society, and considered taboo. This genre argues that art and literature are not just about beauty and aesthetics, but also about the dark, corrupt, and disturbing aspects of society. Underground novels, which emerged under the influence of social events, political pressures, and economic difficulties, dealt with previously unexplored subcultures, street language, illegal lifestyles, individual conflicts, and behaviors that do not comply with moral norms. This genre, which emerged especially under the influence of Capitalism, turns the direction of literature from good to bad and also to the other side of society. The roots of underground literature date back to the beginning of the 20th century, but it became more apparent especially in the 1950s and 1960s. While the first examples of this genre were given, they pushed the boundaries of language and redefined literature in unusual ways while telling about lives outside the boundaries of society, individual freedom and marginalized individuals. In Turkey, underground literature was adopted and spread especially by young writers after the 1980s. This genre, which emerged under the influence of social events, political pressures and economic difficulties, addressed previously unexplored subcultures, street language, illegal lifestyles and individual conflicts. Rather than aesthetic concerns, underground literature questions the relationship between writing and society, and argues that the purpose of literature is not only to make art but also to reveal reality, especially its dark aspects. In this study, the novel titled *Korkma Ben Varım*, written by Murat Menteş in 2019, will be examined in terms of underground literature. In the introduction part of the study, how the literature of the underground emerged will be discussed, information will be given about the general framework of the genre and its features will be mentioned. In the first part, the summary and structure of the novel in question will be explained. In the second part, the underground literature elements in the novel will be analyzed and the work will be examined from this perspective.

Keywords: Underground Literature, Murat Menteş, *Korkma Ben Varım*

Giriş

Bu çalışmada, Murat Menteş'in 2009 yılında yayımlanan Korkma Ben Varım adlı romanını, yeraltı edebiyatı bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Yeraltı edebiyatı, toplumsal normlara, otoriteye ve toplumun düzenlerine karşı çıkan bir türdür. Edebiyatın sadece güzellik anlatmadığı toplumun farklı yönlerinde edebiyatta var olabileceği argümanı ile ortaya çıkar. "Yeraltı edebiyatı, öncelikle bir tür olmadan önce bir süreç/durum (hâl) olarak nitelenebilir. Nitekim genel anlamda kanon dışı bir söylem içeren, yenilikçi, avangart hemen her eserin ya da yazarın yolu yeraltı edebiyatıyla bir biçimde çakışmıştır. Çünkü bu özellikleri barındıran hemen her eser, belirli bir süreliğine de olsa yeraltı edebiyatı olarak kabul görmüş, bir başka ifadeyle bir müddet 'yeraltı durumunda' kalmıştır" (Demir, 2022, s. 23). Bu tür ile söylem değişmekte ve edebiyata alışılmışın dışında bir anlatım edebî eserlerde etkisini göstermektedir.

Yeraltı edebiyatının kökleri, 20. yüzyılın başlarına kadar uzanmakla birlikte, özellikle 1950'ler ve 1960'larda daha belirgin bir hâle gelmiştir. Türkiye'de ise yeraltı edebiyatı, 1980'ler sonrasında, özellikle genç yazarlar tarafından benimsenmiş ve yaygınlaşmıştır. Toplumsal olayların, politik baskıların ve ekonomik zorlukların etkisiyle ortaya çıkan bu akım, daha önce pek işlenmeyen alt kültürleri, sokak dilini, yasadışı yaşam biçimlerini ve bireysel çatışmaları konu almıştır. Yeraltı edebiyatı, estetik kaygılardan çok, yazının toplumla olan ilişkisini sorgular, edebiyatın amacının sadece sanat yapmak değil, aynı zamanda gerçekliği, özellikle de karanlık yönlerini ortaya koymak olduğunu savunur. Yeraltı edebiyatı Türk edebiyatında 1980 sonrası etkisini göstermeye başlamıştır. Türk edebiyatında tam olarak oluşumunu tamamlayan yeraltı edebiyatı türü ile ilgili örnekler kısıtlı kalmaktadır. "Yeraltı edebiyatı, egemen sisteme ve onun tüm kurumlarına karşı çıkmayı hedefleyen ve kanuni tüm değer yargılarını ters yüz etmeye çalışan bir akımdır ve zamanla gerek içerik gerekse biçim özellikleri bakımından belirli bir standart kazanarak türe dönüşmüştür" (Demir, 2018, s. 150). Kapitalizmin etkisini taşıyan yeraltı edebiyatında, şiddet, cinsellik, argo, uyuşturucu ve toplumun kabul edemeyeceği argümanlar yer edinmektedir. Edebiyatın toplumdaki her olayı yansıtmayı düşüncesiyle de bu tür ilişkilendirilebilir.

Yeraltı Edebiyatı, bugün Türk Edebiyatı içerisinde tam olarak oluşumunu tamamlamamış ve ne olduğu veya ne olması gerektiği henüz kesin olarak anlaşılamamış ya da belirlenmemiş bir edebiyat türü olarak anlaşılabilir. Bununla beraber bu tarz bir edebiyat bazı araştırmacılar ve

alımlayıcılar tarafından da göz ardı edilmektedir. Bu kişiler böyle bir edebiyatın var olamayacağını savunmakta ve şiddetin, kötülüğün, iğrençliğin, alt kültürün edebiyat dışı olması gerektiğini öne sürmektedir (Turan vd. 2021, s. 2167).

Yeraltı edebiyatının tam olarak etkisini gösterememesinin başlıca sebeplerinden birisi olarak edebiyatta bu türün özelliklerinin olamayacağı düşüncesi gelebilir. Edebiyatın iyiyi, güzeli anlatması ve kişilerin de ahlaklı olması beklenmektedir. Yeraltı edebiyatında da bu özelliklerin tam tersi görülmesinden kaynaklı olarak da etkisini gelişmesini zor tamamlandığı ifade edilebilir.

Yeraltı edebiyatının özellikleri ve nasıl bir tür olduğu incelendiğinde ilk olarak aykırılık ile karşılaşmaktadır. Yani kahramanlar aykırı, başkaldıran, toplumun kabul etmediği marjinallikte ve özellikte olan kişilerdir. İsyan, özgürlük ve toplumsal kodları yıkmaya yoğun bir şekilde görülmedik. Karanlık mekân ve bozuk dünya mekânsal olarak kullanılmaktadır. Suç, cinayet, alkol, uyuşturucu ve intihar başlıca temalardandır. Dil süslü ve ağdalı olmak yerine küfürlü ve argoludur. Kişiler, küfretmekten çekinmemekte ve romanlarda da alenen bir şekilde yansıması görülmektedir. Küfür kullanımı da yine topluma ve düzene karşı çıkış ve provokatif bir dil olarak tasavvur edilir. Kısacası yer altı edebiyatının bir başkaldırı, topluma isyan, toplumun ahlak normlarını yıkan bir tür olduğu söylenebilir. Yine bununla beraber bu türün postmodernizmin çerçevesinde geliştiğini ifade edilebilir. “Herhangi bir siyasî ideolojinin sözcülüğünü yapmayan yeraltı edebiyatının, okura iletmeyi amaçladığı bir mesaj da yoktur. Yeraltı edebiyatı ürünlerinde ne işlenen tema noktasında ne de dil ve anlatım noktasında kesinlikle didaktik öğelere yer verilmez. Başka bir ifadeyle, hiçbir yeraltı edebiyatı ürünü, ‘[ö]ğreticilik vasfı’ içermez” (Bolat, 2013, s. 70). Topluma herhangi bir mesaj vermeyi amaçlamayan bu türün yönünü sadece yeraltına odakladığı da ifade edilebilir. Toplumsal fayda, ahlak, öğreticilik bu türde yer edinmemektedir. Toplumun sınırlarını aşan bu tür, Türk edebiyatında, Hakan Günday, Murat Menteş, Emrah Serbes ve Küçük İskender başlıca olmak üzere birçok yazar bu türü kullanmaktadır.

Yöntem

Çalışmada *Korkma Ben Varım* adlı eser, yapısal açıdan incelenerek mekânı, kişileri, olay örgüsü ve zamanı yeraltı edebiyatı bağlamında ele alınacaktır. Yeraltı edebiyatına ait özelliklerin eserde hangi boyutlarda olduğu çözümlenecek ve türün genel çerçevesi de bu minvalde

belirtilecektir. Eserin serim, düğüm, çözüm bölümlerinde yeraltı edebiyatına ait unsurların oluşu önemli olmakta ve dikkat çekmektedir. Romanda geçen kişilerin ve olay örgüsünün yeraltı edebiyatı unsuru olması hem kişiler hem de olay örgüsü açısından irdelenecektir.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Korkma Ben Varım adlı roman 2009 yılında Murat Menteş tarafından kaleme alınmıştır. Söz konusu roman, Türkiye Yazarlar Birliği tarafından ödüle layık olmuştur. Roman dört ana bölümden oluşmakta her bölümde kendi içerisinde alt bölümlere ayrılmaktadır. Her bölüm dört farklı anlatıcı tarafından anlatılmaktadır. Bir siyasi partinin Gönül İşleri Bakanlığı kuracağını söylemesi ve bunun üzerine seçimi kazanması ile anlatım başlamaktadır. Bu kurulan bakanlık, AŞKart adında bir kart vereceğini söylemektedir. Bu kartı almanın koşulu olarak ise aşkının bakanlık tarafından onaylanmasıdır. Bu kartın sunduğu imkânlar çok fazla olduğu için genç yaşlı, fakir zengin her kesim başvuruda bulunmuştur. Başvuru sayısı o kadar çoktur ki heyet başvurulara yetişememektedir. Bu heyet 22 yaşlı din adamından oluşmaktadır. Romanın olayı da bu din adamlarının öldürülmesi ile başlamaktadır. Gönül İşleri Bakanlığı'nda basın müşaviri olan Fu, tatildayken bu heyetin rüyasında öldürüldüğünü görür. Bu rüyanın etkisiyle hemen Ankara'yı arar ancak onu çok dikkate almazlar. Fu Ankara'ya dönüp olaya müdahale etmek ister ancak Fu dönene kadar heyet öldürülür. Bunun üzerine Fu katili bulmaya karar verir. Aşkının onaylanmadığı bir kişi olduğunu düşünerek AŞKart için ret yiyen herkesin listesini hazırlar. Fu, katili ararken başvurularda lise arkadaşı Gıcırbey'i görür. Lisede beraber çok vakit geçirdiği içine kapanık bu arkadaşı Şebnem Şibumi adında bir kıza aşiktir ve heyetten AŞKart almayı başarmıştır. Fu bir yandan katilleri ararken biri, onu öldürmesi için Turgut Rulet adında bir kiralık katili tutar. Fu, Turgut'a birtakım işkenceler uygulayarak onu Hayati Tehlike'nin yollattığını öğrenir. Fu aradığı adamı bulmuştur. Kimin yolladığını öğrendikten sonra Turgut'u öldürür. Bu bölümünden sonra anlatım Gıcırbey tarafından gerçekleşmektedir. Gıcırbey başkalarının intikamları almaya çalışmaktadır. Günün birinde patronundan intikam almak için Şebnem Şibumi adında bir kız gelir. Gıcırbey Şebnem'e âşık olmuştur. Bundan dolayı da kimliğini ona açıklar ve beraber ilişki yaşamaya başlarlar. Ancak Şebnem onu, onun sevdiği gibi sevmemektedir. Gıcırbey tek taraflı aşkıyla baş başa kalmıştır. Zira Şebnem onu sevmediği gibi bir de başka birisine âşık olmuştur. Bu adam Hayati Tehlike'dir. Gıcırbey bu olayı, Fu'dan öğrenir ve beraber Hayati Tehlike'yi öldürmeye karar verirler. Hayati Tehlike, mafya babası olan Atom Bombacıyan'ın oğlu Niko Bombacıyan'ın

arkadaşıdır. Bir otelde başkaları onları öldürecekken Hayati ve Niko beraber otelin 9. katından atlar. Niko'nun ölmesine rağmen Hayati mucizevi bir şekilde yaşamaktadır. Atom Bombacıyan bu adamı merak eder ve yanına çağırır ve onu mafya yapmak ister. Kısa sürede çabuk yükselen Hayati, mafyanın daha eski bir üyesi olan Abidin Dandini'yi rahatsız eder. Abidin Dandini, Hayati'yi öldürmeye karar verir. Uzun araştırmalar sonucunda Hayati'nin Gönül İşleri Bakanlığı'na başvurduğunu ama aşkını tescilleyemediğini öğrenir. Bakanlık öldürülürse, zan altında kalacak isimlerden biri de Hayati Tehlike'dir yani. Fu'yu öldürmesi için de 2 adam yollamasına rağmen başaramaz ve Ezel Zelzele'yi öldürtür. Fuat bakanlığın, Müntekim çalınan sevgilisinin ve Şerif Şibumi de kızının kandırılmasının intikamını Hayati'den alacaktır. Böylelikle Abidin onu öldürmeyecek, o işi başkaları gerçekleştirecektir.

Kızının bir mafya elemanı ile çıktığını öğrenen emekli polis Şerif Şibumi “Şebnem'in babası” Hayati'yi döver ve kızından uzak durmasını söyler ancak öldürmez sadece omzundan vurur. Vurulduktan sonra evine giden Hayati yorgunluktan uykuya dalar ve uyandığında 7 adet yaşlının onu sandalyeye bağladığını görür. Bu 7 yaşlı, Fu'nun tanıdıklarıdır. Heyeti öldürenin Hayati Tehlike olduğunu Fu söyledikten sonra, bu 7 yaşlı Fu'nun yerine onu öldürme kararı alır. Ancak tabancada kurşun yoktur, unutmuşlardır. Altısı kurşun almak için gider ve birini bekçi olarak bırakır. Zaten her an ölebilecek adam o sırada kalp krizi geçirir. Hayati bir şekilde bağlandığı sandalyeden kurtulur ve tam evinden kaçacakken önünden bir kurşun geçer. Oğlunun doktoru Neptün Petünya'dır. Aşkına karşılık bulamadığı için deliren kadın, Hayati'yi vurmaya gelmiştir. Aynı anda Fu ve Müntekim de onu vurmak için gelmiştir. 3 kişiye karşı tek başına savaşan Hayati buradan sağ çıkmayı birçok yara ve kırıkla başarır. Zaten ölümün eşiğinden dönen Hayati bir an önce oğlunu Abidin'in evinden alıp uzaklaşmak ve mafyayı bırakmak ister. Oğlunu almak üzere Abidin'e gittiğinde, Abidin, Gerçek'i rehin alır. Oğlunun vurulmasını istemeyen Hayati, Abidin'e “Beni vur.” der, Abidin tam ateş edecekken ve Hayati ölüme hazırlarken mermi birden durur. Oğlu Gerçek'in telepatik güçleri olduğunu unutmuştur Hayati. Gerçek, nesneleri düşünce gücüyle hareket ettirebiliyor veya onları durdurabiliyordu. Babasının ölümüne razı gelmeyen bu çocuk mermiyi havada durdurarak babasını kurtarmıştı. Yine ölümden kıl payı kurtulan Hayati, oğlunu da alır ve oradan uzaklaşır. Şebnem'e gider ve gerçekleri söyler. Şebnem, Hayati ve Gerçek beraber motosiklete atlar ve eski bir tanıdıklarına giderler. Romanın sonu bu şekilde gerçekleşir.

Özeti verilen romanda çok anlatıcısı olan bir kurgu gerçekleşmektedir. Kişilerin bakış açısı ile anlatılan romanda yazar geride planda kalmaktadır. Dil ve üslup açısı da bir sonraki bölümde de anlatılacağı üzere yeraltı edebiyatı ekseninde olmaktadır. Roman anlatımı ve olaylar çok yoğun ve hareketlidir. Yeraltı edebiyatı açısından söz konusu eser incelendiğinde eserde, birçok yeraltı edebiyatı unsuru olduğu görülmektedir. Toplumsal değerlerin geri planda kaldığı, ahlak ve değer yargılarının hiçbir anlam ifade etmediği eserin kişileri tarafından net bir şekilde gösterilmektedir. Söz konusu eserde, cinayet, şiddet, intihar, argo, alkol ve uyuşturucu kullanımı yoğun bir şekilde görülmektedir. Roman, birinci bölümü de bir cinayet ile başlamaktadır. Bu cinayetin romanda anlatımı çok net bir şekilde yapılmaktadır. Romanda anlatım şu şekilde ifade edilmektedir:

Eşikten içeri bakınca, göğsüme balyoz yemiş gibi sarsıldım. Bakanlık Heyeti'nin tüm azaları öldürülmüştü! O nur yüzlü, aksakallı adamlar ihtiyarlar kıpkızıl bir bataklığa fırlamıştı. Geç kalmıştım; kanımın damarlarında pıhtılaştığını hissediyordum. Delik deşik cesetler hâlâ tazeydi. Ölümün buharı, cinayetin dumanıyla sarmalanarak yükseliyordu. Bağırsaklar dökülmüş, beyinler akmış, ciğerler kanlı püreler halinde dağılmıştı. Kudurmuş yamyamların çiğköfte partisi henüz sona ermiş gibiydi. Yerler vıcık vıcık, yapış yapıştı. Polisler bile ayakuçlarına basıyor, elleriyle ağızlarını, gözlerini kapatıyorlardı. Kurşun delikleriyle kalbura dönmüş beyaz duvarlarda, saçılmış ezik et kırıntıları ve milyonlarca kan lekesi parlıyordu (Menteş, 2019, s. 40).

Buradaki anlatımda görüldüğü üzere yeraltı edebiyatının başlıca unsurlarından olan cinayet argümanı tam bir şekilde betimlenmektedir. Anlatıcı olayı tasavvur ederken hiçbir şekilde toplumsal fayda taşımadan bir anlatım sergilemektedir. Romanda geçen diğer bir şiddet ve cinayet unsuru şu şekildedir: “Müstakbel gelinimin yüzünde göz kamaştırıcı bir gülücük beliriyor. Şeffaf elini yavaşça kaldırıyor. Tam o anda, başparmağım ile işaretparmağım arasındaki yüzüğün içinden bir mermi geçiyor! Vınnn! Silahlı iki adam yokuşun başından bize doğru koşuyor! Niyetleri ciddi, her hallerinden belli” (Menteş, 2019, s. 15). Romanda bulunan silah, şiddet ve cinayetleri incelendiğinde bu argümanların fazla bir şekilde olduğu saptanmıştır. Roman kahramanlarının da özelliklerinin yeraltı edebiyatı çerçevesinde olduğu söylenebilir.

Romanın kahramanı Fu'nun başından geçen evine olan baskında yeraltı edebiyatı unsuru çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu olay romanda şu şekilde anlatılmaktadır: “Sigarayı

söndürüp ayaklanıyorum. Bakanlığa gidip durumu öğrenmeliyim. Portmantodan pardösümü alıp sırtıma geçiriyorum. Kapıyı açıyorum. Ve donup kalıyorum. Burnuma bir Smith& Wesson yapıyor! Namlunun diğer ucunda vampir maskesi takmış bir adam. Bir adım atıyor, ellerimi kaldırarak hafiften geri çekiliyorum, evin içindeyiz” (Menteş, 2019, s. 53). Buradaki alıntıda iki yeraltı unsuru ile karşılaşmaktadır. İlki silah ile ev basma ikincisi de sigara kullanımıdır. Her ikisi de yeraltı edebiyatının başlıca unsurlardan birisi olarak söylenebilir. Şiddet eğilimini ortaya çıkaran bu anlatının edebiyat ile çakıştığı ifade edilebilir. Sigara kullanımı, alkol kullanımı ve uyuşturucu kullanımından da sıkça eserde bahsedilmektedir. “Mübeccel, büyük şöhret ve mutlu ümitleri çözüldükçe, alkol ve uyuşturucuya sardırıldı. Uçan Kız’ı canlandırırken kafası iyiydi yani. İçkici bir kartolaz bir senarist ile yakınlaştı. Onun Nişantaşı’ndaki dairesine taşındı. Derken, Mübeccel hamile kaldı. Bebeğin dünyaya nikotinman, alkolik ve eroinman olarak gelmesi için uğraşıyordu sanki” (Menteş, 2019, s. 101). Buradaki alıntıda görüldüğü üzere alkol, sigara ve uyuşturucu kullanımından bahsedilmektedir. Toplumsal faydanın geride kaldığı, toplumsal değerlerin yıkıldığı edebiyatta bunların da var olduğu eserde okuyucuya kabul ettirilmektedir

Romanda, argo kelime kullanımı da çok fazla bir şekilde görülmektedir. Yazar eserini kurgularken kahramanın argo kelime kullanımını alenen bir açıklık ile ifade etmektedir. Argo kelimeler söz konusu eserde açık bir şekilde yani sansürsüz bir şekilde verilmiştir. Bu durum her ne kadar yeraltı edebiyatının bir özelliği olsa da romana bakışı farklı bir boyuta getirmektedir. Özellikle kurulan argo kelimeler ahlak ve toplumsal normlar ile çakışmaktadır. Söz konusu eserde şiddet, silah kaçakçılığı, mafya, cinayet, intihar, kumar, uyuşturucu ticareti, adam kaçırmaya, argo, şantaj ve işkence öğeleri çerçevesinde oluştuğu ifade edilebilir. Yine aynı şekilde eserdeki kahramanların toplumdan uzak melankolik kişiler olduğu da ifade edilebilir. Bu bağlamda *Korkma Ben Varım* adlı eserin yeraltı edebiyatı ekseninde geliştiği ve öğelerin pek çoğunu taşıdığını söylemek mümkündür.

Tartışma Sonuç ve Öneriler

Yeraltı edebiyatı, toplumsal argümanları ve normları yıkan, topluma fayda amacı gütmeyen bir özellik çerçevesinde gelişmiştir. Bu tür, tam olarak edebiyatta toplumsal yargılar, türün özellikleri ve kelime açısından yer bulamasa da son yıllarda örneklerini vermeye başlamıştır. Yeraltının tüm olumsuz öğelerini edebiyata taşıyan bu tür, postmodernizm gibi bir aykırılığı da ifade etmektedir. Uyuşturucu, şiddet, mafya, cinayet, alkol, sigara, cinsellik ve intihar başlıca

unsurlarından olmaktadır. Toplumun koyduğu kurallara ve ahlaka bir başkaldırı olarak da değerlendirmek mümkündür. Murat Menteş'in *Korkma Ben Varım* adlı romanı da yeraltı edebiyatı ekseninde geliştiği yukarıda yapılan inceleme de ifade edilmiştir. Menteş, romanını kurgularken neredeyse yeraltı edebiyatının bütün unsurlarına yer vermektedir. Romanın başından sonuna kadar bu unsurlar ön plana çıkmaktadır. Romanda, cinayet ve argo çok fazla bir şekilde bulunmaktadır. Romanın incelemesi yapıldığında seçilen karakterlerin aykırı tipler olduğu söylenebilir. Yine bununla beraber, romanda ahlaki değerlerin de geride bırakıldığını ifade etmek mümkündür. Tüm yapılan incelemeler bağlamında yeraltı edebiyatının içerdiği ögeler bağlamında edebiyatta tam bir yer bulmamasın gerekçesi anlaşılmaktadır. Söz konusu eserdeki olaylar ve ifadeler de bunu göz önüne çıkarmaktadır.

Kaynakça

Bolat, T. (2014) *Türk Edebiyatında Yeraltı Romanı Üzerinde Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Çanakkale.

Demir, F. (2018) Altay Öktem'in Romanlarında Yeraltı Edebiyatının İzleri. *International Journal of Languages Education and Teaching*. 6(2): 149-173.

Menteş, M. (2019) *Korkma Ben Varım*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Turan, T. Gökşen, C. (2021) Şebnem İşigüzel'in Çöplük Romanında Yeraltı Edebiyatı'nın İzleri . *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 20(4): 2165-2186.

“AŞK EFSANELERİ” ÖYKÜLERİNE ANLATICI ODAKLI BİR BAKIŞ

Sıraç Ay Doğanay, Doktora öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı,

siraacc0408@gmail.com.

Şamil Yeşilyurt, Doç. Dr.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı,

samilyesilyurt@gmail.com.

Özet: Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Halide Edip Adıvar (1884-1964) roman, öykü, anı, tiyatro ve inceleme gibi birçok türde eser vermiştir. Halide Edip, sadece edebiyat tarihimiz açısından değil yakın dönem kültür ve siyaset tarihimiz açısından da önemli bir düşün ve eylem insanıdır. Türkiye’nin yirminci yüzyılın başında geçirdiği değişim ve dönüşümleri bizzat kendi gözlemlerine dayanarak eserlerine taşıyan Halide Edip, yaşam biçimi, kişiliği ve eserlerinde Doğu ve Batı’yı özümseyen aydın, modern ve bilinçli biri olarak toplumun geçiş süreçlerini ve aksayan yönlerini eserlerinde gerçekçi bir şekilde irdeler. Bu çalışmada “Aşk Fesâneleri” isimli öyküsünün seçilip incelenme amacı, Halide Edip’in diğer öykülerinden farklı olarak, anlatıcının ay şeklinde okur karşısına çıkmasıdır. Ay, seyir hâlinde olayları gözlemler ve okura gözlemlediklerini kendi gözünden aktarır. Bu sebeple anlatıcıya odaklanılarak öykünün yapısal derinliğine inildiğinde Halide Edip’in yazarlığını anlamlandırmak için yeni imkânlar ortaya çıkmış olur. Anlatıcının bakma biçimi olarak ifade edilen perspektif, “kim görüyor?” ve “kim konuşuyor?” sorularının birbirine karıştırılmasından kaynaklanır. Genette, bu noktada anlatı perspektifini yönlendiren bakış açısına sahip karakter kimdir, anlatıcı kimdir sorularını ortaya atarak bunları çözümleme yöntemi geliştirir. Bu öyküye de “gören ve konuşan yalnızca ay mı?”, “Okur sadece ayın anlattığı kadarını mı bilebilir?” soruları sorularak anlatıcı detaylı incelenecektir. Bir öyküde anlatıcı tipolojisini belirlemek için temel olan husus anlatıcının konumu ve işlevidir. Bu durumda öyküye “Anlatıcı, anlatı sisteminde nerede bulunur ve öyküye nasıl yaklaşır?” soruları sorulmalıdır. Anlatıcının benimsediği konum bir anlamda anlatım tarzını da belirlemektedir. Mesela her şeyi görüp aktaran anlatıcı, yansız bir konum sergileyerek kişiler ve olaylar karşısında objektif kalırken anlatıcı eserdeki figürlerle özdeşleştiğinde anlatıcının konumu kişiselleşir. Böylelikle anlatıcı, kahramanın zihin perspektifinden çevreye bakmış olur. Aynı zamanda kurgusal düzeyde yer alan ve sadece metne ait soyut bir varlık olan anlatıcı ile metnin gerçek üreticisi olan ve gerçek dünyaya ait olan yazarın birbirinden ayrılması gerekir. Bu ayrımında anlatıcıyı ön plana çıkarabilmek için de Genette’in kuramsal yaklaşımından faydalanmak, bu farklılığı daha da belirginleştirecek ve okura farklı bakış açıları sağlayacaktır. Çünkü Gerard Genette, anlatıcı ile bakış açısı meselelerini ayırarak anlatıcının odaklanma meselesi üzerinde durur. Ona göre odaklanma üç şekilde meydana gelir. “Sıfır odaklanmalı anlatı”, “iç odaklanmalı anlatı” ve “dışsal odaklanmalı anlatı”. Bunlardan iç odaklanmalı anlatıyı ise sabit, değişken ve çoklu olarak üç başlıkta ele alır. Bu sebeple, “Aşk Fesâneleri” isimli öykü, anlatıcı esas alınarak anlatıcı türleri, anlatıcının görevleri, anlatı perspektifi ve anlatma zamanı açısından incelenecektir. Gerard Genette’in *Anlatının Söylemi* adlı kitabındaki “Ses” ve “Kip” anlatı birimleri bu çalışmadaki önemli kaynaklardan biri olacak ve kuramsal çerçeveyi oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anlatıcı, odaklanma, bakış açısı, perspektif.

A NARRATOR-FOCUSED PERSPECTIVE ON THE STORY OF “LOVE FEASTS”

Sıraç Ay Doğanay, PhD student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, Department of New Turkish Literature,

siraacc0408@gmail.com.

Şamil Yeşilyurt, Assoc. Dr,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, Department of New Turkish Literature,

samilyesilyurt@gmail.com.

Abstract: Halide Edip Adıvar (1884-1964), who has an important place in Turkish literature, produced works in many genres such as novels, stories, memoirs, theater and reviews. Halide Edip is an important person of thought and action not only in terms of our literary history but also in our recent cultural and political history. Halide Edip, who carries the changes and transformations that Turkey went through at the beginning of the twentieth century into her works based on her own observations, realistically examines the transition processes and disruptive aspects of society in her works, as an intellectual, modern and conscious person who assimilates the East and the West in her lifestyle, personality and works. The purpose of selecting and examining the story "Aşk Fesâneleri" in this study is that, unlike Halide Edip's other stories, the narrator appears before the reader in the form of a moon. While cruising, the Moon observes the events and conveys to the reader what he observes from his own eyes. For this reason, when focusing on the narrator and delving into the structural depth of the story, new opportunities emerge to make sense of Halide Edip's writing. Perspective, expressed as the narrator's way of looking, asks "who sees?" and "who is speaking?" It is caused by mixing the questions together. At this point, Genette develops a method to analyze these questions by raising the questions of who is the character with the point of view that directs the narrative perspective and who is the narrator. This story also includes questions such as "Is it only the moon that sees and speaks?", "Can the reader only know what the moon tells?" The narrator will be examined in detail by asking questions. The fundamental issue in determining the typology of the narrator in a story is the position and function of the narrator. In this case, the question "Where is the narrator located in the narrative system and how does he approach the story?" questions should be asked. The position adopted by the narrator, in a sense, determines the style of narration. For example, while the narrator, who sees and narrates everything, remains objective towards people and events by displaying a neutral position, the narrator's position becomes personal when the narrator identifies with the figures in the work. In this way, the narrator looks at the environment from the perspective of the hero's mind. At the same time, it is necessary to distinguish between the narrator, who is at the fictional level and an abstract entity that belongs only to the text, and the author, who is the real producer of the text and belongs to the real world. In order to bring the narrator to the fore in this distinction, benefiting from Genette's theoretical approach will further clarify this difference and provide the reader with different perspectives. Because Gerard Genette separates the issues of narrator and point of view and focuses on the issue of focus of the narrator. According to him, focusing occurs in three ways. "Zero focus narrative", "internal focus narrative" and "external focus narrative". Among these, he discusses the internally focused narrative under three headings: fixed, variable and multiple. For this reason, the story named "Aşk Fesâneleri" will be examined in terms of narrator types, narrator's duties, narrative perspective and telling time, based on the narrator. The narrative units "Voice" and "Mode" in Gerard Genette's book *The Discourse of Narrative* will be one of the important sources in this study and will constitute the theoretical framework.

Key Words: Narrator, focus, point of view, perspective.

Giriş

Halide Edip Adivar, hem edebî hem de toplumsal kimliğiyle öne çıkan Türk edebiyatının önemli isimlerinden biridir. Yazarlık kariyerinde çeşitli roman, hikâye ve makaleler kaleme alarak Türk edebiyatına önemli katkılarda bulunmuş, aynı zamanda düşünce ve mücadeleci kimliğiyle millî mücadelenin simge isimlerinden biri olmuştur. Toplumsal ve millî konulara duyarlılık, kadın ve aile teması, modernleşme, doğu-batı çatışması gibi meseleler yazarın kaleme aldığı çoğu eserde kendini gösterir. Halide Edip Adivar, hikâyelerini *Harap Mabetler* (1911), *Dağa Çıkan Kurt* (1922), *İzmir'den Bursa'ya* (1922) adlı kitaplarında toplar. *Kubbede Kalan Hoş Sada* isimli kitabı ise ölümünden sonra 1974 yılında yayımlanır. Bu kitapta yazarın diğer üç kitabının dışında kalmış hikâyeleri ve mensur şiirleri bir araya getirilir. Yazar, “Aşk Fesâneleri” hikâyesine ilk olarak *Harap Mabetler*'de “Aşk Efsaneleri” ismiyle üç bölüm şeklinde yer verir. Daha sonra “Aşk Fesâneleri” adıyla *Kubbede Kalan Hoş Sada* kitabına ikinci hikâye olarak eklenir. Hikâyenin asıl yayım yeri *Resimli Kitap*, yayım tarihi ise Mart 1911'dir. Hikâyeler, hem konu bütünlüğü hem ortak anlatıcıların bulunması hem de yayımlanma tarihleri arasında çok kısa bir süre olması bakımından birbirinin devamı niteliğindedir.

Bu incelemede “Aşk Fesâneleri” öyküsünün seçilip incelenme amacı, Halide Edip'in diğer hikâyelerinden farklı olarak, anlatıcının farklı konumlarda okur karşısına çıkmasıdır. Örneğin anlatıcılardan biri olan Ay, seyir hâlinde olayları gözlemler ve okura gözlemlediklerini kendi gözünden aktarır. Bu sebeple bu hikâyelerde anlatıcıya odaklanmak, öykünün yapısal derinliğine inildiğinde Halide Edip'in yazarlığını anlamlandırmak için de yeni imkânlar sunacaktır.

İncelemenin kavramsal çerçevesini oluşturmak için Fransız eleştirmen Gerard Genette'in “anlatıbilim” odaklı kuramsal yaklaşımından faydalanılacaktır. Çalışmanın sınırlarını bu teorik alt zemindeki anlatıcı ile ilgili başlıklar belirleyecektir. Anlatıcıyı ön plana çıkarabilmek, okuyucunun metni daha yakından okumasını sağlayacak ve anlatıcı ve okur arasındaki mesafeyi daha belirgin kılacaktır. Bu sebeple, “Aşk Efsaneleri” isimli öyküler, anlatıcı esas alınarak anlatıcı değişimleri, anlatıcı türleri ve anlatı perspektifi gibi kavramlar ışığında incelenecektir.

Türk edebiyatı literatürüne bakıldığında anlatıbilim ve anlatıcı çerçevesinde birçok çalışma yapıldığı görülür. Ancak bu çalışmada kullanılacak birincil kaynaklar Gerard Genette'in

Anlatının Söylemi ve Bahar Dervişcemaloğlu'nun *Anlatıbilime Giriş* isimli eserleridir. Manfred Jahn'ın *Anlatıbilim*, Mustafa Zeki Çıraklı'nın *Anlatıbilim: Kuramsal Okumalar* isimli kitabı ve Yavuz Demir'in *İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi* gibi kitaplar çalışmaya katkı sağlayacak ikincil kaynaklardır. Bu kaynaklardan hareketle “Aşk Efsaneleri” öykülerinin öncelikle yöntemi belirlenecek sonrasında ise bulgular tespit edilecektir. Ayrıca şimdiye kadar bu öykülerin hiç incelenmemiş olması çalışmayı özgün kılan en önemli özelliktir.

Yöntem: Anlatıcı Türleri ve Anlatı Perspektifi

Bu çalışma, iki temel kavram üzerinden temellendirilecektir: anlatıcı türleri ve anlatı perspektifi. Genette, 1972 yılında *Discours du Récit* yani *Anlatının Söylemi* isimli kitabında “anlatıcı” ve “bakış açısı”nı birbirinden ayırır. O zamana kadar böyle kesin bir ayırım olmadığını belirten Çıraklı, bunu şöyle ifade eder:

Genette ise bütüncül bir anlatıbilimsel okumayı mümkün kılan ilk kişidir. Geliştirdiği teknik terminoloji hemen hemen bütün anlatı metinlerine uygulanabilecek niteliktedir. Anlatıcıyı gramatik kişi zamirinin ötesinde anlatı işlevselliği içinde ele alan Genette, büyük bir devrim yaparak anlatı söylemi analizine “odaklanma” (focalization) kavramını getirmiş ve bunu Proust’a başarıyla uygulamıştır. (2015, s. 24)

Burada asıl önemli nokta, “anlatan kim” ve “gören kim?” soruları anlatıya sorulduğunda cevapların farklı olmasıdır. Anlatıda “anlatan kim?” sorusu okuyucuya anlatıcıyı verirken “gören kim?” sorusu bakış açısını verecektir. Genette, bunun ayrımını *Anlatının Söylemi*’nde “Kip” ve “Ses” başlıkları altında toplar. “Kip” bölümünde “odaklanma” kavramını incelerken “Ses” başlığı altında anlatıcı türlerini “anlatıcının öyküye dahil olma dereceleri”, “anlatı düzeyleri” ve “anlatıcının işlevleri” alt başlıklarıyla inceler. Bu çalışmanın yöntemi de bu alt başlıklarla belirlenecek ve yöntem öykü üzerinde somutlaştırılacaktır.

Anlatıcı Türleri (Anlatan Kim?)

Anlatıcının Öyküye Dahil Olma Dereceleri

Anlatıcı, anlatı ve okuyucu arasındaki aktarma işlevini sağlayarak köprü görevini üstlenen yapı birimlerinden biridir. Mehmet Tekin’e göre anlatıcı “...roman denilen anlatı türünün temel unsuru, aynı zamanda en etkili figürüdür. Roman onun etrafında kurulur, kurgulanır. O olmadan hikâyeyi anlatmak, olayları nakletmek ve olaylar akışında rol alan figürleri tanıtmak

mümkün olamaz. Çünkü o, anlatı dünyasının hem ‘yapıcı’ hem de ‘yansıtıcı’ unsurudur. Anlatıcı, anlatının hayata en yakın elemandır; okuyucunun kulağına ilk önce onun sesi ulaşır ve okuyucu, onun sıcak çağrılılarıyla anlatı dünyasına yönelir” (2009, s. 17). Böylelikle romanı şekillendiren anlatıcı, kurgu dünyasının okuyucuya aktarılma aşamasında temel sorumluluğu üstlenir. Aynı zamanda anlatıcıdan gelen sese göre okuyucunun kafasında şekillenen kurgu dünyası, anlatıların daha kolay anlaşılmasına ve çözümlenmesine olanak tanır. Anlatıbilimin temellerini oluşturan isimlerden biri olan Schmidt, anlatıcının anlatıda farklı konumlarda olabileceğini, farklı bakış açılarına sahip olan özne olduğunu vurgular (2010, s. 38). Böylelikle farklı bakış açılarıyla birlikte değişken şekilde anlatıcılar meydana gelerek anlatıcı türlerini oluşturur. Genette’e göre bu anlatıcı türlerinin ilk kategorisi “anlatıcının öyküye dahil olma derecesi”dir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere burada ayırt edici nokta anlatıcının öyküye dahil olup olmadığıdır. Genette bu derecelendirmeyi de “homodiegetik” ve “heterodiegetik” şeklinde iki farklı anlatıcı konumuna göre sistematize eder. Homodiegetik anlatıcıyı daha güçlü kullanmak için de “otodiegetik” yani “ben anlatıcı” terimini de bu sisteme ilave eder.

Asıl soru ise anlatıcının, karakterlerinden birini belirtirken birinci şahıs kullanıp kullanamayacağıdır. Bu nedenle burada iki tür anlatıyı birbirinden ayıracağız: Biri anlatıcının, anlattığı hikâyede yer almadığı anlatılar (İlyada’da Homeros ya da Aşk Eğitimi’nde Flaubert gibi), diğeri ise anlatıcının, anlattığı hikâyede bir karakter olarak var olduğu anlatılar (Gil Blas ya da Uğultulu Tepeler gibi). Malumunuz veçhile, birinci tür anlatıyı heterodiegetik (dış-anlatıcılı), ikinci tür anlatıyı ise homodiegetik (iç-anlatıcılı) olarak adlandırıyorum. Anlatıcı sanki anlatının bir figüranı olamazmış, ancak anlatının yıldızı ya da sadece bir seyirci olabilirmiş gibi görünmektedir. Bir ölçüde iç-anlatıcılı anlatının daha güçlü derecesini temsil eden ilki için, kaçınılmaz olarak, ben-anlatıcılı (otodiegetik) terimini kullanacağız. (2011, s. 267-268)

Yukarıda da bahsedildiği gibi Genette, homodiegetik anlatıcıların da kendi içinde, ben anlatıcılı yani otodiegetik ve tanık/gözlemci anlatıcı şeklinde ikiye ayrıldığını belirtir. Otodiegetik anlatıcılar, anlatıcının anlatıda hikâyenin kahramanı olarak yer aldığı anlatıcı tipidir (Genette, 2011, s. 268). “Anlatılan ben” ile “anlatan ben”in arasındaki farkın ortaya çıkmasına neden olan, anlatıcının geçmişini içinde bulunduğu zaman diliminde değerlendirmesi ile ilgilidir. Olayları yaşayan tek kişi olsa da iki farklı zaman dilime ait insandan bahsedildiği için bu ayrım ortaya çıkar. Daha çok günlük, mektup ve otobiyografik anlatılarda, aynı odak noktasından iki farklı ben (anlatan ve anlatılan) değerlendirileceği için bu tip anlatı metinlerinde “anlatan ben”

ve “anlatılan ben” arasındaki ayrıma rastlanılır. Genette bu durum için “anlatılan ben”in şimdide yer aldığını ve “anlatan ben”e göre daha tecrübeli olduğunu belirtir. Buna karşılık “anlatılan ben” geçmişte yer aldığını ve “anlatan ben” kadar tecrübeli olmadığını söyler (2011, s. 270). Tanık yani gözlemci anlatıcılar ise anlatıda birinci dereceden karakter olarak yer almazlar. Yalnızca olaylara tanık ve gözlemcidirler (Genette, 2011, s. 270).

Anlatı Düzeyleri ve Anlatı Düzeylerine Göre Anlatıcılar

Anlatılarda vaka halkalarının birbirleriyle olan etkileşiminde zaman, mekân ve anlatıcı arasında kurulan bağın sistemli bir şekilde sıralanmasıyla anlatımlar arasında meydana gelen değişimler birbiriyle ilişkilidir. Anlatının tek bir katmandan oluşmadığını ve anlatmanın gerçekleştiği her yerde anlatıcıyla birlikte zamanda ve mekânda yapılan değişikliklerle anlatının düzeylerinin genişleyerek çeşitlendiği gözlemlenir. Bu bağlantılarla bir anlatıda birden fazla alt anlatı meydana getirilir ve kurgusal evrende anlatılmak istenenler çeşitlenerek anlam alanı genişletilir. Genette: “Bir anlatının aktardığı bir olay, öyküsel düzeyde, bu anlatıyı üreten anlatılama ediminin yer aldığı düzeyin hemen üstündedir (2011, s. 249) diyerek bir anlatıda yer alan olaylar silsilesinin meydana geldiği düzeyin varlığına bağlar. “Kişilerin eylemlerini, bu eylemlerin gerçekleştiği mekân ve zaman bir katman oluşturur. Her bir katmanda anlatı ya bir olaya bağlanır ya da olayın meydana gelmesi için bir ön hazırlık yapılır. Bu durumda anlatının diegetik düzeyi gerçekleştirmiş olur” (Yerlikaya, 2020, s. 85).

Vaka halkalarının ortaya çıkması ve anlatının dolaylı ya da doğrudan aktarımda bulunulmasını sağlayan düzeyler, Dervişcemaloğlu tarafından şöyle yorumlanır: “Bir anlatıdaki birden fazla sayıda yani iç içe geçmiş anlatılar (ya da hikâyeler) arasındaki dikey ilişkileri betimlemek amacını taşıyan analitik bir kavramdır” (2016, s. 83). Anlatı düzeyleri anlatı içine yerleştirilen kesitler, alıntılar ve epizotlar aracılığıyla ortaya çıkar. Metnin temel vakasını destekleyen ve bunu yaparken çeşitli eklentilerden yararlanılarak düzeyler arası değişim gerçekleştirilir. Genette, anlatı düzeylerini üç başlık altında sınıflandırır ve tüm düzeylerin anlatmaya/hikâye etmeye bağlı olduğu görüşündedir (2011, s. 228-229). Diegetik düzeyde ana öykülerin anlatılmasına bağlı olarak “extradiegetik”, “intradiegetik” ve “metadiegetik” düzeylerle anlatılar arasında anlatıcı odaklı geçişler sağlanır.

“Extradiegetik düzey, diegetik ve metadiegetik düzeyi içine alan bir düzeydir. Dolayısıyla en kapsamlı düzey extradiegetik düzeydir. Intradiegetik düzey ise, öykü düzeyidir. Öykü

dünyasını içine alır. İkinci derecede yer alan düzey ise, metadiegetik düzeydir” (Genette, 2011, s. 247-248). Dervişcemaloğlu, Genette’in bu tasnifinden yola çıkarak anlatı düzeylerini şu şekilde tanımlar:

- a. Extradiegetik (öykü-dışı düzey: Diegetik düzeyin dışındaki düzeydir; yani öykü dünyasının dışındadır.
- b. Intradiegetik (öykü-içi) düzey: Birinci anlatıda sunulan olayların yer aldığı düzeydir; yani öykü dünyasının ait olduğu düzeydir.
- c. Metadiegetik (öykü-üstü) düzey: Intradiegetik düzeyin içerisine ilâştirilmiş bir anlatının söz konusu olduğu düzeydir. (2016, s. 83)

Extradiegetik anlatı düzeyi, yukarıda da belirtildiği üzere genellikle hikâyenin yer almadığı düzeyi ifade eder. Anlatıcı, anlatısını aktarmaya başlamadan önce bir ön hazırlık yapar ve bu genellikle zaman, mekân ve kişiler hakkında bilgilerin yer aldığı ayrıntılı bir tasvirden oluşur. Daha çok sahnelemenin ön planda olduğu bu düzeyde anlatıcı da varlığını açıkça ortaya koyar. Anlatıcı, okuru anlatıya hazırlar. Bu düzeyin bir diğer önemli yönü ise anlatılardaki aksiyonun ortaya çıkmasını sağlamasıdır. Anlatıcı, anlatım teknikleri vasıtasıyla vakayı anlatmayı geciktirebilir, okurun merakını kamçılatabilir.

Anlatı düzeylerine anlatıcı odaklı bakıldığında ise anlatıcının nereye konumlandığı, anlatıyı okuyucuya hangi çerçevede aktardığı önemlidir. Anlatılan hikâyenin üzerinde yer alan anlatıcının “extradiegetik (öykü dışı)” anlatıcı olduğunu belirten Rimmon-Kenan, şayet anlatıcı extradiegetik anlatıcının anlattığı birinci anlatıda yer alan diegetik bir karakterse o zaman “ikinci derece” ya da “intradiegetik (öykü içi) bir anlatıcı olacaktır (1983, s. 84) der. Bu düzeylerdeki anlatıcılar, anlattıkları hikâyede karakter olarak yer alıp almamalarına göre yukarıda gösterildiği gibi “homodiegetik” ve “heterodiegetik” şeklinde ikiye ayrılır. Bu sebeple anlatı düzeyindeki anlatıcılar ile anlatıcının öyküye dahil olup olmama derecesine göre olan anlatıcılar arasındaki fark iyi belirlenmelidir.

Anlatı düzeylerine göre anlatıcı türlerinden olan extradiegetik anlatıcı, sınırsız bilme özelliğine sahiptir. “Gaipen gelen bir ses gibi üst perdeden konuşur ve olayları tarafsız şekilde sınırsız bakış açısıyla anlatır; ancak kimi zaman tarafsızlığını koruyamaz ve fikrini açık açık söylemekten geri durmaz. Olayların içinde ve roman kahramanlarından olmadığı için dış

öyküsel anlatıcı da denilmektedir” (Yeşilyurt, 2014, s. 164). İntradiegetik anlatıcı ise sınırlı bilmeye sahiptir. Bu anlatıcı türünde anlatıda yer alan ikincil bir kişi tarafından olaylar aktarılır. Gözlemci anlatıcı olarak da adlandırılan bu anlatıcı tamamen olayların dışında olup anlatıya müdahalede bulunmadan tarafsız bir tavır takınarak aktarma görevinde bulunur. “Anlatı evrenine dahil olan ama olay örgüsüne dahil olmayan bir gözlemci niteliğindedir dolayısıyla sahip olduğu bilgi karakterlere nispeten daha eksik ve kusurlu olabilir. Kimi zaman en basit bir şeyi bile bilemeyebilir” (Çıraklı, 2015, s. 46). Bu anlatıcının konumu sabittir ve herhangi bir değişiklik göstermez. Yalnızca bildiklerini aktararak görevini yerine getirir. Genette, anlatı seviyelerine göre anlatıcılar ile öyküye dahil olma derecelerine göre anlatıcıları birleştirerek yeni bir sınıflandırma elde eder:

- a. Extradiegetik-heterodiegetik anlatıcılı paradigma: Anlatıcı kendi anlatısında yer almaz ve anlatıyı birinci dereceden anlatır.
- b. Extradiegetik-homodiegetik anlatıcılı paradigma: Kendi hikâyesinde yer alır ve anlatıcı, anlatıyı birinci dereceden anlatır.
- c. İntradiegetik-heterodiegetik anlatıcılı paradigma: Anlatıcı kendi anlatısında yer almaz ve anlatıyı ikinci dereceden anlatır.
- d. İntradiegetik-homodiegetik anlatıcılı paradigma: Anlatıcı kendi hikâyesinde yer alır ve hikâyeyi ikinci dereceden anlatır. (2011, s. 271-272)

Anlatıcının İşlevleri

Anlatıcı ile hikâye arasında geçen mesafede, anlatıcının hikâyeye yaklaşımındaki bazı tavırlar okuyucuyu farklı derecelerde etkiler. Genette, bu etkilenmeleri anlatıcının işlevleri ismiyle beş grupta analiz eder. Bunlardan ilki hikâye etme işlevi, anlatıcının asıl görevlerindendir. “Nerede bir anlatı varsa orada bu rolü üstlenen bir yazar vardır, anlatıcının görünen bir anlatıcı yahut görünmeyen bir anlatıcı olması bu gerçeği değiştirmez” (Filizok, 2009). Görülmeyen anlatıcılar ise okuyucu ile birebir diyalog kurmadan hikâyeyi anlatmaya başlar. Görülen anlatıcının aksine üçüncü tekil şahıs zamir ekini kullanırlar. Anlatıcının anlatma görevi olarak da adlandırılan bu işlevde anlatı, temel unsur olduğundan tüm eserlerde mevcuttur.

Yönlendirme işlevi olarak da bilinen yönetme işlevinde ise anlatıcı, anlatısını bir anda keserek araya anlatmanın düzeniyle ilgili şeyler sıkıştırır. Örneğin o anda verilmesi yahut verilmemesi

gereken bir bilgi anlatıcı tarafından bir anda okuyucuya verilir. Anlatıcının araya girerek yorum yapmasıyla birlikte yönetme işlevi, hikâye etme işlevine göre daha öznelir.

Bildirişim işlevi olarak da adlandırılan iletişim işlevi, anlatıcının okuyucu ile kurduğu etkileşimdir. Anlatıcı bu işlevde doğrudan okuyucuya seslenerek onunla iletişim haline girer. Yeşilyurt’a göre bu durum, “Okuyucunun merak ettiği şeyleri soran dış öyküsel anlatıcı, onlara cevaplar vererek hem aksiyon oluşturur hem de kısa süreli bu aksiyonu ve entrik havayı yok edebilir” (2014, s. 156). İletişim işlevi, anlatıcının okuyucu ile olan iletişiminde okuyucuyu etkileyebilmesi açısından da önemlidir. İletişim işlevi ne kadar kuvvetli olursa, okuyucu ve anlatıcı arasındaki bağın da kuvvetli olması o kadar muhtemeldir. Tanıklık işlevi, çoğu zaman doğrulama işlevi olarak da bilinir. Anlatıcının anlatısındaki gerçekliği doğrulamak için tarihî kaynaklara, önemli dönemlerden alınan metinlerarası ilişkilere başvurmasıdır. Filizok’a göre bu görevdeki anlatıcı, bir tanık olarak olaylar ve şahıslarla ilgili değerlendirmeler yapar, hükümler verir, duygularını dile getirir, aktardığı bilgileri hangi kaynaklar yoluyla ulaştığını açıklar (2009). Öznel bir tutum sergileyen anlatıcı, anlatıda yer almak yerine olayları gözlemlemeyi tercih eder. Eğitcilik işlevi, ideolojik işlev olarak da bilinir. Anlatıcının okuyucuya ders vermek amacıyla uyguladığı ve genellikle anlatının sonunda bulunan düşünce ve tezlerdir.

Anlatı Perspektifi (Gören Kim?)

Odaklanmalar

Anlatıcı, sunduğu olayları kendine özgü bir bakış açısıyla okuyucuya aktarır. Aynı zamanda bu bakış açısı, anlatıcının perspektifi durumundadır. “Kim görüyor? Kim konuşuyor?” sorularının anlatıcının kim olduğuna dair belirgin ipuçları verdiğini belirten Genette, bu soruların karıştırılmamasını da önerir (2011, s. 199). Mehmet Tekin ise perspektif meselesini şöyle açıklar:

Sanat, yorumun yanı sıra biraz da “perspektif” meselesidir. Eşya, hangi sanat dalında olursa olsun, sanatçının bulunduğu konuma göre anlam ve işlev kazanır. Ne var ki “eşya” doğal niteliğiyle bir malzemedan öte gitmez. Ona şekil, renk ve ruh veren “perspektif” hadisesidir. Sanatçının eşya karşısındaki konumu, eşyaya bakış tarzı, nihayet eşyayı yorumlayış ve sunuş biçimi, sanat olayını doğurur. Sanat, bu anlamda “özne (sanatçı)” ile “nesne” arasındaki

ilişkinin estetik bir duyarlılıkla sunulması demektir. Bu sunuşta, daha doğrusu sunuşun başarılı olup olmayışında perspektifin rolü hayli önemlidir. (2009, s. 46)

Genette, Todorov ve Pouillon'un "bakış açısı" için, "vizyon" ya da "görünüş" adını verdiği terimden etkilenip kendisinin de onların izinden giderek üç terimli bir tipoloji konusunda onlarla hem fikir olduğunu belirtir (2011, s. 202). Ancak odaklanma terimini Todorov ve Pouillon'un kullandıkları terimlerin "fazlasıyla özgül görsel yan anlamlarından kaçmak adına" Brooks ve Warren'ın ortaya attığı "anlatı odağı" söyleminden hareketle kullanacağını belirten Genette, (2011, s. 202) böylelikle aslında anlatıbilime yeni bir terim kazandırmış olur. Buradan yola çıkarak disiplin içinde odak, odaklama, odaklayıcı gibi kavramlar türemektedir. Genette'e göre üç tip odaklanma vardır:

- a. Odaklanmamış Anlatı ya da Sıfır Odaklanmalı Anlatı: Anlatıcı, karakterlerden daha çok şey bilir (Dervişcemaloğlu, 2016, s. 98). Geleneksel olarak hâkim-tanrısâl-ilahî bakış açısına karşılık gelir.
- b. İç Odaklanmalı Anlatı: Odaklanma hikâyenin içinden yapılır (Dervişcemaloğlu, 2016, s. 98). Genette, iç odaklanmayı kendi içinde üçe ayırır.
 - Sabit Odaklanma: Olaylar yalnızca belirli bir karakterin bakış açısından anlatılır.
 - Değişken Odaklanma: Olayların birden fazla karakterin bakış açısından anlatılmasıdır.
 - Çoklu Odaklanma: Aynı olayın farklı karakterlerin bakış açıları kullanılarak değerlendirilmesidir.
- c. Dışsal Odaklanmalı Anlatı: "Kahramanının duygu ve düşüncelerine yer verilmeden kamera gerçekliğiyle" aktarılmasıdır (Dervişcemaloğlu, 2016, s. 99).

Bulgular

Aşk Efsaneleri I

"Aşk Efsaneleri I"de, Babil'de Aştart isimli bir kadının güzelliğinden, onun sevgilisi Buhtunnasır'ın askerî gücünden ve Buhtunnasır tarafından saraya getirilen Filistinli bir asker karşısında Aştart'ın ona şehvetli yaklaşımından sonra Aştart'ın idama çarptırılmasından bahsedilir. Hikâye, "Babil'de asma bahçeleri **benim** için yapılmıştı. Ben Buhtunnasır'ın sevgilisi,

Aştart **idim**. İsmi taşıdığım Tanrıça kadar güzeldim; onun gibi bütün erkek ruhlarını avlayan ipekten bir ağ **gerdim**. Eteklerime bir kere başını koyan zavallılar ancak ipek teller içinde mahvolurlar; çabaladıkça bağlanır, boğulurlardı (Adivar, 1973, s. 132) cümleleri ile başlar. Görüldüğü üzere hikâyede başına gelenleri anlatan kişi yani anlatıcı aynı zamanda hikâyenin kişilerindendir. Hikâyeyi anlatan kendisidir. Çevresindeki insanları da hikâyeye dâhil ederek o tanıtır. Buhtunnasır'ın Aştar'ın sevgilisi olarak tanıtılması bu duruma örnektir. Böylece anlatıda karakter olarak da var olan anlatıcı, anlatıcının öyküye dahil olma derecesine göre “otodiegetik”, anlatı düzeyi bakımından “intradiegetik”tir. Yani anlatıcı, öykü dünyasının içinde bulunmaktadır.

“Fakat **ben** yine memnun değildim!” (s. 132)

“O gece göke benzeyen kara tavanımın gümüş, ışıklı yıldızlarını seyrederken Buhtunnasır'ın geldiğini **duydum**” (s. 133)

“Tahtımdan **indim**. Onun bir yere dikilmiş ve ışıklı gözlerine doğru dizlerimin üstünde **gittim**” (s. 134)

Yukarıda vurgusu yapılan cümlelerde anlatıcının açıkça öykü dünyasının içinde yer aldığı görülür. Bununla birlikte hikâyede odaklanmayı tespit etmek gerekirse “sabit odaklanma”nın hâkim olduğu tespit edilir. Bu odaklanma çeşidinde öykü baştan sona tek bir karakter aracılığıyla anlatılır ve anlatılanlar onun gördükleriyle sınırlandırılır: “Bir hayvan derisine sarılmış, kolları, bacaklarının bir kısmı açık, omzuna yünden örme bir aba atılmış bir adam içeri girdi” (1973, s. 134). Görüldüğü üzere sabit odaklanma ile okuyucu anlatıcının anlattığı kadar öyküye dahil olur ve onun söylediklerine inanmak zorunda kalır. Genette'in anlatıcı işlevleri tasnifine bakıldığında ise bu hikâyede anlatıcının iletişim işlevini ön plana çıkardığı görülür. Dolaysız konuşmalardan da sık sık faydalanan anlatıcı, okuyucuya bir sahne alanı sunar. Böylelikle okuyucu ile arasındaki mesafeyi aza indirir.

- Kadın, dedi. Yahova senin ruhuna en sonunda seslendi, sen de Benî İsrail'in canlarını kurtararak karşılık ver!
- Peki, dedim, fakat bana bir defa olsun bakmaz, ufacak da olsa okşamaz mısın? Seni ne kadar zamandan beri bekledim.

Uzun, yumuşak ellerini başıma uzattı; fakat o anda Buhtunnasır gözlerinden alevler saçarak içeri girdi.

- Bu serseriye kendine aşık etmek için mi huzuruna çağırdın? Kaldırın, diye kükredi. (1973, s. 135)

Aşk Efsaneleri II

“Aşk Efsaneleri II” de anlatıcı, hikâyeye kendini “Hindistan’ın en güzel dansözüydü**m** Küçük vücud**m** Seylan incilerinin krem ve yumuşak donukluğu ile esmerdi; en küçük davranışım Hint kaplanlarının, aldaticılık saçan, akıcı hareketlerinden daha sihirli idi; etlerim en zehir saçan fakat en gönül alıcı çevrintileriyle kıvrılan yılanlar gibi dalgalanırdı (Adıvar, 1973, s. 136) şeklinde tanıtarak başlar. Görüldüğü üzere anlatıcı hikâyenin merkezinde yer alır ve kendini tanıttıktan sonra başından geçen olayları kendi ağzından okuyucuya aktarır. Anlatıcının öyküye dahil olma derecesine göre bu hikâye de “otodiegetik”tir. Hikâyenin sonuna kadar anlatıcı değişmez ve “ben” merkezli devam eder. Anlatıcı hikâye seviyesinde yer aldığı için intradiegetiktir.

Hikâyedeki olay yalnızca başta kendini tanıtan karakterin bakış açısından anlatıldığı için bu hikâyede de iç odaklanmanın sabit odaklanma çeşidi mevcuttur. “Uzun ve yakıcı yaz gecelerinde dünyanın sıcak göğsünde ben de artık hümmalı ve ateşli olarak yaşırdım; onun göğsü,bütün ağaçlarıyla, gölleriyle ve tuhaf yaratıklarıyla aşkı çağırarak çarparken ben de, her nefes alışıyla, her an yaşantısıyla, onunla ahenkle yaşırdım” (1973, s. 137). Anlatıcının temel işlevlerinden biri olan hikâye etme işlevi, bu hikâyede görülen tek işlevdir.

Aşk Efsaneleri III

“Aşk Efsaneleri III”de, sırasıyla Züleyha, Kleopatra ve İpatya’nın Nil nehrine çıkışı ve göz alıcı güzellikleri ve en sonunda nehre nasıl tekrar geri girdikleri anlatılır. Ancak bu defa hikâye, anlatıcının doğrudan karakter olduğu konumda başlamaz. “**Ay dedi ki;** Her temmuzda çöller ateş ve hayatla çarptığı bir gece ehramın uyuduğu altın kum deryaları üzerinde mavi gökün tüy bulutlarıyla yüzerek Yukarı Mısır’dan Aşağı Mısır’a kadar giderim” (Adıvar, 1973, s. 140). İlk iki hikâyede anlatının karakteri konumunda olan anlatıcı, bu defa sözü Ay’a teslim eder. Ay, gözlemlediklerini şu şekilde okuyucuya aktarır: “Her yıl, aynı gece hurma dallarının Nil’e en yakın bir sokulganlığı ile eğilip daldıkları yerde, üçü de **çıkırlar**. ‘Aşk Efsaneleri’ni **anlatırlar**. Sonra solan ışıqla beraber geldikleri gibi yeşil Nil’e atılırlar; çok güzel vücutları suların ılık

kucağında hayal gibi olan yüzleri, artık sonu gelen aşklarının acılarıyla karanlık ve kederli, gözleri göklere dikili, geçmişe doğru yüzüp **giderler**” (Adivar, 1973, s. 140). Bu durumda hikâyenin başlangıcında “Ay dedi ki” cümlesinin kim tarafından aktarıldığı tespit edilemez. Hikâye, extradiegetik biz düzlemde ve extradiegetik anlatıcı türünde başlar.

“Önce Zeliha çıkar, onun beyaz, sade örtülerini uzun, zengin örgülerle süsleyen siyah saçları, iki akıcı güneş gibi yanan olağanüstü büyük, kara gözleri vardır. (s. 140)

“Sonra Kleopatra, göz kamaştırıcılığın bütün gürültüsü ile çıkar. Her vakit akıcı ve renkli olan kalbine hükmeden son âşığına ilk görüldüğü dekorlarla görünür. (s. 141)

“En sonra İpatya, yeşil damlaları silkinerek birdenbire Nil’in kenarına çıkar, dirsekleri dizlerinde, kumral başı ellerinde, yaldızlı gözlerinin nemli bakışlarıyla uzun süre Nil ile konuşur.” (s. 142)

Anlatıcının öyküye dahil olma derecesine göre heterodiegetik derecede başlayan hikâyenin, Ay’ın bir anda “Bir ay, İskenderiye’den geçerken yine onun penceresinden bakmış, evini boş **bulmuştum**. Şimdi yıllardan sonra Züleyha ve Kleopatra’yı izledikçe, ona dünyadan kayboluş nedenini **sorarım**” (s. 143) şeklinde İpatya ile konuşmaya başlamasıyla homodiegetik dereceye geçmek durumunda kalır. Çünkü hikâye içinde karakter olarak yer almaya ve hikâye içindeki karakterler ile konuşmaya başlar. Aynı zamanda hikâyenin başında extradiegetik düzeyde olan anlatıcı, olayları aktaran ve gözlemci pozisyonuna geçerek intradiegetik düzeye geçiş yapar.

“Sanki o, dünyada aşkı oynamak, hayır aşkı yaşamak için gelmiş en büyük sanatçıdır” (s. 142).

Odaklanmalar hususunda bu hikâyeye bakıldığında ise sıfır odaklanma görülür. Yukarıda verilen cümlede anlatıcı Kleopatra kişisi hakkında ondan daha fazla düşünceye hakimdir. Hikâyede kullanılan sıfır odaklanma vasıtasıyla anlatıcının yetkilerinin genişlediği görülmektedir. Anlatıcının işlevlerine bakıldığında ise öncelikle temel işlev olan anlatma işlevi devamında ise yönetme işlevinin ağırlıkta olduğu görülür. Anlatıcı, hikâye arasında karakterlere soru sorarak onları yönlendirir ve zaman akışında farklılıklara yol açar. Örneğin “Sevgili çocuk, senin bu Tanrısal ve beyaz vücudun hiç insanlık suçlarını hissetmedi mi?” (s. 144) sorusu, İpatya isimli karakteri düşünmeye sevk eder ve anlatının biraz da olsa yönünü değiştirir.

Aşk Fesâneleri

Son hikâye olan “Aşk Fesâneleri”nde ise anlatıcı, daha ilk cümleden konumunu belirler. “Bu o kadar eski değildir, **dedi ay**, biz bunu dalgalarla müşterek biliriz. Bu vaka Boğaziçi’nde bir köhne yalının süslü iki odasında **geçti**” (Adivar, 1991, s. 29). Görüldüğü üzere anlatıcı burada hikâyeye dahil olmadan anlatma işlevini Ay’a yükler. Bu yüzden anlatıcının öyküye dahil olma derecesine göre heterodiegetik bir anlatıcı mevcuttur. Ancak hikâyenin ilerleyen kısımlarında Ay, “Nihayet **ışınlarımdan** biri dalgaların beyaz zirvelerine binerek pencereye kadar yükseldi. Yarım saat sonra yalının ışıklı penceresinden bütün **vücudumun** nurlarıyla **dalacaktım**” (Adivar, 1991, s. 29) diyerek birden konumunu değiştirir ve hikâyenin içinde yer almaya başlar.

Hikâyenin ilerleyen kısımların anlatıcıda yine bir değişiklik görülür ve birden dalgalar anlatıcı görevini devralır. “**Dalgalar bana dedi ki:** ‘Burada vaktiyle bir genç kadın ki bugün beyaz güzel vücudu esrarlı derinliğimde dinleniyor’” (Adivar, 1991, s. 29). Böylelikle öykünün başında Ay tarafından anlatılan olaylar öykünün ortalarına doğru dalgalar tarafından aktarılmaya başlar. Daha sonra Ay “Bir on sene var ki köhne yalıda genç kız yoktu. Nereye gitmişti **bilmiyorum**” (Adivar, 1991, s. 30) diyerek anlatma görevini yine kendi üstlenir ve gözlemci tavrıyla etrafında olay olayları okuyucuya aktarmaya başlar. Anlatıcının konumunun birçok kez değiştiği görülen bu hikâyede heterodiegetik olarak başlayan anlatıcı, bir süre sonra sözü başkasına vererek homodiegetik konuma geçer. Ancak bu durum fazla devam etmez. Hikâyenin başında anlatıcı konumunda olan Ay, tekrar sözü alır ve hikâyede bir kişi olarak yer alır. Daha önce de belirtildiği gibi öyküde yer alan her birinci şahıs anlatıcı homodiegetik olmayabilir. Bu konuda Genette’in düşüncelerini hatırlamak fayda sağlar. “Demek ki iç anlatıcılı türü en az ikiye ayırmak zorundayız. Biri anlatıcının anlatısının kahramanı olduğu anlatılar, diğeri ise genellikle bir tanık ya da gözlemci olarak yalnızca tali bir rol oynadığı anlatılar (2011, s. 268). Bunlardan ilki otodiegetik anlatıcıya denk gelirken; diğeri tanık ya da gözlemci olarak anlatıda bulunan anlatıcı, homodiegetik anlatıcıdır. Bu hikâyede de anlatıcı konumunda olan Ay’ın etrafı betimleyerek bir gözlemci edasıyla anlatması homodiegetik anlatıcının tanık/gözlemci anlatıcı alt başlığına uygun bir örnek teşkil eder. Hikâye, intradiegetik anlatı düzeyinde yer alır. Çünkü burada anlatıcı karakterlerin geçmişini, geleceğini, duygu ve düşüncelerini, sezgilerini bilmektedir. Hikâyeye odaklanma bağlamında bakıldığında ise anlatıcı olan Ay, karakterleri gördüğü şekilde betimleyerek, gözlemleyen bir kişi gibi nesnel bir biçimde anlattığı için dışsal odaklanma görülmektedir. Öykünün başında anlatıya başlayan Ay, karakterin duygularına yer

vermeyerek, yalnızca gördüğü kısmını şöyle anlatır: “Mektup ilerledikçe genç yanakları soluyor, alnı derin bir acının aksiyle buruşuyor, yumuşak vücudu tüller altında sertleşip katılaşıyordu. Ben daima o iki oda arasında dolaşılıyor, bu kapalı kapıya dönük gözleriyle aşkı bekleyen güveyi, bu kapının arkasındaki ruhundan bütün muhitini silerek mevcudiyetini zehirleyen elemine bürünen gelinini seyrediyordum”. (s. 31) Anlatıcının bu hikâyedeki işlevine bakıldığında ise temel anlatma işlevi olan hikâye etme işlevi görülür.

Sonuç

Bu çalışmada, “Aşk Efsaneleri” hikâyeleri, Genette’in yapısal kuramı çerçevesinde ve bu çerçevedeki anlatıcı bağlamında incelenmiştir. Öncelikle anlatıda konuşanın kim olduğu, anlatıyı görenin kim olduğu hususundaki ayrım detaylı şekilde verilmiştir. Daha sonra bu ayrım belirli sınıflandırmalarla okuyucuya aktarılmıştır. Tüm bu anlatıcı türlerine göre Halide Edip’in “Aşk Efsaneleri” hikâyelerinde ulaşılan anlatıcı tipolojisi aşağıdaki gibidir:

	Öyküye dâhil olma derecesine göre anlatıcılar	Anlatı Seviyesine Göre Anlatıcılar	Odaklanma	İşlev
Aşk Efsaneleri I	Otodiegetik	İntradiegetik	Sabit	İletişim
Aşk Efsaneleri II	Otodiegetik	İntradiegetik	Sabit	Hikâye Etme
Aşk Efsaneleri III	Heterodiegetik/ homodiegetik	Extradiegetik/ İntradiegetik	Sıfır	Yönetme
Aşk Fesâneleri	Heterodiegetik/ homodiegetik	İntradiegetik	Dışsal	Hikâye Etme

Tabloda belirtildiği üzere her hikâyenin kendine has bir çizgisi vardır. Genette’in paradigmalarına göre hikâyelerdeki anlatıcılar ve seviyeleri bir araya toplandığında ise şu sonuca ulaşılır:

- Heterodiegetik-extradiegetik anlatıcılı paradigma: Aşk Efsaneleri III
- Homodiegetik-extradiegetik anlatıcılı paradigme: Aşk Efsaneleri III
- Otodiegetik-intradiegetik anlatıcılı paradigma: Aşk Efsaneleri I, Aşk II

Bu durumda, okura farklı anlatıcılar sunan Halide Edip, ilk iki hikâyesinden sonra “Aşk Efsaneleri III” ve “Aşk Fesâneleri”ndeki anlatıcının tüm gözlemlerini Ay üzerinde konumlandırır. Okur da böylelikle sadece Ay’ın anlattığı kadarını bilebilir. Aynı zamanda “Aşk Efsaneleri” öyküleri bu anlamda tek bir anlatı düzleminde ilerleme göstermez. Bütün gözlemler iç içe geçer ve böylece hikâyelerin çok katmanlı bir yapı oluşturduğu görülür. Özellikle “Aşk Efsaneleri I” ve “Aşk Efsaneleri II” de intradiegetik anlatı düzleminde genellikle kişilerin birbiriyle olan etkileşimine değinmeden önce ayrıntılı tasvirlerle yer verilir. Sonuç olarak, “Aşk Efsaneleri” öykülerinin Genette’in yapısal kuramı çerçevesinde incelenmesi, metnin daha yakından okunmasına olanak sağlamış olur. Bu çalışmada da anlatıcı ön planda tutularak, metinde anlatıcının rolü, konumlandırılması ve anlatıcının metne olan hâkimiyeti Genette’in belirlediği kuramsal çerçevede sunulmuştur.

Kaynakça

- Adivar, H. E. (1973). Aşk Efsaneleri I. H. E. Adivar içinde, *Harap Mabetler* (s. 132-135). İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adivar, H. E. (1973). Aşk Efsaneleri II. H. E. Adivar içinde, *Harap Mabetler* (s. 136-139). İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adivar, H. E. (1973). Aşk Efsaneleri III. H. E. Adivar içinde, *Harap Mabetler* (s. 140-144). İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Adivar, H. E. (1991). Aşk Fesaneleri. H. E. Adivar içinde, *Kubbede Kalan Hoş Sada* (s. 29-32). İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Çıraklı, M. Z. (2015). *Anlatıbilim: Kuramsal Okumalar*. Ankara: Hece Yayınları.
- Dervişcemaloğlu, B. (2016). *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Filizok, R. (2009, 05 19). “Hikâye Etme Sesi (Voix Narrative): Kim Konuşuyor?”. Ege edebiyat: <http://www.ege-edebiyat.org/docs/606.pdf>. adresinden alındı
- Genette, G. (2011). *Anlatının Söylemi Yöntem Hakkında Bir Deneme* . (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Rimmon-Kenan, S. (1983). *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. London: Routledge.
- Schmid, W. (2010). *Narratology: An Introduction*. Berlin: De Gruyter.
- Tekin, M. (2009). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yeşilyurt, Ş. (2014). *Ahmet Mithat Efendi'nin Romancılığı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yerlikaya, Y. (2020). Ayfer Tunç'un Eserlerinde Anlatı Tipolojisi. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

İKTİSADİ ve İDARİ BİLİMLER

ÇALIŞANLARIN YAŞADIĞI FİNANSAL KAYGININ, PERFORMANSLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİNDE İSTİHDAM EDİLEBİLİRLİK ALGISININ ROLÜ: NEVŞEHİR İLİ SAĞLIK ÇALIŞANLARI ÖRNEĞİ

Cengiz KÜÇÜKKÖYLÜ, Doktora Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 19020230012@nevsehir.edu.tr

Korhan KARACAOĞLU, Prof. Dr.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, kkaracaoglu@nevsehir.edu.tr

Özet: Finansal kaygı; finans alanında yaşanan durgunluklar, krizler, tehditler ve tehlikeler gibi makro sebeplerle, mesleki ve bireysel özellikler gibi mikro sebepler nedeniyle kişilerin yaşam standartlarının düşmesi, kendilerinin ve ailelerinin geçimlerini sağlama konusunda zorlanmaları ve gelecek ile ilgili umutsuzluk içerisinde olmaları gibi hallerde kişilerin duygusal tepkiler vermeleri şeklinde tanımlanabilir. Araştırmalar, finansal kaygıların sağlıkla ilgili olan kaygılardan daha yaygın bir sıkıntı kaynağı olduğunu göstermektedir. Mevcut ve gelecekteki ekonomik kaynakların “yaşamın temel gereksinimlerini” karşılamada yetersiz olduğu (Lim ve Sng, 2006) değerlendirmesinden hareketle, kişinin finansal durumu hakkında kaygı hissetmesi olarak tanımlanan finansal kaygı (Archuleta vd., 2013), dünya çapında milyonlarca insan için gerçek ve acil bir sorundur (Leana vd., 2012). Örneğin OECD raporunda, ankete katılan 125.787 yetişkinin % 42'sinin günlük harcamaları karşılama konusunda endişe duyduğu belirtilmekte, aynı raporun sonucuna göre katılımcıların % 40'ı mali durumları hakkında kaygı duyduklarını ifade etmektedir (OECD/INFE, 2020). Benzer şekilde 2017 yılında Küresel Fayda Tutumları Anketi'ne katılanların %31'i, finansal kaygılarının işteki performanslarını engellediğini ve işlerini en iyi şekilde yapmalarının önüne geçtiğini belirtmişlerdir (Harris, 2017). Uluslararası Çalışan Fayda Planları Vakfı (IFEBP) tarafından işverenler arasında yürütülen bir ankette, beş işverenden dördü, çalışanlarının kişisel finansal sorunlarının, işe odaklanamama alanlarında iş performanslarını değişen derecelerde etkilediğini hissettikleri ve artan devamsızlık ve gecikmelere neden olduğu sonucuna ulaşmıştır (SHRM, 2019). Bu nedenle, çalışanlar ve işverenler üzerinde yapılan anketler, finansal kaygıların varlığını ve performansı engelleme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir (OECD/INFE, 2020). Yapılan araştırmalarda finansal kaygının performansla ilgili sonuçları üzerindeki etkileri neredeyse göz ardı edilmiştir (Leana vd., 2012; Leana ve Meuris, 2015). Bu göz ardı edilmiş dünya çapında milyonlarca insanın karşılaştığı gerçek bir endişeye ilişkin araştırma eksikliğini vurgulamaktadır. Bu nedenle Harris (2017) tarafından çalışanlar üzerinde yapılan kesitsel bir araştırmada vurgulandığı gibi, finansal kaygının performansı engelleyip engellemediği, bu esnada çalışanların yeni bir iş bulma veya mevcut işlerini sürdürebilmesi şeklinde ifade edilen istihdam edilebilirlik algısının düzenleyicilik rolü bu çalışmada araştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre çalışanların finansal kaygı ve istihdam edilebilirlik algılamalarının orta düzeyde olduğu, görev ve bağlamsal performanslarının ise yüksek olduğu, finansal kaygının görev ve bağlamsal performans üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısının düzenleyici rol oynadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Finansal Kaygı, Çalışan Performansı, İstihdam Edilebilirlik Algısı.

THE ROLE OF EMPLOYABILITY PERCEPTION IN THE EFFECT OF EMPLOYEES' FINANCIAL ANXIETY ON THEIR PERFORMANCE: THE CASE OF HEALTH WORKERS IN NEVŞEHİR PROVINCE

Cengiz KÜÇÜKKÖYLÜ, PhD Student,

Nevsehir Haci Bektas Veli University, Institute of Social Sciences, 19020230012@nevsehir.edu.tr

Korhan KARACAOĞLU, Prof. Dr,

Nevsehir Haci Bektas Veli University, Faculty of Economics and Administrative Sciences,

kkaracaoglu@nevsehir.edu.tr

Abstract: Financial anxiety can be defined as the emotional reactions of individuals in situations where their living standards decrease due to macro reasons such as financial recessions, crises, threats and dangers, and micro reasons such as professional and individual characteristics, they have difficulty in providing for themselves and their families, and they feel hopeless about the future. Research shows that financial anxiety are a more common source of distress than health-related worries. Financial anxiety, defined as a feeling of anxiety about one's financial situation based on the assessment that current and future economic resources are insufficient to meet the "basic needs of life" (Lim and Sng, 2006), is a real and urgent problem for millions of people worldwide (Leana et al., 2012). For example, an OECD report states that 42% of 125,787 adults surveyed are concerned about meeting daily expenses, while the same report concludes that 40% of participants are concerned about their financial situation (OECD/INFE, 2020). Similarly, 31% of respondents to the 2017 Global Benefits Attitudes Survey stated that financial anxieties hinder their performance at work and prevent them from doing their best work (Harris, 2017). A survey of employers conducted by the International Foundation for Employee Benefit Plans (IFEBCP) found that four out of five employers felt that their employees' personal financial problems affected their job performance to varying degrees in areas of loss of focus at work, resulting in increased absenteeism and lateness (SHRM, 2019). Therefore, surveys of employees and employers show that financial anxieties exist and have the potential to hinder performance (OECD/INFE, 2020). The effects of financial anxiety on performance-related outcomes have been almost ignored in research (Leana et al., 2012; Leana and Meuris, 2015). This neglect highlights the lack of research on a real concern faced by millions of people worldwide. Therefore, as emphasized in a cross-sectional study conducted by Harris (2017) on employees, whether financial anxiety hinders performance or not, the moderating role of the employability perception, which is expressed as employees' ability to find a new job or maintain their current jobs, has been investigated in this study. According to the research findings, it was determined that employees' financial anxiety and employability perceptions were at a moderate level, their task and contextual performances were high, and the perception of employability played a moderating role in the effect of financial anxiety on task and contextual performance.

Keywords: Financial Anxiety, Employee Performance, Perception of Employability.

Giriş

Örgütler açısından karlılık ve faaliyetlerin başarılı bir şekilde devam ettirilebilmesi için örgütsel performansın değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Performansın araştırılmasında en önemli unsurlardan birisi olan çalışanların durumlarının değerlendirilmesi, özellikle çalışanların finansal kaygı düzeylerinin ortaya konulması bağlamında problemin tahlil edilmesi gerekliliği bu çalışmanın ortaya konulmasına neden olmuştur. Bu bağlamda çalışmada, finansal kaygı düzeyindeki artışın performansı olumsuz yönde etkileyip etkilemediği durumunun araştırılması sürecinde, istihdam edilebilirlik algısının performans üzerindeki etkiye rol oynayıp oynamadığını görev performansı ve bağlamsal performans açısından açıklamaya çalışan araştırmaların incelenmesi, yani finansal kaygının performansa etkisinin değerlendirilmesi ile istihdam edilebilirlik algısının bu etkileşimdeki rolü, yani istihdam edilebilirlik algısının yüksek olması durumunun performansı olumlu yönde etkileyip etkilemediği, düşük olması durumunda performansa olumsuz etkilerinin olup olmadığının tespit edilmesi üzerinde durulmaktadır.

Bu çalışmada araştırılan ana kavramlara kısaca bakılacak olursa; finansal kaygı, finans alanında yaşanan durgunluklar, krizler, tehditler ve tehlikeler gibi makro sebeplerle, mesleki ve bireysel özellikler gibi mikro sebepler nedeniyle kişilerin yaşam standartlarının düşmesi, kendilerinin ve ailelerinin geçimlerini sağlama konusunda zorlanmaları ve gelecek ile ilgili umutsuzluk içerisinde olmaları gibi hallerde kişilerin duygusal tepkiler vermeleri şeklinde tanımlanabilir. İstihdam edilebilirlik algısı, kişilerin yeni iş bulma veya mevcut işlerini sürdürebilmesine dair algısı ve istihdam edilebilme olasılığı olup, istihdam edilebilirlik algısının kişilerin çalıştığı örgütteki istihdam durumunun devamlılığı veya farklı bir örgütte istihdam edilebilirliğine yönelik olasılıkları olarak ifade edilebilir. Performans, genel olarak bir işin üstesinden gelinmesi, görevlerin belirlenen hedef ve standartlara uygun bir şekilde zamanında tamamlanması olarak tanımlanabilir. Görev performansı, kişilerin yaptıkları işlerle ilgili sorumluluklarını nasıl ve ne şekilde yerine getirdikleri ve belirlenen hedeflere ulaşıp ulaşılmadığının ölçülmesi olarak değerlendirilebilir. Bağlamsal performans, kişilerin esas görevleri dışındaki işlerle ilgili görevleri yerine getirme becerisi, çabası, örgüte destek verilmesi kapsamındaki ekstra rol davranışları olarak değerlendirilebilir.

İstihdam edilebilirlik algısı çerçevesinde üzerinde durulması gereken ve bireyi önemli ölçüde etkilediği düşünülen bireyin olası iş kaybı durumunda oluşan yeni düzene verdiği veya

vereceği tepkilerin değerlendirilmesi gerekmektedir. İş kaybı ile birlikte bireyin yaşamında değişim meydana gelmekte ve eski düzenini bir anlamda kaybetmektedir. Bu kayıp sonrasında birey finansal ve sosyal anlamda etkilenmekte, kaygı, korku ve endişe gibi duygulara kapılarak istihdam algısında düşme yaşayabilmektedir. Kişinin bu zorlu süreçten çıkabilmek için iyi bir öz farkındalık düzeyine sahip olması ve yeni iş bulabileceği konusunda cesaretinin bulunması gerekmektedir. Bireyin kendine güveni yüksek ise bu durum istihdam algısının artmasına yardımcı olmaktadır (Kirves vd., 2013). Ayrıca ekonomik belirsizlik ortamında büyük çaplı işten çıkarmalar, enflasyon, borçlanma ve ücret kesintileri, duygusal ve psikolojik zorluklara neden olmaktadır (Godinic vd., 2020). Finansal kriz, doğal afetler, salgın hastalıklar gibi durumların neden olduğu ekonomik daralma, belirsizlik ve finansal zorluklarla karakterize edilen ekonomik çevre algısının finansal kaygıyı etkilediği düşünülmektedir.

Ücret tatmini ve politikalara duyulan güvenin olumsuz, iş güvencesizliğinin ise finansal kaygı üzerinde olumlu ve anlamlı bir etkiye sahip olduğu (Archuleta vd., 2011; Sivarajah vd., 2014; Günay, 2021) ücret memnuniyetinin finansal kaygıyla negatif ilişkili olduğunu gösteren bulguları desteklemektedir. Bulgular, iş güvencesizliği, ekonomik belirsizlik, iş ve gelir kaybı ile karakterize edilen kriz zamanlarını finansal kaygıyla ilişkilendiren bazı çalışmaların sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

Finansal kaygının performans üzerindeki etkilerinin ortaya konulması açısından yapılan araştırmalarda; finansal kaygının performansı olumsuz yönde etkileyerek işlerin yapılmasını önüne geçtiği (Harris, 2017), çalışanların kişisel finansal sorunlarından kaynaklı olarak işe odaklanamama ve işte devamsızlık yapılması sonucu performansın olumsuz etkilenmesi (SHRM, 2019) gibi sınırlı sayıda araştırmanın ve finansal kaygının performans üzerindeki etkisinde duygusal tükenmenin aracı istihdam edilebilirlik algısının düzenleyici rolü konusunda bir çalışmanın (Jawahar vd., 2022) olduğu görülmektedir. Bu çalışmada finansal kaygının performans üzerindeki etkisinin açıklanması ile bağlantılı olarak, bu dolaylı etki düzeyinin önemli belirleyicisinin bireysel farklılıklar olduğu, bireysel farklılıklardan kaynaklı olarak istihdam edilebilirlik algılarının finansal kaygı nedeniyle imkanların tüketilmesine karşı savunucu bir etkiyle adeta koruma duvarı oluşturduğu, bunun sonucu olarak finansal kaygının bireylerin iş performansı üzerindeki dolaylı etkisinin azaltılmış olduğu savunulmaktadır (Jawahar vd., 2022). Bu çerçevede söz konusu değişkenlerin ulusal literatürde çalışılmamış

olması sebebiyle örgütsel açıdan çalışanların finansal kaygılarının performans üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısının rolünün ortaya konulması önem arz etmektedir.

Yöntem

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Etik Kurulu'nun 01/11/2024 tarihli ve 2024.10.267 numaralı kararı ile alınan etik kurul onayına istinaden, Nevşehir'deki 154 sağlık çalışanından, yüz yüze anket yöntemi ile veriler toplanmıştır.

Araştırmanın evreni hizmet sektörü olup, konunun değerlendirilmesi için Nevşehir Devlet Hastanesi çalışanları örneklem olarak seçilerek nitel araştırma yöntemiyle verileri toplamak için anket tekniği kullanılarak uygulamalı bir alan araştırması yapılarak SPSS programı vasıtasıyla veri analizlerinin yapılması amaçlanmaktadır.

Ölçekler:

Finansal Kaygı Archuleta vd. (2013) tarafından geliştirilen 7 maddelik 5'li likert tipi ölçek ile ölçülmüştür.

Çalışan Performansı Goodman vd. (1999) tarafından geliştirilen dokuzu görev performansı 7'si ise bağlamsal performans ile ilgili olan ve toplam 16 maddelik ölçek ile ölçülmüştür.

İstihdam Edilebilirlik Algısı ise Eby vd. (2003) tarafından geliştirilen ve 3 maddeden oluşan ölçek ile ölçülmüştür.

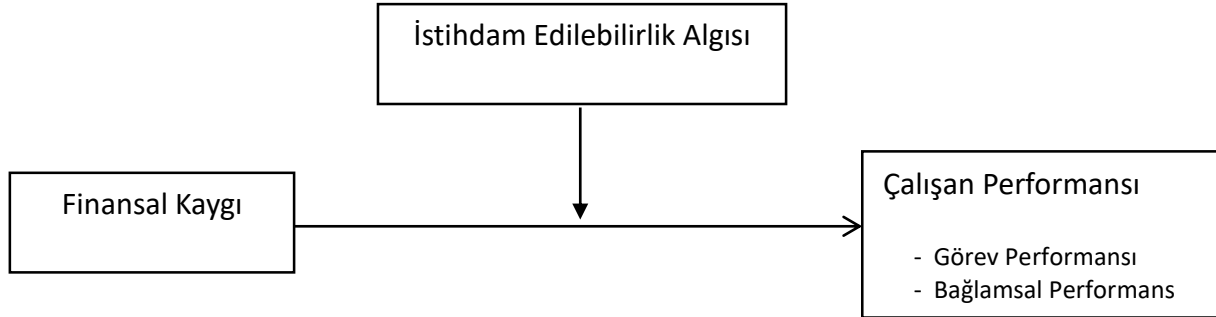
Aşağıda çalışmada kullanılan ölçeklere ilişkin AMOS ile yapılan geçerlik sonuçlarına dair uyum iyiliği istatistikleri yer almaktadır.

Ölçeklere İlişkin Uyum İyiliği İstatistikleri:

Model	χ^2/df	RMSEA	GFI	CFI	AGFI	NFI	SRMR
Finansal Kaygı	2,528	0,076	0,985	0,975	0,995	0,95	0,0115
İstihdam Edilebilirlik Algısı	0,474	0,001	0,99	0,99	0,913	0,99	0,0025
Görev Performansı	2,340	0,094	0,92	0,98	0,862	0,96	0, 0256
Bağlamsal Performans	2,797	0,108	0,94	0,98	0,921	0,98	0,0189
İyi / Kabul Edilebilir Uyum	≤ 3	$\leq .08$	$\geq .90$	$\geq .90$	$\geq .85$	$\geq .90$	$\leq .10$

Yukarıdaki tabloda gösterilen sonuçlardan da anlaşılacağı üzere çalışmada kullanılan ölçeklerin geçerli ölçekler olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırmanın Modeli:



Yukarıdaki araştırma modelinde finansal kaygı; bağımsız değişken, çalışan performansı bağımlı değişken ve istihdam edilebilirlik algısı düzenleyici değişkendir.

Araştırmanın Hipotezleri:

H1: Finansal kaygının görev performansı üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısı düzenleyici rol oynamaktadır.

H2: Finansal kaygının bağlamsal performansı üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısı düzenleyici rol oynamaktadır.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Çalışanların finansal kaygı ortalamasının 2,63 ile düşük-orta, istihdam edilebilirlik algısının 3,25 ile orta, görev performansı ortalamasının 4,16, bağlamsal performans ortalamasının 4,27 ile yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Korelasyonlar:

Değişkenler	1	2	3	4
1. Finansal Kaygı	1			
2. İstihdam Edilebilirlik Algısı	-,550**	1		
3. Görev Performansı	-,088	,275**	1	
4. Bağlamsal Performans	-,088	,327**	,857**	1

Yukarıdaki korelasyon analizi sonuçlarına göre finansal kaygı ile görev ve bağlamsal performans arasında zayıf bir ilişki olsa da ilişki istatistiksel olarak anlamsızdır.

İstihdam edilebilirlik algısı ile görev ve bağlamsal performans arasında pozitif yönde orta düzeyde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Hipotez Testi Sonuçları:

Regresyon Model Özeti

R	R2	MSE	F	df1	df2	p
,4358	,1900	,5016	11,7250	3,0000	150,0000	,0000

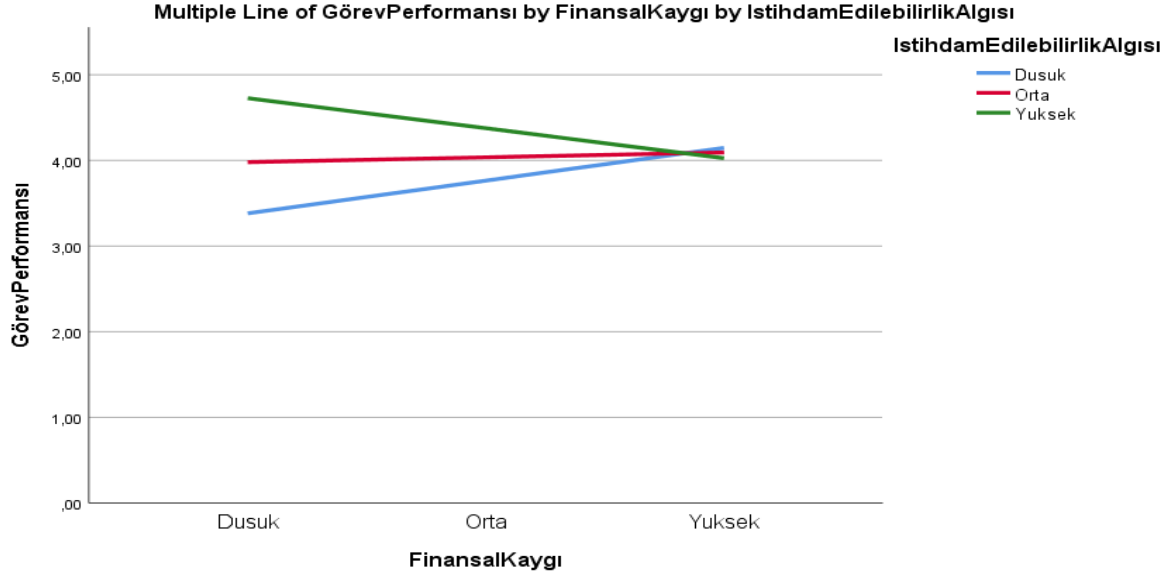
	coeff	se	t	p	LLCI	ULCI
Sabit	4,0213	,0649	61,9150	,0000	3,8930	4,1496
Finansal Kaygı	,0660	,0686	,9625	,3374	-,0695	,2015
İstihdam Edilebilirlik Algısı	,2391	,0687	3,4834	,0006	,1035	,3748
Int_1	-,2540	,0567	-4,4800	,0000	-,3661	-,1420

Bağımlı Değişken Görev Performansı

Çalışanlardaki finansal kaygının, görev performansı ve bağlamsal performans üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısının düzenleyici rolünü test etmek için bootstarp yöntemini esas alan regresyon analizi yapılmıştır. Analizler Hayes (2018) tarafından geliştirilen Process Makro kullanılarak yapılmıştır. Bootstrap tekniği ile yapılan analizlerde araştırma hipotezinin desteklenebilmesi için güven aralığının alt ve üst sınır değerlerinin sıfır değerini kapsamaması gerekmektedir.

Yukarıda görüldüğü gibi regresyon analizine dahil edilen tüm tahmin değişkenlerinin görev performansı üzerindeki değişimin %19'unu ($R^2=0,1900$) açıkladığı görülmüştür. Finansal kaygı ve istihdam edilebilirlik algısının, görev performansı üzerindeki etkileşimsel etkisinin (Int 1, düzenleyici etki) anlamlı olduğu saptanmıştır ($b=-0,2540$, $p<0,01$). Bu sonuçlara göre «Finansal kaygının görev performansı üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısı düzenleyici rol oynamaktadır.» şeklindeki H1 hipotezi kabul edilmektedir.

Grafik 1. Finansal Kaygı ve Görev Performansı İlişkisinde İstihdam Edilebilirlik Algısının Düzenleyici Rolü Grafik Gösterimi



Yapılan eğim analizi sonucunda düzenleyici değişkenin etkileri grafiksel olarak Grafik 1’de gösterilmiştir. Düzenleyici etkinin ayrıntıları incelendiğinde İstihdam Edilebilirlik algısının düşük ($b= 0,32, p<0,01$) ve yüksek ($b= -0,30, p<0,01$) olduğu durumlarda düzenleyicilik etkisinin anlamlı olduğu gözlenmiştir. İstihdam edilebilirlik algısı yüksek olduğu durumlarda görev performansı düşmekte, istihdam edilebilirlik algısı düşük olduğunda görev performansı yükselmektedir. Yani kişiler dışarıda yüksek düzeyde iş bulabilme algısına sahip olduklarında bu görev performanslarına düşüş şeklinde yansımakta, düşük düzeyde iş bulabilme algısına sahip olduklarında ise başka bir iş bulamam o nedenle görevimi hakkıyla yapayım şeklinde bir eğilim içine girdikleri biçiminde yorumlanabilir. Fakat istihdam edilebilirlik algısı orta ($b= 0,048, p>0,05$) düzeyde olduğunda ise düzenleyici etkinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

Regresyon Model Özeti

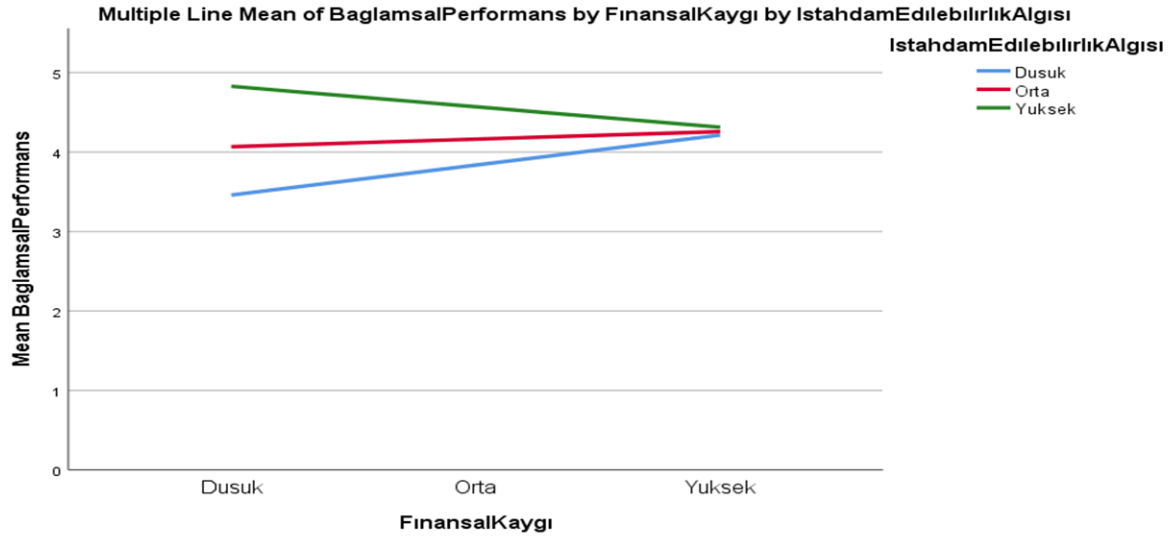
R	R-sq	MSE	F	df1	df2	p
,4530	,2052	,4655	12,9076	3,0000	150,0000	,0000

	coeff	se	t	p	LLCI	ULCI
Sabit	4,1450	,0626	66,2478	,0000	4,0213	4,2686
ZFKORT	,0960	,0661	1,4524	,1485	-,0346	,2265
ZIEAORT	,2905	,0661	4,3921	,0000	,1598	,4212
Int_1	-,2201	,0546	-4,0297	,0001	-,3280	-,1122

Bağımlı Değişken Bağlamsal Performans

Yukarıda görüldüğü gibi regresyon analizine dahil edilen tüm tahmin değişkenlerinin bağlamsal performans üzerindeki değişimin yaklaşık %21'ini ($R^2=0,2052$) açıkladığı görülmüştür. Finansal kaygı ve istihdam edilebilirlik algısının, bağlamsal performans üzerindeki etkileşimsel etkisinin (Int 1, düzenleyici etki) anlamlı olduğu saptanmıştır ($b=-0,2201$, $p<0,01$). Bu sonuçlara göre «Finansal kaygının bağlamsal performansı üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısı düzenleyici rol oynamaktadır.» biçimindeki H2 hipotezi kabul edilmektedir.

Grafik 2. Finansal Kaygı ve Bağlamsal Performans İlişkisinde İstihdam Edilebilirlik Algısının Düzenleyici Rolü Grafik Gösterimi



Yapılan eğitim analizi sonucunda düzenleyici değişkenin etkileri grafiksel olarak Grafik 2’de gösterilmiştir. Düzenleyici etkinin ayrıntıları incelendiğinde istihdam edilebilirlik algısının düşük ($b= 0,32, p<0,01$) ve yüksek ($b= -0,22, p<0,01$) olduğu durumlarda düzenleyicilik etkisinin anlamlı olduğu gözlenmiştir. İstihdam edilebilirlik algısı yüksek olduğu durumlarda bağlamsal performans düşmekte, istihdam edilebilirlik algısı düşük olduğunda bağlamsal performans yükselmektedir. Yani kişiler dışarıda yüksek düzeyde iş bulabilme algısına sahip olduklarında bu bağlamsal performanslarına düşüş şeklinde yansımakta, düşük düzeyde iş bulabilme algısına sahip olduklarında ise daha fazla özverili ve ekstra rol davranışı sergilemektedirler şeklinde yorumlanabilir. Fakat istihdam edilebilirlik algısı orta ($b= 0,0804, p>0,05$) düzeyde olduğunda ise düzenleyici etkinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

Tartışma Sonuç ve Öneriler

Finansal kaygı kişilerin mutsuz olmasına sebep olmakta, çalışma ve sosyal hayatlarında birçok olumsuz durumlarla karşılaşmalarına neden olmaktadır. Finansal kaygı kişiler ve çalışanlarda stresin artmasına, depresyona, çevreleriyle iletişim kurmalarında zorluk yaşanmasına, sosyal yaşamdan kendilerini soyutlama davranışına yönelmesine ve sosyal hayat ile çalışma hayatı dengesinin aksamasına sebep olmaktadır. Örgütsel ortamda ise çalışanların performanslarına yönelik negatif sonuçlar doğurabilmektedir. Bu bakış açısıyla bu çalışmada Nevşehir ilindeki sağlık çalışanları örnekleminde finansal kaygı olgusu ve bunun çalışanların performanslarına olan etkisi üzerinde durulurken acaba bu kişilerin taşıyabilecekleri istihdam edilebilirlik algısının bahse konu ilişkiye nasıl bir etkisinin olabileceği araştırılmıştır.

Araştırma bulgularına göre çalışanların finansal kaygı ve istihdam edilebilirlik algılamalarının orta düzeyde olduğu, görev ve bağlamsal performanslarının ise yüksek olduğunu gözlenmiştir. Bu durum ülkenin içinden geçmekte olduğu ekonomik dar boğaza rağmen finansal kaygı düzeylerinin düşük-orta düzeyde algılanması açısından dikkat çekicidir. Çalışmanın bulgularına göre sağlık çalışanlarında finansal kaygının görev ve bağlamsal performans üzerindeki etkisinde istihdam edilebilirlik algısının düzenleyici rol oynadığı tespit edilmiştir. Çalışanların istihdam edilebilirlik algısı yüksek olduğu durumlarda görev performansı düşmekte, istihdam edilebilirlik algısı düşük olduğunda görev performansı yükselmektedir. Keza istihdam edilebilirlik algısı yüksek olduğu durumlarda bağlamsal performans düşmekte, istihdam edilebilirlik algısı düşük olduğunda bağlamsal performans yükselmektedir. Burada konu ile ilgili çalışma yapacak olan araştırmacılara ülkenin içinden geçmekte olduğu ekonomik dar boğaza rağmen finansal kaygı düzeylerinin düşük-orta düzeyde algılanmasının sebeplerine yönelik olarak çalışmanın geliştirilmesi ve istihdam edilebilirlik algısının orta düzeyde olması durumunun daha detaylı bir şekilde incelenmesi önerilebilir.

Kaynakça

- Archuleta, K. L., Britt, S. L., Tonn, T. J., & Grable, J. E. (2011), Financial satisfaction and financial stressors in marital satisfaction. *Psychological Repots, 108*(2), 563-576.
- Archuleta, K. L., Dale, A., & Spann, S. M. (2013). College students and financial distress: Explaining debt, financial satisfaction, and financial anxiety. *Journal Of Financial Counseling And Planning, 24*(2), 50-93.
- Eby, L. T., Butts, M. M., & Lockwood, A. (2003). Predictors of success in the era of the boundaryless career. *Journal Of Organizational Behavior, 24*, 689-708.
- Godinic, D., Obrenović, B., & Khudaykulov, A. (2020). Effects of economic unbelty on mental health in the covid-19 pandemic context: Social identity disturbance, job un-certainty and psychological well-being model. *International Journal Of Innovation And Economics Development, 6*(1), 61-74.
- Goodman, S. A., & Svyantek, D. J. (1999). Person-organization fit and contextual performance: Do shared values matte. *Journal Of Vocational Behavior, 55*, 254-275.
- Günay, H. F. (2021). Financial stress and buffer effects of trust in policies in business life during the covid-19 pandemic. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi, 16*(2), 555-574.
- Harris, E. (2017). Study: More workers say financial stress affecting their health and jobs. <https://www.forbes.com/sites/elizabethharris/2017/11/30/study-more-workers-say-financial-stress-affecting-their-health-and-jobs/#2161bb4d2b29>.
- Hayes, A. F. (2018). Partial, conditional, and moderated moderated mediation: Quantification, inference, and interpretation. *Communication Monographs, 85*(1), 4-40.
- Jawahar, I. M., Mohammed, Z. J., & Schreurs, B. (2022). Effects of financial anxiety and employability on emotional exhaustion and performance. *Journal Of Vocational Behavior, 137*, 116-130.
- Kirves, K., Kinnunen, U., & De Cuyper, N. (2013). Contract type, perceived mobility and optimism as antecedents of perceived employability. *Economic And Industrial Democracy, 35*(3), 435-453.

Leana, C. R., & Meuris, J. (2015). Living to work and working to live: Income as a driver of organizational behavior. *The Academy Of Management Annals*, 9(1), 55-95.

Leana, C. R., Mittal, V., & Stiehl, E. (2012). Perspective-organizational behavior and the working poor. *Organization Science*, 23(3), 888-906.

Lim, V. K. G., & Sng, Q. S. (2006). Does parental job insecurity matter? Money anxiety, money motives, and work motivation. *Journal Of Applied Psychology*, 91(5), 1078-1087.

OECD (2020). OECD/INFE 2020 international survey of adult financial literacy. <http://www.oecd.org/financial/education/oecd-infe-2020-international-survey-ofadult-financial-literacy.pdf>.

SHRM (2019). Employees' financial issues affect their job performance. <https://www.shrm.org/resourcesandtools/hr-topics/benefits/pages/employees-financial-issues-affect-their-job-performance.aspx>.

Sivarajah, K., Achchuthan, S., & Umanakenan, R. (2014). Financial stress and personal characteristics of the school teachers: Evidence from Sri Lanka. *Public Policy And Administration Research*, 4(3), 40-49.

TÜRKİYE’DE DİJİTAL HİZMET VERGİSİ UYGULAMASI

Elif Nur BAL, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Maliye ve Mali Yönetim, elif.nur.tekin@asu.edu.tr

Özet: Dijitalleşen dünyada internet ve dijital platformların hızlı büyümesi, mevcut vergi sonuçları dijital ekonomiye uyumunu zorlaştırmaktadır. Türkiye, dijital ekonominin bu hızlı gelişimini göz önünde bulundurarak 2020 yılında 7194 sayılı Kanun ile Dijital Hizmet Vergisi (DHV) yürürlüğe girmiştir. DHV, dijital gelirlerin vergilendirilmesiyle vergi tabanını genişletmeyi, vergi kaçakçılığını engellemeyi ve yerel firmalar için eşit rekabet koşulları sağlamayı hedeflemektedir. Verginin, dijital ekonomiyi düzenlemesi ve dijital platformların daha şeffaf bir şekilde yürütülmesini sağlamaktadır. Ancak yabancı ve yerel dijital platformlar arasındaki eşitsizlikler ve vergi kaçakçılığı gibi sorunlar tartışılmaktadır. DHV Türkiye’de dijital ekonominin büyümesine paralel olarak önemli bir düzenleme haline gelmektedir. Bu vergi, dijital platformların Türkiye’deki faaliyetlerini denetleyip yerel firmalarla adil bir rekabet ortamı yaratmayı hedeflemektedir ve dijital hizmetlerden elde edilen gelirlerin doğru şekilde vergilendirilmesini sağlamak amacıyla kritik bir araç olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dijital Hizmet Vergisi, Dijital Ekonomi, Vergilendirme

DİJİTAL SERVICE TAX PRACTICE IN TÜRKİYE

Elif Nur BAL, Master's Student,

Aksaray University, Institute of Social Sciences, MA in Finance and Financial Management

elif.nur.tekin@asu.edu.tr

Abstract: The rapid growth of the internet and digital platforms in the digitalised world makes it difficult to adapt the existing tax consequences to the digital economy. Considering this rapid development of the digital economy, Türkiye enacted the Digital Service Tax (DST) in 2020 with Law No. 7194. The DST aims to broaden the tax base by taxing digital revenues, prevent tax evasion and provide equal competition conditions for local companies. The tax regulates the digital economy and enables digital platforms to operate in a more transparent manner. However, issues such as inequalities between foreign and local digital platforms and tax evasion are discussed. DST is becoming an important regulation in parallel with the growth of the digital economy in Türkiye. This tax aims to control the activities of digital platforms in Türkiye and create a fair competition environment with local companies, and is a critical tool to ensure that revenues from digital services are properly taxed.

Keywords: Digital Service Tax, Digital Economy, Taxation

Giriş

Dijitalleşme, küresel ekonomi üzerinde derin etkiler yaratarak hizmet sunum şekillerini ve gelir akışlarını dönüştürmüştür. Bu dönüşümle birlikte, dijital hizmetlerden elde edilen gelirlerin vergilendirilmesi, ülkeler için önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Türkiye, bu gelişmelere uyum sağlamak ve vergide adaleti sağlamak amacıyla DHV uygulamasını hayata geçirmiştir. Bu çalışma, Türkiye'de DHV'yi uygulanma gerekçelerini, hukuki dayanaklarını ve uygulama esaslarını ele almayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda dijital hizmet sağlayıcılarının karşılaştığı sorumluluklar ve DHV'nin ekonomik etkileri değerlendirilecektir. Çalışma kapsamında hem yerel uygulamalar hem de uluslararası gelişmelerdeki değişimler dijital vergilendirme reformunun önemi vurgulanacaktır. Çalışmanın ana sorusu ise DHV'yi optimal bir şekilde nasıl uygulanması gerektiğini saptamaktır. Çalışmada dijital ekonominin kavramsal perspektifi, DHV uygulaması dünyadan örnekleri ve Türkiye'de DHV uygulaması incelenecektir.

Yöntem

Çalışmanın amacı DHV'yi değerlendirerek mevcut sorunları tespit etmek ve çözüm önerileri sunmaktır. Çalışmanın yöntemi, DHV kullanımını incelemek üzere nitel bir araştırma deseni benimsemiştir. Çalışma kapsamında, DHV'nin esnek çerçeveleri, uygulama genişlikleri ve sektörel etkileri detaylı olarak ele alınmıştır. Araştırma, betimsel analiz yaklaşımıyla yürütülmüş ve literatür tarama ile desteklenmiştir. DHV'nin farklı sektörlerdeki gerçekleştirilmesi için vaka çalışma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma, yasal düzenlemeler, resmi raporlar ve sektörel veriler ve kapsamlı kaynaklar içermektedir. Araştırmanın hedef grubu, DHV uygulama alanına giren dijital platformlar ile bu platformlarla iş yapan sektör üyelerinden oluşmaktadır. Örneklem grupları, e-ticaret firmaları ve dijital reklam hizmet sağlayıcıları yer almaktadır. Katılımcıların planlama yöntemine uygun ve bilgi sağlayabilecek bireyler tercih edilmiştir. Ayrıntılı inceleme yöntemi kapsamında Resmî Gazete 'de yayımlanan düzenlemeler ile DHV'ye ilişkin ulusal raporlar ve akademik yayınlar analiz edilmiştir. Literatür inceleme sürecinde ise Türkiye'deki yasal düzenlemeler, DHV ile ilgili mevzuat ve uygulama paketleri analiz edilerek, uygulamaların geniş kapsamlı çıkarımları yapılmıştır.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Beklenen bulgular, DHV'nin dijital platformlar ve e-ticaret firmaları üzerinde maliyet artışına yol açarak karlılık oranlarını düşürdüğünü göstermektedir. DHV uluslararası dijital vergi standartlarıyla uyumundaki sınırlamalar, uluslararası yatırım ortamı üzerinde olumsuz etkiler yaratabilir. Bu durum, yatırımcıların belirsizlik algısını artırarak Türkiye'ye yönelik sermaye girişlerini sınırlayabilir. Araştırma kapsamında bu bulgular, potansiyel etkiler ve beklentiler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1. Dijital Ekonominin Kavramsal Perspektifi

Dijital ekonomi, bilgi ve iletişim teknolojilerinin etkisiyle iş süreçlerini iyileştiren, teknolojiyi daha erişilebilir ve güçlü hale getiren ve ekonominin tüm sektörlerinde yenilikçi gelişmeleri destekleyen bir dönüşüm süreci olarak ifade edilebilir (OECD, 2015, s. 16).

Dünyadaki Bilgi ve İletişim Teknolojilerindeki hızlı gelişmeler, internetin hayatın birçok alanında yoğun şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Bu durum, dijital ortamda yapılan ticari büyümenin ortaya çıkması ve sürekli artış göstermesine neden olmuştur. Bu teknolojilerin yaygınlaşması, ekonomi literatüründe "İnternet Çağı", "Bilgi Teknolojisi Devrimi" ve "Dijital Ekonomi" gibi kavramların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca dünya çapında dijital ekonomi için "tekonomi", "bilgi ekonomisi", "enformasyon ekonomisi", "ağ ekonomisi" ve "yeni ekonomi" gibi farklı işlemlerde kullanılmaktadır (Altay Topcu, 2021, s. 456).

Değişen ve gelişen dünyada bilgi ve iletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı ilerlemeler internetin hayatın birçok alanında yaygın olarak kullanılmasına, bu durumun dijital ortamda kullanılmasına ve ortaya çıkıp hızla iyileşmesine neden olmuştur (Akkaya & Gerçek, 2019, s. 168).

Dünya ekonomisindeki değişimler, teknolojideki büyük ilerlemelerle birleşerek küresel piyasaları kalıcı bir şekilde değiştirmektedir. 2008-2009 küresel krizi ekonomik durgunluk, internet ve teknolojilerin sürecini zaten değişmekte olan piyasa düzenlerini daha da hızlandırmıştır. Başka bir ifade ile bu kriz, mevcut değişim sürecini daha da güçlendirmiş ve piyasaları farklı bir yöne taşımıştır. Tüketicilerin daha maliyet bilincine sahip olması, endüstrilerin yeniden şekillenmesine, piyasaların küreselleşmesine ve iş dünyasına bu dönüşüm, büyüme potansiyelinin tükenmekte olduğu, müşteri ihtiyaçlarının nasıl

karşılanacağı ve pazarlara giriş modüllerinin nasıl bölüneceği gibi temel alternatif geleneksel çözümleri kökten değiştirilmektedir (Oxford Economics, 2011, s. 4).

1.1. Kapsadığı Özellikler Bakımından Dijital Ekonomi

Don Tapscott, dijital ekonomiye ilişkin 12 ayrı ayırıcı özelliği, teknoloji ve ekonomi arasındaki ilişkilerin görülebilmesi için sıralamıştır (Turan, 2021, s. 3):

1. Bilgi (Knowledge)
2. Dijitalleşme (Digitalization)
3. Sanallaştırma (Virtualization)
4. Küçük parçalara ayırma (Molecularization)
5. Ağlar arası iletişim (Integration/Internetworking)
6. Aracının olmaması (Disintermediation)
7. Yakınsama (Convergence)
8. Yenilikçilik (Innovation)
9. Tüketerek üretme (Prosumption)
10. Anlık/Hız (Immediacy)
11. Küreselleşme (Globalization)
12. Uyumsuzluk (Discordance)

Dijital ekonominin yarattığı iş modelleri, internet ve dijital teknolojilerin yaygınlaşmasıyla şekillenmiştir. Bu iş modelleri arasında e-ticaret, çevrimiçi reklamcılık, bulut depolama hizmetleri, dijital ödeme sistemleri, uygulama mağazaları ve sosyal medya platformları gibi dijital temelli çözümler öne çıkmaktadır. Bu uygulamalar, dijital teknolojilerin ekonomiye katılması sayesinde, farklı sektörlerdeki yeni iş modellerinin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Dijital ekonomi, bu tür gelişmiş iş modelleriyle hem faaliyetlere hem de kişilere daha hızlı, verimli ve erişilebilir hizmetler sunmaktadır (Tax Challenges in Digital Economy, 2016, s. 15).

Dijital ekonomi, küresel verimliliği artırarak ekonomik kalkınmaya katkı sağlar. Gelişmekte olan ülkelerin dijitalleşme süreçlerini gelişmiş ülkelerle aynı hızda gerçekleştirememeleri, gelir ve teknoloji farklarının artmasına neden olmaktadır. Dijital ekonomi, piyasa odaklı, sürdürülebilir ve küresel bir yapıya sahiptir; talep çeşitliliğini ve küresel düşünmeyi teşvik etmektedir. Yenilikler sayesinde dijitalleşme yüksek ekonomik verimlilik sağlar ve ticaretin daha hızlı ve verimli bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanımaktadır. Fiziksel ürünlere olan bağımlılık azalırken dijital ürün ve hizmetlere olan talep artmaktadır. Dijitalleşme eğitilmiş ve kalifiye iş gücüne olan ihtiyacı artırmış, yeni dijital iş alanlarının doğmasına sebep olmuştur. Dijital ekonominin dünya ekonomilerindeki payı her geçen gün artmakta ve küresel ekonomik yapılar üzerindeki etkisini güçlendirmektedir (Oğuz & Yılmaz, 2023, s. 85).

Devletler, dijital dönüşüm süreci ile birlikte vatandaşlarına daha hızlı, erişilebilir ve alternatif hizmetler sunmaya başlamışlardır. Teknolojinin sağladığı avantajlarla birlikte hizmet sunum maliyetlerinin düşmesi, devletlerin bütçesi üzerindeki yükün hafiflemesine neden olmaktadır. Türkiye'de 2008 yılında vatandaşların kullanımına sunulan E-Devlet Dijital Platformu, vatandaşlara kamu kurumlarına fiziksel olarak gitmeden işlemlerini dijital ortamda gerçekleştirme imkânı tanımaktadır. Bu platform,

Türkiye'deki kamu sektöründe dijital dönüşümün önemli bir örneğini oluşturmakta ve kamu hizmetlerinin erişilebilirliğini artırmaktadır (Karabulut, 2020, s. 268).

Dijital ekonominin hem ulusal hem de küresel ölçekte büyümesi ve payının artması, dijital ekonominin vergilendirilmesi sorununun çözümü için daha önemli durum oluşturmaktadır. Çünkü dijital faaliyetlerde bulunan işletmelerin, ticari faaliyetlerinin büyük bir kısmını gerçekleştirdikleri piyasa/pazar ülkelerinde adil vergilendirilme sorunu ortaya çıkmakta ve küresel ölçekte ülkeler arasında haksız vergi rekabeti sorunu oluşturmaktadır. Dijital ekonominin vergilendirilmesi sorununa ilişkin gelişmekte olan ülkeler sıklıkla çözüm yolları aramıştır, fakat uluslararası alanda bu arayış tam olarak karşılığını bulamamaktadır (Yoruldu, 2023, s. 36).

1.2. Dijital Ekonomi Vergilendirilmesi

Dijital ekonomi gittikçe geleneksel ekonomi ile bütünleşmiş hale gelebilmektedir. Bu nedenle dijital ekonomiyi geleneksel ekonominin ayrılmaz bir parçası olacaktır. Diğer bir ifade ile hâlihazırda geleneksel olarak yapılmakta olan ekonomik faaliyetlerin zamanla dijital ekonomi

kapsamına girecektir. Dijital ekonomi vergilendirilmesinin birinci amacı, malların ve hizmet ifalarının çevrimiçi satışını sağlayan büyük pazarların etkinliklerini ve arama motorlarında karşılaşılan arama bazlı reklamcılığa yönelik pazarları vergilendirmektir. İkinci amacı ise, bütün aktiviteleri çevrimiçi servislerle alakalı olan elektronik ticareti vergilendirmektir. Ayrıca internet üzerinden elde edilen kazançların amaçlarına uygun olarak vergilendirilmesi, başta emek faktörü olmak üzere, üretici faktörler üzerindeki vergi baskısını azaltmayı sağlayacaktır (Yücel & Akbulut, 2018, s. 112).

Elektronik ticaret ile internet üzerinden verilen hizmetlerden elde edilen kazançlar birbirinden ayrılmalıdır. Elektronik ticaret yalnızca ticari kazanç faaliyetlerini kapsarken, yazılım, grafik tasarım, elektronik öğrenme ve arama motoru optimizasyonu gibi faaliyetler, sermayeden çok bilgi ve uzmanlığa dayalı olduğu için serbest meslek kapsamına girmektedir. Bu nedenle internet tabanlı ekonomik faaliyetler ne yalnızca ticaret ne de yalnızca serbest meslek faaliyeti olarak değerlendirilebilmektedir. Bu bütüncüllükten ötürü, bu tür faaliyetlere "dijital ekonomi" demek daha doğru bir tanım olacaktır (Ertaş, 2017, s. 135).

1.3. Dijital Ekonomiden Kaynaklanan Vergisel Sorunlar

Son yıllarda hızlanan dijital dönüşüm, ekonomik ve toplumsal yapıda önemli değişimlere yol açmaktadır. Özellikle son 10 yılda hızla büyüyen dijital ekonominin vergilendirilmesi konusunda ülkeler, geniş araçlarla hareket etmek zorunda kalmaktadır. Pek çok ülkenin, dijital ekonominin vergilendirilmesiyle ilgili yeterli bilgi birikimine ve kapsamlı yasal düzene sahip olmaması, bu alanda büyük bir sorun oluşturmaktadır (Biçer & Erginay, 2015, s. 55).

Dijital ekonomi, firmalara küresel ölçekte faaliyetlerini kolaylaştıran yeni iş modelleri ve dağıtım yöntemleri sunmaktadır. Ancak bu durum, vergi kurallarına uyum açısından yetkili makamın belirlenmesini zorlaştırmakta ve geleneksel doğrudan veya dolaylı vergi tanımlarının çoğu durumda yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Uluslararası vergi kurallarındaki boşluklar, firmalara düşük vergili bölgelere kâr aktarımı yapma imkânı tanımaktadır. Bu durum fiziksel varlık gerektirmeksizin veya çok sınırlı fiziksel varlıklarla gerçekleştirilerek vergi yükünü azaltmaktadır. Firmalar, bu esneklikler sayesinde kârlı alternatiflere yönelmekte ve vergi dağılımı üzerinde önemli etkiler yaratmaktadır. Bu uygulamalar ülkelerin vergi gelirlerinin ciddi ölçüde azalmasına neden olmaktadır (Budak, 2017, s. 302).

Dijital ekonominin vergilendirilmesinde kuralların bir diğer önemli sorunu, denetimin olmamasıdır. Uzaktan satışlardan elde edilen gelirler, geleneksel denetim yöntemleriyle ya hiç izlenememekte ya da oldukça sınırlı bir şekilde denetlenebilmektedir. Ayrıca dijital ekonomide alıcı ve satıcıların çoğu zaman farklı şekillerde bulunması, yargı yetkisiyle ilgili çıkışın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ülkeler, kendi vergi politikalarını modern ekonomik sistemlerle uyumlu hale getirmek için uluslararası iş birliğine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü matrah aşındırması ve kâr dağıtımı genellikle farklı ülkelerin vergi mevzuatındaki uyumsuzluklar uyumlu hale getirmek için ihtiyaç duyulmaktadır (Russo, 2016, s. 40).

Dijital ekonomi, sermaye ve kazanç açısından ticari bir alan yaratırken, bu gelirlerin vergilendirilmesine göre ayrıcalıklıdır. Ancak mevcut vergi mevzuatları dijitalleşen ekonomik düzeni kapsamaktan oldukça uzaktadır. Geleneksel vergi kanunlarındaki işletmeler ve temsilcilik tanımları, dijital ekonominin dinamik karşılamada yetersiz kalmaktadır. Örneğin, uluslararası firmalar artık mukim olan ülkelerin dışında daimî bir işletme açılmadan veya temsilci olmaksızın ticari faaliyetlerini sürdürmektedir. Bu durum, söz konusu özelliklerin faaliyet gösterdikleri aralıklarda vergilendirilmesini zorlaştırmakta ve vergi kayıplarını artırmaktadır. Küresel işlerde veya kişisel olarak çalıştırılmadan ticaret yapabilmesi, bu sayede vergi cennetlerine yönelmesine olanak tanımaktadır. Vergi cennetleri ülkelerin koşullarında ise bu durum ciddi şekilde olumsuz etkilenmektedir. Bu nedenle mevcut vergi düzenlemeleri, dijital ekonomiyi düzenli bir şekilde ele alınmalı ve küresel iş birliğiyle daha etkili çözümler sağlamak için yeniden yapılandırılmalıdır. Dijital yapının faaliyet gösterdiği sınır ötesi ticaret alanlarının gelirlerinin adil ve etkin bir şekilde vergilendirilmesini sağlamanın çeşitliliğinin sağlanması gerekmektedir (Zıvalı & Demirli, 2022, s. 1127).

2. Dijitalleşmesinin Vergilendirmeye Etkisi

Günümüzde hızla yayılan dijitalleşme ve dijital platformlarda faaliyet gösteren firmaların iş modelleri, uluslararası vergilendirme sisteminde önemli zorluklara yol açabilmektedir. Dijital ekonominin küresel ölçekteki hızlı gelişimi, özellikle şu alanlarda sıkıntılar yaratmaktadır.

OECD'nin dijital ekonominin vergi sistemini zorlayan özellikleri (Durdu, 2021, s. 1965):

- Hareketlilik
 - Dijital ekonomide soyut ekonomik değerler (veri, yazılım vb.) kolayca aktarılabilir.
 - Dijital hizmetler, fiziksel sınırlamalar aşılarak birçok pazara ulaşılabilir.

- Bilgiye Erişim
 - Dijital ekonomi, büyük ölçüde veri toplama, işleme ve analize dayanmaktadır.
 - Bilgisayar teknolojilerindeki ilerlemeler bu süreci hızlandırmıştır.
- Ağ Etkisi
 - Dijital araçlar sayesinde bireyler ve hızlar arasındaki etkileşim artar, dijital hizmetlerin yaygınlığı artar.
- Çok Taraflı İş Modellerinin Yaygınlaşması
 - Farklı bireyler ve firmalar, ortak bir platformda buluşabilir.
 - Bilgi ve iletişim teknolojileri, bu tür iş modellerinin yaygınlaşmasını sağlıyor.
- Monopol veya Oligopol Eğilimi
 - Ağ etkileri nedeniyle kullanıcılar genellikle az sayıda dijital hizmet veya platforma yönelirler.
 - Bu durum, tekelleşmeye veya birkaç firmanın hakimiyetine neden olabilir.

Bu problemleri çözmek amacıyla OECD bünyesinde birçok ülkenin katılımıyla ortak bir çalışma başlatılmıştır. Bu girişim, BEPS Eylem Planları olarak adlandırılmakta olup, G20 ortaklığıyla 2013 yılında başlatılmıştır. Eylem Planlarının temel amacı, dijitalleşmenin yol açtığı uluslararası vergilendirme problemlerine ortak çözüm bulmak ve ülkelerin tek başına önlem almasının önüne geçmektir. Ayrıca ekonomide dijitalleşmenin yalnızca dijital ekonomi olarak adlandırılmaması gerektiği, bunun yerine tüm ekonominin dijitalleşmesi açısından ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü dijital ekonomiyi belirli sektörlerle sınırlandırmak, bu ekonominin sınırlarını belirlemede keyfi sonuçlar doğurabilmektedir. BEPS Eylem Planları çerçevesinde hazırlanan çeşitli raporlar doğrultusunda, nihai sonuca ulaşılması hedeflenmektedir. OECD, ortak bir sonuca varılamazsa, her devletin tek taraflı çözüm arayışına gireceğini ve bunun tüm dünya ülkelerini makroekonomik anlamda olumsuz etkileyeceğini belirtmektedir. Bu yolla OECD, ülkeleri ortak bir çözüme ulaşmaya teşvik etmektedir (OECD, 2015, s. 84).

3. DHV'nin Doğuşu

Küreselleşme ile birlikte dijital hizmet sunan çok uluslu firmalar, farklı ülkelerde ticari faaliyetler yürütmektedir. Bu durum, dijital ekonominin vergilendirilmesiyle ilgili önemli sorunlar ortaya çıkarmaktadır. OECD başta olmak üzere birçok ülke, dijital ekonomi alanındaki

hukuki mevzuatın yetersizliği nedeniyle ortaya çıkan kayıt dışı faaliyetleri engellemek amacıyla çeşitli düzenlemeler yapmaktadır. Avrupa Birliği lkeleri ve diğer birçok ülke, dijital hizmetlerin vergilendirilmesi için yeni yasa tasarıları üzerinde çalışırken, ABD’nin ticaret savaşlarında ek gümrük vergileri ve yaptırımlar uygulama yöntemine benzer şekilde, dijital hizmetlere yönelik benzer vergilerin getirilmesi gerektiği tartışılmaktadır. Avrupa Komisyonu'na göre, dijital ekonomi, Avrupa için birçok fırsat sunmaktadır. Avrupa Birliği'nin temel stratejisi olan tek pazar anlayışının dijital ekonomiye de entegre edilmesiyle, Avrupa ekonomisine 415 milyar avroluk bir katkı sağlanması öngörülmektedir. Ancak dijital ekonominin soyut değerlere dayalı olması, Avrupa'nın vergi sistemini zorlamaktadır. Avrupa Komisyonu, dijital ekonominin yaratmış olduğu vergisel zorlukların uluslararası bir koordinasyon ile çözülmesi gerektiğini kabul etmekte, ancak bu alanda uluslararası düzeyde yeterli ilerlemenin kaydedilmediğini ifade etmektedir. Avrupa Birliği'nin temel prensibi ise, Avrupa içerisinde elde edilen kazançların, kazancın elde edildiği ülkede vergilendirilmesidir (Durdu, 2021, s. 1965).

Dijital ekonominin vergilendirilmesine yönelik ortaya çıkan politika zorlukları hem ulusal hem de uluslararası düzeyde birçok tartışmaya yol açmaktadır. Bu zorlukların temelinde, dijital ekonomi ile fiziksel varlık kavramının giderek daha az önemli hale gelmesi yer almaktadır. Maddi olmayan varlıkların mobilitesi ve kullanımının artması, bir ülkede fiziksel bir varlık bulunmadan dijital ortamda büyük kazançlar elde etme imknı sunmaktadır. Bu durum, her geçen yıl daha da hızlanmakta ve kolaylaşmaktadır. Özellikle son yıllarda, bazı ülkeler ulusal düzeyde tek taraflı önlemler olarak dijital ekonomiye müdahalede bulunmuşlardır. Bunun sonucunda dijital platformlarda faaliyet gösteren firmalar, sundukları dijital hizmetler nedeniyle, mukim olmadıkları bazı ülkelerde elde ettikleri kazançlar üzerinden vergi ödemeye başlamışlardır (Birinci, 2019, s. 510).

Dijital ekonominin vergilendirilmesi konusunda son yıllarda sıklıkla tartışılan “DHV” bu alanda atılan önemli adımlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu vergiyi hlihazırda uygulayan veya uygulanan bölgelerde, çeşitli zorluklarla karşılaşıldığında, bu tür düzenlemelerin gelecekte daha büyük tartışmalara ve ülkelerin neden olabileceği değerlendirilmektedir. Bu nedenle DHV ’nin temel özellikleri, geçerli biçimlerini ve ülkeler arasında neden olduğu olası vergi kaçaklarını ele alınmadan önce, bu verginin sağlanmaması adına “dijital hizmet” in yayınlanmasına ilişkin faydalı olacaktır (Keskin akmak, 2022, s. 165).

Dijital hizmetler vergisi, "belirli bir dijital mal veya hizmet ifasından elde edilen gelir" olarak tanımlanır. Bu vergi, kârdan ziyade gelir üzerinden toplanması nedeniyle ciro vergisi olarak da değerlendirilmektedir. Zira kâr, toplam gelirin giderin düşmesiyle elde edilirken, dijital hizmetler vergisi doğrudan toplam gelir üzerinden hesaplanır. Bu vergiyi ilk savunan ülke, 2017 yılında Birleşik Krallık olmuştur. Ancak uygulamaların 2020 yılını bulmuştur. Öte yandan, DHV'yi uygulamaya koyacağını ilk ülkede Fransa'dır. Fransa, Temmuz 2019'da onaylamıştır. Google, Apple, Facebook ve Amazon gibi büyük teknoloji dünyasının Fransız kişilerine sağladıkları yıllık hizmet gelirlerinin %3 oranında vergilendirmeyi amaçlamıştır (Gölçek, 2023, s. 558).

4. DHV Uygulaması Dünyadan Örnekler

4.1. Birleşik Krallık

Birleşik Krallık'ta DHV, dijital platformlardan elde edilen gelirleri vergilendirmek amacıyla 2020'de uygulanmaya başlandı. %2 oranında uygulanan bu vergi, küresel geliri 500 milyon sterlin ve Birleşik krallık geliri 25 milyon sterlini kapsamaktadır. İlk 25 milyon sterlinlik gelir vergiden muaf olmaktadır.

Vergi, arama motorları, sosyal medya platformları ve çevrimiçi pazaryerlerinden elde edilen gelirler kapsanır, ancak finansal ve ödeme hizmetleri dışarıda bırakılmıştır. Düşük kârlı veya zarar etmeyen firmalar için "güvenli liman" ilkesi uygulanarak vergi yükümlülüğü azaltılabilir. Birleşik Krallık, uluslararası bir çözüm bulmaya kadar DHV'yi uygulamaya devam ettiğini belirtmiş, ancak OECD kaynaklarındaki bir uzlaşya açık olduğunu vurgulamıştır (Birinci, 2019, s. 516).

Tablo 1: Birleşik Krallık DHV Uygulaması

Vergi Oranı	Verginin Konusu	Küresel Gelir Eşiği	Yurtiçi Gelir Eşiği	Uygulanması
%2	Sosyal medya platformları, İnternet arama motoru, Çevrimiçi Pazar yeri	500 milyon €	25 milyon €	2020 Finans yasası, 2019 yılında kraliyet onayını alarak yasalaşmıştır. Nisan 2020 tarihinden itibaren geriye dönük olarak uygulanmaya başlanmıştır.

Kaynak: (Çakır, 2023, s. 89)'dan yazar tarafından hazırlanmıştır.

4.2. Fransa

Fransa, dijital hizmetlerin vergilendirilmesi alanında ilk düzenlemeleri gerçekleştiren ülkedir. 2019 Eylül'ünde "21. Yüzyıl Vergisi" adı altında dijital hizmetlere yönelik vergi uygulaması başlatılmış ve Ocak 2019 sonrası dijital hizmetler geriye dönük olarak vergiye tâbi tutulmuştur. Bu düzenlemeler kapsamında Google, Amazon, Apple ve Facebook gibi firmalar öncelikli olarak hedeflenmiştir. Ancak ABD firmalarının bu vergiye tâbi olmalarının nedeni, vergi sınırlarının üzerinde dijital gelir elde etmektedir (Çelener, 2019, s. 45).

Tablo 2: Fransa DHV Uygulaması

Vergi Oranı	Verginin Konusu	Küresel Gelir Eşiği	Yurtiçi Gelir Eşiği	Uygulanması
%3	Aracı Hizmetler, Reklam verenlere, kullanıcı verilerine dayalı reklam hizmeti vermelerini sağlanması	750 milyon €	25 milyon €	1 Ocak 2019 tarihinden itibaren geriye dönük olarak uygulanmaktadır.

Kaynak: (Sezen, 2022, s. 99)'dan yazar tarafından hazırlanmıştır.

Yerli veya yabancı fark etmeksizin, Fransız sınırları içinde faaliyet gösteren tüm firmalara bu vergi uygulamasını getirmiştir. Vergi kapsamı, kullanıcılar arasında dijital etkileşim, reklam

alanlarının dijital ortamda alım-satımı, kullanıcı verilerinin toplanması gibi faaliyetleri içermektedir. Avrupa Birliği tarafından önerilen %3'lük vergi payını kabul eden Fransa, yalnızca küresel ölçekte yıllık 750 milyon avro ve ulusal ölçekte 25 milyon avroyu aşan dijital gelirler üzerinden vergi uygulamaktadır. Ancak dijital ürün ve hizmetlerin doğrudan satışları ve ödeme hizmetleri gibi belirli alanlar vergi istisnası kapsamındadır. Fransa'nın DHV'yi uygulayabilmesi için hizmet satıcısının veya yararlanıcının Fransız sınırları içerisinde olması gerekmektedir.

4.3. İtalya

İtalya, dijital hizmetlerin vergilendirilmesi için 2019 yılında düzenlemeleri onaylamış ancak OECD tedbirlerinin beklenmesi nedeniyle uygulama 2020'de başlamıştır. DHV, dijital reklamcılık, dijital arayüz hizmetleri ve veri iletim hizmetleri üzerinden %3 oranında alınmaktadır.

Bankacılık hizmetleri, finansal veri iletim hizmetleri, yakıt değişimi platformları ve doğrudan mal veya hizmet sunmayan dijital aracılık hizmetleri vergiden müstesna tutulmuştur (Demirhan, 2020, s. 83).

İtalya'da DHV, küresel geliri 750 milyon avroyu aşan ve İtalya sınırları içinde yıllık geliri 5.5 milyon avroyu aşan dijital hizmet sağlayıcılarına uygulanmaktadır. Vergi matrahı, vergilendirilebilir hizmetlerin brüt geliri ve dolaylı vergiler üzerinden hesaplanmaktadır.

Tablo 3: İtalya DHV Uygulaması

Vergi Oranı	Verginin Konusu	Küresel Gelir Eşiği	Yurtiçi Gelir Eşiği	Uygulanması
3%	Dijital bir arayüzde reklam kullanıcılarının mal ve hizmet satın almasına- satmasına olanak sağlayan çok sayıda dijital arayüz.	750 milyon €	5.5 milyon €	1 Ocak 2020 tarihi itibari ile ülkede yürürlüğe konuldu.

Kaynak: (Ergün, 2022, s. 1275)'den yazar tarafından hazırlanmıştır.

5. Türkiye’de DHV Uygulaması

5.1. DHV’nin Gelişimi

Vergi sistemleri geleneksel olarak, işletmelerin fiziksel olarak faaliyet gösterdiği yerler üzerinden vergilendirilmesine dayanmaktadır. Bu yaklaşımla, kurumlar genellikle iş merkezlerinin içeriğinde vergi ödemektedir. Ancak dijital ekonominin yaygınlaşması ve küresel hizmet sunan ülkelerde farklı şekillerde gelir elde ediliyor, hizmet sundukları bölgelerde ciddi vergi kayıplarına neden olmaktadır. Bu durum, dijitalleşmenin değişiminin geleneksel vergi kesintisinin ortaya çıkmasının ortadan kaldırılması, yeni çözümlere yönelik ihtiyaçları artırmaktadır.

Türkiye’de DHV, uluslararası gelişmelere paralel olarak 05.12.2019 tarihli 7194 sayılı Kanun ile Türk vergi sistemine dahil edilmiştir. Daha önce 2016 tarihli bir kanun değişikliğiyle, internet ortamında verilen reklam hizmetleri, Gelir ve Kurumlar Vergisi stopaj kapsamına alınmıştır. Ancak bu uygulama, ayrı bir vergi türü olarak değil, mevcut vergiler üzerinden %15 oranında stopaj yapma türünden seçilmiştir. Dijitalde sunulan Hizmet Vergisi, %7,5 oranında uygulanmakta olup, reklam hizmetlerine yönelik önceki stopaj düzenlemesini durdurmamaktadır. Bu durum aynı hizmet üzerinden hem Gelir ve Kurumlar Vergisi stopajının hem de DHV’nin kapsamı anlamına gelmektedir. Bu da çifte vergilendirmeye sebep olmaktadır. Nitekim, Türkiye’de dijital hizmetlere uygulanan toplam vergi oranlarının oldukça yüksek oranda ifade edildiği diğer uygulamalarla karşılanmaktadır (Güngör, 2020, s. 264).

6. DHV Kavramları

Dijital ortamda, fiziksel etkileşimin olmadığı, çevrim içi işlemlerin gerçekleştirildiği sanal bir platform olmaktadır. Bu sunulan hizmetler arasında oyunlar, uygulamalar, müzikler, filmler, reklamlar ve e-ticaret gibi çeşitli dijital hizmetler bulunmaktadır. Bu hizmetlerin aktarımını sağlayan aktörlere ise dijital hizmet sağlayıcıları denilmektedir. İnternet ağında gerçekleşen her türlü çevrim içi faaliyet dijital hizmet olarak kabul edilmektedir. Bu faaliyetler, dijital hizmet sağlayıcıları tarafından sunulmaktadır. Bu da dijital ortamda, modern ekonomilerin temel yapı taşlarından biri haline gelmektedir.

6.1. Vergiyi Doğuran Olay

DHV, her türlü hasılatı kapsamak yerine, yalnızca yasada belirtilen hizmetlerden elde edilen hasılatı vergilendirmektedir. Verginin adıyla uyumlu olarak, bu hasılat dijital olarak sunulan hizmetlerden elde edilen geliri ifade etmektedir (Özdemir & Atak, 2019, s. 23).

Temu, Google, Facebook, Twitter, Instagram, YouTube, Amazon, Microsoft, Netflix, Yahoo, Uber ve eBay gibi dijital hizmet sağlayan çok uluslu firmalar (DHSÇUŞ), dünya çapında geniş kullanıcı kitlelerine hizmet sunarak dijital ekonomide büyük bir dönüşüm gerçekleştirdi. Bu çok uluslu firmalar, fiziksel varlıkları bağımsız olarak dijital platformlar üzerinden ticaret yaparak ciddi gelirler elde etmektedir. DHSÇUŞ'un en belirgin özelliği, fiziksel bir iş yeri veya ürün sunmadan, yalnızca dijital hizmetlerle faaliyet göstermesidir. Bu yapılar, geleneksel iş modellerinden temel olarak tasarrufa ve düşük maliyetle yüksek kazanç sağlamalarına olanak tanımaktadır. Bu küresel durum, vergi dönemlerinde ciddi zorluklara neden olmakta, sunulan hizmet çeşitlerinde vergi kayıplarına yol açarak mevcut ekonomik düzeni yeniden yapılandırmanın gerekmektedir (Karabulut, 2020, s. 267-270).

6.2. Konusu

DHV, her türlü hasılatı kapsamak yerine, yalnızca yasada belirtilen hizmetlerden elde edilen hasılatı vergilendirmektedir. Verginin adıyla uyumlu olarak, bu hasılat dijital ortamda sunulan hizmetlerden elde edilen geliri ifade etmektedir (Başaran Yavaşlar, 2020, s. 11).

Türkiye sınırları içerisinde sunulan şu hizmetlerden elde edilen hasılat, DHV'nin konusunu oluşturmaktadır (7194 SK md.1, f.1):

“i. Dijital ortamda sunulan her türlü reklam hizmetleri (reklam kontrol ve performans ölçüm hizmetleri, kullanıcılarla ilgili veri iletimi ve yönetimi gibi hizmetler ile reklamın sunulmasına ilişkin teknik hizmetler dahil).

ii. Sesli, görsel yahut dijital herhangi bir içeriğin (bilgisayar programları, uygulamalar, müzik, video, oyunlar, oyun içi uygulamalar ve benzerleri dahil) dijital ortamda satışı ile bu içeriklerin dijital ortamda dinlenmesine, izlenmesine, oynanmasına yahut elektronik cihazlara kaydedilmesine yahut bu cihazlarda kullanılmasına yönelik bu ortamda sunulan hizmetler.

iii. *Kullanıcıların birbirleriyle etkileşime geçebilecekleri dijital ortamların sağlanması ve işletilmesi hizmetleri (kullanıcılar arasında bir mal veya hizmetin satılmasına veya satılmasının kolaylaştırılmasına yönelik sunulan hizmetler dahil)*

iv. *Bu madde kapsamında belirtilen hizmetlere yönelik dijital ortamda dijital hizmet sağlayıcıları tarafından verilen aracılık hizmetler”.*

6.3. Mükellefi

DHV mükellef ve sorumlusu, 7194 sayılı Kanun'un 3. maddesinde açık bir şekilde düzenlenmiştir. Kanunun 3/1. maddesine göre, "*DHV mükellefi, dijital hizmet sağlayıcılarıdır.*" Ayrıca bu kişinin Gelir Vergisi Kanunu veya Kurumlar Vergisi Kanunu bakımından tam mükellefiyeti olup olmaması ya da dar mükellefiyet durumunda Türkiye'deki iş yeri veya daimî temsilci aracılığıyla faaliyetin yürütülmesi DHV mükelleflerinin herhangi bir etkinliğinde bulunmamaktadır. Dijital hizmet sağlayıcılarının Türkiye'de iş yeri veya daimî temsilci bulundurma yükümlülüğü yoktur. Bu durum, dijital hizmet sağlayıcılarının vergisel yükümlülüklerinin, faaliyet gösterdikleri fiziksel bir varlıkla bağlı olmadan da oluşabileceğini ifade etmektedir (Karabulut, 2020, s. 279).

6.4. Verginin Muafiyet ve İstisnaları

6.4.1. Muafiyet

Vergi muafiyeti için ikili bir eşik sistemi öngörülmüştür. Bu eşiklerden biri Türkiye'deki hasılat için 20 milyon lira ve üzeri, diğeri ise dünya genelinde 750 milyon avro ve üzeri olarak belirlenmiştir. Bu düzenleme, dünya genelindeki uygulamalarla paralellik göstermekte ve büyük dijital hizmet sağlayıcılarının hedeflerini belirlerken, daha küçük ayrıntılar firmalarını korumayı amaçlamaktadır (Mutlu Kaya, 2020, s. 467).

6.4.2. İstisnaları

DHV kapsamında, belirli muafiyetlerin yanı sıra bazı hizmetlerden elde edilen gelirler istisnaya tâbi tutulmuş ve bu gelirlerin vergilendirme istikrar çizelgelerine dahil edilmemesi kararlaştırılmıştır. 7194 sayılı Kanun'un 4. maddesinin serbest bırakılmasına göre, aşağıdaki hizmetlerden sağlanan hasılatlar DHV'den muaf tutulmuştur (Saraçoğlu & Kahraman, 2020, s. 14):

- 406 sayılı Telgraf ve Telefon Kanunu kapsamında, ek 37. maddeye göre Hazine payı ödenen hizmetler.
- 6802 sayılı Gider Vergileri Kanunu kapsamında, 39. maddeye göre özel iletişim vergisine tâbi hizmetler.
- 5746 sayılı Ar-GE Kanunu kapsamında, Ar-GE’de üretilen ürünlerle satılan ürünler ile bu ürünler üzerinden sunulan hizmetler sunulmaktadır.

Bu düzenlemelerin amacı, DHV ile doğrudan dağıtılmayan sektörlerin mükerrer vergilendirmesini engelleme ve yükleme sektörlerine destek sağlanmasıdır. Özellikle telekomünikasyon, bankacılık gibi alanlardaki faaliyetleri, mevcut yasal düzenlemelere göre başka şekilde muhafaza edilmekte olduğu için DHV kapsamına alınmamıştır.

6.5. Verginin Matrah ve Oranı

6.5.1. Matrah

7194 sayılı DHV Kanunu'nun 5. maddesinde, DHV ‘nin matrahı, vergilendirme dönemi boyunca verginin kapsamına giren hizmetlerden elde edilen toplam hasılat olarak hesaplanır. Buna göre, dijital hizmet sağlayıcılarının sunduğu hizmetlerden elde edilen gelir, bu verginin sağlanmasını sağlar. Ayrıca ilgili uygulama tebliğinde verginin kapsamına giren hizmetler şu şekilde sıralanmaktadır (Yoruldu, 2023, s. 40):

- Dijital sunulan reklam hizmetlerinin planlanması, yayınlanması ve bu tür hizmetlerle ilgili teknik desteğin sürdürülmesi dahildir.
- Dijital sunulan her türlü içerik, uygulama, müzik, video, oyun, yazılım gibi zararlı satış ve bu ürünlerin erişiminin kesilmesi.
- Kullanıcıların birbirine mal veya hizmet sunmasına olanak sağlayan dijital platform hizmetleri.

6.5.2. Oranı

Kanunda kayıtlı vergi oranı %7,5 olarak sabitlenmiştir. Ancak bu oran, Cumhurbaşkanı bu oranı %1’e kadar indirmeye ve iki katına kadar arttırmaya yetkilidir (Oğuz & Yıldız, 2023, s. 90). Verginin açık bir şekilde kazandığı ve dijital hizmet sağlayıcılarının bir kısmı üzerinde oluşan mali yük nedeniyle, düzenleme hem ulusal hem de uluslararası düzeyde çeşitli eleştirilere maruz kalmaktadır.

6.6. Verginin Vergilendirme Dönemi, Beyanı ve Ödenmesi

6.6.1. Vergilendirme Dönemi

Dijital hizmet bedeli açısından vergilendirme dönemleri, genel olarak bir takvim yılı, yer alan birer aylık dönemler şeklinde belirlenmiştir. Ancak Hazine ve Maliye Bakanlığı, çeşitli hizmet türleri ve belirli mükelleflerin faaliyet büyüklüklerine göre, bu vergilendirme dönemlerini üç aylık periyotlarla belirleme yetkisi verilmiştir (DHV Uygulama Tebliği, 2020).

6.6.2. Beyanı

DHV üyeleri, sundukları hizmetlerin sonuçta elde ettikleri hasılatları, ilgili dönem beyannamesinde beyan etmekle yükümlüdürler. Türkiye'de ikamet eden DHV mükellefleri dönemde elde ettikleri herhangi bir gelir olmasa dahi beyanname vermekle yükümlüdürler. Ancak DHV'nin vergi sorumlusu tarafından tevkifat yoluyla beyanname verme miktarı ile ilgili dönem vergi kesintisine tâbi işlemler yoksa beyanname verme durumu mevcut değildir. Bunun yerine, vergi sorumlusu tarafından kesinti yapılması yoluyla beyan edilecek DHV'nde, ilgili ayda herhangi bir vergi kesintisine tâbi işlemlerin gerçekleşmemişse beyan verme gereği bulunmamaktadır (Çakır, 2023, 67-68).

6.6.3. Ödenmesi

Beyan yöntemi, mükelleflerin veya sorumluların, hesaplanan matrahı vergi dairelerine bildirilmesi esasına dayanmaktadır. Beyan yöntemi, üyelerinin ödeme güçlerini göz önünde bulundurması nedeniyle vergilemede adalet ilkesine daha uygun kabul edilmektedir (Erdem, 1990, s. 21). DHV ile ilgili beyanname verme zorunluluğu olan dijital beyan sağlayıcıları beyanname verme süresi içinde ilgili vergi ödemesini yapmakla yükümlü tutulmuştur. Bu ödeme vergi dairelerine yapılabileceği gibi, Gelir İdaresi Başkanlığı'nın internet sitesi üzerinden de gerçekleştirilebilmektedir (DHV Genel Uygulama Tebliği, 2020).

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

DHV, dijital ekonominin hızla büyümesiyle birlikte, uluslararası vergi sistemlerinde önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Özellikle çok uluslu teknoloji firmalarının karlarını vergi cenneti olarak bilinen ülkelerde göstermeleri, adil olmayan bir rekabet ortamı yaratmış ve bu durum, ülkelerin kendi dijital hizmet vergilerini uygulamaya yönelmesine neden olmuştur. Türkiye de bu gelişmelerin etkisiyle DHV uygulamasına geçerek hem kamu gelirlerini artırmayı

hem de yerli firmaların rekabet gücünü güçlendirmeyi hedeflemiştir. DHV'nin uygulama sürecinde dijital hizmetin net bir şekilde tanımlanması, vergi matrahının belirlenmesi, uluslararası koordinasyon eksikliği ve vergi kaçakçılığı gibi zorluklarla karşılaşmaktadır. Ancak dijital ekonomideki hızlı değişimler ve teknolojik gelişmeler, vergi sistemlerinin sürekli olarak güncellenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle, DHV gibi yeni vergi türlerinin uygulanması sürecinde, uluslararası iş birliği ve ortak standartların belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde, vergi kaçırma, vergi rekabeti gibi sorunlar devam edebilir ve küresel ticarete belirsizlikler artabilir. Sonuç olarak, DHV, dijital ekonominin getirdiği fırsatları değerlendirirken, adil ve sürdürülebilir bir vergi sisteminin oluşturulması için önemli bir adımdır.

Kaynakça

- Akkaya, H., & Gerçek, A. (2019). OECD ve Seçilmiş Bazı Ülkelerde Dijital Ekonominin Vergilendirilmesi: Türkiye İçin Çıkarımlar. *International Journal of Public Finance*, 4(2), 166-188.
- Birinci, N. (2019). Dijitalleşmenin Vergi Matrahına Etkisi ve Tek Taraflı Önlemler. *Maliye Dergisi*, 176, 505-527.
- Budak, T. (2017). Uluslararası Vergi Rejiminin Dönüşümü: Dijital Ekonomi. İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 8(2), 297-330. <https://doi.org/10.21492/inuhfd.354397>
- Çakır, B. (2023). Dijital Hizmet Vergisinin Türk vergi mevzuatı açısından incelenmesi: Türkiye ve seçilmiş ülke uygulamalarının karşılaştırılmalı analizi, (Tez No. 817816). [Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi.
- Çelener, B. (2019). Dijital Ekonomiye Vergilendirme Yolunda Somut Bir Adım: Dijital Hizmet Vergisinde Fransa Örneği. *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 16(2), 31-54.
- Demirhan, H. (2020). Dijital Hizmet Vergisinin Dünyadaki Uygulamaları ve Türkiye İle Karşılaştırmalı Analizi. *The Journal of Social Science*, 4(7), 73-86. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.665390>
- Durdu, M. (2021). Avrupa Birliği'nde Dijital Hizmet Vergisi ve Türkiye Uygulaması. *İstanbul Hukuk Mecmuası*, 78(4), 1959-1988. <https://doi.org/10.26650/mecmua.2020.78.4.0008>
- Economics Oxford (2011). The New Digital Economy: How it Will Transform Business. White Paper From A Research Program Sponsored By AT&T, Cisco, Citi, Pwc, SAP Google Scholar.
- Erdem, M. (1990). Türk vergi sisteminde matrah belirleme yöntemleri. *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 11 (1-2), 21-26.
- Ertaş, B.L. (2017). Dijital Ekonomide Yurt Dışından Alınan Hizmetler Bakımından KDV Mevzuatındaki Sorunlar, *Vergi Raporu*, 219, 131-140.
- European Parliament Policy Department, Tax Challenges in Digital Economy, (Brüksel 2016), 15

- Gölçek, A.G. (2023). Dijital ekonomide vergiler var: Vergilemede zorluklar ve fırsatlar. Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 16(2), 543-573. <https://doi.org/10.25287/ohuiibf.1231016>
- Karabulut, Ş. (2020). Dijital Çağın Mali Yansımaları: Dijital Hizmet Vergisi, Maliye Dergisi, (178), s. 263-288. <https://hdl.handle.net/11492/4932>
- Kaya, Ö. M. (2020). Dijital Hizmet Vergisi ve Türkiye Uygulaması. Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2, 137-168.
- Keskin Çakmak, E. (2022). Dijital Hizmet Vergisi: Ülke Deneyimleri Ekseninde Bir Araştırma, Ankara: Gazi Kitabevi.
- OECD (2015). Addressing the Tax Challenges of the Digital Economy, Action 1 – 2015 Final Report, OECD/G20 Base Erosion and Profit Shifting Project, OECD Publishing, Paris. <https://doi.org/10.1787/9789264241046-en>
- Özdemir, H. & Atak, O. (2019). Yeni Bir Vergi: Dijital Hizmet Vergisi, Vergi Raporu, 243, 22-33.
- Russo, R. (2016); “Base Erosion and Profit Shifting”, The Challenge of the Digital Economy, Market, Taxation and Appropriate Economic Models, Editörler: Francesco Boccia, Robert Leonardi, 39-54, İsveç,
- Saraçoğlu, F.& Kahraman, B. (2020). Dijital Hizmet Vergisi Üzerine Değerlendirmeler. Vergi Sorunları Dergisi, 376, 9-17.
- Topcu, B. A. (2021). Dijital Ekonomi Ve Göstergelerinin Sürdürülebilir Kalkınma Üzerindeki Etkisi: Ab Ülkeleri Örneği. Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi, 4(2), 455-465.
- Turan, D. (2021). Dijital Alanda Potansiyel Vergi Gelirleri, Uluslararası Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 7(1), 2-3.
- Yoruldu, M. (2023). Türkiye’de Dijital Hizmet Vergisi Uygulaması ve Vergilemede Etkinlik Açısından Değerlendirilmesi. Vergi Dünyası, 497, 31-45.
- Yüce, M., & Akbulut, N. (2018). Beps Eylemi Kapsamında Dijital Ekonominin Vergilendirilmesine İlişkin Alınan Önlemler. Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi 68, 105-123.

Zıvalı, B. S., & Demirli, Y. (2022). Dijital Ekonominin Vergilendirmesinde Yaşanan Sorunlar: OECD-AB Tedbirleri ve Ulusal Çözüm Arayışları. Abant Sosyal Bilimler Dergisi, 22(3), 1124-1141. <https://doi.org/10.11616/asbi.1146198>

TÜRKİYE’NİN SOMALİ’DEKİ İNSANİ YARDIM FAALİYETLERİNİN SOSYO- EKONOMİK ETKİLERİ

Fatma Arpa, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uluslararası İlişkiler

Özet: Afrika kıtası, stratejik kaynakları ve ticaret yollarıyla tarih boyunca dünya medeniyetlerinin merkezi olmuş, günümüzde ise Çin, ABD ve Rusya gibi büyük güçlerin rekabet alanı haline gelmiştir. Bu rekabet ortamında Türkiye de kıtada nüfuz sahibi olma hedefiyle yumuşak güç araçlarını etkin şekilde kullanmaya başlamıştır. Joseph Nye tarafından ortaya konulan yumuşak güç kavramı, zorlayıcı tedbirler yerine ikna ve cazibe yoluyla etki sağlamayı ifade etmekte ve Türkiye'nin Afrika'daki stratejik ilişkilerini şekillendirmektedir. Türkiye, özellikle Somali özelinde örnek bir yumuşak güç politikası uygulamıştır. Uzun yıllar iç savaş, terör ve ekonomik krizlerle mücadele eden Somali, uluslararası toplumda "başarısız devlet" olarak değerlendirilmiştir. 2011'deki büyük açlık krizi sırasında Türkiye, devlet ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla geniş çaplı insani yardımlar göndererek dikkat çekici bir dayanışma örneği sergilemiştir. Türkiye'nin Somali politikası, kısa vadeli insani yardımların ötesine geçerek devlet inşası sürecine odaklanmıştır. TİKA, AFAD, Kızılay ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlar, eğitim, sağlık ve altyapı projelerinde önemli katkılar sağlayarak Somali'nin uluslararası sisteme entegrasyonunu desteklemiştir. 2005'ten itibaren hızlanan Afrika Açılımı Politikası, kıtada ekonomik, kültürel ve diplomatik ilişkileri güçlendirmeyi hedeflemiştir. Kültür, eğitim, din ve sağlık hizmetleri gibi yumuşak güç unsurları kullanılarak Afrika ülkeleriyle tarihsel bağlar yeniden canlandırılmıştır. Türkiye'nin Somali'deki faaliyetleri, ülkenin sosyoekonomik dönüşümünde kritik rol oynamıştır. Temel hizmetlere erişimi artıran yatırımlar, yaşam kalitesini yükseltirken, ekonomik ve diplomatik ilişkilerin güçlenmesi Somali'nin küresel konumunu pekiştirmiştir. "İnsani Diplomasi" yaklaşımının somut bir uygulaması olan bu girişimler, iki ülke arasındaki bağları derinleştirirken, Türkiye'nin uluslararası saygınlığını ve güvenilirliğini artırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Afrika, Somali, İnsani Yardım, Yumuşak Güç.

SOCIO-ECONOMIC EFFECTS OF TÜRKİYE'S HUMANİTARIAN AİD ACTIVITIES IN SOMALIA

Fatma Arpa, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, International Relations

Abstract: Africa has historically been a center of world civilizations with its strategic resources and trade routes, and today it has become a competitive arena for major powers such as China, the USA, and Russia. In this competitive environment, Türkiye has also begun to effectively use soft power tools with the aim of gaining influence on the continent. The concept of soft power, introduced by Joseph Nye, refers to achieving influence through persuasion and attraction rather than coercive measures, and shapes Türkiye's strategic relations in Africa. Türkiye has implemented an exemplary soft power policy, particularly in Somalia. Somalia, which has struggled with civil war, terrorism, and economic crises for many years, has been considered a "failed state" by the international community. During the major famine crisis in 2011, Türkiye demonstrated a remarkable example of solidarity by sending extensive humanitarian aid through state and civil society organizations. Türkiye's Somalia policy has focused on the state- building process, going beyond short-term humanitarian aid. Institutions such as TİKA, AFAD, Red Crescent, and the Presidency of Religious Affairs have supported Somalia's integration into the international system by making significant contributions to education, health, and infrastructure projects. The Africa Opening Policy, which accelerated from 2005 onwards, aimed to strengthen economic, cultural, and diplomatic relations on the continent. Historical ties with African countries have been revived using soft power elements such as culture, education, religion, and health services. Türkiye's activities in Somalia have played a critical role in the country's socio-economic transformation. While investments increasing access to basic services have improved the quality of life, the strengthening of economic and diplomatic relations has reinforced Somalia's global position. These initiatives, which are concrete applications of the "Humanitarian Diplomacy" approach, have deepened the ties between the two countries while increasing Türkiye's international prestige and credibility.

Keywords: Africa 1, Somalia 2, Humanitarian Aid 3, Soft Power 4.

Giriş

Somali, uzun yıllardır iç savaş, siyasi istikrarsızlık ve doğal afetler nedeniyle büyük sosyo-ekonomik zorluklarla mücadele etmektedir. Bu süreç, ülkenin altyapısının çökmesine, kamu hizmetlerinin yetersiz kalmasına ve milyonlarca insanın temel ihtiyaçlarını karşılamakta zorlanmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, uluslararası toplumun Somali'ye yönelik insani yardım girişimleri büyük önem taşımaktadır. Türkiye, 2011 yılından itibaren Somali'de geniş kapsamlı insani yardım ve kalkınma projeleri başlatarak bölgedeki en etkin aktörlerden biri haline gelmiştir. Bu yardımlar, sadece acil insani destek sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Somali'nin ekonomik ve sosyal altyapısının güçlendirilmesine yönelik uzun vadeli politikalar geliştirilmesine katkıda bulunmuştur.

Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani yardım politikası, geleneksel yardım anlayışının ötesine geçerek sürdürülebilir kalkınma odaklı bir model benimsemektedir. Altyapı yatırımları, sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesi, eğitim olanaklarının artırılması ve yerel ekonomik kalkınmaya yönelik projeler, Türkiye'nin Somali'deki varlığının temel unsurlarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'nin insani yardım faaliyetleri sadece krizleri hafifletmek için değil, aynı zamanda Somali'nin kendi kendine yeterli hale gelmesini sağlamak amacıyla planlanmaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'nin Somali'de yürüttüğü insani yardım faaliyetlerinin sosyo-ekonomik etkilerini ele almayı amaçlamaktadır. İlk olarak, Türkiye'nin Somali'de gerçekleştirdiği altyapı, sağlık, eğitim ve ekonomik kalkınma projeleri değerlendirilecek, ardından bu projelerin Somali toplumu ve ekonomisi üzerindeki uzun vadeli etkileri analiz edilecektir. Son olarak, Türkiye'nin Somali'deki insani yardım modelinin uluslararası insani yardım mekanizmalarına katkıları tartışılacaktır. Bu çerçevede, Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani yardım politikası, insani diplomasi anlayışının bir yansıması olarak ele alınarak değerlendirilmiştir.

İnsani Yardım Kavramı ve Türkiye

İnsani yardım kavramı, hem teorik hem de pratik boyutlarıyla ele alınan, uluslararası ilişkilerden insani diplomasiye kadar geniş bir yelpazede farklı anlamlarla tanımlanmıştır. İnsanlık tarihindeki kriz, çatışma ve doğal afetlerin etkilerini hafifletme çabaları, bu kavramın kapsamını ve derinliğini belirlemede önemli bir rol oynamıştır. Literatürdeki farklı tanımlar, insani yardımın sadece temel yaşam ihtiyaçlarını karşılamayı değil, aynı zamanda kriz bölgelerinde insan onurunun korunmasını ve sürdürülebilir çözümler üretmeyi de hedefleyen

çok boyutlu bir yaklaşım olduğunu ortaya koymaktadır. TDK'ya göre insani yardım, “doğal afet zamanlarında insanın temel gereksinimleri olan sağlık, barınma gibi alanlarda yapılan yardımlar” olarak ifade edilmektedir (Türk Dil Kurumu, 2009). BM Afet Riskini Azaltma Ofisi (UNDRR) ise insani yardımı, çevresel ya da toplumsal krizlerin yarattığı sorunları hafifletmek ve insanların temel haklarını korumak amacıyla organize edilen destek faaliyetleri olarak ifade etmektedir (UNDRR, 2020). Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Hareketi, insani yardımın temel hedefini hayatta kalmayı sağlamak, acıyı hafifletmek ve insan onurunu korumak şeklinde belirtmektedir. Yardımların etkin olabilmesi için belirli standartlara dayandırılması gerektiği de vurgulanmaktadır (Sphere Projesi, 2011). Cambridge Sözlüğü, “insani” kavramını “yaşam kalitesini iyileştirme ve acıları hafifletme çabaları” olarak tanımlar. Bu tanım, insani yardımın insanların temel yaşam haklarını gözetme gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Cambridge University Press, 2020). Murat İnan (2010, s. 45), insani yardımı, kriz anlarında bireylerin temel gereksinimlerini karşılamaya yönelik bir uğraş olarak tanımlamakta ve bu yardımların esas amacının insan onurunu korumak olduğunu vurgulamaktadır. İHH'ya göre, insani yardım, ihtiyaç sahibi bireylere maddi ve lojistik destek sağlamayı içerir ve genellikle evsizler, mülteciler, doğal afet mağdurları gibi gruplara yöneliktir (İHH İnsani Yardım Vakfı, n.d., s. 23). Sedanur Karakoç (2023, s. 67), insani yardım faaliyetlerini, afet ve acil durumlarda insanların yaşadığı sıkıntıları azaltmak veya önlemek amacıyla bireyler, kurumlar ve devletler tarafından sağlanan lojistik destekler olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla İnsani yardım, savaş, çatışma, zorunlu göç gibi insan kaynaklı krizler ile yapısal sorunlar veya doğal afetler sonucunda ortaya çıkan insani acıların hafifletilmesi ve bu krizlerin yol açtığı ölüm, yaralanma, ekonomik kayıp gibi olumsuz etkilerin azaltılmasına yönelik faaliyetler bütünüdür ifade etmektedir. Bu kavram, temel insan haklarının korunması ve kriz bölgelerinde yaşamsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla geliştirilen çok boyutlu bir müdahale yaklaşımı olarak literatürde yerini almıştır.

Türkiye'nin Somali'deki insani yardım faaliyetleri, bu tanımların somut bir örneğini oluşturmaktadır. Türk Kızılayı ve AFAD gibi kurumlar aracılığıyla yürütülen faaliyetler, sadece temel yaşam desteği sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Somali'deki altyapı, sağlık ve eğitim gibi alanlarda sürdürülebilir çözümler üretmiştir. Türkiye'nin Somali'deki insani yardım politikası, literatürde yer alan "çok boyutlu müdahale yaklaşımı"nın başarılı bir uygulamasıdır.

Öte yandan, Türkiye'nin son yıllarda insani yardımlarda küresel ölçekte öne çıktığı görülmektedir. Türkiye, özellikle 2011'den itibaren Afrika Boynuzu'ndaki krizlere müdahalede

önemli bir aktör haline gelmiştir. Dolayısıyla insani yardımlar, kriz bölgelerinde hayat kurtarma ve dayanıklılığı artırma amacını taşıırken, uluslararası ilişkilerde giderek daha fazla stratejik bir önem kazanmaktadır. Ancak bu yardımların etkili ve tarafsız bir şekilde sürdürülmesi için uluslararası normlara bağlı kalınması gereklidir. Ayrıca, yardım süreçlerinin yalnızca acil durumlara odaklanmak yerine uzun vadeli kalkınma hedeflerini desteklemesi, insani yardımların sürdürülebilirliğini artıracaktır. Diğer yandan Birleşmiş Milletler (BM), insani yardım faaliyetlerinde küresel düzeyde en önemli aktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. BM Tüzüğü'nde insani yardım kavramı doğrudan tanımlanmamış olsa da, insani yardım konusundaki çerçeve, özellikle BM Şartı'nın 1(3). maddesinde yer alan "uluslararası iş birliğini geliştirmek ve insan haklarına, temel özgürlüklere saygıyı teşvik etmek" ilkesinden hareketle şekillenir. Ayrıca, BM'nin insani yardım konusundaki yaklaşımı ve uygulamaları, BM Genel Kurulu kararlarında ve uluslararası insancıl hukukta açıkça ifade edilmiştir. Birçok BM belgesinde, insani yardım faaliyetlerinin temelini insan onuruna saygı, tarafsızlık, bağımsızlık ve insanlığa hizmet gibi ilkeler üzerine kurulduğu belirtilmektedir (BM Şartı, 1945, madde 1(3)). BM'nin insani yardım mekanizmaları, özellikle çok aktörlü kriz yönetimi ve koordinasyon faaliyetleri ile dikkat çekmektedir. BM İnsani İşler Koordinasyon Ofisi (OCHA), afet bölgelerinde insani yardımların etkin bir şekilde planlanması ve uygulanması için temel bir platform sağlamaktadır (United Nations, 2021). Bu bağlamda, BM'nin çalışmaları, hem hükümetlerarası iş birliğini hem de uluslararası sivil toplum kuruluşları ile eşgüdümü kapsamaktadır. Ancak BM'nin insani yardım çalışmalarında karşılaşılan zorluklar da göz ardı edilmemelidir. Özellikle siyasi engeller, finansman eksiklikleri ve bazı durumlarda yardımların tarafsızlığının sorgulanması, bu faaliyetlerin etkinliğini sınırlandırabilmektedir. Bu nedenle, BM'nin insani yardımlarında şeffaflık ve hesap verebilirlik mekanizmalarının güçlendirilmesi kritik önemdedir.

Özellikle 2005 yılında kabul edilen *İnsani Yardım Küresel Kümeler Yaklaşımı* (Global Clusters Approach), BM'nin insani yardım faaliyetlerinde daha etkili bir koordinasyon sağlamasına olanak tanımıştır. Bu yaklaşım sayesinde, sağlık, barınma ve eğitim gibi temel alanlarda uzmanlaşmış kümeler oluşturularak krizlere hızlı ve etkili müdahaleler gerçekleştirilmektedir.

Kapsam açısından değerlendirildiğinde, insani yardımın dört temel amacı arasında insan hayatını ve sağlığını korumak, ayrıca mal ve can güvenliğini sağlamak yer almaktadır. Bu çerçevede, su ve gıda yardımı, nakdi destek, eğitim ve sağlık hizmetlerine erişimin artırılması,

fiziki iyileştirme çalışmaları, doğal afetlere yönelik farkındalığın geliştirilmesi, afet riski azaltma planları ve uzun vadeli dayanıklılık çalışmaları gibi faaliyetler, başlıca insani yardım uygulamaları arasında kabul edilmektedir (Good Humanitarian Donorship Initiative, n.d.). Bu tür faaliyetler, krizlere müdahalenin yanı sıra, toplumların afetlere karşı hazırlıklı hale getirilmesi ve sürdürülebilir çözümler üretilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır.

İnsani yardımlar, bir ülkenin uluslararası toplumdaki konumunu olumlu yönde etkileyen önemli bir araçtır. Sert güç kullanımı yerine, insani yardımlar aracılığıyla toplumların takdirini kazanmak, ülkelerin dış politikada uzun vadeli kazanımlar elde etmesine olanak tanımaktadır. Türkiye, 2021 yılında gayrisafi milli gelirinin %0,86'sını insani yardıma ayırarak, 2015'ten bu yana sahip olduğu "dünyanın en cömert ülkesi" unvanını sürdürmüştür. Aynı yıl, 5,587 milyar dolar tutarındaki insani yardımıyla, ABD'nin ardından en fazla insani yardımda bulunan ikinci ülke olmuştur (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2021).

Türkiye, insani yardım alanında dünya çapında önemli bir aktör haline gelmiştir. Ülke, gerek doğal afetler gerekse insan kaynaklı krizlere müdahale etmek amacıyla güçlü bir insani yardım geleneği geliştirmiştir. Türkiye'nin insani yardımlarını şekillendiren en önemli faktörlerden biri, devletin ve toplumun insani yardım faaliyetlerine duyduğu bağlılık ve etik sorumluluktur. Dolayısıyla Türkiye'nin insani yardım faaliyetleri, uluslararası platformda önemli bir rol oynamaktadır. Dünya İnsani Yardım Raporu'na göre, Türkiye 2022 yılında yaklaşık 6.3 milyar dolar insani yardım gerçekleştirerek, dünyanın en büyük yardım sağlayıcıları arasında yer almıştır (UNOCHA, 2022, s. 45).

Türkiye'nin küresel insani yardım aktörü olarak yükselişi, özellikle Somali ile başlayan süreçle birlikte yardımların büyük bir kısmı Suriye'deki mültecilere yönelik olmuştur. AFAD verilerine göre, Türkiye topraklarında 3.6 milyondan fazla Suriyeli mülteciye ev sahipliği yapmakta ve bu mültecilere yönelik harcamalar 40 milyar doları aşmaktadır (AFAD, 2022, s. 12). Türk Kızılayı ve TİKA gibi kurumlar aracılığıyla, Orta Doğu, Afrika, Balkanlar ve Asya ülkelerinde geniş çaplı insani yardım operasyonları düzenlenmektedir.

Uluslararası karşılaştırmalarda Türkiye, insani yardım miktarı bakımından ilk beş ülke arasında gösterilmektedir. OECD raporuna göre, ülke gayrisafi milli hasılasının önemli bir bölümünü uluslararası insani yardım faaliyetlerine ayırmaktadır (OECD, 2022, s. 87). Türkiye, insani yardımlarını genellikle bağımsız ve tarafsız bir şekilde sunmakta, kriz bölgesindeki tüm

insanlara eşit şekilde yardım ulaştırmayı hedeflemektedir (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2019). Ayrıca, Türk Kızılayı ve diğer sivil toplum kuruluşları, Türkiye'nin insani yardım misyonunu başarıyla temsil etmektedir. Türkiye, 2021 yılında en fazla insani yardım yapan ülkelerden biri olarak, küresel yardımlarda büyük bir paya sahiptir (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2021). Bu yardımların içeriği, genellikle gıda, su, sağlık hizmetleri ve barınma gibi temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik olarak çeşitlenmiştir. Türkiye, insani yardım politikalarını sadece krizlerin etkilerini hafifletmekle sınırlı tutmaz; aynı zamanda uzun vadeli sürdürülebilir kalkınma projeleri ve afetlere karşı dirençli toplumlar oluşturmak amacıyla da çalışmalar yürütmektedir (T.C. Cumhurbaşkanlığı, 2021). Türkiye'nin bu insani yardımlarındaki yaklaşımı, küresel yardımların etik ilkelere dayanarak yapılması gerektiğini savunan bir bakış açısına dayanır. Bu anlayış, Türkiye'nin dış politikasının da önemli bir parçasıdır ve ülkelerarası ilişkilerde güven ve iş birliğini artırma amacını taşır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2021).

Afrika Kıtasına Genel Bakış ve Türkiye-Somali İlişkileri

Afrika kıtası, insanlık tarihinin en eski medeniyetlerine ev sahipliği yapmaktadır. Afrika ismi, ilk kez Kartaca'ya ulaşan Romalılar tarafından "Afri" veya "Africani" olarak adlandırılan kabilelerden esinlenerek verilmiştir. Bu isim, Pön Savaşları sırasında kullanılmaya başlanmıştır. Daha sonra, bu isim Arapça'da "İfrikiya" şekline dönüşmüştür. Eski Yunanlılar kıtayı "Libya" veya "Lebular Diyarı" olarak tanımlamışlardır. Latince'de ise "Aprica" (güneşli) ve Yunanca'da "Aphrike" (soğuksuz) anlamları üzerinden kıtanın ismi türetilmiştir. (Özey, 2019, s.1). 30,37 milyon kilometrekarelik yüzölçümü ile Asya'dan sonra dünyanın ikinci büyük kıtası olan Afrika'nın (United Nations, 2023), mevcut demografik verileri, kıtanın 2023 yılı sonu toplamda 1.42 milyar kişiye ulaşmıştır. Birleşmiş Milletler'in tahminlerine göre bu rakamın 2025 yılına kadar 1,5 milyarı aşması görülmektedir. Afrika'nın, dünyanın üzerinde en hızlı büyüyen nüfuslardan biri olma özelliğini korumaktadır. Kıtanın yüksek doğum oranları ve genç nüfus yapısı, bu hızlı demografik büyümenin temel nedenleri arasında yer almaktadır (Birleşmiş Milletler, 2023; Dünya Bankası, 2023).

Afrika'nın kuzeyinde yer alan Cebelitarık Boğazı ve Süveyş Kanalı, dünya ticaretinde stratejik öneme sahip olup, küresel güçlerin bölgeye yönelik siyasi ve askeri hedeflerinde belirleyici olmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu, Afrika'daki jeopolitik avantajlardan faydalanırken, diğer imparatorluklarla ve iç isyanlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın kültürel ve dini etkisi, bölge halkı üzerinde kalıcı izler bırakmış, Batılı

imparatorlukların sömürgeleştirme çabalarına rağmen yerel direniş sürmüştür. Afrika, stratejik konumu ve doğal kaynaklarıyla tarih boyunca jeopolitik önemini korumuştur. Tarih boyunca birçok savaş ve mücadeleye sahne olan kıtada, özellikle 19. yüzyılda sömürgecilik faaliyetleri büyük bir ivme kazanmış ve bu dönemin etkileri günümüze kadar ulaşmıştır (Goudja, 2021. s. 118). Somali, 3.300 km'lik sahil şeridi ve Afrika Boynuzu'ndaki konumuyla stratejik bir öneme sahiptir. Aden Körfezi'ne hakimiyeti, jeopolitik değerini artırırken, Türkiye'nin 2011'den itibaren Somali ile geliştirdiği ilişkiler, kıtadaki en kapsamlı dış politika girişimlerinden biri olmuştur. Türkiye, insani yardımdan ekonomik işbirliğine, güvenlikten eğitime geniş bir alanda Somali'ye destek sağlamış, Mogadişu'da büyükelçilik, hastaneler ve eğitim kurumları açmıştır. Türklerin Afrika ile ilişkileri, 868 yılında Mısır'a egemen olan Tolunoğulları ile başlamıştır (Hazar, 2019. s. 378). Dolayısıyla Kuzey Afrika ve Sahraaltı Afrika olarak ikiye ayrılan coğrafi bölünmeye dayanarak, Türkiye'nin Afrika'ya yönelik iki temel algısından söz etmek mümkündür. Osmanlı Devleti, XVI. yüzyılın ilk yarısında Kuzey Afrika'nın Libya, Tunus ve Cezayir bölgelerinde kurduğu hâkimiyetle, Akdeniz'i adeta bir "Türk gölü"ne dönüştürmüştür (Kavas, 2003. s. 516).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve takip eden yıllar, Türkiye-Afrika ilişkilerinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Yeni Türk devletinin siyasi, ekonomik ve kültürel politikaları, Afrika kıtasıyla olan bağları önemli ölçüde etkilemiştir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Mustafa Kemal Atatürk, Afrika'ya doğrudan yoğun bir ilgi göstermemiştir. Ancak Atatürk'ün dış politika anlayışı, özellikle "Yurtta sulh, cihanda sulh" ilkesi doğrultusunda, Türkiye'nin çıkarlarını korumaya yönelik bir yaklaşımı benimsemiştir. Afrika, bu dönemde henüz Türkiye'nin dış politikasının öncelikli alanlarından biri değildi. Ancak Atatürk döneminin dış politikasında, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarındaki Afrika ile olan ilişkilerdeki devamlılık önemli bir yer tutmuştur.

Atatürk dönemi Türk dış politikası, Türkiye'nin sınırlarını güvence altına almak ve uluslararası prestijini artırmaya odaklanmıştır. Afrika ile ilişkiler, genellikle Osmanlı'nın eski toprakları olan Libya gibi ülkelerle sınırlıydı. Atatürk, kültürel ve eğitimsel ilişkiler başlatarak Türk okulları ve misyonlar kurmuştur. Ayrıca, Mısır ile 1937'de Dostluk Antlaşması imzalanarak iki ülke arasında kalıcı barış ve dostluk hedeflendi. Afrika ile ilişkiler, daha geniş çapta sonraki yıllarda gelişmiştir (Atam Dergisi, 2021, s. 12).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Soğuk Savaş döneminde Türkiye-Afrika ilişkileri karmaşık hale gelmiştir. Türkiye, Afrika'nın bağımsızlık mücadelelerini desteklemiş, ancak Batı Bloku'ndaki konumu nedeniyle Doğu Bloku'na yakınlaşan Afrikalı ülkelerle ilişkiler zaman zaman gergin olmuştur. 1957'de Gana'nın bağımsızlığını tanımış ve büyükelçilik açmıştır. 1950'lerin sonu ve 1960'ların başındaki dekolonizasyon süreciyle, Türkiye bağımsızlık kazanan Afrika ülkeleriyle diplomatik ilişkiler kurmuş, ancak bu ilişkiler uzun vadeli olmamış ve yüzeysel kalmıştır. Türkiye'nin Afrika ile sınırlı ilişkilerinin nedeni, Soğuk Savaş döneminde Batı Bloku ile uyum sağlamaya odaklanması ve ekonomik kapasitesinin sınırlı olmasıdır. Türkiye, Afrika'da ekonomik, siyasi ve kültürel girişimlerde bulunmamış, yalnızca diplomatik düzeyde tanıma ve sembolik temsille yetinmiştir. Bu durum, kalıcı iş birliği ve stratejik ortaklık kurulamamasına yol açmıştır. Türkiye'nin Afrika ile ilişkileri, 1998'de başlatılan Afrika'ya Açılım Politikası ile ivme kazanmıştır. 2005'te Afrika Birliği'ne gözlemci üye olduktan sonra, 2008'de Türkiye stratejik ortak olarak kabul edilmiştir. Bu adımlar, ticaret, güvenlik, eğitim ve kültür gibi birçok alanda işbirliğini güçlendirmiştir. 2014'te kabul edilen Ortak Uygulama Planı ile Türkiye ve Afrika ülkeleri, beş yıllık bir projeler çizelgesi oluşturmuştur. 2021'de İstanbul'da düzenlenen Üçüncü Türkiye-Afrika Ortaklık Zirvesi ile ilişkiler yeni bir aşamaya taşınmıştır. Türkiye, Afrika Birliği ile Gündem 2063 çerçevesinde kalkınmayı desteklemeye devam etmektedir (T.C. Dışişleri Bakanlığı, n.d.).

Somali: Coğrafi Konum, Tarihsel ve Sosyoekonomik Yapı

Somali, Afrika kıtasının doğusunda, Aden Körfezi ve Hint Okyanusu kıyısında konumlanan, stratejik öneme sahip bir ülkedir. Afrika Boynuzu'nda yer alan Somali, kuzeyde Cibuti, batıda Etiyopya ve güneyde Kenya ile kara sınırlarını paylaşmaktadır. Ülkenin yüzölçümü 657.540 km² olup, 3.025 km uzunluğundaki sahil şeridiyle Afrika kıtasının en uzun kıyı hattına sahip ülkelerinden biridir. Coğrafi konumu, hem bölgesel ticaret hem de deniz taşımacılığı açısından Somali'yi stratejik bir aktör haline getirmektedir. Bu konum, Somali'yi tarih boyunca ticaret yollarının merkezine yerleştirmiştir ve günümüzde de Hint Okyanusu ile Kızıldeniz arasındaki enerji geçiş yollarında stratejik bir ülke konumundadır. Somali bayrağı, gök mavi zemin ve beyaz beş köşeli yıldız ile ülkenin bağımsızlık mücadelesini ve birleşmiş altı bölgesini simgelemekte ve bu sade tasarım, Somali'nin ulusal birliğini, barışını ve halkının ortak hedeflere ulaşma arzusunu vurgulamaktadır.

Somali'nin ekonomisi, büyük ölçüde tarım ve hayvancılıkla şekillenmektedir; en önemli geçim kaynakları arasında sığır, koyun ve keçi yetiştiriciliği yer alırken, mısır, buğday ve susam gibi tarımsal ürünler de üretilmektedir (Dünya Bankası, 2022). Ayrıca, balıkçılık ve deniz kaynakları da ekonomide önemli bir yer tutar (UNDP, 2023). Ancak bu potansiyelin büyük bir kısmı, ülkedeki siyasi istikrarsızlık ve yetersiz altyapı nedeniyle yeterince değerlendirilememiştir. Nüfus, 2023 itibarıyla yaklaşık 17,5 milyon olup, büyük bir kısmı kırsal alanlarda yaşamaktadır ve genç nüfus oranı oldukça yüksektir (UNFPA, 2023). Somali'nin nüfusunun büyük bir kısmı Sünni Müslümandır ve bu din, toplumun kültürel ve sosyal yapısında merkezi bir rol oynamaktadır. Etnik olarak, Somali halkı büyük ölçüde Somalililerden oluşmakla birlikte, Arap, Baravan ve Bantu gibi azınlık gruplar da mevcuttur (MSU, 2022, s. 45).

Türkiye- Somali İlişkileri ve Türkiye'nin Somali'ye Yönelik İnsani Yardım Faaliyetleri

2011 yılında Somali, şiddetli bir açlık kriziyle karşı karşıya kalmış ve bu durum uluslararası toplumun dikkatini çekmiştir. Ağustos 2011'de, dönemin Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, Somali'nin başkenti Mogadişu'ya yönelik yaygın "güvensiz bölge" algısını dikkate almayarak, son yirmi yılda açlık ve yoksullukla mücadele eden bu şehri ziyaret eden ilk Batılı lider olmuştur. Bu ziyaret, Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani yardım çabalarını artırmış ve iki ülke arasındaki ilişkileri güçlendirmiştir. Türkiye, devlet kurumları ve sivil toplum kuruluşları aracılığıyla Somali'ye gıda, sağlık ve altyapı alanlarında önemli destekler sağlamıştır. Özellikle 2011 açlık krizinin ardından, Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani yardım hamlesi ve sonrasındaki girişimleri, iki ülke arasındaki ilişkilerin derinleşmesine katkı sağlamıştır (Saferworld, 2011, s. 6; Milli Savunma Üniversitesi, 2018, s. 121-122). Bu ziyaret sayesinde Türkiye Mogadişu'ya büyükelçiliğini tekrardan açmıştır. Bu ziyaret sonrasında AFAD, 2011 yılında Somali'de kuraklık ve kıtlık başladığında acil yardımları ön plana çıkarmış Ağustos 2011'den 2014'e kadar Türkiye 22.128 ton insani yardım, 92.690.000 TL (42,9 milyon USD) değerinde, on altı uçak ve sekiz gemiyle bölgeye göndermiştir. Aynı zamanda AFAD, 2012 yılında Somali'ye 40 ton ilaç ve tıbbi malzeme göndermiştir. (Özkan, 2014, s. 38). Diğer yandan Türkiye Cumhuriyeti, Birleşmiş Milletler iş birliğiyle 21 Mayıs 2012 tarihinde İstanbul'da "Somali'nin Geleceğini Hazırlamak: 2015 Hedefi" konulu uluslararası bir konferans düzenlemiştir. Konferansa 57 ülke ülkesi ile 11 ülke ve uluslararası organizasyon katılımı sağlanmıştır. Toplantının ana gündemini su kaynaklarının yönetimi, enerji dağılımı, ulaşım sistemleri ve ırkçılıkla mücadele konuları oluşturmuştur. Konferans içeriği, Somali'nin yeniden

yapılandırılmasına yönelik bir yol haritası belirlenmiş ve devletin yeniden yapılandırılması için beş temel listeden oluşan kapsamlı bir eylem planı ortaya konulmuştur (Özkan, 2014, 18-20). Dolayısıyla bu konferans, Türkiye'nin Afrika'daki işleyişinin artırılması stratejisinin önemli bir göstergesi ile birlikte, uluslararası toplumun Somali'nin yeniden inşası kararlılığını da ortaya koymuştur. Konferansın İstanbul'da düzenlenmesi, Türkiye'nin bölgesel ve küresel meselelerde arabulucu rolünün sürdürülmesi konusunda ana aktörlerden birisi haline gelmektedir.

25 Ocak 2015 tarihinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan Somali'ye ikinci ziyaretini gerçekleştirmiştir. Afrika Boynuzu ülkeleri ziyareti kapsamında Somali'ye giden Erdoğan başkentte Somali Cumhurbaşkanı Hasan Şeyh Mahmud tarafından resmi törenle karşılanmış ve Türkiye'nin finanse ettiği Mogadişu Havalimanı'nın açılışını birlikte yapmışlardır (BBC, 2015). Aynı zamanda Somalili sağlık hizmetlerinin esnekliğini artırmak amacıyla Türkiye Cumhuriyeti, başkent Mogadişu'da 2015 yılında Recep Tayyip Erdoğan Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ni hizmete açmıştır. 200 yataklı hastane, modern tıbbi ekipmanlar ve uzman sağlık personeliyle donatılmış, donanımlı bir sağlık tesisinden biri haline gelmiştir. Hastane acil servis bünyesinde, ameliyathane, yoğun bakım ünitesi, laboratuvar ve görüntüleme merkezleri gibi temel birimlerin yanı sıra çeşitli dağınık klinikleri de yer almaktadır. 2016 yılında ise Türkiye, 90'ı doktor olmak üzere 300'den fazla sağlık personeli Somali'ye göndermiştir. Ayrıca, yaklaşık 650 ton ilaç ve tıbbi sarf malzemesi ile 9 ambulans hibe edilmiştir. 2023 yılında Türkiye'den gelen sağlık ekipleri, 2023 yılında Somali'deki 68 başarılı cerrahi operasyonu gerçekleştirerek müdahale edebildi. Ayrıca yerel sağlık çalışanlarına eğitim verilmiş ve Somali'nin ilk KBB kongresi Türkiye'nin desteğiyle düzenlenmiştir. (TİKA, 2024). Diğer yandan Türk Hava Yolları'nın Mogadişu uçuşlarına başlaması, Somali'yi dünyaya bağlayan önemli adımlardan biri olarak değerlendirilmiştir (Şahin, 2021, s. 121).

Türkiye'nin insani yardımlarının bir diğer boyutu da eğitim olmuştur. Türkiye, Somalili öğrencilere burslar sağlayarak Türkiye'de ve Somali'de eğitim imkânları sunmuştur. Ayrıca, Türkiye Dışişleri Bakanlığı, Somalili diplomatları Diplomasi Akademisi'nde eğitmiş, Millî Savunma Bakanlığı ise Somali ordusunun teşkil edilmesine katkıda bulunmuştur (Şahin, 2021, s. 122). Aynı zamanda Türkiye, Somali Silahlı Kuvvetleri'ni her düzeyde eğitip donatmakta, Somali Polis Gücü'ne eğitim vermekte ve Somali Sahil Güvenlik Ekipleri'ni yetiştirmektedir. Bu, bölgedeki güvenliğin iyileştirilmesine katkı sağlamak ve Somali'nin iç güvenliğini güçlendirmek

için yapılan önemli bir adımdır. Diğer yandan Somali'nin ihtiyaç duyduğu sağlık personelinin yetiştirilmesine yönelik olarak da 40 derslikli hemşirelik okulu inşa edilmiştir. Ayrıca, Mogadişu'da sağlık meslek yüksekokulu ve lisesi ile balıkçılık meslek lisesi kurulmuştur (AA Haber, 2016). Bu sağlık kompleksi, Somali'nin sağlık durumunun geliştiğinde önemli bir dönüm noktasında olmuş ve Türkiye-Somali ilişkilerinin sağlamlığı sağlamıştır.

Türkiye'nin Somali'ye yönelik eğitim faaliyetlerinin temel hedeflerinden biri, Somali halkının genel eğitim seviyesini artırmak ve ülkenin kalkınma sürecinde ihtiyaç duyduğu nitelikli insan gücünü yetiştirmektir. Türkiye, Somali'deki öğrencilere Türkiye'de ve Somali'de eğitim imkânları sunarak, eğitim alanında önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu eğitim programları, ilkokuldan lisansüstü eğitim seviyesine kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Türkiye, Somali'nin eğitim altyapısını güçlendirme çabaları doğrultusunda, Somalili öğrencilere burslar vererek, onların kaliteli eğitim almalarını sağlamaktadır. Bu sayede, Somali'den gelen öğrenciler Türkiye'deki üniversitelerde eğitim alırken, aynı zamanda Türk kültürü ve değerleriyle de tanışmaktadır. Bu tür eğitim faaliyetleri, iki ülke arasında kültürel bağların güçlenmesine de katkı sağlamaktadır.

Ancak burada önemli bir nokta, Somali'deki eğitim sisteminin yerel koşullarına göre şekillendirilmiş özel programların ve desteklerin ihtiyaç duyulmasıdır. Somali, uzun yıllar süren iç savaş ve siyasi istikrarsızlık nedeniyle ciddi bir eğitim krizinden geçmiştir. Bu bağlamda, Türkiye'nin Somali'ye sunduğu eğitim imkanları, sadece akademik başarıları artırmayı değil, aynı zamanda Somali'nin sosyal ve kültürel dokusuna uygun eğitim modelleri geliştirmeyi de hedeflemektedir. Eğitimdeki başarının, Somali'nin geleceği için çok kritik olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Türkiye'nin Somali'deki eğitim faaliyetlerinin bir diğer önemli boyutu ise Somali'nin gelecekteki liderlerini yetiştirmeye yönelik çalışmalardır. Türkiye, Somali için bürokrat ve diplomat yetiştirmeyi amaçlayan eğitim programları sunmaktadır. Bu tür eğitimler, Somali'nin ulusal ve uluslararası alanda daha etkin ve güçlü bir konumda olabilmesi için hayati öneme sahiptir. Türk hükümeti, Somali'nin kalkınma sürecine katkı sağlamak için Somalili liderlerin yetişmesine büyük bir önem vermektedir. Bu eğitimler, sadece diplomatik beceriler kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda Somali'nin içindeki sosyal, kültürel ve ekonomik dinamikleri anlamaya yönelik bir perspektif geliştirmektedir.

Somali'nin tarımsal potansiyeli, ülkenin ekonomik kalkınmasında kritik bir yer tutmaktadır. Türkiye, Somali'de tarım teknikleri eğitimi sunarak, hem mevcut tarım yöntemlerini geliştirmeyi hem de Somalili çiftçilerin üretim kapasitesini artırmayı amaçlamaktadır. Bu tür teknik eğitimler, yerel halkın geçim kaynaklarını çeşitlendirmesine ve gıda güvenliğini sağlamasına olanak tanımaktadır. Tarım, Somali için sadece ekonomik bir faaliyet değil, aynı zamanda toplumun sosyal yapısının da temelini oluşturan bir alandır. Bu noktada, Türkiye'nin tarım eğitimine verdiği önem, Somali'nin uzun vadeli kalkınma hedefleriyle uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, eğitim yalnızca teknik bilgi aktarımından ibaret olmamalıdır. Bu tür programlar, aynı zamanda yerel halkın eğitim süreçlerine dahil edilerek, onların eğitimle birlikte sosyal dönüşüme uğramaları sağlanmalıdır. Bu tür eğitimler, Somali'nin tarımsal potansiyelini artırmayı amaçlamaktadır. IHH, gelecekteki kuraklık ve gıda sıkıntılarını önlemek amacıyla TİKA ile ortaklaşa bir Tarım Okulu inşa etmiştir. Bu proje kapsamında Somali'de ilk sera kurulmuş ve burada kavun ve patlıcan yetiştirilmiştir (Özkan, 2014, s. 44). Türkiye'nin Somali'ye yönelik eğitim faaliyetleri, sadece akademik başarıları artırmanın ötesine geçmektedir. Bu yardımlar, Somali halkının ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Türkiye'nin Somali'de sunduğu eğitim olanakları, sadece bugün için değil, gelecekte Somali'nin kendi içindeki kalkınma sürecini yönlendirecek liderlerin yetişmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, eğitim faaliyetlerinin bir ülkenin kalkınma sürecindeki etkisini çok daha geniş bir perspektiften değerlendirmek gerekmektedir. Somali gibi iç savaş ve istikrarsızlık yaşamış bir ülkenin, eğitim yoluyla kalkınmaya giden yolu bulması, uzun vadede bölgesel barış ve güvenliğe de katkı sağlayacaktır. Türkiye'nin Somali'deki eğitim faaliyetleri, bölgesel bir güç olma yolundaki Somali'nin başarısını pekiştirecek ve bu ülkede uzun vadeli sürdürülebilir kalkınmanın temellerini atacaktır.

Türkiye, Somali'ye yönelik tarım alanındaki faaliyetleriyle, ülkenin ekonomik kalkınmasını desteklemeyi ve gıda güvenliğini sağlamayı amaçlamaktadır. Somali, büyük bir kısmı çölleşmiş toprakları ve iklim değişikliği nedeniyle ciddi tarım sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak tarım, Somali halkının en önemli geçim kaynaklarından biri olup, tarım sektöründeki iyileştirmeler, ülkenin sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'nin Somali'ye yönelik tarım faaliyetleri, sadece sektörel verimliliği artırmakla kalmayıp, sosyal ve ekonomik kalkınmaya da katkı sağlamaktadır.

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Somali’de faaliyet gösteren Baari Hayvancılık Kooperatifi’ne modern tarım ve hayvancılık ekipmanları sağlayarak, kurak dönemlerde yem üretimini desteklemeyi amaçlamaktadır. Bu proje, hayvan yemlerinin verimli bir şekilde hasat edilmesini sağlayarak hayvancılıkla uğraşan toplulukların gıda güvenliğini artırmakta ve ekonomik sürdürülebilirliğe katkıda bulunmaktadır. TİKA’nın sağladığı destek, Somali’de tarım ve hayvancılık sektörünün gelişimine katkı sunarak bölgesel kalkınmayı teşvik eden önemli bir girişim olarak değerlendirilmektedir. (TİKA, 2024)

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Somali’de tarımsal kalkınmayı desteklemek amacıyla Kaabe Çiftçi Kooperatifine zirai ilaçlar, gübre, patates tohumu temin etmiş ve sulama sistemi kurmuştur. Bu destekle, yerel patates üretimi teşvik edilerek gıda güvenliği sağlanması ve çiftçilerin gelir seviyelerinin artırılması hedeflenmiştir. TİKA’nın bu projesi, Türkiye-Somali iş birliğini güçlendirirken, Somali’nin tarımsal potansiyelinin sürdürülebilir bir şekilde değerlendirilmesine katkı sunmaktadır (TİKA, 2024).

Türkiye, Somali’deki tarım altyapısının güçlendirilmesi adına çeşitli projeler başlatmıştır. Bu projeler arasında, sulama sistemlerinin kurulması, toprak analizlerinin yapılması ve yeni tarım alanlarının açılması yer almaktadır. TİKA tarafından yürütülen bu projeler, özellikle su kaynaklarının verimli kullanımını hedeflemektedir. Somali’nin güney bölgelerinde uygulanan modern sulama projeleri, kuraklık ve su kıtlığı gibi sorunlarla mücadelede yardımcı olmakta, çiftçilere tarım yapabilmeleri için gerekli suyu temin etmektedir. Bu projeler, çevresel sürdürülebilirlik açısından da önemli bir adım atmaktadır, çünkü suyun verimli kullanımı, çevreye zarar vermemek için hayati öneme sahiptir.

Somali’de tarım sektörü sadece ekonomik değil, aynı zamanda sosyal açıdan da büyük önem taşımaktadır. Tarım, kırsal alanlarda yaşayan birçok ailenin geçim kaynağını oluşturmakta ve kadınların iş gücüne katılımını artırmaktadır. Türkiye’nin tarım alanındaki katkıları, Somali’de kadın çiftçilerin eğitimi ve üretime katılımını teşvik ederek, toplumsal eşitsizliklerin azaltılmasına da yardımcı olmaktadır. Tarımda kullanılan modern tekniklerle, çiftçilerin daha verimli üretim yapmaları sağlanmakta, bu da hem ailelerin geçimini iyileştirmekte hem de yerel ekonominin canlanmasına katkı sağlamaktadır.

Somali, su kaynakları açısından oldukça yetersiz bir ülkedir ve su temini büyük bir sorun teşkil etmektedir. Türkiye, Somali’nin su altyapısının güçlendirilmesine yönelik çeşitli projeler

gerçekleştirmiştir. TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı) tarafından yürütülen su temini projeleri, özellikle kırsal bölgelerdeki su kaynaklarının iyileştirilmesine odaklanmaktadır. Bu projeler kapsamında, kuyuların açılması, su arıtma tesislerinin kurulması ve mevcut su altyapısının güçlendirilmesi gibi çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca, suyun verimli kullanımı ve hijyen konularında eğitimler verilmiştir. Somali'deki su projelerinin temel amacı, halkın temiz suya erişimini artırmak ve su kaynaklarının sürdürülebilir bir şekilde kullanılmasını sağlamaktır. Bu projeler, kırsal kesimdeki kadınlar ve çocuklar başta olmak üzere, tüm Somali halkının yaşam standartlarını iyileştirmektedir.

Somali'nin ulaşım altyapısı da büyük bir zorluk teşkil etmektedir. Ülkede karayolu ağı, taşımacılık ve lojistik için yetersizdir. Türkiye, Somali'deki ulaşım altyapısını güçlendirmek amacıyla önemli projeler başlatmıştır. Türkiye, özellikle Mogadişu'daki yol ve köprü inşaatlarına katkı sağlamaktadır. Türkiye'nin katkılarıyla yapılan yol projeleri, şehir içi ve şehirler arası ulaşımı kolaylaştırarak ticaretin artmasına ve ekonomik kalkınmanın hızlanmasına yardımcı olmaktadır.

TİKA ve diğer Türk kurumlarının desteğiyle, Somali'nin farklı bölgelerinde yol yapım ve onarım çalışmaları yapılmış, yerel halkın iş gücü sağlanarak istihdam da artırılmıştır. Bu projelerin en büyük katkılarından biri, ticaretin artması, mal ve hizmetlerin daha hızlı taşınması ve genel ekonomik faaliyetlerin canlanmasıdır.

Enerji, Somali'nin kalkınma sürecinde önemli bir engel teşkil etmektedir. Ülkede elektrik üretimi ve dağıtımı sınırlıdır ve enerjiye erişim, özellikle kırsal bölgelerde oldukça zordur. Türkiye, Somali'nin enerji altyapısını geliştirmek amacıyla güneş enerjisi projeleri başlatmıştır. Güneş enerjisi, Somali için büyük bir potansiyel taşıyan bir enerji kaynağıdır çünkü ülke, güneşli günlerin fazla olduğu bir coğrafyada yer almaktadır.

Türk hükümeti, Somali'de enerji altyapısının güçlendirilmesine yönelik olarak çeşitli güneş enerjisi santralleri kurmuştur. Bu projeler, özellikle kırsal bölgelerde yaşayan halkın enerjiye erişimini kolaylaştırmış ve elektriksiz yaşam koşullarını iyileştirmiştir. Aynı zamanda, bu projeler çevre dostu enerji kullanımını teşvik etmektedir.

Somali, sağlık alanında da büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Sağlık hizmetlerinin yetersizliği, ülkedeki hastalık oranlarının yüksek olmasına neden olmaktadır. Türkiye, Somali'deki sağlık altyapısının güçlendirilmesi için çeşitli hastaneler inşa etmiş ve mevcut sağlık tesislerini

iyileştirmiştir. Türk hükümeti, Somali'deki hastanelere tıbbi ekipman ve ilaç temin etmiş, sağlık personeline yönelik eğitimler düzenlemiştir.

Mogadişu'da, Türkiye tarafından inşa edilen ve bölgenin en modern hastanelerinden biri olan Türkiye-Somali Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Somali halkına kaliteli sağlık hizmetleri sunmaktadır. Ayrıca, Türkiye'nin desteğiyle Somali'deki sağlık personelinin eğitimi, hastalıklarla mücadele ve sağlık hizmetlerinin yaygınlaştırılması konusunda önemli adımlar atılmaktadır.

Somali'nin eğitim altyapısı da oldukça zayıftır. Türkiye, Somali'deki eğitim altyapısını güçlendirmek için okullar inşa etmiş, öğretmenlerin eğitimini sağlamak için çeşitli programlar başlatmıştır. Türkiye'nin bu alandaki yardımları, Somali'deki çocukların eğitime erişimini artırmayı ve eğitim kalitesini iyileştirmeyi hedeflemektedir. TİKA, Somali'de birçok okul binası yapmış, okul eşyaları temin etmiş ve öğretmenlere yönelik seminerler düzenlemiştir.

Somali, sık sık kuraklık ve doğal afetlerle karşı karşıya kalan bir ülkedir. Bu tür durumlar, mevcut altyapının daha da zayıflamasına ve ülkenin gelişim çabalarının sekteye uğramasına neden olmaktadır. Türkiye, Somali'deki afetlere karşı hazırlık yapabilmesi için afet ve kriz yönetim altyapısını güçlendirme çalışmalarına katılmıştır. Türkiye, afet yardımlarının hızlı ve etkin bir şekilde dağıtılması için lojistik destek sağlamakta, Somali'deki kriz durumlarında hayati altyapı projelerini devreye sokmaktadır.

Türkiye'nin Somali'ye yönelik altyapı yardımları, ülkenin kalkınmasına ve halkın yaşam standartlarının iyileştirilmesine önemli katkılarda bulunmaktadır. Su temini, ulaşım, enerji, sağlık ve eğitim gibi temel altyapı alanlarında gerçekleştirilen projeler, Somali'nin sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Türkiye'nin Somali'ye sağladığı bu tür altyapı destekleri, hem kısa vadede yaşam kalitesinin iyileştirilmesine katkı sağlamakta hem de uzun vadede Somali'nin ekonomik bağımsızlık yolunda önemli bir adım atmasına olanak tanımaktadır.

Türkiye'nin Afrika açılım politikası çerçevesinde Somali ile geliştirdiği ilişkiler, son yıllarda önemli bir ivme kazanmıştır. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani ve kalkınma yardımları son on yıllık dönemde 1 milyar doları aşmış olduğunu ifade etmiştir (Anadolu Ajansı, 2022). Bu rakam, Türkiye'nin bölgeye verdiği önemi ve uzun vadeli taahhüdünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu kapsamda, Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı

(AFAD) tarafından yürütölen insani yardım operasyonları çerçevesinde, yaklaşık 40 bin ton ağırlığında ve 105 milyon TL değeriinde insani yardım malzemesi Somali'ye ulaştırılmıştır (AFAD, 2024). Bununla birlikte, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Somali'de sürdürülebilir kalkınma hedefleri doğrultusunda eğitim, sağlık, tarım ve su ihtiyacı alanlarında çeşitli projeler yürötmektedir (TİKA, 2024). TİKA'nın bu alanlarda yüröttüğü çalışmalar, ülkenin kalkınma sürecine doğrudan katkı sağlamaktadır. Türkiye'nin Somali'ye yönelik bu kapsamlı yardım faaliyetleri, insani diplomasi anlayışının somut bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Devlet kurumlarının koordineli çalışmaları sonucunda ortaya çıkan bu yardımlar, iki ülke arasındaki ilişkilerin gelişimine önemli katkılar sunmakta ve Türkiye'nin Afrika'daki varlığını güçlendirmektedir.

Türkiye'nin Somali'deki İnsani Yardım Faaliyetlerinin Sosyo-Ekonomik Etkileri

Somali, uzun yıllar boyunca iç savaş, siyasi istikrarsızlık ve doğal afetler nedeniyle ciddi sosyo-ekonomik zorluklar yaşamış bir ülkedir. Türkiye, 2011 yılında başlattığı insani yardım ve kalkınma destekleri ile Somali'de önemli bir aktör haline gelmiştir. Bu yardımlar, acil insani desteklerin ötesine geçerek Somali'nin ekonomik ve sosyal altyapısını geliştirme noktasında etkili olmuştur. Bu çalışma, Türkiye'nin insani yardım faaliyetlerinin Somali'nin sosyo-ekonomik yapısı üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir.

Türkiye'nin Somali'ye sağladığı insani yardımlar, özellikle altyapı projeleri ve eğitim yatırımları aracılığıyla uzun vadeli ekonomik büyümeyi desteklemektedir. Altyapı yatırımları Somali'de ekonomik büyümeye katkı sağlamış, Mogadişu Uluslararası Havalimanı ve Mogadişu Limanı'nın modernizasyonu, ticaret hacmini artırıcı bir unsur olmuştur. Türk iş insanlarının Somali'de yatırım yapması, yeni istihdam alanları oluşturmuş ve yerel halkın ekonomiye katılımını artırmıştır. Tarım ve hayvancılık alanında sunulan teknik destekler ve eğitimler, Somali'de gıda güvenliğini artırmakla kalmamış, küçük çapta ekonomik faaliyetlerin gelişmesini de sağlamıştır.

Türkiye'nin insani yardım faaliyetleri, Somali'de yalnızca ekonomik büyümeyi desteklemekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapıyı ve yaşam koşullarını iyileştiren etkilere de sahip olmuştur. Eğitim alanında birçok okul ve eğitim merkezi açılmış, burs programları ile binlerce Somalili öğrenciye Türkiye'de eğitim alma fırsatı sunulmuş ve insan sermayesinin gelişmesine katkı sağlanmıştır. Sağlık alanında, Türkiye-Somali Dostluk Hastanesi'nin inşa edilmesi ve

sağlık personelinin eğitimi, temel sağlık hizmetlerine erişimi artırmış ve yaşam beklentisini olumlu yönde etkilemiştir. Bu yardımlar, Somali toplumunda olumlu bir algı oluşturmuş ve iki ülke arasındaki ilişkilerin derinleşmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak, Türkiye'nin Somali'deki insani yardım faaliyetleri, yalnızca kısa vadeli krizleri hafifletmekle kalmamış, aynı zamanda önemli sosyo-ekonomik etkiler yaratmıştır. Altyapı yatırımları, eğitim ve sağlık alanlarındaki destekler Somali'nin uzun vadeli kalkınmasına katkı sağlarken, toplumsal dayanışma ve istihdam olanakları da toplumun refah seviyesini yükselten önemli faktörler olmuştur. Bu yardımlar, Somali'nin kendi kendine yeten bir ekonomi ve toplum yapısı inşa etmesine destek olmuştur.

Sonuç

Somali, uzun yıllar boyunca iç savaş, siyasi istikrarsızlık ve doğal afetler nedeniyle ciddi sosyo-ekonomik zorluklar yaşamış bir ülkedir. Türkiye, 2011 yılında başlattığı insani yardım ve kalkınma destekleri ile Somali'de önemli bir aktör haline gelmiştir. Bu yardımlar, acil insani desteklerin ötesine geçerek Somali'nin ekonomik ve sosyal altyapısını geliştirme noktasında etkili olmuştur. Türkiye'nin Somali'deki faaliyetleri, sadece insani yardım temelli değil, aynı zamanda kalkınmaya yönelik uzun vadeli bir stratejinin parçası olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye'nin Somali'ye sağladığı insani yardımlar, özellikle altyapı projeleri ve eğitim yatırımları aracılığıyla uzun vadeli ekonomik büyümeyi desteklemektedir. Altyapı yatırımları Somali'de ekonomik büyümeye katkı sağlamış, Mogadişu Uluslararası Havalimanı ve Mogadişu Limanı'nın modernizasyonu, ticaret hacmini artırıcı bir unsur olmuştur. Türk iş insanlarının Somali'de yatırım yapması, yeni istihdam alanları oluşturmuş ve yerel halkın ekonomiye katılımını artırmıştır. Tarım ve hayvancılık alanında sunulan teknik destekler ve eğitimler, Somali'de gıda güvenliğini artırmakla kalmamış, küçük çapta ekonomik faaliyetlerin gelişmesini de sağlamıştır.

Türkiye'nin insani yardım faaliyetleri, Somali'de yalnızca ekonomik büyümeyi desteklemekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapıyı ve yaşam koşullarını iyileştiren etkilere de sahip olmuştur. Eğitim alanında birçok okul ve eğitim merkezi açılmış, burs programları ile binlerce Somalili öğrenciye Türkiye'de eğitim alma fırsatı sunulmuş ve insan sermayesinin gelişmesine katkı sağlanmıştır. Sağlık alanında, Türkiye-Somali Dostluk Hastanesi'nin inşa edilmesi ve sağlık personelinin eğitimi, temel sağlık hizmetlerine erişimi artırmış ve yaşam beklentisini

olumlu yönde etkilemiştir. Bu yardımlar, Somali toplumunda olumlu bir algı oluşturmuş ve iki ülke arasındaki ilişkilerin derinleşmesine katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak, Türkiye'nin Somali'deki insani yardım faaliyetleri, kısa vadeli insani krizleri hafifletmenin ötesinde, uzun vadeli sosyo-ekonomik dönüşümlere de katkı sağlamıştır. Türkiye'nin Somali'de uyguladığı insani yardım politikası, yalnızca hayati ihtiyaçları karşılamaya yönelik değil, aynı zamanda bu ülkenin kendi ayakları üzerinde durmasını sağlayacak bir model geliştirmeye odaklanmaktadır. Türkiye'nin sunduğu destekler, Somali'deki kurumsal kapasitenin geliştirilmesine yardımcı olmuş, toplumsal dayanışmayı teşvik ederek ülkenin kendi kendine yeterlilik kapasitesini artırmıştır.

Türkiye'nin Somali'ye yönelik insani yardım politikası, insani diplomasi perspektifinden değerlendirildiğinde, küresel insani yardım pratiğine önemli katkılar sunmaktadır. Türkiye'nin yardım stratejisi, sadece acil yardım sağlamak yerine sürdürülebilir kalkınma odaklı bir model benimseyerek, Somali'nin uzun vadeli istikrarına ve ekonomik kalkınmasına yönelik bir çerçeve oluşturmuştur. Bu bağlamda, Türkiye'nin insani yardımları, yalnızca bir dış politika aracı değil, aynı zamanda insani sorumluluk anlayışının somut bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Türkiye'nin Somali'de elde ettiği başarı, uluslararası insani yardım mekanizmalarının etkinliğini artırmak adına dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

AFAD. (2022). Türkiye'de mülteci istatistikleri raporu. Ankara.

Afrika Kalkınma Bankası. (2023). Afrika ekonomik görünümü 2023: Afrika'da iklim ve yeşil büyüme için özel sektör finansmanının harekete geçirilmesi.
<https://www.afdb.org/en/documents/african-economic-outlook-2023>

Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı. (2024). Afet raporu - Somali.
<https://www.afad.gov.tr/afet-raporu---somali>

Anadolu Ajansı. (2016, Mart). Türkiye'den Somali'ye yardım eli.
<https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/turkiyeden-somaliye-yardim-eli-/530788>

Anadolu Ajansı. (2022, Ağustos 1). Cumhurbaşkanı Erdoğan: Son 10 yılda Somali'ye yaptığımız insani ve kalkınma yardımlarının tutarı 1 milyar doları aştı.
<https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-son-10-yilda-somaliye-yaptigimiz-insani-ve-kalkinma-yardimlarinin-tutari-1-milyar-dolari-asti/2631426>

Atam Dergisi. (2021). Türkiye ile Mısır arasında ilk siyasi anlaşma: Dostluk Antlaşması.
<https://atamdergi.gov.tr/tam-metin/233/tur>

Bal, İ. (2000). Türk dış politikasında değişim ve Ortadoğu (1980-2000). Alfa Yayınları.

BBC Türkçe. (2015, 25 Ocak). Cumhurbaşkanı Erdoğan Somali'de: 'Somali'yi yalnız bırakmayacağız'.

Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanı, Nüfus Bölümü. (2023). Dünya nüfusu beklentileri 2023: Sonuçların özeti (UN DESA/POP/2023/TR/NO.3).

CIA. (2023). The World Factbook: Somalia. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/somalia/>

Dünya Bankası. (2023). Afrika'nın demografik geçişi: Temettü mü yoksa felaket mi?
<https://doi.org/10.1596/978-1-4648-0489-2>

Hazar, N. (2000). The Future of Turkish-Africans Relations. Dış Politika, 25(3-4), 109-110.

İnan, M. (2012). İnsani yardım ve Avrupa Birliği boyutu. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Karakoç, S. (2023). İnsani yardım faaliyetlerinde yaşanan ahlaki ikilemler. *Nous Academy Journal*, 63-84.

Milli Savunma Üniversitesi. (2018). Somali. <https://msu.edu.tr/enstituler/atasaren/SOMALI.pdf7>

OECD. (2022). Development cooperation report. Paris.

Özey, R. (2019). Afrika Kıtası'nın panoraması: Siyaset, toplum ve ekonomide farklılıklar ve benzerlikler. İçinde İ. Ermağan (Ed.), *Dünya siyasetinde Afrika 1* (ss. 1-47).

Özkan, M. (2014). Turkey's involvement in Somalia: Assessment of a state-building in progress. SETA Foundation.

Şahin, M. (2022). Türkiye'nin Somali politikasının incelenmesi. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 9(1), 109-147. <https://doi.org/10.26513/tocd.863114>

T.C. Dışişleri Bakanlığı. (2021). Türkiye'nin insani yardımları. https://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin_-_insani-yardimlari.tr.mfa

Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı. (2024). TİKA'dan Somali'de tarımsal kalkınmaya destek. <https://tika.gov.tr/tikadan-somalide-tarimsal-kalkinmaya-destek/>

UNDP. (2023). Human Development Report: Somalia.

UNFPA. (2023). Population and demographics in Somalia.

UNOCHA. (2022). World humanitarian aid report. New York.

World Bank. (2022). Somalia economic update: Agriculture and livestock in the Somali economy.

Yahya Goudja, O. (2021). Afrika'nın değişen jeopolitiğinde Türkiye'nin rolü. *Akdeniz Havzası Ve Afrika Medeniyetleri Dergisi*, 3(2), 115-123. <https://doi.org/10.54132/akaf.1019345>

İŞ YERİNDE ÇALIŞANLARIN SOSYAL MEDYA KULLANIMI VE ZAMAN HIRSIZLIĞI ÜZERİNE BİR

ARAŞTIRMA

Fazilet Erkmen Şahin, Yüksek lisans öğrencisi,

Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, ferkmen@adiyaman.edu.tr

Meral Çaliş Duman, Doç. Dr.,

Malatya Turgut Özal Üniversitesi, SBBF., Uluslararası İşletme Yönetimi, meral.duman@ozal.edu.tr

Özet: Bu çalışmanın amacı çalışanların sosyal medya kullarımlarına bağılı olarak iş yerinde yaptıkları zaman hırsızlığı davranışları üzerine odaklanmaktadır. Sosyal medya kullanımının yaygınlaşması ve insanların günlük hayatlarında gittikçe vazgeçilmez hale gelmesi, sosyal medyaya dönük araştırmaların sayısını da arttırmaktadır. Bu çalışma da sosyal medyanın çalışanların görev performansında sosyal medyanın nasıl bir etkisi olacağı ve bu etkinin çalışanların zaman hırsızlığı davranışına nasıl yönlendirdiğı üzerine odaklanmaktadır. Sosyal medya, çalışanların iş performansında olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir. Özellikle sosyal medyadan uzaklaşma kaygısı çalışanların işlerini yapmalarına engel olabilir. Bu durum görev performansını azaltabilir. İşi erteleme, internetten alışveriş yapma, bireysel işlerini internet üzerinden halletme, haber ve gündemi takip etme gibi davranışların sergilenmesi çalışanların, sosyal medya kullanımına bağılı zaman hırsızlığı davranışlarını sergileyebilir. Üretkenlik karşıtı bu gibi iş davranışlarının incelenmesi günümüz işletmelerinde sosyal medyanın doğru kullanılması için kritik bir rol üstlenebilir. Konunun önemini ortaya koymak ve bu konuda farkındalığı arttırmak üzere bu çalışmada literatür incelemesi yapılmış, uluslararası ve ulusal literatürde sosyal medyanın zaman hırsızlığı üzerinde nasıl bir etki yaratacağı incelenerek ortaya bazı sonuçlar konulmuştur. Bu sonuçlara göre işyerinde sosyal medya kullanımı arttıkça doğru orantılı olarak zaman hırsızlığı davranışlarının da doğru yönde arttığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sosyal medya, Zaman hırsızlığı, Çalışan performansı.

A STUDY ON SOCIAL MEDIA USE AND TIME THEFT OF EMPLOYEES IN THE WORKPLACE

Fazilet Erkmen Şahin, Master's student,

Malatya Turgut Özal University, Graduate School of Education, ferkmen@adiyaman.edu.tr

Meral Calis Duman, Assoc. Dr,

Malatya Turgut Özal University, SBBF, International Business Management, meral.duman@ozal.edu.tr

Abstract: The aim of this study is to focus on the time theft behaviors of employees in the workplace due to their social media use. The widespread use of social media and its becoming increasingly indispensable in people's daily lives also increases the number of studies on social media. This study also focuses on how social media will affect employees' task performance and how this effect leads employees to time theft behavior. Social media can cause negative results in employees' job performance. In particular, the anxiety of staying away from social media and smartphones can prevent employees from doing their jobs. This situation can especially reduce task performance. Social media causes people to compromise on their sleep, work and many other areas in terms of social aspects, and individuals do not do or postpone many activities they need to do. This situation reaches more serious dimensions for people working in workplaces. Social media use and fear of missing out can cause employees to exhibit non-productive work behaviors in the workplace. Employees may exhibit time theft behaviors related to social media use, such as procrastinating, shopping online, handling personal business online, and following the news and agenda. Examining these anti-productive work behaviors can play a critical role in the correct use of social media in today's businesses. In order to reveal the importance of the subject and to raise awareness on this issue, a literature review was conducted in this study, and the effects of social media on time theft were examined in international and national literature and the results were presented. According to these results, it was seen that as social media use in the workplace increased, time theft behaviors also increased in the right direction.

Keywords: Social media, Time theft, Employee performance.

Giriş

İnternet ve sosyal medya kullanımı ile ilgili verilere bakıldığında, 8 milyarı aşmış olan dünya nüfusunda 5,16 milyar internet kullanıcısı bulunduğu karşımıza çıkmaktadır. İnternet kullananların ise 4,79 milyarının sosyal medya kullanıcısı olduğu ve bu kişilerin günde 2 saat 31 dakikalarını sosyal medyada harcadıkları ifade edilmektedir. Tüm verileri harmanladığımızda Dünya nüfusunun %60'a yakınının sosyal medya kullandığı ve yine nüfusun %42'ye yakınının resmi kayıtlara göre istihdama dâhil olduğu bilinmektedir. Bu durumda, sosyal medya kullanan çalışan sayısının da milyonları ifade ettiğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla çalışanların iş yerinde sosyal medya kullanımlarının, örgüt ve endüstriyel ilişkiler bağlamında önemli yere sahip olan iş doyumunu çerçevesinde incelenmesi ve değerlendirilmesi anlamlı bir konu olarak bu çalışmanın kapsamını oluşturmuştur (Ladikli, 2023).

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, sosyal medyanın çalışanların iş performansı üzerindeki etkisini ve ayrıca işte nasıl değer yarattıklarının altında yatan mekanizmayı araştırmaktır. Medya eşzamanlılığı ve sosyal sermaye teorilerine dayanarak araştırmacılar, sosyal medyanın çalışanların sosyal sermayesini geliştirebileceğini ve ardından bilgi aktarımını kolaylaştırabileceğini öne sürmektedir. Hem sosyal sermaye hem de bilgi transferi iş performansının artırılmasına yardımcı olabilmektedir. Etkili bir sosyal ağ platformu olarak sosyal medya, hem sosyal hem de çalışma ortamlarında çoklu iletişim kanalları sağlayan bilgi ve iletişim araçlarından oluşur. Sosyal medyayı kullanan çalışanlar sadece bilgi aramak ve paylaşmakla kalmıyor, aynı zamanda arkadaşlarla tanışma, aidiyet duygusu edinme ve diğer insanlarla ilişkiler geliştirme platformu olarak da görüyor. Ağ bağları, çalışanlar arasındaki ilişkilerin genişliğini, gücünü ve iletişim sıklığını temsil etmektedir (Chiu vd., 2006). Geleneksel fiziksel temasların aksine, sosyal medya mekân, zaman ve örgütsel sınırlar ötesinde gayri resmi sosyal etkileşime olanak sağlamaktadır (Cao, Guo, Vogel, & Zhang, 2015).

Çalışmanın Kapsamı

Bu çalışma, teknoloji ve insan kaynağı bağlamında, sosyal medya kullanımı ile iş arasındaki ilişkileri incelemek için bir keşif sunmaktadır. İş yerinde sosyal medyanın kullanımına daha az önem verilse de bu durum insan kaynakları yönetimini geliştirmek için sosyal medyanın akılcı bir şekilde kullanılmasına engel değildir (Holland, Brian, & Hecker, 2016). Bu çalışmada

bulunan ve sunulan kanıtlar, sosyal ağ kurmanın aslında modern işyerinde yaygın olarak gerçekleşen bir aktivite olduğunu ve sosyal ağ kurmanın çoğunun işle ilgili olmadığını göstermektedir. Bu daha sonra şu soruyu akla getirmektedir: Ne yapılmalı? Pek çok işletmenin şu anda bu konuyu görmezden geldiğini, dolayısıyla çalışanları belki de farkında olmadan uygulamanın kabul edilebilir olduğuna inandırarak sorunu daha da kötüleştirdiğini ileri süren çalışmalar bulunmaktadır. Bu alanda gelecekte yapılacak çalışmalar, politika yapıcılar ve yöneticilerin işyerindeki sosyal ağlara yönelik tutumlarını belirlemek için daha fazla araştırma yapılabilir (North & College, 2010).

Literatür Taraması

Sosyal medya, topluluğa dayalı girdi, etkileşim, içerik paylaşımı ve işbirliğine adanmış çevrimiçi iletişim kanallarının topluluğudur. Başka bir deyişle, toplum hızla yirmi birinci yüzyıla girerken çevrimiçi olmak yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Facebook veya X gibi platformlardaki etkileşimli mesajlaşma sistemlerine kadar web siteleriyle etkileşim kurmanın çok sayıda yolu vardır. Ticari kullanım açısından sosyal medya, yeni ürünlerin pazarlanmasından yerleşik müşterilerle bağlantı kurmaya veya yeni iş bağlantıları için fırsatlar yaratmaya kadar birçok şekilde işlev görebilir. Fakat yoğun sosyal medya kullanımı farklı sorunların ortaya çıkmasına neden olabilir. Çalışanların iş görevleri dışında yapması gereken organizasyonlarda görevi tamamlamak için çalışma zamanını boşa harcaması veya kullanması zaman hırsızlığı olarak görülmektedir. Örneğin, bazı tahminler çalışanların sıklıkla Facebook'u kontrol etmesi veya X, YouTube 'da zaman geçirmesi, özel e-postalar göndermesi gibi. Zaman görünmez olduğundan yöneticiler zaman hırsızlığı davranışını fark edememekte ve dolayısıyla zaman hırsızlığının olası maliyetlerini göz ardı etmektedir (Liu & Berry, 2013).

Zaman hırsızlığı, çalışanların boşa harcadığı zaman olarak tanımlanmaktadır ve bu davranış etik dışıdır. Bu sürenin telafisi yapılmalıdır çünkü mesai saatleri içinde çalışanlar, işverenleri için üretmektedirler. Zaman hırsızları örgütlere ait olunan zamanı kasıtlı olarak çalmaktadırlar. Henle ve diğerleri (2010) zaman hırsızlığını "çalışanların planlanmış çalışma saatleri içinde çalışmadan harcadığı veya harcadığı zaman", "şirket zamanının işle ilgili olmayan uğraşlar için kullanılması" ve "işle ilgili olmayan faaliyetlerle sonuçlanan üretimden sapma davranışları" şeklinde tanımlamaktadır (Harold, Hu, & Koopman, 2021).

Zaman hırsızlığı; teknolojik zaman yasağı, kişisel e-posta gönderip almak ve internette gezinmek gibi bilgisayarla ilgili çeşitli davranışları içerir. Zaman hırsızlığının sosyal boyutu, işyerinde kişisel telefon görüşmeleri yapmak veya kişisel telefon görüşmeleri yapmak, iş arkadaşlarıyla uzun konuşmalar yapmak ve/veya patronla "şaka yapmak" gibi davranışları içerir. Zaman hırsızlığını kapsayan davranış türlerini farklı şekillerde ortaya çıkabilir (Baskin & McKee, 2019). Zaman hırsızlığı aşağıdaki gibi davranışları içerir: işe geç gelmek, işten erken ayrılmak, fazla veya daha uzun molalar ve iş başında hayal kurmak, kişisel telefon görüşmeleri yapmak, sohbet etmek, işle ilgili olmayan faaliyetlerle meşgul olmak ve sosyal medya da vakit geçirmek, işte sosyalleşmek, dedikodu yapmak, kişisel işleri yürütmek, ek iş yapmak, sanal aylaklık etmek, devamsızlık, geç gelme ve erken ayrılma davranışları verilebilir. Zaman hırsızlığı normatif beklentilere göre değişiklik gösterse de değişmeyen şey, zaman hırsızlığının bir ihlal teşkil etmesidir (Brock Baskin, Vardaman, & Leon, 2024).

Çalışanların, işyerinde görev dışı faaliyetler ve işe geç gelmeler de dahil olmak üzere, çalışma saatleri sırasında onaylanmamış işle ilgili olmayan faaliyetlerde bulunma eğilimleri, zamanın kurumsal bir varlık olduğunu ve onu kötüye kullanmak veya çalmak ile ilgili olduğu belirtilmektedir. Bir bireyin şirketinden zaman çalmasının çeşitli yöntemleri vardır ve bazı eylemlerin diğerlerine göre daha ciddi örgütsel sonuçları vardır. Örneğin, bir kişinin öğle yemeğinden rutin olarak geç dönmesi zaman hırsızlığıdır. Zaman hırsızlığı, bir personelin web'de fırsatlar veya özel ayrıntılar aradığında meydana gelir. Tüm bu eylemlerin ortak bir faktörü vardır o da işletmenin zamanın çalınmasıdır (Dookhitram, 2015). Yapılan tahminlere göre, zaman hırsızlığı, ABD'deki işyerlerinde önemli bir sorun olup, verimlilik kaybına ve işletmeler için daha yüksek maliyetlere yol açmaktadır. Zaman hırsızlığı nedeniyle çalışan başına günlük 53 dakika kaybediliyor. Ayrıca perakende ortamlarında yürütülen iki araştırma, çalışanların %60' ından fazlasının zaman hırsızlığı yaptığını ortaya çıkardı. Bunun yaygınlığı bu davranışın, ABD Ticaret Bakanlığı'nın neden zaman hırsızlığının Amerikan şirketlerine yılda 177 milyar dolardan fazlaya mal olduğunu tahmin ettiğini açıklayabilir (Henle, Reeve, & Pitts, 2010).

Zaman hırsızları, kendisine verilen işin sorumluluklarının bir kısmını yerine getirmemeyi seçmiştir. Bu kişiler işverenlerinden zaman çalarlar ve tam zamanlı ücret alırken aslında yalnızca yarı zamanlı çalışırlar. Hırsızlar, serbest kalan zamanlarında hobilerine örneğin, internette sörf yapmak ya da çevrimiçi hisse senedi ticareti gibi zaman ayırabilir, boş

zamanlarını en son haberleri takip etmek veya ünlü dedikoduları yapmak gibi değerlendirebilir ya da yan işlerle kendilerini zenginleştirmeye çalışabilirler (Ketchen, Craighead, & Buckley, 2010). Bunlara ek olarak, işletmelerin uğradığı maddi kayıpların yanı sıra, etik olmayan bir iş davranışı olarak çalışanların zaman hırsızlığı morali, motivasyonu da olumsuz etkilemektedir. Bu kişiler örgütsel vatandaşlık davranışı göstermekte zorlanabilir. Birlikte ele alındığında, çalışanlar arasında zaman hırsızlığı yaygın olduğundan kuruluşların bir dizi zararlı sonuçla karşılaşması muhtemeldir (Hu, Harold, & Kim, 2023). Bu örgütler, zaman hırsızlığını azaltmak için katılım izleme, çalışma saatleri için net beklentiler belirleme ve performans ölçütleri kullanma gibi stratejiler uygulayabilir (Peng, Jex, Zhang, Ma, & Matthews, 2020). Çalışanlar yaşadıkları durumlara bir tepki olarak zaman hırsızlığı davranışında bulunabilir. Örneğin stresli bir deneyime tepki olarak veya bir amacı haklı çıkarmanın bir yolu olarak bu davranışları uygulayabilir. Çalışan işten erken ayrılarak stresten kaçır, kalan kaynakları korumasına veya potansiyel olarak kaynağı yeniden inşa etmesine olanak tanır (Fatima vd., 2020).

Zaman hırsızlığı davranışına neden olan faktörlere bakıldığında, kişisel nedenler, iş ile ilgili ve örgütsel nedenler olmak üzere üçe ayrıldığı görülmektedir. *Araştırmacılar, çalışan hırsızlığını etkileyen demografik ve kişilik faktörlerini incelediğinde, çalışan hırsızlığının demografik belirleyicilerini analiz ederek zaman hırsızlığına eğilimli kişilerin profilini oluşturmaya çalışmaktadır. Buna göre zaman hırsızlığına yatkın çalışanlar genellikle genç, duygusal açıdan dengesiz ve finansal stres altında olan kişilerdir. Topluluklardan sosyal olarak izole edilmiş ve işverenleriyle zayıf bağları olan bireylerin zaman hırsızlığı yapma olasılığı, güçlü bağları olan kişilere göre daha yüksektir.* Kişilik, kişisel kimlikleri ortaya koyan ve bu kimlikleri birbirlerinden ayıran bilişsel, duygusal ve davranışsal karakteristik özelliklerdir. Kişilik, farklı durumlara ilişkin kendine özgü ve nispeten istikrarlı olan bir davranış ve düşünme biçimidir. Bu davranış ve düşünme biçimi insanların eylemlerindeki ve seçimlerindeki farklılıkları gösterir. Söz konusu bu farklılıklar çalışanların işverenleri ile ilişkilerini etkilediği gibi işe ilişkin tutum ve davranışlarını da belirlemektedir (Babadağ & Kerse, 2019).

Yapılan çalışmalarda, araştırmacılar örgüt kültürü ve politikası gibi örgütsel faktörlerin; kariyer aşaması, deneyim, adalet, bağlılık, tatmin ve kişilik gibi bireysel faktörlerin ve göreve bağlanma ve örgüt kaynakları gibi iş faktörlerinin zaman hırsızlığının belirleyicileri olduğunu öne sürmüşlerdir. Örgütsel faktörler kapsamına giren, iş tatmini, yönetime katılım, örgütsel bağlılık gibi değişkenlerle de zaman hırsızlığı arasında ilişki aranmış, doğru yönlü ilişkiler

bulunmuştur (Henle vd., 2009). Bir çalışanın işinden duyduğu memnuniyet düzeyi, zaman hırsızlığı davranışlarına girme kararını da etkileyebilir. Özellikle, araştırmalar, düşük iş memnuniyetine sahip çalışanların üretkenlik dışı iş davranışlarına girme olasılığının daha yüksek olduğunu göstermiştir. Örgütsel bağlılık ile zaman hırsızlığı ilişkisine bakıldığında ise, çalışanların işlerine örgütlerine bağlılığının, zaman hırsızlığına girme olasılıklarını daha düşürdüğü ve örgütlerinde daha uzun süre kaldıkları görülmüştür (Martin vd., 2010). Örgütsel bağlılık düzeyinin artırılması, zaman hırsızlığını azaltarak işletmeye fayda sağlayacaktır çünkü bağlı çalışanlar işletme ile olan mevcut sözleşmelerini tehlikeye atmak istemezler (Spector ve Fox, 2010). Örgütsel faktörün sebep olduğu davranış çalışanların zaman hırsızlığı kavramı, bu konu hakkında düşünmek için güzel bir çerçeve sağlar. Aksi bir şekilde, çalışan hırsızlığı potansiyel olarak sayısız olumsuz kurumsal sonuca yol açabilir. Aslında kuruluşlar, kabul edilebilir düzeyde çalışan azalması beklentisine dayanarak bir miktar rahatlık yaratırlar. Ancak kontrol edilmediği takdirde zaman hırsızlığı, eninde sonunda organizasyonlardaki bu rahatlığın üstesinden gelecek ve kârlılığı ciddi biçimde zayıflatacaktır. Benzer şekilde, zaman hırsızlığı da bir süre sonra olumsuz örgütsel sonuçlar doğurabilir, ancak engellenmeden bırakılırsa, muhtemelen sonunda örgütsel bir ikilem haline gelecektir. (Brock, Martin, & Buckley, 2013). Örgütsel adalet üzerine yapılan araştırmalarda ise çalışanların adalet deneyimlerine ilişkin algılarının önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Düşük otoriteye sahip çalışanların adaletin iki kişi için zaman hırsızlığı davranışına girme olasılığı daha yüksektir (Zhao & Chao, 2023).

Zaman hırsızlığına neden olan faktörlerden olan davranışın etkileri; çalışanların bazen iş için kullanmaları gereken zamandan çalarak mesai vakitlerini kişisel birtakım uğraşlar için harcayabilmektedirler (Soyalın, 2022). Zaman hırsızlığına neden olan iş faktörleri, işin kendisinden kaynaklanan, çalışanı işi yaparken rahatsız eden ve zorlayan faktörler olarak ifade edilebilir. İşin yükü, niteliği, karmaşıklığı gibi faktörlerden burada bahsedilebilir. Çalışanların işlerine ne kadar bağlı oldukları, işe daha fazla zaman harcanmasına ve iş dışı faaliyetlere daha az zaman ayrılmasına yol açacaktır (Martin vd., 2010). Araştırmalar, işin çalışanın üstünde bir kapasite gerektirdiği durumlarda iş yükü durumundan bahsederken, işin çalışanın kapasitesi altında kalması durumunda da aşırı nitelikten bahseder. Bu durumda bir çalışan pozisyonunun gerekliliklerinden daha fazla bilgi, eğitim, beceri, yetenek ve diğer özelliklere sahip ise aşırı niteliklidir. Çalışanın algılanan aşırı nitelikliliği, hem kendisinin hem de çalışanların tutumlarında bir yargı oluşturabilir. Araştırmalar, algılanan aşırı yeterliliğin işyerinde sapkın

davranışları tetiklediğini, aşırı nitelikli çalışanların olumsuz bir iş tutumuna sahip olma ve iş görevlerini yerine getirmek için daha az motive olma olasılığını yükselttiğini, bu durumda zaman hırsızlığı gibi ayrı sapkın davranışlara katılımlarını daha da kötüleştirme eğiliminde olduğunu göstermektedir (Zhao ve Ma, 2023).

Zaman hırsızlığıyla ilgili literatürde olumlu sonuçları doğurabileceğine dair de bulgular bulunmaktadır. Ding ve diğerleri (2018) çalışmalarında zaman hırsızlığının bazen faydalı olabileceğini de belirtmişlerdir. Çalışanların sosyalleşmesi, moral depolaması, işine daha iyi odaklanması ve stresini atması açısından, zarar verme amacı gütmeyen basit zaman hırsızlığı davranışlarının görmezden gelinebileceğini belirtmişlerdir. Burada yine en önemli görev yöneticilere düşmektedir. Ne aşamaya kadar bu davranışların tolere edileceği, ne aşamada müdahale edilmesi konusunda farkındalığa sahip olmalıdır.

SONUÇ

Yapılan literatür taraması sonuçlarına göre, sosyal medyanın iş ortamında çok fazla kullanılması veya kötüye kullanılması sonucu, öğrenme, dikkat dağınıklığı, iş-yaşam dengesinin bozulması, duygularda çöküntü, iş ve zaman yönetimi sorunları, performans düşüklüğü, kişilerarası çatışmaların yaşanması, örgütsel ve toplumsal izolasyon, iş verimliliğinde düşüş, uykusuzluk gibi üretkenlik karşıtı davranışların oluşmasına neden olduğu gibi zaman hırsızlığına da sebep olmuştur. Bu tür davranışların önlenmesi için ise çalışanlara sosyal medya araçlarını bilinçli bir şekilde kullanımını düzenleyici kuralları belirlemek ve uygulamak gerekmektedir. Çalışanlara, bilinçli sosyal medya kullanımı konusunda gerekli eğitimlerin verilmesi sosyal medya bağımlılığına dayalı üretkenlik karşıtı davranışların ortaya çıkmasını da önemli ölçüde azaltacaktır (Demirel, 2023).

Sonuç olarak bu çalışmalar bize gösteriyor ki, etkili örgütsel uygulamaların varlığı sayesinde çalışanlara görevlerini zamanında veya hızlı bir şekilde tamamlama imkânı sunarak onlara iş saatleri içinde boş zaman yaratması, diğer yandan ise zaman hırsızlığının zararsız veya dolaylı olarak olumlu bir davranış olarak algılanmasına neden olması gibi iki temel mekanizma aracılığıyla, zaman hırsızlığı davranışlarını artırabileceğini ortaya koymakta; özellikle performans standartlarını bilen, gerekli kaynak ve eğitime erişimi olan ve görevlerine uygun yetkinlikteki çalışanların, yönetimin beklentilerini karşılama kapasitesine sahip olmaları dolayısıyla görev dışı faaliyetlere yönelme olasılıklarının daha yüksek olduğunu

göstermektedir (Baskin & McKee, 2019). Örgütsel sapkın davranışların bir biçimi olarak değerlendirilmekte olup, bu davranışın ortaya çıkış motivasyonları genellikle, adaletsizlik algısından kaynaklanan ve bireyin durumu düzeltme ya da adaleti yeniden tesis etme amacı güttüğü araçsal nedenlerle; öfke, hayal kırıklığı gibi olumsuz duyguların dışı vurumu niteliğinde olan ifade edici nedenler şeklinde iki ana kategoride ele alınmakta, bu kapsamda örgütsel adalet, işyerinde zorbalık ve örgütsel iklim gibi çeşitli faktörlerin zaman hırsızlığı üzerindeki etkileri akademik çalışmalarla analiz edilmiş olsa da, bu çalışmaların büyük bir kısmı zaman hırsızlığını yalnızca tetikleyici bir olaya verilen tepki veya bir tür intikam davranışı olarak yorumlamakta ve bu nedenle dışsal motivasyonların bulunmadığı durumlarda dahi çalışanların zaman çalma davranışına yönelebileceği gerçeğini göz ardı ederek, bireysel özelliklerin ve içsel motivasyonların bu davranış üzerindeki potansiyel etkilerini inceleyen çalışmaların sayıca oldukça sınırlı olması nedeniyle literatürde önemli bir boşluk bırakmaktadır (Liao, Li, Huang, & Todo, 2024).

Zaman hırsızlığının örgütlerde artan yaygınlığı ve yol açtığı ekonomik kayıplar dikkate alındığında, çalışanların bu tür etik dışı davranışlara hangi koşullarda ve ne tür bilişsel süreçlerle yönelebileceklerini açıklığa kavuşturmak, örgütsel davranış literatürü açısından kritik bir gereklilik haline gelmiştir. Bu bağlamda, söz konusu çalışmada, zaman hırsızlığı davranışını öngörmeye yönelik kuramsal bir temel sunmak amacıyla Planlı Davranış Teorisi (TPB) benimsenmiş; çalışanların bu davranışa yönelik niyetlerinin, bireysel tutumlar, algılanan sosyal normlar ve davranışsal kontrol algısı olmak üzere üç temel bilişsel öncül aracılığıyla şekillendiği varsayılmıştır. Bu öncüllerin görece etkisinin anlaşılması, işverenlerin zaman hırsızlığına karşı daha etkili önleyici stratejiler geliştirmesine olanak sağlayabilir; zira bu bulgular doğrultusunda, çalışanların zaman hırsızlığına ilişkin tutumlarının dönüştürülmesi, sosyal çevreden kaynaklanan normatif baskıların etkisinin azaltılması ve bu davranışı zorlaştıran yapısal önlemlerin uygulanması, örgütsel düzeyde daha sürdürülebilir sonuçlar doğurabilecek müdahale alanları olarak değerlendirilmektedir (Henle, Reeve, & Pitts, 2010).

Yöneticiler, *çalışanların zaman hırsızlığının iş yapma ile ilgili önemli bir konu olduğunu ve riskli olduğunu düşünmektedir* (Owens, 2018). Sonuç olarak zaman hırsızlığı masum gibi görünse de uzun vadede işletme için zararlıdır. Hırsızlar sadece kendi performanslarını düşürmekle kalmaz, diğer çalışanları da olumsuz etkileyebilir. Nitekim Ng ve diğerleri, (2016: 12) yaptıkları çalışmalarında üretkenlik dışı bu davranışlara katılmanın, çalışanların performans

değerlendirmesini düşürebileceği gibi, daha yavaş terfilere, toplu cezalandırılmalara ve hatta işten çıkarılmalara yol açabileceğinin altını çizmişlerdir. Nitekim çalışma hayatında Y ve Z kuşağının yoğunluğu düşünüldüğünde, bu çalışanları sosyalleşmekten, kendini değerli hissetmeye çalışmasından ve teknolojiden koparmak oldukça zordur. Ayrıca bu durum daha fazla araştırılmaya muhtaçtır. Yapay zekâ, ChatGPT, dijital ikiz ve diğer dijital dönüşüm teknolojileri, sosyal medya platformları, uzaktan çalışma gibi değişkenlerin zaman hırsızlığı konusunda nasıl sonuçlar ortaya çıkaracağı merak edilenler arasındadır. Bu konuda yapılacak gelecek araştırmacıları, bu çalışmanın teşvik etmesi beklenmektedir.

KAYNAKÇA

- Babadağ, M., & Kerse, G. (2019, 07 02). Zaman Hırsızlığı Ölçeğinin Türkçe Uyarlamasının Geçerliliğinin Yeniden Değerlendirilmesi Ve Kişilik Özellikleri İle Zaman Hırsızlığı Arasındaki İlişki. *19*(2).
- Baskin, B. E., & McKee, V. (2019). Employee Perceptions Of Climate As An Antecedent Of Timebanditry İn The Workplace. *27*, s. 83-89.
- Brock, E. M., Martin, E. L., & Buckley, R. M. (2013, September). Time Theft in Organizations:The development of the TimeBanditry Questionnaire. *21*(3).
- Cao, X., Guo, X., Vogel, D., & Zhang, X. (2015, January 10). Excessive social media use.
- Demirel, Y. (2023). Üretkenlik Karşısı Çalışma Davranışları Bağlamında Sosyal Medya Bağımlılığı. *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *25*(2).
- Dookhitram, K. (2015). Structural Equation Modelling of Time Banditry under the Theory of Planned Behaviour. *43*, s. 115-135.
- Fatima, D., Ghaffar, M. B., Candidate, R. Z., PhD, L. M., & Candidate, A. S. (2020). Workplace bullying, knowledge hiding and time theft: Evidencefrom the health care institutions in Pakistan. *Original Article*.
- Harold, M. C., Hu, B., & Koopman, J. (2021, August 4). Employee time theft: Conceptualization, measure development, and validation. *O R I G I N A L A R T I C L E*.
- Henle, C. A., Reeve, C. L., & Pitts, V. E. (2010). Stealing Time at Work: Attitudes, Social Pressure, and Perceived Control. *Journal of Business Ethics*, *94*(53-67).
- Holland, P., Brian, K. C., & Hecker, R. (2016).
- Hollinger, R. C., & Davis, J. L. (2004). Employee Theft and Staff Dishonesty.
- Hu, B., Harold, M. C., & Kim, D. (2023). Stealing Time on the Company's Dime: Examining the Indirect Effect of Laissez-Faire Leadership on Employee Time Theft. *ORIGINAL PAPER*, s. 475-493.
- Kaunas, L. (2013).

Ketchen, J. D., Jr., Craighead, W. C., & Buckley, R. M. (2010). Time banditry: Examining the purloining of time in organizations. *journal homepage: www.elsevier.com/locate/humres*, s. 26-34.

Kiho, M. (2018). Time Banditry At Work And Its Predictors.

Ladikli, M. F. (2023). Çalışanların İş Yerinde Sosyal Medya Kullanımlarının İş Doyumu Kapsamında İncelenmesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İnsan Kaynakları Yöneticiliği Yüksek Lisans Programı*.

Liao, C., Li, Z., Huang, L., & Todo, Y. (2024). Just seems to be working hard? Exploring how careerist orientation. *43*.

Liu, Y., & Berry, M. C. (2013). Identity, Moral, and Equity Perspectives on the Relationship Between Experienced Injustice and Time Theft. *118*, s. 73-83.

North, A. M., & College, J. (2010). An Evaluation Of Employees' Attitudes Toward Social Networking In The Workplace. *1(11)*.

Owens, J. M. (2018). Business Owner Perceptions of Organizational Time Theft - A Phenomenological Approach.

Peng, Y., Jex, S., Zhang, W., Ma, J., & Matthews, A. R. (2020). Eldercare Demands and Time Theft: Integrating Family-to-Work Conflict and Spillover–Crossover Perspectives. *ORIGINAL PAPER*.

Soyalın, M. (2022). Örgütsel Sinizmin Zaman Hırsızlığı Üzerindeki Etkisinde İşe Yabancılaşmanın Aracı Rolü: Bir Hastane Örneği*. *Alanya Akademik Bakış Dergisi* , 6(1).

Ullah, S., Anis, W., & Kamal, A. (2022). Analysis of Time Stealing Behavior among Employees: Determinants and Effects on Organizational Performance.

Xu, C., Yao, Z., & Xiong, Z. (2023). The Impact of Work-Related Use of Information and Communication Technologies After Hours on Time Theft. *ORIGINAL PAPER*, 187, s. 185-198.

Zhao, S., & Chao, M. (2023). Too smart to work hard? Investigating why overqualified. s. 971-987.

HIZLI TREN ULAŞIMININ GELİŞMESİ VE BÖLGE EKONOMİSİNE ETKİLERİ

Şaban Demirhan, Meral Çalış Duman

Yüksek Lisans Öğrencisi Şaban Demirhan, Malatya Turgut Özal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İşletme ABD., Malatya, Türkiye

Doç.Dr. Meral Çalış Duman, Malatya Turgut Özal Üniversitesi, SBBF., Uluslararası İşletme Yönetimi, Malatya, Türkiye

Özet: Siyasi literatürde transfer yatırımlarının ekonomi üzerindeki belirleyici etkisi ve politikacıların pratik eylemleri sıklıkla tartışılmaktadır. Vergisel altyapı yatırımları, özellikle farklı yerel birimler arasındaki mesafeyi azaltma olasılığı nedeniyle ekonomik alanların oluşumu ve gelişimi açısından önemli stratejik kararlar olarak görülmektedir. Bu bağlamda son yirmi yılda Türkiye'de büyük bölgesel ulaşım projelerinin hayata geçirildiği ve bu yatırımların büyük ekonomik bölgeler arasındaki erişilebilirliği artırarak alan genişlemesi ve işlevsel verimlilik sağladığı bilinmektedir. Bu yatırımlar arasında Türkiye için yeni bir uygulama biçimi olarak var olan Yüksek Hızlı Tren (YHT) yatırımları da ulaşım durumuna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ekonomik faaliyet açısından bölgeye hâkim olan YHT ağı, bölgeyi ekonomik gelişme dinamikleri açısından açık bir pazar haline getirmiş ve yatırım yeri olarak cazibesini artırmıştır. Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de YHT ulaşım yatırımlarının ekonomik alanda etkilerini ortaya koymaktır. Bölgesel kalkınma paradigmaları göz önüne alındığında, neo-klasik okulun geleneksel yöntemleri, transferin ekonomi üzerindeki geniş etkilerini tanımlamada yetersiz kalmış ve ekonomik coğrafyanın teorik ve kuramsal tezlerinden genel bir çerçeve oluşturulmuştur. Çünkü ekonomik coğrafya yaklaşımı, ulaşım ve ekonomiyi birbirine bağlayan nedensel mekanizmaları açıklamak için kapsamlı bir analitik çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım kapsamında, ekonomik yatırımlarının sosyo-ekonomik gelişimi için turizm perspektifine dayalı olarak, ulaşım türlerinin verimliliği için kullanılan değişkenler ile etkilerin ortaya çıkarılmasında yerel bilgiler arasında nedensel ilişkiler ortaya çıkmıştır. Ekonomik alanda yatırımların etkisini esas olarak bölgenin merkezine yoğunlaştırmak ve merkezdeki etkiyi çeşitli ulaşım yöntemleriyle bölgeye yaymak tasarlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ekonomik kalkınma, Erişilebilirlik, Yatırımlar, Ulaşım.

DEVELOPMENT OF HIGH-SPEED TRAIN TRANSPORTATION AND ITS EFFECTS ON THE REGIONAL ECONOMY

Şaban DEMİRHAN, Master's Student,

Malatya Turgut Özal University Department of Business Administration demirhansaban7@gmail.com

Meral Calis Duman, Assoc. Dr,

Malatya Turgut Özal University, SBBF, International Business Management, meral.duman@ozal.edu.tr

Abstract: In the political literature, the decisive effect of transfer investments on the economy and the practical actions of politicians are frequently discussed. Tax infrastructure investments are seen as important strategic decisions in terms of the formation and development of economic areas, especially due to the possibility of reducing the distance between different local units. In this context, it is known that large regional transportation projects have been implemented in Turkey in the last twenty years and that these investments have increased the accessibility between large economic regions, providing area expansion and functional efficiency. Among these investments, High Speed Train (YHT) investments, which exist as a new application form for Turkey, have also brought a new perspective to the transportation situation. The YHT network, which dominates the region in terms of economic activity, has made the region an open market in terms of economic development dynamics and increased its attractiveness as an investment location. In this context, the aim of the thesis study is to reveal the effects of YHT transportation investments in Turkey in the economic field. Considering the regional development paradigms, the traditional methods of the neo-classical school have been insufficient in defining the broad effects of transfer on the economy and a general framework has been created from the theoretical and theoretical theses of economic geography. Because the economic geography approach provides a comprehensive analytical framework to explain the causal mechanisms that connect transportation and economy. Within the scope of this approach, based on the tourism perspective for the socio-economic development of economic investments, causal relationships have emerged between the variables used for the efficiency of transportation types and local information in revealing the effects. It is designed to concentrate the effect of investments in the economic field mainly in the center of the region and to spread the effect in the center to the region with various transportation methods.

Keywords: Economic development, Accessibility, Investments, Transportation.

Giriş

Ulaştırma, ekonominin gelişmesi için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu nedenle, ulaştırma altyapısına yapılan yatırımların bölgesel kalkınma üzerindeki olumlu etkisi hakkında çok fazla tartışma yapılmıştır. Ancak, ulaştırma altyapısına yapılan yatırımların her zaman olumlu bir ekonomik etkiye sahip olduğu varsayılmamalıdır. Uygulamanın türüne ve yöntemine bağlı olarak, ulaştırma altyapısı yatırımlarının ekonomik alan için olumsuz sonuçlar doğurduğu örnekler de bulunabilir. Özellikle ekonomik coğrafya literatürü, ulaştırma yatırımları ile ekonomik faaliyetlerin kurulması arasındaki nedensel ilişkiye dair değerlendirmeler sunmaktadır. Bu bağlamda, ulaştırma yatırımlarının etkisini değerlendirmeye yönelik geleneksel yaklaşım, kullanıcı faydalarına ve verimlilik etkinliğine dayanmaktadır. Kullanıcı faydaları, seyahat maliyetlerindeki (zaman ve para açısından) tasarrufları ifade eder. Ancak bunların ulaştırma yatırımlarının tam etkisini yansıtmadığı konusunda geniş bir mutabakat vardır. Bu bağlamda, üretkenlik etkileri, ulaştırma ekonomisi üzerindeki etkiyi açıklamak için daha geniş bir bakış açısı sağlamaktadır. Bunun nedeni, yapılan ulaştırma yatırımlarının doğrudan kullanıcısı olmayan ekonomik aktörlere ve çalışanlara fayda sağlayabilmeleridir.

Ulaştırma yatırımlarının ekonomik faaliyetlerin verimliliğine katkısı bölgeden bölgeye ve sektörden sektöre değişirken (Venables, Laird ve Overman, 2014), erişilebilirlik üzerindeki etkileri üretken kapasitenin gelişmesine katkıda bulunur. Bu nedenle, ulaştırma yatırımlarının ekonomi üzerindeki etkisi değerlendirilirken yerel faktörlerin etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda, bu çalışma YHT yatırımlarının ekonomik yapı üzerindeki etkisini belirlemeyi amaçlamaktadır. Erişilebilirlik temelli bir yaklaşım kullanan çalışma, son yirmi yılda önemli yatırımlara sahne olan YHT yatırımlarının ekonomik ortamdaki dinamiklerini ve gelişmelerini analiz etmekte ve ulaştırma yatırımlarının ekonomi için önemine ilişkin sonuçlar çıkarmaktadır.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, yüksek hızlı tren (YHT) yatırımlarının ekonomik kalkınma ve ekonomik faaliyetlerin konumu üzerindeki etkisini analiz etmektir. Bu çerçevede, erişilebilirlik odaklı bir yaklaşım kullanılarak, son yirmi yılda önemli yatırımlara konu olan YHT yatırımlarının ekonomik peyzajdaki dinamiklerini ve gelişmelerini ortaya koyan analizler gerçekleştirilmiştir. Bu perspektifte çalışma, bölgesel ulaşım yatırımları ile ekonomik faaliyetlerin konumu ve gelişimi arasındaki ilişkiler üzerinden bölgesel büyüme dinamiklerini ekonomik coğrafya

yaklaşımıyla tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, ulaştırma yatırımları ve ekonomik faaliyetler arasındaki ilişkiyi analiz eden vaka çalışmaları ve teorik modeller bölgesel çalışmaların odak noktası haline gelmiştir. Ulaştırma yatırımlarının etkilerinin oldukça değişken olması, çok çeşitli paydaşları etkilemesi ve bölgenin özelliklerine göre değişiklik göstermesi, ulaştırma yatırımlarının fayda ve maliyetlerinin doğru bir şekilde tahmin edilmesini zorlaştıran temel nedenlerden biridir (Venables, Laird ve Overman, 2014).

Çalışmanın Kapsamı

Bölgesel ulaştırma yatırımlarının ekonomik faaliyetlerin gelişimi üzerindeki etkisine odaklanan çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, çalışmanın amacını, önemini ve kapsamını ortaya koyan giriş bölümüdür. Bu bölümde ayrıca, çalışmanın konusuyla ilgili akademik çalışmaların metodolojisi ve araştırma bulgularının sunulduğu bir literatür taraması yer almaktadır. İkinci bölümde kavramsal ve teorik arka plan sunulmaktadır. Bu bölüm, ulaşım ve erişilebilirlik kavramlarının kavramsal tartışmalarının yanı sıra ulaşım ve ekonomi arasındaki etkileşimin teorik ve kavramsal tartışmalarını içermektedir. Ayrıca, ulaştırma yatırımları ile ekonomik faaliyetler arasındaki ilişkiye odaklanan teorilerin çıkış noktalarına da atıfta bulunmaktadır. Son bölüm ise araştırma ve değerlendirme sonuçlarının sunulduğu sonuç bölümüdür.

Literatür Taraması

Ulaşım ve kalkınma arasındaki ilişki büyük bir teorik ilgi ve öneme sahiptir. Son yıllarda, ekonomik faaliyetlerin konumu üzerine çeşitli disiplinlerden gelen çalışmalar, ulaşımın öneminin ekonomik ve sosyal faaliyetlerin konumu ve dağılımı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu göstermiştir (Hoyle, 1973). Ekonomistler için ulaşımın ekonomi üzerindeki etkisi, içsel ekonomik modellerin uygulanmasıyla önem kazanmıştır. Bu modeller, ulaştırma yatırımlarının önemli bir kısmını oluşturan kamu sermayesi ve iş gücünü en önemli üretim faktörlerinden biri olarak görmektedir. Romer (1986), Barron (1990) ve Rebelo'nun (1991) ekonomik modellerinde kamu sermayesindeki bir artışın ulaştırma yatırımlarında kalıcı bir artışa yol açtığı yönündeki bulguları, ulaştırma yatırımları ile kamu sermayesi arasındaki ilişkinin gücünü göstermektedir.

Ulaştırma ve kalkınma arasındaki ilişkinin incelenmesinde dikkat çeken bir diğer konu Dickens (1992) tarafından ortaya atılan sorudur: “Ulaştırma sadece büyümeyi mi sağlar- yani ulaştırma

sisteminin sınırlı kapasitesi nedeniyle ortaya çıkması muhtemel olmayan gizli talebi mi yaratır-yoksa ulaştırma sisteminin sınırlı kapasitesi nedeniyle ortaya çıkması muhtemel olmayan büyümeyi mi yaratır?”. Yu ve diğerleri (2012), 1978–2008 döneminde Çin'de ulaşım ve büyüme arasındaki ilişkiyi inceledi. Bu çalışmaya göre ulaşımın yapımına herhangi bir kamu yararı atfedilemeyeceği için iki değişken arasında kısa vadeli bir nedensellik bulunamamıştır. Uzun vadeli ulusal bağlamda ekonomik büyüme, Çin'in ulaşım yatırımlarını önemli ölçüde artırdı ve dolayısıyla ulaşım altyapısının gelişimini teşvik etti. Öte yandan ekonomik büyümeye ilişkin yatırımların transferine ilişkin istatistiki görüşler kanıtlanamamıştır. Bu sonuçlar, Zhang ve Sun'ın (2008) Çin'deki kalkınma ve ulaştırma yatırımları arasındaki nedensellik ilişkisine ilişkin çalışmasında da doğrulanmıştır. Çalışmada doğu bölgesindeki nedensellik çift yönlü iken, orta ve batı bölgelerine ait sonuçlar ekonomik büyümeden yatırımlara doğru sadece tek taraflı bir nedenselliği tanımlamaktadır. Yu ve diğerleri (2012), düşük eğitim ve teknoloji seviyelerinin Çin'in batı ve orta bölgelerinin erişilebilirlik fırsatlarından yararlanmasını engelleyen faktörler olduğuna dikkat çekmektedir. Yu ve meslektaşlarının araştırma sonuçları, ulaşımın ekonomik yapı üzerindeki etkilerinin yerel özelliklerden izole edilerek belirlenemeyeceğini tespit etti. Çünkü ulaşım ile ekonomik yapı arasındaki ilişki her ülkenin coğrafi özelliklerine bağlıdır. Birçok yazar, aktarım gelişimi ilişkisinin tamamen tesadüfi olduğu ve daha büyük veya eşit öneme sahip diğer değişkenlerin gizli olduğu hipotezini detaylandırmıştır. Jorgenson (1991), ampirik sonuçların hassas istatistiksel temellere dayandığını ve dikkatli bir şekilde ölçülmesi gerektiğini savunur. Aaron (1990), diğer değişkenlerin de (dolar, döviz kuru, petrol fiyatı) ekonomik kalkınma ve transfer ile benzer istatistiksel ilişki gösterdiğini kanıtlamak için başka bir veri serisini kullanır. Tatom (1991), İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana enerji fiyatlarındaki değişikliklerin üretkenlik üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmekte ve Aschauer'in (1989) toplam üretkenlik modeline ek bir açıklayıcı değişken olarak petrolün efektif fiyatını eklemektedir. Kocherlakota ve Yi (1992), altyapı ve eğitim gibi yatırımların zaman içinde büyüme üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu bulmuşlardır. Vickerman (2015) arazi kullanımı, yerel ağ ve bölgesel ağ değişkenlerinin entegrasyonunun verimliliği artırmanın anahtarı olduğunu ileri sürmektedir.

Ekonomik faaliyetin yerel etkilerini kabul eden YEC, transfer yatırımlarının bölgesel ekonomik kalkınmayı nasıl etkilediğine dair tartışmalara değinmektedir. Krugman (1991), bölgesel kümelenmenin, ölçek ekonomilerinden, değişkenlerden ve ulaşım maliyetlerinden gelen

artan talep getirileri arasındaki bir takasa dayalı bir ekonomik faaliyet süreci olduğunu belirtir. Bu yaklaşımla, ulaşım ekonomik faaliyetin kümelenmesinde önemli bir unsursa, araştırma yönü, ulaşım ve ekonomik kalkınma arasındaki ilişkinin arkasındaki mekanizmaları belirleyen yerel özelliklere yönlendirilir. Lakshmanan (2011), demiryolları ve nehirlerin rolünü analiz ederek ulaşım altyapısının geniş ekonomik faydalarını vurgular. Taşımacılık ve ekonomik büyümeyi birbirine bağlayan birçok nedensel mekanizma tanımladı; bunlara pazar genişlemesi, ticari kazançlar, teknolojik değişimler, mekansal kümelenme süreçleri, bilgi akışları ve inovasyonun gelişimi dâhildir.

Pazar büyüklüğündeki artış, taşımacılığın gelişmesi, bölgeler arasındaki artan ekonomik ticaretten kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, taşımacılık yatırımları bölgeler arasındaki rekabeti teşvik eder. Bu bağlamda, kümelenmenin ürettiği olumlu dışsallıklar, ekonomik faaliyete erişilebilirlikteki olumlu gelişmelerle merkez-çevre ilişkisi bağlamında yeni dinamiklerin ortaya çıkmasını hızlandırır (Krugman, 1991, 1998). Merkez-çevre modeli YEC'nin teorik çerçevesi bağlamında farklı çalışmaların konusu olmasına rağmen (Vickerman R., Trans-Avrupa Ağlarının Bölgesel Etkileri, 1995; Cappelen, Castellacci, Fagerberg ve Verspagen, 2003; Rodríguez-Pose ve Fratesi, 2004), çekirdek büyümenin kaynakları çevre bölgelerden çekeceği ve bunun çevre bölgelerinin gelişimi üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olabileceği konusunda hemfikirdir (Williamson, 1965).

Kurumsal ve Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmada YHT operasyonlarının gerçekleştirilmesinin ardından ulaşım ağının ekonomik yapıya olan etkileri ekonomik coğrafyayı ele alan teorik çerçeve bağlamında ele alınmaktadır. Bu bölümde araştırmanın kavramsal çerçevesinde yer alan dört ana bölüm ele alınmaktadır. Öncelikle ekonomik faaliyetin mübadelesi kapsamına giren transferin tanımı yapılarak, transferin sosyal ve ekonomik boyutlardaki önemi vurgulanmıştır. Ulaşım etkilerinin olası yerleşimlerinin belirlenmesinde dikkate alınacak ulaşım sistemlerinin sınıflandırmaları ve özellikleri en önemli değişkenler olarak alınmaktadır. İkinci aşamada ulaşım-ekonomik ilişkisi ele alınmaktadır. Bu aşamada transfer yatırımlarının ekonomik yapıya etkilerini araştırmak için ekonomik coğrafya yaklaşımı derinlemesine geliştirilmektedir. Üçüncü adımda transfer yatırımlarının ekonomik yapının davranışı üzerindeki etkilerini anlamak için erişilebilirlik ana unsur olarak kullanılmaktadır. Son olarak dördüncü adımda, ulaşım ile ekonomik kalkınma arasında bir bağlantı mekanizması olarak faaliyetlerin yığılma süreci tekrarlanır. Bu aşamada,

yığılma ve kentleşmeden kaynaklanan dış ekonomilerin, bölgelerin işgücü uzmanlaşmasında nasıl farklı eğilimlere yol açabileceği açıklanmaktadır.

Ulaşım Tanımı ve Türleri

Ulaşım, insanların ürettiği bilgi, sermaye, mal ve hizmetlerin bir yerden başka bir yere taşınmasında rol oynayan temel faktörlerden biridir (Deniz, 2016). Bu nedenle, ulaşım kavramı en genel anlamıyla, sosyal ve ekonomik faaliyetleri veya insanların kendi çevreleriyle ilişki kurma fırsatlarını mekânsal olarak dağıtma kapasitesi sağlayan bir hizmet/ihtiyaç olarak tanımlanabilir (Caly Mayor ve Cardenas, 1995).

Hoyle (1973), ulaşımın kalitesi ve modelinin ekonomik ve kültürel kalkınmayı etkilemede kritik bir rol oynadığını ve bu nedenle yerel, bölgesel ve ulusal kalkınma planlarında dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Rodrigue (2017) sanayi devrimi sırasındaki ulaşım gereksinimlerini ve üretimin organizasyonunu özetlemektedir.

Ulaşımın amacı, bir yerin faydalarına katılım düzeyini belirleyen erişilebilirliği sağlamaktır (Frenk, 1958). Ulaşım, insanların sosyal, ekonomik ve siyasal katılım ya da dışlanma düzeylerini belirleyen bir zorunluluk haline gelmektedir (Avellaneda, 2008).

Ulaştırma ile Kalkınma Arasındaki İlişkinin İncelenmesine Yönelik Yaklaşımlar

Coğrafyacılar arasında ulaşımın önemi, ekonomik ve sosyal medyada yer seçimi ve dağıtımı sürecinde bir faktörün ortaya çıkmasıdır (Hoyle, 1973). Romer (1986), Barron (1990) ve Rebelo'nun (1991) ekonomik modellerine göre, para transferindeki artışın enflasyonda kalıcı bir artışa neden olduğu vurgulanmaktadır. Bu alanda makroekonomik açıdan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Aschauer (1989), altyapıya yapılan kamu yatırımlarının üretkenlik üzerinde olumlu bir etkiye sahip olduğunu savunmaktadır. Munnell (1993), kamu sermaye stoğu ile ekonomik faaliyetler arasında güçlü, pozitif ve istatistiksel olarak olası bir ilişki olduğunu belirtmektedir. Yu vd. (2012) araştırmasında, ulaştırma yatırımları ile ekonomik değişkenler arasında kısa vadeli bir nedensellik bulunamamıştır. Uzun vadede, ulusal ekonomik büyüme Çin'in ulaştırma yatırımını önemli ölçüde artırmış ve dolayısıyla ulaştırma altyapısı gelişimini teşvik etmiştir. Etkiler, transfer projeleri, lokasyonlar ve sektörler arasında değişmektedir (Venables, Laird ve Overman, 2014).

Örneğin; Demiryolu ağının genişlemesi, hatların geçtiği bölgelerdeki çevre koşullarının değişmesi, tren istasyonlarının etrafındaki ekonominin değişmesi ve yeni yerleşim yerlerinin oluşması veya mevcut konutların geliştirilmesi gibi çeşitli değişikliklere yol açar. Ayrıca, hava taşımacılığı yatırımları bu alanlar çevresinde yerel değişimlere neden olarak yeni havaalanları ve kalkınma varlıkları yaratmaktadır (Avcı, 2005). Bu nedenle, ulaştırma coğrafya araştırmalarında önemli bir ekonomik faaliyet olmasının yanı sıra, bir yandan kompozisyonel sistemlerle birlikte alanın yerel yapısını oluştururken, diğer yandan da devletlerin fiziksel ve morfolojik özelliklerinin belirlenmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Aynı zamanda, ulaşımı yerel olarak etkilediği kentlerin kullanımında önemli değişimlere yol açmaktadır. Bu transfer özellikleri nedeniyle, transfer yatırımları kalkınma ve küreselleşme süreçlerinde en önemli unsurlar arasında yer almaktadır (Tümertekin, 1965; Tümertekin ve Özgüç, 1999). Yeni Ekonomik Coğrafyadan (YEC) şu şekilde analitik yaklaşım geliştirilmiştir. YEC, ekonomik faaliyetlerin mekânsal etkilerini kabul ederek, ulaşım yatırımlarının bölgelerin ekonomik gelişimi üzerinde nasıl bir etkiye sahip olacağına ilişkin tartışmaları ele almaktadır. Krugman (1991), YEC yaklaşımının öncülerinden biri olarak ekonomik faaliyetlerin bölgesel yığılma süreçlerinin, ölçek ekonomilerinden kaynaklanan artan getiriler, talep değişkenleri ile ulaşım maliyetleri arasındaki etkileşime bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Ekonomik Mekân ile Ulaşım İlişkilerinin Ekonomik Coğrafya Perspektifinde Değerlendirilmesi

İletişim ve ulaşımındaki teknolojik gelişmeler ve piyasanın kuralsızlaştırılması eğiliminden, küreselleşmenin yoğun sürecine bağlı olarak coğrafi mekân kavramının az ya da çok önemi ortaya çıkmamıştır (O'Brien, 1992; Cairncross, 1992). Dolayısıyla bölgesel ölçekte ekonomik eşitsizliklerin azalma eğiliminde olması bekleniyor. Bu bağlamda ekonomik coğrafya, giderek küreselleşen dünyada bölgesel ticaretin büyümesinin coğrafi mekânın önemini vurguladığını savunmaktadır. Storper (1997a), politika ve teknolojilerin mevcut heterojenliğini göstermektedir; bu heterojenlik, yalnızca yerel bağlamlardaki değişikliklere bağlı olarak üretim faktörlerinin bileşimi ve kullanımındaki farklılıklarla açıklanabilir. Etkileşim ağları coğrafi mekâna gömülüdür, ekonomik mekanın organizasyonunu şekillendirir ve hatta ekonomik süreçlerin organizasyonu ve gelişimi tarafından şekillendirilir (Dicken & Lloyd, Space in Space: Theoretical Perspectives in Economic Coğrafya, 1990; Storper, 1997b). Bu bağlamda ekonomik coğrafya alanı, ekonomik faaliyetin coğrafi mekânla etkileşimine bakar. Bu

faktörlerin analizinde daha geniş bir bağlam arayışında mekân; fiziksel altyapı, yaşam tarzı, kültürel çeşitlilik ve değerler, mülkiyet, çekicilik ve insani unsurları içeren ekonomik çevrenin gelişiminde rol oynayan önemli bir unsur olarak yeniden tanımlanmaktadır. Mekân artık bir nesne ya da nedensel bir faktör değil, ekonomik mekânın organizasyonunu şekillendiren farklı aktörler arasındaki ilişkilerden ortaya çıkan sosyal sermayenin analizinde işe yarayan bir bakış açısıdır (Bathelt ve Glückler, 2003). Ekonomik aktörler arasındaki sosyal sermaye ve ticaret ağları, faaliyetlerin yığılması, inovasyonun gelişimi, yörünge bağımlılığı, mekânsal yoğunluk, bölgelerin ekonomik yapısını tanımlayan süreçlerin geliştirilmesinde öne çıkan faktörlerdir. Granovetter (2005) sosyal yapının, özellikle sosyal ağların ekonomik sonuçları üç ana nedenden dolayı etkilediğini belirtmektedir. Birincisi, sosyal ağlar bilginin akışını ve kalitesini etkiler. Verilerin çoğu hatalı ve doğrulanması zor olduğundan aktörler kişisel olmayan kaynaklara ve kendi kimliklerine güvenmiyor. İkincisi, sosyal ağlar önemli bir ödül ve ceza kaynağıdır çünkü etkileri genellikle kişisel bilgilerden geldiğinde daha da artar. Üçüncüsü, güven (aksi yönde açık bir motivasyon olmamasına rağmen başkalarının doğru olanı yapacağı duygusu) sosyal ağ bağlamında ortaya çıkar.

Sosyal sermayenin ekonomik davranış üzerindeki etkilerinin önemine dair kanıtlar nedeniyle, bölgesel ekonomik kalkınmanın incelenmesi, ekonomiyi coğrafi bir ağ aracılığıyla mekânda bir dizi etkileşim olarak kavrama dönüşmüştür (Glückler, 2007). Ancak mekân, ticaretin yalnızca gerekli bir nedenidir. Ancak en az iki faktör, ekonomik ilişkilerin coğrafyası için bir açıklama sağlar: iletişim teknolojileri ve transfer teknolojileri (Storper ve Venables, Buzz: yüz yüze temas ve kentsel ekonomi, 2004). Dicken (2011), ekonomik faaliyetlerin nasıl ve nerede gerçekleşebileceği üzerindeki etkileri yoluyla iletişim ve ulaşım teknolojilerini ekonomik coğrafya olarak tanımlar. Ekonomik coğrafya ışığında, ulaşımın önemi iki ana açıdan açıklığa kavuşturulur. Birincisi, ulaşım maliyetlerinin azaltılmasıdır; bu, yabancı şirketlerin çıkarlarını sürdürmek için yer seçiminin belirlenmesine olanak tanır. İkinci yön, ulaşımı yerel ve bölgesel ölçekte farklı ekonomik aktörler arasındaki ticaret için bir teşvik unsuru olarak ilgilendirir. Lakshmanan (2011), ulaşımdaki artışla iki ekonomik mekanizmanın mümkün olduğunu göstermektedir. Biri, mekansal kümelenmenin faydaları, diğeri ise yeni bilginin inovasyonu ve yayılmasıdır.

Düşük ulaşım maliyetleri, bazı şirketlerin pazar paylarını artırmalarına olanak tanır. Bu şekilde, ulaşım altyapısının daha geniş ekonomik faydaları tanıtıldıkça ölçek ekonomileri ve

kümelenme ortaya çıkar. Fujita ve diğerleri (1999), uzmanlaşma ve ticaret yoluyla ölçek ekonomilerinin üretkenliğin temeli olduğunu açıkça göstermektedir. Anderson ve Lakshmanan (2007), ulaşımı ve ekonomiyi birbirine bağlayan üç mekanizmayı tanımlar: ticaretten elde edilen kazançlar, teknoloji yayılımından elde edilen kazançlar ve kümeleşmelerden elde edilen kazançlar. Pazarların genişlemesi yerel ve bölgesel ekonomileri birbirine bağladıkça, servet yerel ve bölgesel özerklikten artan uzmanlaşmaya ve geniş bir ticaret bağlamına geçerek artar (Lakshmanan, 2011). Büyüme ve mal ithal etme fırsatları arttıkça, pazarlar ve ürün pazarları üzerinde çeşitli ekonomik etkiler yaratır. Doğu Asya'nın yakın zamanda sanayileşmiş ülkeleri, teknolojik değişimi ve üretkenlik artışını kolaylaştıran bu tür teknolojilerin benimsenmesi ve öğrenilmesinin başarılı örneklerini sunmaktadır. Son olarak, ulaşım altyapısındaki iyileştirmeler, firmaların kümenin dışındaki ekonomik ağlara katılmasına ve konaklama maliyetlerini en aza indirmesine olanak tanır.

Ulaştırma yatırımlarının harekete geçirebileceği bu mekanizmalar bütün ekonomik sektörleri aynı şekilde etkilememektedir. Çünkü bu ortamda tüm ekonomik alanların fırsat eşitliğine sahip olup olmadıklarını değerlendirmek gerekiyor. Yığılaşmanın getirdiği olumlu dışsallıklar, ekonomik faaliyetlerin erişilebilirliğindeki olumlu gelişmelerle birlikte merkez-çevre ilişkisi bağlamında yeni dinamiklerin ortaya çıkmasını hızlandırmaktadır (Krugman, 1991, 1998). Bu ilişki kendini güçlendirme özelliğine sahip olduğundan bölgelerin eşitsizliğini artırmaktadır.

Banister ve Berechman (2001) ile Shaw ve Docherty (2014), ulaşımın şehirler ve bölgeler ile düşük kaliteli ulaşım kaynaklarına sahip bölgeler arasındaki kalkınmada kritik bir rol oynadığını kanıtlıyor. Vickerman (2015), Kuzey Avrupa'daki YHT ağının erişilebilirlik bağlamında getirdiği olumlu dışsallıkların, devletlerin yerel ulaşım ağları ve arazi planları ile ilgili kararlar yoluyla erişilebilirlik değişikliklerinden yararlanacak şekilde gelişmelerine olanak sağlayabileceğini belirtmiştir. Ureña ve ark. (2012) İspanya örneğinde küçük kentlerin kentsel alana adaptasyonunda ulaştırma yatırımlarının belirli sonuçlar doğurabileceğini tespit etmiştir. YEC yaklaşımına göre firmaların ve bireylerin yer seçimi gösterilen fırsatlar çerçevesinde belirlenmektedir (Fujita ve Thisse, 2002).

Ulaşımın ekonomi üzerinde etkisini erişilebilirlik bağlamında değerlendirme

İş bölümü ve süreçlerin uzmanlaşması nedeniyle herhangi bir iş veya hizmetin üretimi farklı faaliyetlerin örgütlenmesini içerir. Bu örgütlenmenin temeli, bilgi akışını sağlayan aktörler

arasındaki etkileşimdir. Bu bağlamda sosyal sermaye ve güven, üretim sürecindeki aktörler arasındaki ilişkileri düzenleyen normlar olarak kabul edilir (Karakayacı, 2011). YEC yaklaşımından, sosyal sermaye, firmaların ve bireylerin ekonomik ve kültürel sermayelerini harekete geçirmelerine olanak tanıyan temel bir unsur olarak görülebilir (Bourdieu, 1986). Çeşitli yönlerden farklı bir yapıya sahip olan sosyal sermaye, ekonomik, beşeri, finansal ve çevresel sermaye gibi diğer sermaye türlerinin etkinliğini artırır (Karakayacı, 2011). Karakayacı (2011), sosyal sermayenin finansal işlerde karşılıklı operasyonlar, sosyal ağlara dayalı işbirliğinin oluşumu, beşeri ve entelektüel sermayenin yayılması gibi dört ana dışsalılık kaynağına sahip olduğunu belirtmektedir. Yakınlık boyutları birbirini tamamlayıcı niteliktedir ve her ne kadar yenilik ve öğrenme açısından önemli olmasa da yüz yüze iletişimi kolaylaştıran coğrafi yakınlıktır. Boschma (2005), mekansal yakınlığın, öğrenmenin ve yeniliğin etkileşimli unsurunu, yakınlığın hem dolaylı hem de diğer boyutlarını destekleyecek şekilde güçlendirdiğine işaret etmektedir. Stagna ve Frenken (2007) coğrafi yakınlığın büyük teknoloji kümelerinde üniversiteler, sanayi ve hükümet arasındaki kurumsal farklılıkların üstesinden gelmeye yardımcı olabileceğini iddia etmektedir. Örneğin Singh (2005), organizasyonlar arasındaki bilişsel yakınlığın zayıf olduğu durumlarda, farklı taraflar arasında araştırma ve işbirlikleri kurmada coğrafi yakınlığın önemli olduğunu bulmuştur. Balland ve diğerleri. (2015), ortak evrimsel bir perspektiften bakıldığında, her ilişki sisteminin bilişsel gelişim süreçlerinin bir sonucu olarak zaman içinde büyüyebileceğini ve boyutunu değiştirebileceğini açıklamaktadır. Coğrafi açıdan bakıldığında yerel pazar bölgelerinin büyüklüğünü belirleme özelliğine sahip olan mahalle değişkeni, talebin artması yoluyla geniş ekonomik yapı üzerinde önemli etkiler yaratabilmektedir. YEC yaklaşımında yakınlık kavramının mekânsal bir anlamı olduğu kabul edilmemektedir. Bu bağlamda yakınlığın bir göstergesi olan erişilebilirlik, ulaştırma altyapı yatırımlarının ekonomik yapıya etkilerinin değerlendirilmesinde en uygun araç haline gelmektedir. Ticaretin erişilebilirliğinin ölçülmesi, ekonomik aktörlerin ve onların faaliyetlerinin yerel dağılımını basitçe temsil eden yapısal değişkenleri ortaya çıkarır (Karlsson ve Gråsjö, 2013).

Coğrafi yakınlığın özel bir endeksi olan erişilebilirlik, ulaşım altyapısının ekonomik yapı üzerindeki etkilerini değerlendirmek için çok kullanışlı bir araç haline gelir. Basitçe ekonomik aktörlerin ve faaliyetlerinin yerel dağılımını temsil ederken, erişilebilirlik ölçüsü bu iki unsurun etkileşim yapısını gösterir (Karlsson ve Gråsjö, 2013). Weibull (1980), erişilebilirlik

değişkeninin yakınlık, yerel ticaret kolaylığı, etkileşim fırsatları potansiyeli ve faaliyetler ve eğitimlerle potansiyel temasın bir göstergesi olarak alınması gerektiğini öne sürmektedir. Arz (üretim) açısından erişilebilirlik, bilgi akışı, teknoloji benimseme, çıkmaz sorun çözme, sosyal sermaye oluşumu, işgücü hareketliliği gibi temel iç üretim süreçlerinde önemli bir rol oynar. Karlsson ve Gråsjö (2013), erişilebilirlik değişkeninin yeni firma oluşumu, yeni ihracat ürünlerinin ortaya çıkışı ve farklı mekansal birimlerdeki ekonomiler gibi çeşitli mekansal olguların ampirik açıklamalarında kullanılabileceğini göstermiştir.

Ekonomi Üzerinde Yüksek Hızlı Tren Etkileri

Akademik literatürde ulaşım uzun süredir arazi kullanımının belirleyicisi ve ekonomik kalkınmanın bir unsuru olarak görülüyor. Ulaşım sistemleri ekonomik ve sosyal yapılara doğrudan ve dolaylı etkileri olan önemli bir yatırım alanıdır. Bu konuyla ilgili çok çeşitli araştırma literatürü vardır. Daha kavramsal bir çerçeve sağlamak için ekonomik coğrafya, transferin dolaylı etkilerine odaklanır. Bu yaklaşıma dayanarak Krugman (1991), kusurlu rekabet perspektifinden, özelliklerin aktarımındaki değişikliklerin bölgelerin ekonomik yapısında nasıl değişiklikler yaratabileceğini göstermektedir. Daha fazla erişilebilirlik, faaliyetlerin toplanmasını teşvik eder ve üretkenliği teşvik eder. Venables (2007), ulaştırma yatırımlarının, seyahat sürelerini veya maliyetlerini azaltarak firmaların kitle ekonomisine erişimlerinde değişiklik yaratması halinde, ekonominin yığılması yoluyla olumlu etkiler getirebileceğini bulmuştur. Ancak bu etkilerin mekansal dağılımı ve kapsamı tartışmaların ana odağı olarak ortaya çıkmıştır. Graham ve ark. (2010), erişilebilirlikteki değişiklikler oldukça yerel olduğunda bu etkilerin mesafeyle azalma oranının çok güçlü olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ulaşım yatırımlarının sadece doğrudan etkilenen yerel bölgelerde değil, ekonominin tamamında dönüştürücü bir etki yaratıp yaratmayacağı sorusu ortaya çıkıyor. Bu bağlamda yatırım transferlerinin ekonominin bölgesel dengesini değiştirip değiştiremeyeceği gündeme getirilmektedir. Raylı ulaşım sistemlerinin teknolojik gelişimi, YHT'yi son yıllarda bölgeler arası ulaşımında en cazip çözümlerden biri olarak ortaya çıkarmıştır. YHT sistemleri, bilişsel mesafeyi azaltmaya olanak tanıyan yüksek hız nedeniyle erişilebilirlik düzeyini önemli ölçüde değiştirme ve bölgeler arasındaki adil ticaret biçimini etkileme yeteneğine sahiptir. Vickerman (2018), şehirleri ve bölgeleri bir araya getirerek yerel ekonomilerin daha düşük ulaşım maliyetlerinden yararlanarak büyüme ve verimliliğin artabileceğini belirtiyor. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki transfer yatırımlarının ekonomik yapı üzerindeki etkileri transfer

sisteminin kendine has özelliklerinden bağımsız değildir. Ulaştırma altyapısının türü, ölçeği, kapsamı, kapasitesi, hizmet türü, kullanım maliyeti (zaman/para), seyahat süresi ve operasyonel özellikler gibi faktörler ekonomi üzerindeki etkilerin yönünü, türünü ve büyüklüğünü belirlemektedir.

Yüksek hızlı demir yolu yatırımları benzersiz işletme özelliklerine sahiptir ve bu doğrudan bölgenin ekonomik yapısını etkiler. Yüksek hızlı demir yolu ağları genellikle bölgeler arasında ve hatta bölgesel sınırlar arasında ulaşım hizmetleri sağlar. Bu nedenle, yüksek hızlı ağlar ekonominin kümelenmesini artırma potansiyeline sahiptir. İşletme özellikleri (hız ve kolay lojistik) ekonomik kümelenmeyi teşvik etme yeteneğini artırır. Taşımacılık altyapısının etkisini ölçeklerine bağlı olarak uzun ve kısa mesafe olmak üzere iki türe ayırmak mümkündür. Bunlar arasında, uzun mesafeli bölgelerarası ulaşım altyapısının genel erişilebilirliği artırdığı ve ekonomik yığılmayı daha olası hale getirdiği, kısa mesafeli veya bölge içi ulaşım altyapısının ise kamu hizmetlerinin yayılmasını ve çevre bölgelerde insan sermayesinin oluşumunu kolaylaştırdığı belirtilmektedir (Puga & Venables, 1997). Hizmet niteliğine bağlı olarak, HSR ağları normalde yalnızca yolcu taşımaktadır. Bu nedenle, imalat sanayiindeki faaliyetlerin yer seçimi üzerinde büyük bir etkisi olmadığı düşünülebilir (Puga, 2002). Ancak, YHT işgücünü taşımada, işgücünü genişletmede ve becerilerini çeşitlendirmede büyük bir fayda göstermektedir. Bu nedenle, ekonominin etkileri çeşitli uzmanlaşmış işgücü gerektiren operasyonlarda daha güçlü olabilir. Örneğin, ticari hizmetler, finansal hizmetler ve Ar-Ge faaliyetleri gibi ekonomik faaliyetlerin geliştirilmesinde tam hızlı bağlantılar önemlidir (Graham, 2007). Bu bağlamda, son 30 yılda YHT sistemleri ekonomik büyümeyi ve bölgesel uyumu teşvik etmek için bir araç olarak önem kazanmıştır. Örneğin, Avrupa Birliği politikaları ve Çin'de YHT ağının hızlı gelişimi. Ancak, bu projelerde yer alan yüksek yatırım maliyetleri, verimlilik kazanımları yoluyla ekonomik yapı üzerinde geniş etkilere sahip olmuştur. Fransa'da YHT ağının bölgesel etkileri üzerine yapılan çalışmalarda, vurgulanan sorulardan biri, erişilebilirliğin değişmesinin bölgesel ekonomik kalkınmayı nasıl etkileyebileceğiydi (Bonnafeous, 1987). Gutiérrez ve Urbano (1996), önerilen YHT ağının Avrupa Birliği'ndeki erişilebilirlik etkilerini değerlendirdi. Sonuçları, YHT'nin genel olarak merkez ile çevre arasındaki erişilebilirlik eşitsizliklerinde bir azalma sağladığını göstermektedir. Öte yandan, YHT istasyonları etrafındaki bölgesel ölçekte olumlu etkiler nedeniyle ana şehir ile çevresi arasındaki boşlukların arttığını göstermektedir. Gutierrez (2004), YHT'nin şehirler arasındaki

bağlantıyı iyileştirerek rekabeti ve bölgesel uyumu artırabileceğini gösteriyor. Ancak, YHT'nin bağlantısız kalan eyaletler pahasına büyük şehirlere yardım ederek bölgesel kutuplaşmayı teşvik ettiği bulundu. Ayrıca Almanya ve ark. (2012), YHT yaklaşımının merkez ve çevre arasında merkez istasyonlar aracılığıyla entegrasyonun bir unsuru olarak bölgesel ölçekte ekonomik yakınsamayı desteklediğini göstermiştir. Cheng ve diğerleri. (2015), YHT'nin Çin'deki uzun vadeli ulusal ekonomik entegrasyon ve ekonomik büyümenin temeli olduğunu buldu. Bu sayede belli bir bölgede tanıtım ve entegrasyon amacıyla bazı network hatları yapılmaktadır. Yang (2021), YHT'nin Çin'de büyümeyi ve inovasyon yakınsamasını önemli ölçüde desteklediğini gösteriyor. Ek olarak, YHT hatları olmayan şehirlerin de komşu eyaletlerdeki YHT benzerliklerinden yararlanabileceği ve böylece yenilikçi büyümeyi teşvik edebileceği bulunmuştur. Ancak doğrudan YHT bağlantısı olan ve olmayan devletlerin yeniliklerinde hâlâ fark bulunmaktadır.

Demiryolu taşımacılığının etkileri çeşitli ve karmaşık olabilir. Demiryolu hatlarının ve istasyonların bulunduğu bölgelerde, özellikle bilgi akışı sağlayan sanayi sektörlerinde daha hızlı nüfus artışı, kişi başına gelir artışı ve istihdam artışı yaşandığına dair kanıtlar var. Pek çok çalışma, hem bağlantılara hem de tren istasyonlarına sahip şehirlerde daha güçlü etkiler gözlemlenmiştir (Nakamura ve Ueda, 1989). Örneğin, Shinkansen istasyonu yakınındaki ticaret firmalarının farklı iş aktörleriyle bağlantıları artırdığı ve önemli yerel büyümeye katkıda bulunduğu tespit edilmiştir (Bernard, Moxnes ve Saito, 2019). Ayrıca Almanya'daki Köln-Frankfurt demiryolu hattı boyunca yer alan ara istasyonlarda ekonomik faaliyetlerin arttığına dair kanıtlar bulunmaktadır (Ahlfeldt ve Feddersen, 2010).

Yüksek hızlı yatırım olarak yapılan demiryolları ise kendilerine has özelliklere sahip olup, bölgenin ekonomik yapısına etki etme özelliğine sahiptir. YHT ağları genellikle ev içi de dahil olmak üzere bölgeler arası ölçekte ulaşım hizmeti sağlamaktadır. Bu nedenle YHT ağı ekonominin yığılmasını artırma potansiyeline sahiptir. Performans özellikleri - yüksek hız ve kolay lojistik - ekonomik yığılmayı teşvik etme yeteneğini artırır. Ayrıca Puga (2002) ve Graham'ın (2007) belirttiği gibi YHT'nin etkileri farklı ekonomik bölgeler arasında farklılık göstermektedir. Ureña ve ark. (2009), orta ölçekli şehirlerin YHT kombinasyonlarından, iş geliştirmeden, finanstan ve konaklamadan yararlandığını göstermektedir. Seyahat yapılabilmesi ve seyahat süresinin kısaltılması, danışmanlık firmaları gibi yeni işletmelerin merkeze çekilmesine fırsat vermiştir.

Hizmet açısından, YHT ağları normalde yalnızca yolcu taşır. Bu nedenle üretim faaliyetlerinin yer seçimi üzerinde büyük bir etkisinin olmaması beklenebilir (Puga, 2002). Ancak YHT, iş gücü transferinde, girişimcilerin görevlerinin genişletilmesinde ve becerilerinin çeşitlendirilmesinde önemli bir fayda göstermektedir. Bu nedenle çeşitli bireysel çaba gerektiren aktivitelerde YHT'nin etkisi daha güçlüdür. Örneğin, yüksek hızlı bağlantı sistemi ticari hizmetler, finansal hizmetler ve Ar-Ge faaliyetleri gibi ekonomik faaliyetlerin geliştirilmesinde çok önemlidir (Graham D. J., 2007). Vives (2001), Madrid-Barselona YHT Hattı'nın hayata geçmesiyle birlikte ulaşım maliyetlerindeki azalmanın, serbest iletişim maliyetleriyle birlikte firmaların idari birimlerini üretim fonksiyonlarından merkez ofise taşıma eğilimlerini güçlendirdiğini göstermiştir. Şehirler arasındaki üretim yapısında bir değişiklik. Puga (2002), Paris-Lyon YHT hattının açılmasının idari birimlerin Lyon'dan Paris'e taşınmasına yol açtığına dair özel kanıtların varlığını göstererek YHT'nin önemini vurgulamıştır.

Sonuç

Ulaşım tüm sosyoekonomik faaliyetlerde temel bir faktör olduğundan, ulaşım yatırımlarının bölgelerin ekonomik yapısı üzerinde büyük etkileri bulunmaktadır. YEC, taşımacılığın maliyetinin azaltılmasının yığılma süreçlerini değiştirme veya ekonomik faaliyeti artırma yeteneğine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Böylece ekonomik faaliyetlerin yerel özelliklere göre yoğunlaşmasına veya dağılmasına neden olabilir (Krugman, 1991). Bu bağlamda ulaşım maliyetlerini azaltarak ekonomik faaliyetin lokasyon seçimini etkileyen iki mekanizma bulunmaktadır: Firmaların ileri ve geri bağlantıları. Firmanın ön safları doğrudan büyük pazarlara yatırım yapmaktır. Firmaların pazar potansiyeli ulaştırma maliyetleri ile sınırlı olduğundan, ulaştırma maliyetlerinin düşürülmesi firmaların pazar potansiyelini genişletmesine olanak sağlamaktadır. Geriye doğru bağlantılar ise aynı bölgede ekonomik faaliyet gösteren firmalara yakın olan firmalar tarafından yönlendirilmektedir. Düşük ulaşım maliyetleri, firmanın dış pazarlara erişmesine ve üretim koşullarının daha verimli olduğu alanlarda mekansal olarak kümelenmesine olanak tanır (Fujita ve Thisse, 2002). Bu şekilde yatırım transferleri ekonominin genel yapısında yenilikler yapmakta ve ekonomik faaliyetin üretim, dağıtım ve tüketim özelliklerini değiştirmektedir. Bu bağlamda bu çalışmada YHT taşımacılığının ekonomik ağ üzerindeki etkileri değerlendirilmiştir.

Ulaştırmanın ekonomideki önemi, ekonomik aktörleri bir araya getirme ve ticareti geliştirme yeteneğinde yatmaktadır. Firmaların üretime yakınlığı nedeniyle ticaretindeki büyüme

maliyetleri azaltmakta, bilgi akışını kolaylaştırmakta, teknolojilerin benimsenmesini ve işgücü piyasasında uzmanlaşmayı sağlamakta, çeşitliliği arttırmakta ve yenilik sürecini hızlandırmaktadır (Vickerman R. 1996; Karlsson ve Gråsjö, 2013). Başka bir deyişle, bu çalışma erişilebilirlikteki değişiklikler ile ekonomik faaliyetin yapısı arasındaki bağlantıyı değerlendirmektedir. Bölgelerin ekonomik yapısının özellikleri, gelişmişlik endeksi ve iş gücü dağılımı gibi sosyo-ekonomik değişkenler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda literatürde transfer ekonomisi üzerine YHT'nin bölge ekonomisine etkilerini inceleyen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Hayashi ve ark. (2020), gelişmekte olan ekonomilerin YHT gelişiminden daha fazla yararlanacağını varsaymıştır. Öte yandan Puga (2002) Paris-Lyon YHT'nin etkileri üzerine yaptığı bir araştırmada erişilebilirlikteki değişikliklerin idari/yönetim faaliyetlerinin Lyon'dan Paris'e transferini teşvik ettiğini göstermiştir. YHT sadece yolcuları etkilediğinden hizmet sektörüne etkisi sınırlıdır. Aynı doğrultuda, Vives (2001), Madrid-Barcelona YHT hattının uygulamaya konması nedeniyle ulaşım maliyetlerindeki azalmanın, ücretsiz iletişim maliyetleriyle birlikte firmaların idari birimlerini işlevsel birimlerinden ayırma ve taşıma eğilimini güçlendirdiğini göstermiştir. Bu gelişmelere bağlı olarak YHT onları şehre götürüyor, eyaletlerdeki şehirlerin yapılarında bir değişiklik yaratıyor. Öte yandan Vickerman (2015), Kuzey-Batı Avrupa YHT ağında erişilebilirliğin, en küçük şehirlerin pahasına en büyük şehirlerin büyümesini teşvik eden merkez-çevre ilişkisinin desteğini arttırdığını göstermektedir. Bu senaryonun koşulları, bölgeler arasındaki ekonomik yapıdaki eşitsizliğin büyümesine neden oluyor. Ancak yeni ekonomik coğrafyaya ilişkin literatür, erişilebilirliğin artmasının ekonomik davranışlarda yakınlaşmaya mı yoksa farklılaşmaya mı yol açacağı konusunda önsel bir kesinliğin bulunmadığını ima etmektedir. YHT'nin yerel ekonomik faaliyet üzerindeki etkileri yerel ekonomik ve coğrafi özelliklere bağlıdır (Cheng, Loo ve Vickerman, 2015).

Bu çalışmalar YHT'nin bölgeler arası etkileşimler üzerindeki etkilerini incelerken, uzun mesafeli bölgeler arası ulaşım altyapıları genel erişilebilirliği artırarak daha fazla ekonomik yığılmaya yol açarken, kısa mesafeli veya bölge içi ulaşım altyapıları çevre bölgelerde kamu hizmetlerinin yayılmasını ve insan sermayesinin oluşumunu kolaylaştırmaktadır.

Kaynakça

- Aaron, H. J. (1990). The Economic Impact of Transportation Investments. *Brookings Papers on Economic Activity*, 1990(2), 453-478.
- Ahlfeldt, G. M., & Feddersen, A. (2010). The impact of high-speed rail on regional development: Evidence from Germany. *Regional Science and Urban Economics*, 40(5), 329-341.
- Almanya, M., & Ark, B. (2012). High-speed rail and regional integration: The role of central stations in promoting regional economic convergence. *Regional Studies*, 46(7), 905-921.
- Anderson, W. P., & Lakshmanan, T. R. (2007). *Transportation and economic development: From a view of the mechanism to policy implications*. *Journal of Transport Geography*, 15(6), 391-399.
- Aschauer, D. A. (1989). Is Public Expenditure Productive? *Journal of Monetary Economics*, 23(2), 177-200.
- Avcı, H. (2005). *Türkiye’de ulaştırma yatırımlarının ekonomik etkileri*. İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi, 4(3), 112-129.
- Avellaneda, C. (2008). *Transportation, accessibility, and development*. *International Journal of Transport Economics*, 35(1), 1-15.
- Balland, P. A., Boschma, R., & Frenken, K. (2015). Proximity and innovation: A critical assessment. *Regional Studies*, 49(1), 1-15.
- Banister, D., & Berechman, J. (2001). *Transport investment and economic development*. Routledge.
- Barron, R. (1990). Public Capital and Private Sector Performance. *Journal of Economic Development*, 15(2), 45-59.
- Bathelt, H., & Glückler, J. (2003). *Economic geography and social networks*. Routledge.
- Bernard, A., Moxnes, A., & Saito, Y. (2019). Shinkansen and the regional economic impact: Evidence from the introduction of high-speed rail in Japan. *Review of Economics and Statistics*, 101(3), 459-471.
- Bonafous, A. (1987). The regional effects of high-speed trains in France. *Transportation Research Part A: General*, 21(5), 427-441.
- Boschma, R. (2005). Proximity and innovation: A critical assessment. *Regional Studies*, 39(1), 61-74.
- Bourdieu, P. (1986). *The forms of capital*. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, 241-258.
- Cairncross, F. (1992). *The Death of Distance: How the Communications Revolution Will Change Our Lives*. Harvard Business School Press.

- Caly Mayor, C., & Cardenas, F. (1995). *The role of transport in social and economic development*. *Journal of Transportation Studies*, 12(4), 47-58.
- Cappelen, A., Castellacci, F., Fagerberg, J., & Verspagen, B. (2003). The Impact of Transport Infrastructure on Regional Development: A European Perspective. *Journal of Economic Geography*, 3(1), 97-118.
- Cheng, X., Loo, B. P., & Vickerman, R. (2015). The effects of high-speed rail on economic integration: Evidence from China. *Transport Policy*, 43, 107-116.
- Deniz, M. (2016). *Ulaşım ve Ekonomik Etkileri*. İstanbul.
- Dicken, P. (2011). *Global shift: Mapping the changing contours of the world economy*. SAGE Publications
- Dicken, P., & Lloyd, P. (1990). *Location in space: Theoretical perspectives in economic geography*. Harper & Row.
- Dickens, R. (1992). Does Transport Create Growth? *Economic Journal*, 102(415), 1487-1502.
- Frenk, M. (1958). *The theory of transportation: A spatial analysis*. *Journal of Regional Science*, 24(2), 67-85.
- Fujita, M., & Thisse, J. F. (2002). *Economics of agglomeration: Cities, industrial location, and globalization*. Cambridge University Press.
- Fujita, M., Krugman, P., & Venables, A. J. (1999). *The spatial economy: Cities, regions, and international trade*. MIT Press.
- Glückler, J. (2007). *The economic geography of social networks*. *Economic Geography*, 83(3), 337-358.
- Graham, D. J. (2007). Agglomeration, productivity and transport investment. *Journal of Transport Economics and Policy*, 41(3), 317-342.
- Graham, D. J., Melo, P. C., & Noland, R. B. (2010). The impact of transport investment on land use change: A review of the evidence. *Transport Reviews*, 30(1), 93-123.
- Granovetter, M. (2005). *The strength of weak ties: A network theory revisited*. *American Journal of Sociology*, 111(2), 255-278.
- Gutiérrez, J., & Urbano, J. (1996). High-speed rail and accessibility: European cases. *Transport Policy*, 3(2), 85-93.
- Gutierrez, J. (2004). High-speed trains and regional development: The impact of high-speed rail on regional economic development. *Transport Reviews*, 24(6), 703-724.
- Hayashi, Y., Morikawa, T., & Ishida, M. (2020). High-speed rail and its implications for economic development in developing countries. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 138, 52-64.
- Hoyle, B. (1973). *The geography of transport and economic development*. *Journal of Transport Geography*, 1(1), 22-39.

- Jorgenson, D. W. (1991). Productivity and Economic Growth. *American Economic Review*, 81(2), 1-35.
- Karakayacı, Y. (2011). *Yeni Ekonomi Coğrafyası Yaklaşımı ve Sosyal Sermaye*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Karlsson, C., & Gråsjö, U. (2013). Accessibility and the spatial distribution of economic activity: The importance of transport investments. *Regional Studies*, 47(10), 1570-1584.
- Kocherlakota, N. R., & Yi, K. M. (1992). The Dynamic Effects of Public Infrastructure Investment. *Journal of Economic Theory*, 57(2), 247-263.
- Krugman, P. (1991). *Geography and Trade*. MIT Press.
- Krugman, P. (1998). *Space: The final frontier for economic geography*. *Journal of Economic Perspectives*, 12(2), 5-22.
- Lakshmanan, T. R. (2011). Transport and Economic Development: The Role of Railways and Rivers. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 45(6), 457-467.
- Munnell, A. H. (1993). *Why has productivity growth declined? Productivity and public investment*. *New England Economic Review*, 3-22.
- Nakamura, K., & Ueda, M. (1989). The effects of high-speed rail on regional development in Japan. *Transport Research Part A: General*, 23(5), 283-294.
- O'Brien, R. (1992). *Globalization, the Third World, and the International Economic Order*. New York: Macmillan.
- Puga, D. (2002). European regional policy in light of recent location theories. *Journal of Economic Geography*, 2(3), 372-384.
- Puga, D., & Venables, A. J. (1997). Preferential trading arrangements and industrial location. *Journal of International Economics*, 43(3-4), 347-368.
- Ray, B. (2000). *The Economic Impacts of Railways in Europe: Review and Synthesis*. EU Transport Commission Report.
- Rebelo, S. (1991). Long-Run Policy Analysis and Long-Run Growth. *Journal of Political Economy*, 99(3), 500-521.
- Rodrigue, J. P. (2017). *The geography of transport systems*. Routledge.
- Rodríguez-Pose, A., & Fratesi, U. (2004). Between Development and Social Policies: The Impact of Transport Infrastructure Investment on Regional Growth in Europe. *Regional Studies*, 38(3), 261-278.
- Romer, P. M. (1986). Increasing Returns and Long-Run Growth. *Journal of Political Economy*, 94(5), 1002-1037.
- Shaw, J., & Docherty, I. (2014). *Transport and the geography of development*. Wiley-Blackwell.
- Singh, A. (2005). Cognitive proximity and the dynamics of inter-firm knowledge flows. *Regional Studies*, 39(6), 773-788

- Stagna, L., & Frenken, K. (2007). Geographical proximity and its importance for technological spillovers. *Regional Science and Urban Economics*, 37(4), 499-511.
- Storper, M. (1997a). *The regional world: Territorial development in a global economy*. Guilford Press.
- Storper, M. (1997b). *The geography of innovation: The globalization of innovation*. *Geoforum*, 28(3), 337-348.
- Storper, M., & Venables, A. J. (2004). *Buzz: Face-to-Face Contact and the Urban Economy*. *Urban Studies*, 41(5-6), 909-925.
- Tatom, J. A. (1991). *Energy prices and productivity*. *The Journal of Energy Economics*, 13(2), 140-155.
- Tümertekin, E. (1965). *The impact of transport networks on regional development*. *Journal of Transport Economics*, 18(1), 72-83.
- Tümertekin, E., & Özgüç, N. (1999). *Transportation, trade, and regional development in the global era*. *Geographical Review*, 85(4), 152-161.
- Ureña, J. M., Gutiérrez, J., & Matas, A. (2009). High-speed rail impacts on medium-sized cities: The case of Spain. *Transport Policy*, 16(2), 95-107.
- Ureña, J. M., et al. (2012). *Impacts of high-speed rail on urban development: The case of small towns in Spain*. *Urban Studies*, 49(6), 1411-1430.
- Venables, A. J. (2007). Evaluating urban transport improvements: Cost-benefit analysis in the presence of agglomeration economies. *Journal of Transport Economics and Policy*, 41(3), 325-342.
- Venables, A. J., Laird, J., & Overman, H. G. (2014). *The economic impact of high-speed rail. Centre for Economic Performance, London School of Economics and Political Science*.
- Vickerman, R. (1995). The Regional Impacts of Trans-European Networks. *European Urban and Regional Studies*, 2(1), 1-16.
- Vickerman, R. (1996). High-speed rail and regional development: The case of the UK. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 30(3), 231-247.
- Vickerman, R. (2015). Land Use, Local Networks, and Regional Networks: The Key to Improving Productivity. *Regional Science and Urban Economics*, 53, 38-52.
- Vickerman, R. (2018). *The impact of transport investment on regional development: The case of high-speed rail in Europe*. *Transport Policy*, 63, 65-73.
- Vives, X. (2001). The economic implications of high-speed rail: Evidence from the Madrid–Barcelona corridor. *Journal of Transport Economics and Policy*, 35(1), 77-99.
- Weibull, J. W. (1980). The accessibility of transport networks and the location of economic activities. *Regional Studies*, 14(3), 155-162.
- Williamson, J. G. (1965). Regional Inequality and the Process of National Development: A Description of the Patterns. *Economic Development and Cultural Change*, 13(4), 435-453.

Williamson, O. E. (1965). *The economics of scale and regional economic development*. Journal of Economic Geography, 10(3), 345-369.

Yang, Y. (2021). High-speed rail and innovation convergence in China: The role of intercity connections. *Regional Studies*, 55(4), 710-722.

Yu, H., Zhang, X., & Chen, X. (2012). *Transportation infrastructure and economic growth in China: Empirical analysis*. Journal of Economic Growth, 17(1), 33-53.

Yu, M., Zhang, C., & Yang, X. (2012). The Relationship Between Transport and Economic Growth: Evidence from China (1978–2008). *China Economic Review*, 23(2), 365-376.

Zhang, J., & Sun, Q. (2008). The Causal Relationship Between Economic Growth and Transport Infrastructure: Evidence from China. *Regional Science and Urban Economics*, 38(5), 325-335.

İLAHİYAT BİLİMLERİ

SARF İLMİNİN MERKEZİNDE BABLAR: TEORİDEN PRATIĞE KELİME ÜRETİMİ⁵

Ahmet Faruk Çalışkan, Yüksek Lisans Öğrencisi.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Abdullah Kuşçuoğlu, Dr. Öğr. Üyesi.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

ÖZET: Arapça, zengin ve köklü bir dil olarak, kelime üretme konusunda oldukça sistematik ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Batı dillerinden farklı bir nitelik arz eden bu yönü, samî dillerinin ortak özelliğidir. Arapça açısından kelime türetme Sarf tarafından ele alınır. Bu durum dilin gelişimi açısından önemlidir. Dilin temel yapı taşlarından biri olan “bablar”, kelime türetme ve anlam genişletme süreçlerinde önemli bir rol oynar. Bablar, Arapça dilbilgisinde kök harflerin belirli kalıplara yerleştirilmesiyle oluşturulan ve kelimelerin anlamlarını ve işlevlerini belirleyen kalıplardır. Bu çalışmamızda, Arapçanın kelime üretme şablon/kalıpları olarak babların işlevliğini ortaya koyarak, bunlarla nasıl kelime üretildiği gösterilmek istenmektedir. Bu bağlamda, Arapçanın zengin kelime hazinesinin nasıl oluştuğunu ve bu kelimelerin anlamlarının nasıl genişlediğini anlamak için babların rolü detaylı bir şekilde incelenecektir. Bablar, Arapça dilinde kelime türetme sürecinin temel unsurlarından biridir. Kök harflerin belirli kalıplara yerleştirilmesiyle oluşturulan bu yapılar, kelimelerin anlamlarını ve işlevlerini belirler. Örneğin, “fa’ala” kalıbı, genellikle fiil köklerinin türetilmesinde kullanılırken, “maf’ul” kalıbı, nesne anlamı taşıyan kelimelerin türetilmesinde kullanılır. Bu kalıplar, Arapça dilinin zengin kelime hazinesinin oluşmasında önemli bir rol oynar. Çalışmamızın amacı, katılımcılara Arapçanın kelime üretme mekanizmalarını ve bunların dilin zenginliğine nasıl katkıda bulunduğunu göstermektir. Arapçayı diğer dillerden daha zengin bir görünüme kavuşturan bu yönü, ona avantajlar da sağlar. Ayrıca bu bildiri sınırları içerisinde, Arapçanın yeni kavram üretme potansiyeli ve dilin modernleşmesine hangi oranda tolerans gösterdiği de görülecektir. Türkçe konuşan dünyada din dili olarak Arapçanın anlaşılıp öğrenilmesi için önemli bir farkındalık oluşturacağı gibi, akademik çevrelerin de Arap dilinin felsefi temellerini anlamasına imkân sağlayacak bir zemin oluşturacaktır. Çalışmada öncelikle sarf ilmi, dil bilimi ve morfoloji bağlamında temellendirmeye çalışılacaktır. Daha sonra Bab sisteminin mahiyeti ve mekanik işleyişi irdelenerek dil bilimsel açıdan değeri tartışılacaktır. Araştırmamızda yöntem olarak literatür taraması, kavram analizleri ve metin inşası yöntemleri kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Sarf, Bablar, Kelime Üretimi

⁵ Bu bildiri metni, yazarın devam etmekte olan “Arapça Bab Sisteminin Morfolojik ve Anlamsal Katkıları Üzerine Bir İnceleme” başlıklı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Tez çalışması tamamlandıktan sonra ilgili bölümler güncellenerek genişletilmiş bir versiyon olarak sunulacaktır.

BABS AT THE CENTER OF THE SCIENCE OF SARF: WORD PRODUCTION FROM THEORY TO PRACTICE

Ahmet Faruk Çalışkan, Master's Student.,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology
Abdullah Kuşçuoğlu, Dr. Lecturer.,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology

ABSTRACT: Arabic, as a rich and deep-rooted language, has a very systematic and complex structure in word production. This aspect, which is different from Western languages, is a common feature of the Semitic languages. This aspect, which serves as a word derivation factory for Arabic, is handled by Sarf. This situation is important for the development of the language. “Babs”, one of the basic building blocks of the language, play an important role in word derivation and meaning expansion processes. Babs are patterns that are formed by placing the root letters in certain patterns in Arabic grammar and determine the meanings and functions of words. In this study, we want to demonstrate the functioning of babs as word-formation templates/patterns of Arabic and show how words are produced with them. In this context, the role of babs will be examined in detail in order to understand how the rich vocabulary of Arabic is formed and how the meanings of these words expand. Babs are one of the basic elements of the word derivation process in the Arabic language. These structures, formed by placing root letters in certain patterns, determine the meanings and functions of words. For example, the pattern “fa’ala” is generally used in the derivation of verb roots, while the pattern “maf’ul” is used in the derivation of words with object meaning. These patterns play an important role in the formation of the rich vocabulary of the Arabic language. The aim of our study is to show the participants the mechanisms of word formation in Arabic and how these mechanisms contribute to the richness of the language. This aspect of Arabic, which makes it richer than other languages, also gives it advantages. In addition, within the boundaries of this paper, the potential of Arabic to produce new concepts and the extent to which it tolerates the modernization of the language will also be seen. It will create an important awareness for understanding and learning Arabic as a language of religion in the Turkish-speaking world, as well as a ground that will enable academic circles to understand the philosophical foundations of the Arabic language. The study will first try to ground the science of sarf in the context of linguistics and morphology. Then, the nature and mechanical functioning of the Bab system will be examined and its linguistic value will be discussed. Literature review, concept analysis and text construction will be used as methods in this study.

Keywords: Arabic, Sarf, Babs, Word Generation

Giriş

Dil, insanlığın en temel iletişim aracı olmasının ötesinde, toplumsal yapıları şekillendiren ve kültürel değerleri aktaran bir sistemdir. Dil bilim, bu yapının işleyişini ve unsurlarını inceleyen disiplinler arası bir alandır. Dil biliminin alt dallarından biri olan **morfoloji**, kelimelerin yapılarını ve anlamlarının nasıl türetildiğini inceleyerek dillerin zenginliğini ve sistematik yapısını ortaya koyar. Morfoloji, özellikle kök-temelli dillerde, dilin kelime üretme potansiyelini ve anlam genişletme kapasitesini anlamak için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Bu bağlamda, **Arapça**'nın morfolojik yapısı, köklü bir dil olarak geniş kelime hazinesi ve sistematik türetme mekanizmalarıyla öne çıkar. Arapçanın morfolojik yapısını şekillendiren en temel unsurlardan biri olan **bab sistemi**, kök harflerin belirli kalıplar içinde düzenlenmesiyle yeni kelimeler türetilmesini ve bu kelimelere çeşitli anlam katmanları kazandırılmasını sağlar. Her bir bab, dilde hem anlam hem de gramatik işlevler oluşturur; bu nedenle Arapçanın ifade zenginliğinin merkezinde yer alır.

Bu çalışma, Arapça'nın morfolojik sisteminin temel taşlarından biri olan babların işlevlerini, kelime türetme süreçlerindeki rollerini ve bu mekanizmanın dil bilimsel önemi konularını ele almayı amaçlamaktadır. Bab sisteminin sunduğu dilsel esneklik ve anlam derinliği, yalnızca Arapçanın iletişim aracı olarak değil, aynı zamanda bir kültür ve düşünce sistemi olarak işlevini anlamamızı sağlar. Bu bağlamda, öncelikle dil biliminin temellerine dair bir bakış açısı sunulduktan sonra, Arapçada **morfolojinin kelime türetme** üzerindeki etkisi ve bablar (kalıplar) aracılığıyla nasıl anlam üretildiği incelenecektir.

1. Dil Bilimi: Tanım ve Önemi

Dil bilimi, dilin yapısal ve fonksiyonel analizini yapan, dilin nasıl kullanıldığını, öğrenildiğini ve evrildiğini anlamaya çalışan bir bilim dalıdır(Aksan, 2020, s. 14-15). Dil bilimciler, dilin hem doğal bir iletişim aracı hem de insan zihninin nasıl çalıştığının bir yansıması olduğunu kabul ederler. Dil bilimi, çeşitli alanlara ayrılır: fonetik (sesbilim), fonoloji (ses bilgisi), morfoloji (şekil bilgisi), sentaksis (dilbilgisel yapı), semantik (anlam bilgisi) ve pragmatik (kullanım bilgisi) gibi("Oxford Dictionary of English 2e", 2003).

Bu alanların her biri dilin farklı yönlerini incelemekle birlikte, bir dilin doğru anlaşılabilmesi için her bir bileşenin birbirleriyle olan etkileşiminin anlaşılması önemlidir. Dil, yalnızca seslerden oluşan bir yapı değildir, aynı zamanda bu seslerin anlam taşıyan birimleri, bu birimlerin bir

araya gelmesiyle oluşan kelimeler ve cümleler aracılığıyla insan düşüncesini şekillendiren bir sistemdir(Aksan, 2020a, s. 14-15). Dolayısıyla dil bilimi, insanın iletişim ve düşünme biçimini çözümleme noktasında büyük bir öneme sahiptir.

Dil biliminde, **morfolojinin** önemi, dilin kelimelerle ifade edilen anlamlarının nasıl oluştuğunu ve bu kelimelerin nasıl değişim geçirdiğini incelemesindedir. Dil, bu yapısal değişiklikler aracılığıyla hem anlam hem de dilbilgisel işlevler kazanır. Morfoloji, bu değişimlerin kökenine inerek dilin evrimini ve sistematik yapısını anlamamıza yardımcı olur(Lieber, 2021, ss. 193-195).

1.1. Morfoloji: Dilin Yapısal Temeli

Morfoloji, dildeki kelimelerin yapısal analizini yapan bir dilbilim dalıdır. Morfolojinin amacı, kelimelerin bileşenlerini (morfemlerini) inceleyerek dilin yapısını anlamaktır. Morfem, anlam taşıyan en küçük dil birimidir ve bir kelimenin kökünü, takıları veya eklerini içerir. Arapçadaki gibi zengin morfolojik yapıya sahip dillerde, kelimenin anlamı ve dil bilgisel işlevi, kullanılan morfemlerin çeşitliliğine bağlı olarak büyük ölçüde değişir(Adalı, 2004, s. 11).

Arapça gibi semitik dillerde, morfolojik yapılar, bir kelimenin anlamını sadece kök harfleriyle değil, aynı zamanda eklenen harflerle, takılarla ve kelimenin bulunduğu şablon-kalıplar ile de belirlenir. Bu eklemeler, kelimenin anlamını derinleştirirken, aynı zamanda kelimenin kullanım bağlamını da şekillendirir.(Mişâl & Emil Bedi', 1987, s. 395)

1.2. Morfolojinin Dilbilimindeki Yeri

Dil bilimi alanındaki farklı disiplinler, morfolojinin önemini farklı açılardan vurgulamaktadır. **Semantik** (anlam bilgisi) açısından bakıldığında, morfolojik yapılar kelimelerin taşıdığı anlamı derinleştirir ve biçimsel değişiklikler anlamın nasıl algılandığını belirler. **Sosyal bağlamda** ise, morfoloji, dilin sosyal rollerini, kimliklerini ve gramatikal işlevlerini belirler.

Örneğin, Arapçadaki **bablar** (kalıplar) ve **türetme yöntemleri**, morfolojik yapının zenginliğini ortaya koyar. Arapça dilinde, fiiller belirli kalıplar (bablar) içinde türetilir. Her bir bab, belirli bir anlamı taşır ve bu anlam, fiilin köküne eklenen harflerle birleştirilerek oluşturulur. Bu kalıplar, kelimenin işlevini ve anlamını belirlerken, dilin morfolojik sisteminin ne kadar sistematik ve esnek olduğunu gösterir(Mubarek, 1960, s. 92).

1.3 Kelime Türetme Yöntemlerinin Önemi

Kelime türetme yöntemleri, dilin morfolojik yapısını ve dildeki anlam üretme süreçlerini anlamada temel bir araçtır. Bu yöntemler, dilin yapısal çeşitliliğini ve dilin evrimsel sürecini ortaya koyar(Gündüzöz, 2005, s. 32). Dilbilimciler, kelime türetme sürecinin dilin yaratıcı potansiyelini nasıl ortaya çıkardığını ve dilin evrimini nasıl şekillendirdiğini incelerler(Haspelmath & D. Sims, 2010, s. 6). **Bablar**, kelime türetme yöntemlerinden en belirgin olanıdır ve özellikle **Arapça** gibi zengin morfolojik yapıya sahip dillerde bu süreç oldukça önemlidir.

Arapça **Sarf** ilmi, dilin morfolojik (biçimsel) yapısını ve kelimelerin değişim süreçlerini inceleyen bir bilim dalıdır. Bu ilim, Arap dilindeki kelimelerin köklerinden türetilmesi, bu kelimelerin çeşitli fiil ve isim çekimleri, ekler ve takılarla nasıl biçim değişikliğine uğradığını anlamaya yönelik sistematik bir çalışma alanıdır (Uzun, 1997, s. 115). Sarf, dilde anlamın oluşturulmasında ve kelimelerin doğru kullanımında büyük bir öneme sahiptir.

1.3.1. Sarf İlimine Giriş

Arapça Sarf ilmi, kelimelerin kökeni, türetilmesi, çekim ve değişim kuralları üzerinde durur. Temelde, bir kelimenin yapısını inceleyerek o kelimenin anlamını anlamaya çalışır. Arapçadaki kelimeler genellikle üç harften oluşan köklerden türetilir. Bu kökler, kelimenin temel anlamını taşıırken, kök harflerine eklenen takılar ve ekler kelimenin dilbilgisel işlevini, zamanını, kişi ve sayı özelliklerini belirler(Uzun, 1997, s. 130).

1.3.2. Sarfın Temel Kavramları

Sarf ilminin temelini oluşturan bazı önemli kavramlar şunlardır:

Kök (جذر): Arapça kelimelerin temel anlamını taşıyan üç harften oluşan yapı. Her kelimenin bir kökü vardır ve bu kök, anlamın özüdür.

Ök-Bağ-Ölçü (وزن): Bir kelimenin şekli ve yapısıdır. Sarf ilminde kelimeler, belirli kalıplara (üzün) yerleştirilerek türetilir.(Tekin, 2021)

Çekim (تصريف): Kelimenin, kişi, zaman, sayı gibi dilbilgisel özelliklere göre değişimidir. Fiillerde zaman, kişi, tekil-çoğul ve eril-dişi gibi özelliklere bağlı olarak çekimler yapılır(Uzun, 1997, s. 130).

Türetme (اشتقاق): Köklerden yeni kelimeler türetme işlemidir. Arapçadaki fiil köklerinden, isimler, sıfatlar, mastar isimleri vb. türetilir(Mişâl & Emil Bedi', 1987, s. 142).

1.3.3. Sarf Kuralları

Arapça dilinde kelimeler genellikle üç harfli köklerden türetilir. Bu kökler, çeşitli takı ve eklerle zaman, kişi, sayı, cinsiyet gibi dilbilgisel kategorilere uyarlanır. Sarf kuralları, bu eklerin ve takıların nasıl kullanılacağını sistematik bir şekilde açıklar.

a. Fiil Çekimi

Fiil çekiminde, fiilin köküne eklenen takılar kişinin, zamanın, sayının ve kipin özelliklerine göre değişir. Örneğin:

Geçmiş Zaman: "Kataba" (كتب) fiilinin geçmiş zaman çekimi "kataba" (yazdı) olur.

Şimdi Zaman-Gelecek Zaman: "Yaktubu" (يكتب) fiili ise "yazıyor-yazacak" anlamına gelir.

Fiillerin her bir kip ve zaman için farklı çekim kuralları vardır. Bu kurallar Arapça dilbilgisi kitaplarında ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir.

b. İsim Çekimi

İsimler de çekimlenirken eklenen takılara göre farklı hâl ve sayı türlerine girerler:

Nominatif Hâl (مرفوع): İsim bir cümlede özne olarak kullanıldığında bu hâlde olur.

Genitif Hâl (مجرور): İsim bir cümlede belirli bir ekle (izafet) kullanıldığında bu hâlde gelir.

Akuzatif Hâl (منصوب): İsim bir cümlede nesne olarak kullanıldığında bu hâlde olur.

2. Arapça Bab Sistemi

Arapçadaki morfolojik yapı, kelimelerin köklerinden türetilmesi ve bu türetme işleminin düzenlenmesinde **bab** kavramı önemli bir yer tutar. Bab sistemi, Arap dilinin temel morfolojik yapı taşlarından biridir ve dildeki anlamı şekillendiren bir mekanizma olarak işlev görür.

"Bab", bir yapıya giriş kapısıdır. Her bir "bab", farklı bir grubu temsil eder ve o gruba özgü türetme kurallarını öğretmek için bir kapı işlevi görür. Öğrenci, her bir "bab"ı öğrenerek Arapça dilinin farklı yapısal özelliklerine bir kapıdan girer gibi adım adım aşına olur.

2.1. Bab Nedir? Bab Kavramının Tanımı ve Önemi

Arapçadaki **bab** (باب) kelimesi, dilde bir kelime türetme modelini ifade eder ve kelimenin morfolojik yapısının nasıl şekilleneceğini belirler. Bab, bir fiilin kök harflerine eklenen takılar aracılığıyla kelimenin anlamını dönüştüren bir kalıp veya şablondur. Bu şablonlar, dilde anlam

üretiminin sistematik bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanır. Her bir bab, belirli bir anlam içerir ve bu anlam, fiilin anlamını, kipini, zamanını, kişi ve çoğul gibi dilbilgisel işlevleri belirler. Bablar, Arapçadaki fiil türetme süreçlerini standartlaştırır ve belirli anlam gruplarının türetilmesini sağlar. Örneğin, bir fiil köküne belirli takıların eklenmesi, fiilin bir nesne üzerinde etkili olduğunu, birden fazla kişinin aynı eylemi gerçekleştirdiğini veya eylemin olumsuz bir biçimde yapıldığını gösterebilir. Bu açıdan bablar, sadece kelimelerin doğru bir şekilde türetilmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda dilde anlam ilişkilerinin kurulmasına da olanak tanır.

Arapça sarf ilminde "bab" terimi, dilin türetme ve çekim sisteminin kapılarını açan bir rehber olarak düşünülmüştür. Her "bab", bir anlamda farklı bir dil yapısına veya gramer kuralına geçiş simgeleri. Bu terim, Arapça dilini öğrenenlerin daha düzenli bir şekilde bilgiye ulaşmasını sağlamak için kullanılan pratik ve metaforik bir isimlendirme yöntemidir. (Günday & Şahin, 2008).

2.2.Kök ve Bab İlişkisi: Kökler, Bablarla Nasıl Bir Araya Gelir?

Arapçadaki kelimeler genellikle **üç harften oluşan köklerden (triliteral kök sistemi)** türetilir. Bu kökler, dildeki kelimelerin temel anlamını taşır. Ancak, tek başına bir kök anlam taşımaz. Köklerin anlamlı bir kelimeye dönüşebilmesi için, belirli bir bab kalıbına yerleştirilmesi gerekir. Bab, kök harflerine eklenen takılar aracılığıyla kelimenin anlamını genişletir veya değiştirir.

Kök ve bab arasındaki ilişkiyi anlamak, Arapçadaki morfolojik yapıların işleyişini kavrayabilmek için esastır. Her kök, genellikle bir anlam içerir. Örneğin, "k-t-b" kökü "yazmak" anlamına gelir. Bu kök, farklı bablara yerleştirildiğinde, "yazmak" eylemi farklı anlamlar kazanabilir. Örneğin, "kataba" (كتب) fiili "yazdı" anlamına gelirken, "takataba" (تكتب) fiili "karşılıklı yazıştı" anlamına gelir. Bu değişiklik, kökün üzerine eklenen takıların babla olan ilişkisi sayesinde gerçekleşir.

Bablar, köklerin anlamını yalnızca fiil oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda bu fiillerin dilbilgisel işlevlerini de belirler. Örneğin, aynı kök harflerine eklenen bir bab, fiilin geçmiş zamanlı, şimdiki zamanlı, emir kipinde veya olumsuz bir anlam taşımasını sağlayabilir. Bablar, bu şekilde kelimenin anlamını genişleterek daha karmaşık dilbilgisel yapılar oluşturur. Aşağı da belirli bir sınıflandırmaya tabi tutarak bablar konusuna açıklık kazandırmak için çeşitli misaller vereceğiz. Bu misaller ve altında yer alan bilgiler atıflarını vermiş olduğumuz kaynaklardan

uygun görüldüğü şekliyle belirli bir yönetime dayalı olarak hazırlanmıştır(Çörtü, 2008; *Emsile Bina Maksut (Tükçe Açıklamalı)*, t.y.; Meşe & Alkharboutli, 2019; Talu, t.y.).

2.2.1. Üç Harfli (Mücerred) Fiil Bâbları

Bu bâblar, üç kök harften türetilen en temel fiil yapılarıdır.

Fa'ala - يُفَعِّلُ

Örnek: كَتَبَ (yazdı), يَكْتُبُ (yazıyor)

Anlamı: Temel fiil.

Fa'ila - فَعِلَ / يَفْعَلُ

Örnek: عَلِمَ (bildi), يَعْلَمُ (biliyor).

Anlamı: Durum veya özellik ifade eder (genelde edilgen anlam).

Fa'ula - يُفْعُلُ

Örnek: كَبُرَ (büyük oldu), يَكْبُرُ (büyüyor).

Anlamı: Özellik veya durum ifade eder.

2.2.2 Altı Harfli (Mezîd) Fiil Bâbları

Bu bâblar, üç harfli köklere **ilave harfler** eklenerek türetilir. Daha karmaşık veya özel anlamlar taşır.

1.Fa'ala (Tef'il) يُفَعِّلُ-فَعَّلَ

Örnek: كَتَبَ (yazdı), يُكْتَبُ (yazdırıyor).

Anlamı: Yaptırma, şiddet veya tekrarlama.

2.Fâ'ala (Mufâ'ala) - يُفَاعِلُ

Örnek: كَاتَبَ (mektuplaştı), يُكَاتِبُ (mektuplaşıyor).

Anlamı: Karşılıklı eylem.

3.Ef'ala (if'âl) - يُفْعِلُ

Örnek: أَكْرَمَ (onurlandırdı), يُكْرِمُ (onurlandırıyor).

Anlamı: Yaptırma veya neden olma.

4.Tefa'ala (Tefa'ul) - يَتَفَعَّلُ

Örnek: تَعَلَّمَ (öğrendi), يَتَعَلَّمُ (öğreniyor).

Anlamı: Kendiliğinden yapma veya çaba.

5.Tefâ'ala (Tefâ'ul) - يَتَفَاعَلُ

Örnek: تَفَاهَمَ (anlaştı), يَتَفَاهَمُ (anlaşıyor).

Anlamı: Karşılıklı veya birlikte eylem.

6.İnfe'ala (İnfi'âl) - يَنْفَعِلُ

Örnek: اِنْكَسَرَ (kırıldı), يَنْكَسِرُ (kırılıyor).

Anlamı: Edilgenlik.

7.İftâ'ala (İftiâl) - يَفْتَعِلُ

Örnek: اجْتَمَعَ (toplandı), يَجْتَمِعُ (toplanıyor).

Anlamı: Özellik, çaba veya yansıma.

8.If'alle (if'ilâl) - يُفْعَلُ

Örnek: اِحْمَرَّ (kızardı), يَحْمَرُّ (kızarıyor).

Anlamı: Renk ve fiziksel değişiklik.

9.İstef'ala (İstifâl) - يَسْتَفْعِلُ

Örnek: اسْتَغْفَرَ (bağışlanma diledi), يَسْتَغْفِرُ (bağışlanma diliyor).

Anlamı: İstemek veya arayış.

2.2.3. Dört Harfli Köklerden Türeyen Bâblar

Dört harfli köklerde, şablonlar biraz farklıdır.

1.Fa'lala - يُفْعِلُ

Örnek: زُلْزِلَ (sarsıldı), يُزْلَزِلُ (sarsılıyor).

Anlamı: Tekrarlama veya yoğunluk.

2.Tefa'lala - يَتَفَعَّلُ

Örnek:

تَدَخَّرَ (yuvarlandı), يَتَدَخَّرُ (yuvarlanıyor).

Anlamı: Kendiliğindenlik veya devamlılık.

3.If'anlala - يُفْعِنُّ

Örnek: اِقْشَعَرَ (ürperdi), يُقْشَعِرُ (ürperiyor).

Anlamı: Fiziksel değişiklik.

Arapça'da her kök harf, farklı bir bâbda kullanılarak anlam çeşitliliği ve derinlik kazanır. Daha ayrıntılı bir şekilde **üçlü ve dördü köklere** dayanan türetme bâblarını, mastarlarını, anlamlarını ve örneklerini vererek konuya açıklık getirelim.

2.2.4. Üç Harfli (Mücerred) Fiil Bâbları

Üç harfli köklerden türeyen bu bâblar, en temel fiil yapılarıdır. Her bâbın mastarı ve anlam farklılıkları vardır.

1.Fa'ala - يَفْعَلُ / يَفْعِلُ / يَفْعُلُ

Mastar: فَعَلَ / فَعِلَ

Anlam: Genel eylem. Çoğunlukla geçişli fiiller bu bâbdan türetilir.

Örnekler:

يَكْتُبُ - كَتَبَ: Yazdı - yazıyor (temel eylem).

يَقْتُلُ - قَتَلَ: Öldürdü - öldürüyor.

2.Fa'ila - يَفْعِلُ / يَفْعُلُ

Mastar: فَعَلَ / فَعِلَ

Anlam: Durum, yetenek veya özellik ifade eder.

Örnekler:

يَعْلَمُ - عَلِمَ: Bildi - biliyor (bilmek).

يَفْرَحُ - فَرِحَ: Sevindi - seviniyor (duygusal bir durum).

3.Fa'ula - يَفْعُلُ

Mastar: فَعُولَ

Anlam: Özellik ve durum bildiren fiiller.

Örnekler:

يَكْبُرُ - كَبُرَ: Büyük oldu - büyüyor (durum).

يَحْسُنُ - حَسُنَ: Güzel oldu - güzelleşiyor.

2.2.5. Üç Harfli Mezîd Fiil Bâbları

Üç harfli köklere harf eklenerek (mezîd) türetilen fiiller, daha karmaşık ve özel anlamlar taşır.

1. Tef'îl (فَعَّلَ - يُفَعِّلُ)

Mastar: تَفْعِيل

Anlam: Şiddet, tekrarlama, yaptırma.

Örnekler:

دَرَّسَ - يُدَرِّسُ - تَدْرِيسٌ: Ders verdi - ders veriyor (öğretme).

كَسَّرَ - يُكْسِرُ - تَكْسِيرٌ: Parçaladı - parçalıyor (şiddetli kırma).

2. Mufâ'ala (فَاعَلَ - يُفَاعِلُ)

Mastar: مُفَاعَلَة

Anlam: Karşılıklı eylem.

Örnekler:

جَاهَدَ - يُجَاهِدُ - جِهَادٌ: Mücadele etti - mücadele ediyor.

كَاتَبَ - يُكَاتِبُ - مَكَاتَبَةٌ: Mektuplaştı - mektuplaşıyor.

3. İf'âl (أَفْعَلَ - يُفْعِلُ)

Mastar: إِفْعَال

Anlam: Yaptırma, neden olma.

Örnekler:

أَكْرَمَ - يُكْرِمُ - إِكْرَامٌ: Onurlandırdı - onurlandırıyor.

أَدْخَلَ - يُدْخِلُ - إِدْخَالٌ: Soktu - sokuyor (girdirmek).

4. Tefa'ul (تَفَعَّلَ - يَتَفَعَّلُ)

Mastar: تَفَعُّل

Anlam: Çaba, kendiliğinden eylem.

Örnekler:

تَعَلَّمَ - يَتَعَلَّمُ - تَعَلُّمٌ: Öğrendi - öğreniyor.

تَجَمَّلَ - يَتَجَمَّلُ - تَجَمُّلٌ: Süslenmek.

5. İnfi'âl (اِنْفَعَلَ - يَنْفَعِلُ)

Mastar: اِنْفِعَال

Anlam: Edilgenlik, kendiliğindenlik.

Örnekler:

اِنْكَسَرَ - يَنْكَسِرُ - اِنْكَسَار: Kırıldı - kırılıyor.

اِنْفَتَحَ - يَنْفَتَحُ - اِنْفِتَاح: Açıldı - açılıyor.

6. İstifâl (اِسْتَفْعَلُ - يَسْتَفْعِلُ)

Master: اِسْتَفْعَال

Anlam: İstemek, aramak.

Örnekler:

اِسْتَعْفَرَ - يَسْتَعْفِرُ - اِسْتِعْفَار: Af diledi - af diliyor.

اِسْتَعْمَلَ - يَسْتَعْمِلُ - اِسْتِعْمَال: Kullandı - kullanıyor.

2.2.6.Müstakil Bablar

Bu bablara ek müstakil kalıplar da bulunmaktadır. Bu kalıplar, yukarda zikretmiş olduğumuz bâblardan bağımsız olarak Arapça kelime türetme sisteminin esnekliğini ve zenginliğini oluşturma konusunda daha spesifik örnekler oluşturmaktadır. Her biri, kök harflerin üzerine farklı anlam ve kullanım katmanları ekleyerek anlam derinliği ve yelpazesinin artmasına katkı sağlar.

1. Meslek ve İş Kalıpları

Bu kalıplar, belirli bir iş, meslek veya sürekli yapılan bir eylemi ifade eder.

1.1 Fa'âl (فَعَّال)

Tanım: Meslek veya sıkça yapılan eylemi ifade eder.

Örnekler:

حَبَّاز (habbâz): Fırıncı.

سَبَّاح (sabbâk): Tesisatçı.

Not: Genelde meslek adlarında kullanılır.

1.2 Fa'îl (فَعِيل)

Tanım: Özellik veya sürekli yapılan bir eylemi ifade eder.

Örnekler:

جَرِيد (cerîd): Gazete (bilgi taşıyıcı).

كَتِيب (ketîb): Yazar.

Not: Bazen sıfat olarak da kullanılır.

1.3 Fa'ûl (فَعُول)

Tanım: Sürekli yapılan bir eylemi ya da abartılı bir özelliği ifade eder.

Örnekler:

صَبُور (sabûr): Sabırlı.

عَفُور (ġafûr): Çok affedici.

Not: Çoğunlukla sıfatlar için kullanılır.

2. Araç ve Alet Kalıpları

Bu kalıplar, belirli bir işin yapılmasında kullanılan araç veya aleti ifade eder.

2.1 Mi'fâl (مِفْعَال)

Tanım: Araç veya alet adı.

Örnekler:

مِفْتَاح (miftâh): Anahtar.

مِنْشَار (minşâr): Testere.

Not: "İş için kullanılan araç" anlamı baskındır.

2.3 Fa'âle (فَعَّالَة)

Tanım: Sürekli kullanılan araç.

Örnekler:

غَسَّالَة (ġassâle): Çamaşır makinesi.

تَلَّاجَة (sellâce): Buzdolabı.

Not: Alet isimlerinde daha yoğun bir kullanım vardır.

2.2 Mi'fâle (مِفْعَلَة)

Tanım: Araç veya yer adı.

Örnekler:

مِكْنَسَة (miknese): Süpürge.

مِطْرَقَة (mitraka): Çekiç.

Not: Araç isimlerinde sıkça kullanılır.

3. Yer ve Mekân Kalıpları

Bu kalıplar, bir işin yapıldığı yeri ifade eder.

3.1 Mef'al (مَفْعَل)

Tanım: İş yapılan yer.

Örnekler:

مَسْجِد (mescid): Namaz kılınan yer.

مَطْبَخ (matbah): Mutfak.

Not: Mekân adlarında yaygındır.

3.2 Mef'ale (مَفْعَلَة)

Tanım: İşin gerçekleştiği mekan veya yer.

Örnekler:

مَكْتَبَة (mektabe): Kütüphane.

مَصْنَعَة (masna'a): Fabrika.

Not: Genelde belirli bir faaliyetin merkezi olarak kullanılır.

4. Vasıf ve Özellik Kalıpları

Bu kalıplar, bir kişinin, şeyin veya durumun niteliklerini ifade eder.

4.1 Fa'il (فَاعِل)

Tanım: Kalıcı özellik.

Örnekler:

كَرِيم (kerîm): Cömert.

جَمِيل (cemîl): Güzel.

Not: Sıfatlar için sıkça tercih edilir.

4.2 Fa'lân (فَعْلَان)

Tanım: Geçici durum veya yoğunluk.

Örnekler:

عَطْشَان (atşân): Susamış.

عَضْبَان (ğadbân): Öfkeli.

Not: Özellikle duygusal veya fiziksel durumlarda kullanılır.

4.3 Fu'ûl (فُعُول)

Tanım: Kalıcı ve abartılı özellik.

Örnekler:

صَبُور (sabûr): Çok sabırlı.

شَكُور (şekûr): Çok şükreden.

Not: Abartı anlamı taşır.

5. Renk ve Fiziksel Özellik Kalıpları

Renk ve fiziksel durumların ifade edilmesinde kullanılan kalıplardır.

5.1 Af'al (أَفْعَل)

Tanım: Renk veya fiziksel özellik.

Örnekler:

أَحْمَر (ahmar): Kırmızı.

أَسْوَد (esved): Siyah.

Not: Özellikle renk isimlerinde sıkça görülür.

5.2 Fa'il (فَعِيل)

Tanım: Fiziksel özellik.

Örnekler:

طَوِيل (tavîl): Uzun.

قَصِير (kasır): Kısa.

Not: Fizyolojik betimlemelerde yaygındır.

6. Arz ve Talep Kalıpları

Bir şey isteme veya talep etme anlamını ifade eder.

6.1 İstif'âl (اِسْتِفْعَال)

Tanım: Bir şeyi istemek veya talep etmek.

Örnekler:

اِسْتَعْفَار (isteğfâr): Bağışlanma istemek.

إِسْتِغَاةٌ (istiâne): Yardım istemek.

Not: Genelde "istemek, talep etmek" içerir.

7. İsim ve Mastar Kalıpları

Bu kalıplar hem isim hem de mastar üretiminde kullanılır.

7.1 Fa' (فَعْل)

Tanım: Genel mastar.

Örnekler:

حُبّ (hubb): Sevgi.

عِلْم (ilm): Bilgi.

Not: Mastar türetiminde temel kalıptır.

7.2 Fa'â (فَعَال)

Tanım: Sürekli yapılan bir iş.

Örnekler:

كِتَاب (kitâb): Yazma.

رِحَال (rihâl): Göç.

Not: Süreklilik anlamı taşır.

7.3 Fu' (فُعْل)

Tanım: Durum veya sonuç.

Örnekler:

عُقْدَة (u'kde): Düğüm.

حُسْن (husn): Güzellik.

Not: Daha çok soyut anlamlar için kullanılır.

8. Şekil ve Biçim Kalıpları

Bu kalıplar bir şeyin şekli, yapısı veya düzenini ifade eder.

8.1 Fu'lân (فُعْلَان)

Tanım: Biçim, düzen veya yoğunluk ifade eder.

Örnekler:

قُرْطَاس (kurṭâs): Kâğıt.

دُرْبَان (durbân): Yol izcisi.

8.2 Fa'lale (فَعْلَلَة)

Tanım: Bir şeklin veya yapının tekrar eden özelliğini ifade eder.

Örnekler:

زَعْفَرَان (za'ferân): Safran.

وَسْوَسة (vesvese): Şüphe veya kuruntu.

9. Küçültme Kalıpları (Tasğîr - تصغير)

Bu kalıplar küçültme, sevgi ya da küçümseme anlamı taşır.

9.1 Fu'ayl (فُعَيْل)

Tanım: Küçük olan bir şey ifade edilir.

Örnekler:

كُتَيْب (kutayyib): Küçük kitap.

وَلَيْد (vuleyd): Küçük çocuk.

9.2 Fu'aylîl (فُعَيْلِيل)

Tanım: Daha güçlü küçültme veya sevgi ifadeleri.

Örnekler:

دُرَيْهِم (dureyhim): Küçük dirhem.

جُبَيْهْل (cubeyhil): Küçük tepe.

10. Olumsuzluk ve Eksiklik Kalıpları

Bu kalıplar bir şeyin eksik, yetersiz ya da olumsuz bir niteliği olduğunu ifade eder.

10.1 Fa'lâ' (فُعْلَاء)

Tanım: Eksiklik veya tamamlanmamışlık anlamı.

Örnekler:

صَرْمَاء (şarmâ'): Kopuk, kesik.

حُبْلَى (ḥublâ): Hamile (tamamlanmamışlık ima eder).

10.2 Fa'lân (فُعْلَان)

Tanım: Eksiklik ya da tam olmayan durumlar.

Örnekler: نَسْيَان (nesyân): Unutkanlık.

11. Çoğul ve Grup Anlamı Türeten Kalıplar

Çoğulluk veya bir grup/çevre anlamı veren kalıplardır.

11.1 Fu'ûl (فُعُول)

Tanım: Topluluk veya bir gruba işaret eder.

Örnekler:

رُكُوع (rukû'): Eğilenler (secde edenler).

قُعُود (ku'ûd): Oturanlar.

11.2 Af'âl (أَفْعَال)

Tanım: Toplu bir eylem ya da grup.

Örnekler:

أَطْفَال (aţfâl): Çocuklar.

أَشْجَار (eşcâr): Ağaçlar.

11.3 Fi'âle (فِعَالَة)

Tanım: Genel bir topluluk ya da kitle anlamı.

Örnekler:

زِرَاعَة (zirâ'a): Tarım.

تِجَارَة (ticâra): Ticaret.

12. Zaman ve Yer Kalıpları

Bu kalıplar, bir eylemin gerçekleştiği zamanı veya yeri ifade eder.

12.1 Maf'il (مَفْعِل)

Tanım: Zaman ya da yer.

Örnekler:

مَكْتَب (mektib): Çalışma yeri.

مَظْلَع (maţla'): Doğuş yeri.

12.2 Maf'ûl (مَفْعُول)

Tanım: Belirli bir zaman ya da mekânla ilgili.

Örnekler:

مَحْمُود (maḥmûd): Övülen yer.

مَجْمُوع (mecmû'): Toplanılan yer.

13. Hareket ve Duygusal Yoğunluk Kalıpları

Duyguların veya hareketlerin yoğunluğunu ifade eden kalıplardır

13.1 Fi'lîl (فِعْلِيل)

Tanım: Hareket veya duygusal yoğunluk.

Örnekler:

زَلْزَال (zilzâl): Deprem (şiddetli sarsıntı).

وَسْوَاس (vesvâs): Vesvese.

13.2 Fa'lâl (فُعَالِل)

Tanım: Yoğun duygusal durumlar.

Örnekler:

وَجْدَان (vecdân): Derin his.

حِسَّاس (hissâs): Hassaslık.

14. İnsan Nitelikleri ve Duygular İçin Özel Kalıplar

14.1 Fa'île (فَعِيلَة)

Tanım: Duygu veya nitelik.

Örnekler:

فَكِيرَة (fekîra): Fakir kadın.

نَسِيمَة (nesîme): Hafif esinti, hoşluk.

14.2 Af'îla (أَفْعِلَة)

Tanım: Bir grup duygu veya his.

Örnekler:

أَفْرِحَة (efriha): Sevinçler.

أَحْزَان (ehzân): Üzüntüler.

15. Renk ve Fiziksel Niteliklerde Çeşitli Kalıplar

15.1 Fu'lân (فُعْلَان)

Tanım: Renklerin ve durumların abartılı halleri.

Örnekler:

قُمْرَان (kumrân): Ay gibi parlak.

زُرْقَان (zurqân): Maviye çalan.

15.2 Fa'ûl (فَعُول)

Tanım: Fiziksel özellikler.

Örnekler:

رَمْشُول (remşûl): Uzun kirpikli.

طَرْحُول (ṭarḥûl): Yavaş hareket ede

16. Büyüklük ve Azamet Kalıpları

16.1 Fa'âl (فَعَال)

Tanım: Bir işte ustalık, büyüklük veya sık tekrarı ifade eder.

Örnekler:

وَهَّاج (vehhâc): Çok parlayan, güçlü ışık veren.

حَلَّاق (ḥallâq): Berber, işte ustalık.

16.2 Fu'lân (فُعْلَان)

Tanım: Yoğun büyüklük, genişlik veya kuvvet.

Örnekler:

عَفْرَان (ğafrân): Büyük bağışlama.

كَرْمَان (keremân): Çok cömert.

16.3 Fa'ûl (فَعُول)

Tanım: Uzun süre devam eden büyüklük veya üstünlük.

Örnekler:

صَبْرُور (şabrûr): Çok sabırlı.

كَرْمُوس (kermûs): Büyük figür, lider.

17. Birlik ve Bütünlük Kalıpları

17.1 Fa'l (فَعْل)

Tanım: Bütün bir durumu veya genel bir eylemi ifade eder.

Örnekler:

قَوْم (qavm): Toplum, millet.

شَعْب (ša'b): Halk, topluluk.

17.2 Fi' (فِعْل)

Tanım: Kendi içinde birliği olan özel bir durum.

Örnekler:

شِعْر (ši'r): Şiir, sanatın bir bütünlüğü.

عِلْم (ilm): Bilgi, birikim.

17.3 Muf'ala (مُفَاعَلَة)

Tanım: Birlikte yapılan işler ya da karşılıklı eylemler.

Örnekler:

مُحَادَثَة (muḥâdese): Konuşma, diyalog.

مُجَالَسَة (mucâlese): Bir araya gelme, oturup konuşma.

18. İsim ve Sıfatlarda Özel Kalıplar

18.1 Fa'lî (فَعْلِيّ)

Tanım: Özellik, durum veya ait olma.

Örnekler:

قَلْبِي (qalbî): Kalple ilgili.

وَطَنِي (vatanî): Vatanla ilgili.

18.2 Fu'lûl (فُعْلُول)

Tanım: Sürekli bir özellik veya yapı.

Örnekler:

زُرْنُوق (zurnûk): Uzun ve ince bir yapı.

فُرْسُوح (fursûḥ): Eski uzunluk ölçüsü.

18.3 Fa'lânî (فَعْلَانِيّ)

Tanım: Durum ya da sürece odaklanma.

Örnekler:

رَحْمَانِي (rahmânî): Rahmetle ilgili.

شَيْطَانِي (şeytânî): Şeytanca.

19. Ritim ve Sesle İlgili Kalıplar

19.1 Fa'lala (فَعْلَلَة)

Tanım: Bir ritim, ses veya tekrar eden hareket.

Örnekler:

دَقْرَقَة (deḡraḡa): Tıkırtı, çarpma sesi.

وَقُوقَة (vaḡvaḡa): Karga sesi.

19.2 Fu'lîl (فُعْلِيل)

Tanım: Ses veya ritim yoğunluğu.

Örnekler:

صُفِير (şufîr): Islık sesi.

زُغْرِيد (zuḡrîd): Zılgıt çekme sesi.

20. Belirli Zaman ve Mekân Kalıpları

20.1 Mef'alat (مَفْعَلَة)

Tanım: Sürekli kullanılan bir yer veya zaman.

Örnekler:

مَرْعَى (mer'â): Otlak.

مَجْلَس (meclis): Oturma yeri.

20.2 Maf'îla (مَفْعِلَة)

Tanım: Zaman ve mekân odaklı işler.

Örnekler:

مَشْرِق (meşrîk): Doğuş yeri (güneş).

مَغْرِب (maḡrib): Batış yeri (güneş).

20.1 Mi'fâle (مِفْعَلَة)

Tanım: Alet, araç veya belirli bir iş için kullanılan bir şey.

Örnekler:

مِقْصَدَة (miḡşade): Pusula.

مِشْرَطَة (mişraṭa): Neşter.

20.2 Mi'fâlîl (مِفْعَالِيل)

Tanım: Daha karmaşık aletler veya araçlar.

Örnekler:

مِفْتَاحِيل (miṭṭâḥîl): Çeşitli anahtar türleri.

21. Kesinlik ve Abartılı Anlam Kalıpları

21.1 Fu'âl (فُعَال)

Tanım: Kesinlik ve yoğunluk taşıyan ifadeler.

Örnekler:

نُفَاق (nufâq): Kesin ikiyüzlülük.

صُلَاح (şulâḥ): Kesin uygunluk.

21.2 Fa'lâl (فَعَالِل)

Tanım: Yoğun ve abartılı anlamlar.

Örnekler:

وَجْهَال (veçḥâl): Derin cahillik.

حِفْظَال (ḥifẓâl): Kesin koruma.

3. Babların Dil Üzerindeki Anlam Katkısı

Bablar, Arapça kelimelerin anlamını derinleştirir ve her bir bab, eylemin farklı yönlerini veya bağlamlarını ortaya koyar.

Morfolojik Çeşitlilik: Kelimelere gramer açısından esneklik kazandırır.

Anlam Katmanları: Eylemin yoğunluğu, yönü, öznel veya nesnel doğası gibi detayları belirler.

Zengin İfade Gücü: Hem gündelik hem edebi bağlamda çok katmanlı anlam yaratır.

Bu sistem, Arapça'yı yalnızca gramer açısından değil, aynı zamanda anlam açısından da dünyanın en karmaşık ve etkileyici dillerinden biri haline getirir. Bablar, bu zenginliğin temel taşlarından biridir.

Arapça dil sistemi, yalnızca bir iletişim aracı olmakla kalmaz; aynı zamanda kültürel, sosyal ve sanatsal değerleri taşıyan güçlü bir ifade biçimidir. Bab sistemi, bu dilin temel yapı taşlarından biri olarak hem anlam genişliğini hem de dilin çok katmanlı kullanımını mümkün kılar. Sıradaki

bölümde babların iletişimdeki rolü, ifade gücüne katkıları ve sosyal-kültürel boyutları daha ayrıntılı incelenecektir.

3.1. İletişimde Babların Rolü: Bab Sisteminin Dile Katkısı

Bab sistemi, bir kelimenin anlamını zenginleştirerek iletişimde etkinlik sağlar. Babların, dilsel ifade ve anlam yaratmadaki katkıları şu başlıklar altında ele alınabilir:

3.1.1 Anlam Çeşitliliği ve Derinliği

Bablar, kökten türeyen kelimelerin farklı bağlamlarda kullanılmasını mümkün kılar. Örneğin:

خرج (Harece): Çıktı (temel anlam).

أخرج (Ahrece): Çıkardı (sebep olma).

انخرج (inharece): Çıkartıldı (pasif kullanım).

تخرج (Teħarrece): Mezun oldu (bir sürecin sonucunu ifade eder).

Bu çeşitlilik, konuşmacının veya yazarın niyetini ve bağlamını daha hassas şekilde yansıtmalarını sağlar.

3.1.2 Duygu ve Tavır İfadesi

Bablar, iletişimdeki duygu ve tavrı belirginleştiren araçlar sunar. Örneğin:

قاتل (Kâtale): Mücadele etti (aktif, karşılıklı).

قَتَلَ (Katele): Öldürdü (tek yönlü ve kesin bir eylem).

تقاتل (Tekâtale): Karşılıklı çatıştı (şiddetli ve sürekli bir durum).

Bu tür farklılıklar, dilin anlatım gücünü artırır ve karmaşık duygu durumlarının daha etkili bir şekilde ifade edilmesine olanak tanır.

3.1.3 İfade Gücü ve Esneklik

Arapçanın bab sistemi, aynı kökten türeyen kelimelerin farklı anlam katmanlarına sahip olmasını sağlar. Örneğin:

علم (Alime): Bildi.

تعلم (Te'alleme): Öğrendi (kendi üzerinde bir çaba).

علم (Alleme): Öğretti (başkasına bilgi aktarma).

استعلم (İsta'leme): Sordu, bilgi talep etti.

Bu esneklik, karmaşık kavramların ve ilişkilerin tek bir kökten türetilmiş kelimelerle ifade edilmesini sağlar.

3.2. Kültürel ve Sosyal Boyut: Arapça'da Babların Önemi

Arapça, köklü bir kültürel geçmişi yansıtan, toplumun değerlerini ve dünya görüşünü şekillendiren bir dildir. Bablar, bu dilin kültürel ve sosyal boyutlarını anlamada temel bir role sahiptir.

3.2.1 Kutsal Metinlerde Babların Önemi

Babların sunduğu dilsel esneklik, Kuran-ı Kerim gibi kutsal metinlerde anlam derinliğini artırır.

Örneğin: غفر (Ğafera: Bağışladı. استغفر (İsteğfera): Bağışlanma talep etti.

Bu tür kullanımlar, dini metinlerde insan ile Allah arasındaki ilişkinin inceliklerini ifade eder.

3.2.2 Edebi Metinlerde Kullanım

Bablar, Arap edebiyatının özellikle şiir ve nesir türlerinde büyük bir rol oynar. Şairler ve yazarlar, babların sunduğu anlam zenginliğinden faydalanarak imgeler, çağrışımlar ve duygu durumları yaratır.

فَعَلَ (Fe‘‘ale): Eylemin yoğunluğunu ifade etmek için kullanılır. Örneğin:

كَسَرَ (Kessere): Parçaladı (şiddetli bir durumun ifadesi).

3.2.3 Toplumsal Değerlerin Yansıması

Bablar, toplumun sosyal ilişkilerini, manevi değerlerini ve gündelik hayata dair kavramlarını ifade eder.

Örneğin:

تعاون (Te‘âvene): İş birliği yaptı (toplumsal yardımlaşma ve dayanışma).

تفاهم (Tefâheme): Karşılıklı anlaştı (iletişimde karşılıklı anlayışı ifade eder).

3.2.4 Kültürel Kavramların Dile Katkısı

Bablar, Arap kültürüne özgü soyut ve somut kavramların dilsel bir form kazanmasını sağlar.

Örneğin:

جاهد (Câhede): Mücadele etti.

جهاد (Cihâd): Daha derin bir manevi ve sosyal anlam içerir.

سلم (Selleme): Teslim etti.

إسلام (İslâm): Kök anlamı korunarak daha geniş bir dini bağlama taşınır.

3.3. Babların Modern İletişim ve Teknolojiye Uyumu

Bab sistemi, modern çağda da etkisini sürdürmekte ve Arapça'nın teknoloji, bilim ve uluslararası ilişkilerde etkin bir şekilde kullanılmasını sağlamaktadır.

3.3.1 Bilimsel ve Teknik Dilde Kullanım

Bablar, bilimsel ve teknik terimlerin oluşturulmasında kullanılır. Örneğin:

استشعار (İstiş'âr): Algılama (sensör teknolojisi).

تحليل (Tahlîl): Analiz.

3.3.2 Dijital İletişim ve Çeviriye Katkı

Bablar, dijital iletişimde ve çeviri süreçlerinde anlam netliğini korumaya yardımcı olur. Çevirmenler, bir kelimenin hangi babda türediğini bilerek daha doğru ve bağlama uygun ifadeler geliştirebilirler.

Sonuç

Bab sistemi, Arapçanın yalnızca dilsel bir yapı değil, aynı zamanda toplumların değerlerini, tarihini ve manevi dünyasını yansıtan bir kültürel miras olduğunu göstermektedir. Hem dilbilimsel hem de sosyal-kültürel açıdan son derece zengin bir alan sunan bu sistem, modern dilbilim ve kültür çalışmaları için önemli bir araştırma sahasıdır.

Gelecek çalışmaların, bab sisteminin işlevlerini daha ayrıntılı inceleyerek Arapça'nın sadece bir dil değil, aynı zamanda bir ifade ve düşünce sistemi olduğunu ortaya koyması beklenmektedir. Bu araştırmalar, Arapçanın dijitalleşme çağında yerini sağlamlaştırmasına ve uluslararası düzeyde daha geniş bir etki yaratmasına katkıda bulunabilir. Babların sunduğu anlam katmanları ve dilsel esneklik, Arapçayı benzersiz kılmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Adalı, O. (2004). *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*. Papatya Yayıncılık.
- Aksan, D. (2020). *Her Yönüyle Dil* (C. 1). TDK.
- Çörtü, M. M. (2008). *Sarf-Nahiv Edatlar* (8. bs). İFAV-Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Emsile Bina Maksut (Türkçe Açıklamalı)* (N. Kuru, Çev.; 2. bs). (t.y.). Furkan Yayınevi.
- Günday, H., & Şahin, Ş. (2008). *Arapça Dilbilgisi Nahiv Bilgisi* (VII). Alfa Yayınları.
- Gündüzöz, S. (2005). *Arapçada Kelime Türetimi: Kavramlar-KuramlarKurumlar*. Kayihan Yayınları.
- Haspelmath, M., & D. Sims, A. (2010). *Understanding Morphology*. Hodder Education An Hachette Uk Company.
- Lieber, R. (2021). *Introducing Morphology* (3rd ed). Cambridge University Press.
- Meşe, R., & Alkharboutli, K. (2019). *Sarf Ansiklopedisi* (Dergah Ofset). Mektep Yayınları.
- Mişâl, 'Asî, & Emil Bedî', Y. (1987). *El-Mu 'cemu'l-mufassal fi'l-luğa ve'l-edeb* (C. 1). Daru'l-'İlm li'İMelâyîn.
- Mubarek, M. (1960). *Fıkhul-luğa*. Matba 'atu Câmi 'ati Dimaşk.
- Oxford Dictionary of English 2e. (2003). İçinde *Linguistics*. Oxford University Press.
- Talu, M. (Ed.). (t.y.). *Tasrif* (Nasip Ofset). Yasin Yayın Evi.
- TEKİN, M. (2021). Arap Dili Terminolojisinde Mîzân ve Mevzûn İlişkisine Dair Bir İnceleme. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 29-39.
- Uzun, T. (1997). *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*. Damla Ofset A.Ş.

SAHİH’İ BUHÂRÎ’NİN BAB BAŞLIKLARINDAKİ FIKHÎ KAİDELERİN KİTABÜ’L BÜYÜ ÖZELİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Ayşe GÜREL

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 11100
Bilecik, Türkiye-ORCID Code: 0009-0006-4170-9712

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ALKAN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Bölümü, 11100 Bilecik, Türkiye

ORCID Code: 0000-0003-4628-7337

Özet: Buhârî, İslam dünyasında sadece sahih hadisleri toplayan büyük bir hadis âlimi olarak değil, aynı zamanda fıkıh ilminde de derin bir bilgiye sahip bir şahsiyet olarak tanınır. Fıkıh, toplumun dinî hayatını şekillendiren temel bilim dallarından biri olduğu için, Buhârî’nin bu alandaki katkıları oldukça önemli bir yer tutar. Hadis derlemeleriyle, İslam hukukunun temelini oluşturan peygamber sözlerini (hadisleri) doğru bir şekilde aktarmış ve bu hadisleri, ayetlerle birlikte fikhî hükümler çıkarmak için kullanmıştır. Buhârî’nin eserlerinde yer alan bab başlıkları, fikhî hükümleri nasıl ele aldığına dair önemli bir gösterge sunar. Bu bab başlıkları, sadece hadislerin sıralanmasından ibaret olmayıp, aynı zamanda belirli bir fikhî kaide ya da hükmün izahı için düzenlenmiş, dinî yaşamı düzenlemeye yönelik pratik bir yaklaşım sergileyen başlıklardır. Buhârî, bu başlıkları seçerken, fıkıh kaidelerini dikkatle göz önünde bulundurmuş ve her bir hadisi, fikhî bir bağlama yerleştirerek, okuyucusunun dini hayata dair doğru bir anlayış geliştirmesine yardımcı olmuştur. Buhârî’nin bab başlıklarında kullandığı fikhî kaideler, onun kendi fıkıh anlayışını ve metodolojisini anlamamızda çok önemli ipuçları sunar. Örneğin, fikhî meseleleri ele alırken genellikle toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde, dinin ruhuna uygun çözümler ortaya koymuş; aynı zamanda hadislerin bağlamını ve metnin içeriğini dikkatle incelemiş, böylece sağlam ve geçerli hukuki sonuçlar elde etmiştir. Bu yaklaşım, onun hem hadis biliminin hem de fikhin derinliklerine inmeyi amaçladığını gösterir. Ayrıca, Buhârî’nin fikhî kaideleri kullanırken gösterdiği titizlik, onun hadisleri sadece rivayet etmekle kalmayıp, bunların fikhî hükümlerle nasıl ilişkilendirileceği konusunda da derinlemesine bir düşünceye sahip olduğunu ortaya koyar. Bab başlıklarındaki bu yöntem, aynı zamanda İslam hukukunun temel ilkelerinin hadislerle nasıl desteklendiğini ve bu ilkelere nasıl dayanılarak dinî meselelerin çözümü kavuşturulabileceğini anlamamıza olanak tanır. Buhârî’nin fikhî kaidelerle olan bu derin ilişkisi, onu yalnızca hadis derleyicisi olarak değil, aynı zamanda İslam hukukunun gelişimine katkı sağlayan bir fıkıh âlimi olarak da tanımlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Bab başlıkları, el-Câmiu's-Sahih, Buhârî, Kaide.

EVALUATION OF THE FIQH PRINCIPLES IN THE CHAPTER HEADINGS OF SAHIH AL-BUKHARI

WITH A FOCUS ON KITAB AL-BUYU

Ayşe GÜREL, Master's Student

Bilecik Şeyh Edebali University, Graduate School of Education, ayseguirel3406@hotmail.com

Ahmet ALKAN, Dr. Lecturer.

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

Abstract: Bukhari is recognized not only as a great hadith scholar who compiled authentic hadiths in the Islamic world but also as a person with deep knowledge of the science of fiqh (Islamic jurisprudence). Fiqh, being one of the fundamental sciences that shapes the religious life of society, makes Bukhari's contributions in this area highly significant. Through his hadith compilations, he accurately transmitted the sayings of the Prophet (hadiths), which form the foundation of Islamic law, and used these hadiths in conjunction with the Qur'anic verses to derive legal rulings. The chapters (babs) in Bukhari's works offer an important indication of how he addressed legal rulings. These chapters are not merely collections of hadiths; rather, they are organized to explain a specific fiqh principle or ruling, showcasing a practical approach aimed at regulating religious life. When selecting these chapters, Bukhari carefully considered the fiqh principles and placed each hadith within a legal context, helping his readers to develop an accurate understanding of religious life. The fiqh principles Bukhari used in his chapters provide crucial insights into his own fiqh understanding and methodology. For instance, while addressing legal issues, he often proposed solutions that responded to the needs of society and aligned with the spirit of the religion. He also meticulously examined the context of the hadiths and the content of the texts, thus arriving at sound and valid legal conclusions. This approach indicates his aim to delve deeply into both the science of hadith and the depths of fiqh. Moreover, the meticulousness Bukhari demonstrated in using fiqh principles reveals that he not only transmitted hadiths but also engaged in profound thinking on how these hadiths could be linked to legal rulings. This method in the chapters also helps us understand how the fundamental principles of Islamic law are supported by hadiths and how these principles can be used to resolve religious issues. Bukhari's deep connection with fiqh principles defines him not only as a hadith compiler but also as a fiqh scholar who contributed to the development of Islamic law.

Keywords: Hadith, Chapter Titles, al-Jami' al-Sahih, Bukhari, Qaeda.

Giriş

İslam ilim geleneğinde hadis ve fıkıh ilimleri tarih boyunca birbirini besleyen iki temel alan olmuştur. Bu iki ilim arasında güçlü bir ilişki bulunmakta; fikhî hükümlerin önemli bir kısmı doğrudan hadislerden istinbat edilmektedir. Bu bağlamda, hadis kitaplarının tertip şekli ve müelliflerin başlık seçimleri, onların fikhî bakış açılarını ve metotlarını yansıtan önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Sahih-i Buhârî, yalnızca sahih hadisleri içeren bir derleme olmanın ötesinde, müellifi İmam Buhârî'nin fikhî birikimini, yorum gücünü ve içtihat yeteneğini ortaya koyduğu bir eserdir. Özellikle bab başlıkları, onun hadislerden çıkardığı fikhî anlamları ve tercihlerine dair önemli ipuçları barındırmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu, Sahih-i Buhârî'de yer alan, bab başlıklarında zımnen bulunan fikhî kaidelerin tespiti ve bu kaidelerin kitâbü'l-büyû bölümü çerçevesinde incelenmesi oluşturmaktadır. Alışverişe dair meseleleri ele alan bu bölüm, İslâm hukukunda muamelât alanının temel konularını içermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. İmam Buhârî'nin bu konudaki bab başlıkları hem hadisleri anlamlandırma biçimini hem de fikhî yönünü ortaya koymaktadır. Bu fikhî anlayışın Mecelledeki fikhî kaideler ve kanunlarla ne derece örtüştüğü, araştırmanın temel konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmanın amacı, Buhârî'nin bab başlıklarında yer alan fikhî kaideler tespit edilerek, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyede yer alan küllî kaidelerle, temel fikhî ilkelerle ne derece örtüştüğü ve ne ölçüde katkı sağladığı analiz edilmektedir. Böylece hadis-fıkıh ilişkisinin daha sağlıklı temellerle kurulmasına katkı sunmak ve hadis kitaplarının sadece rivayet değil, aynı zamanda dirayet yönüyle de değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamak hedeflenmektedir.

Literatürde Buhârî'nin fikhî yönü ve bab başlıkları üzerine çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, bu başlıkların fıkıh kaideleri açısından sistematik bir incelemeye tabi tutulduğu araştırmalar sınırlıdır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamakta, kitâbü'l-büyû özelinde yapılacak analizlerle hem hadis hem de fıkıh alanına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu doğrultuda çalışmada, kitâbü'l-büyû bölümündeki tüm bab başlıkları tek tek incelenecek, bu başlıklarda yer alan fikhî kaideler tespit edilecektir. Sonuç olarak İmam Buhârî'nin hadisleri hangi fikhî kaideler çerçevesinde tasnif ettiği ve bu tercihlerinin ilmî değeri ortaya konulacaktır.

1. Fıkhî Kaidelerin Tanımı, Kaynakları ve Hadislerle İlişkisi

Fıkhî kaideler, İslam hukukunda çok sayıda fer'î meseleyi kapsayan ve hüküm istinbatında kullanılan genel prensiplerdir. Genellikle kısa, özlü ve kapsamlı ifadelerle formüle edilen bu kurallar hem fıkıh usûlünün teorik çerçevesini hem de amelî uygulamaların temelini oluşturur. Örneğin, "Zarar verme ve zararlar karşılık verme yoktur" (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) ilkesi, birçok fıkhî meseleye ışık tutan temel bir kaide niteliğindedir.

Kavram olarak "kaide", sözlükte "oturmak" anlamına gelen *kuûd* masdarından türemiş olup, çoğulu *kavâid* şeklindedir (Baktır, 2001, s. 205).

Terim olarak kaideye dair ilk tanımlardan biri Hanbelî fakih Necmeddin et-Tûfî'ye (ö. 716/1316) aittir. Tûfî, kaideyi şu şekilde tarif eder: "İnceleme ile bilinen, içerisinde cüz'î önermelerin de yer aldığı küllî önermelerdir" (Tûfî, 1987, s. 120). Bu tanım, fıkhî kaidelerin hem genel geçerliği hem de uygulamaya yönelik yönünü ortaya koymaktadır.

İçerik bakımından fıkhî kaideler ikiye ayrılır: Küllî kaideler, İslam hukukunun geniş bir alanında geçerli olan genel prensipleri ifade ederken; cüz'î kaideler, daha dar kapsamlı ve belirli konulara has kuralları içerir. Fıkhî kaidelerin dayanağı, doğrudan Kur'ân, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi temel şer'î delillerdir. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'deki "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez" (Bakara, 2/185) ayeti, "Meşakkat teysîri celb eder." kaidesine temel teşkil etmektedir. Hadisler ise birçok fıkhî kaidenin hem lafzî hem de mânevî kaynağını oluşturur. Hz. Peygamber'in "Zarar verme yoktur" hadisi (İbn Mâce, "Ahkâm", 17), bu türün doğrudan kaideye dönüşmüş örneklerden biridir.

Hadislerin içerdiği genel ve evrensel anlamlar, zamanla fıkıh âlimlerince sistemleştirilmiş ve küllî kaideler haline getirilmiştir. Nitekim İmam Şâfiî, "Her hüküm için mutlaka bir sünnet temeli vardır" (Şâfiî, 1938, s. 599) sözüyle sünnetin bu belirleyici rolünü açıkça ifade etmiştir. Hadis kitaplarında bu kaideler doğrudan formüle edilmiş biçimde yer almasa da muhaddislerin bâb başlıklarında ya da hadislerin şerhinde fıkhî kaideleri esas aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda, İmam Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde kullandığı bâb başlıkları özel bir önem arz eder. Buhârî, hadisleri yalnızca rivayet etmekle kalmayıp, onları belirli bir düzen içinde sunarak fıkhî yönlendirme yapmıştır. Bâb başlıkları çoğu zaman doğrudan fıkhî bir görüşü yansıtır, bu nedenle literatürde sıkça vurgulanan "Buhârî'nin fıkıhî bab başlıklarındadır." (Kandemir, 1993, s. 114) sözü, bu metodolojinin önemine işaret eder.

2. Sahih'i Buhârî'nin Bab Başlıklarındaki Fıkîhî Kaidelerin Kitabü'l Büyû Özelinde Değerlendirilmesi

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserindeki bab başlıkları ile Mecellede yer alan küllî kaideler arasında dikkate değer bir uyum bulunmaktadır. Mecellede, bu kaideler bazen doğrudan kullanılmış, bazen de dolaylı olarak yer almıştır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserinde kitabü'l büyû bahsinde 44. bab'da yer alan 'Satıcı ve müşteri birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler' ifadesi, Mecelledeki 'Meclisi bey'de, ba'del-icâb nihayeti meclise kadar tarafeyn muhayyerdir.' kaidesiyle benzerlik arz etmektedir. Buhârî bab başlığını doğrudan hadisin metninden yola çıkarak oluşturmuştur. Buhârî'nin kullandığı bu bab başlığı fıkîh kitaplarında önemli bir fıkîhî asıl olarak yer bulmuştur. Bu ilke, Mecellede bir anayasa maddesi olarak yer almış ve Ahmet Cevdet Paşa (öl. 1823/1895) tarafından 'Meclisi bey'de ba'del icap nihayeti meclise kadar tarafeyn muhayyerdir.' şeklinde ifade edilmiştir. Mecelledeki zikredilen kaide, Buhârî'nin kullandığı bab başlığının birebir benzeri olmasa da aynı anlamı yansıtan bir düzenleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Buhârî'nin bab başlıklarının yalnızca hadisleri açıklamakla kalmayıp, aynı zamanda fıkîhî kaidelerle güçlü bir bağ kurduğunu göstermektedir.

Buhârî *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserinin kitabü'l büyû bölümünün 65. babında 'Aldatılan müşteri dilerse sütü hapsedilmiş olan hayvanı sahibine geri verir, hayvanın sütünü sağmaktan dolayı da bir sa hurma verir' şeklindeki bâb başlığını, doğrudan ilgili hadisin lafzına dayandırarak oluşturmuştur. Kullanılan bab başlığı Mecelle kaidesi olan 'Mütebâyi'ândan (alıcı ve satıcı) biri, diğerini tağrir (aldatırsa) edip de beyde gabn-i fahiş (alışverişte aldanmanın çok olması) olduğu tahakkuk ettiğinde, mağbûn (aldanmış) olan kimse bey'i fesh edebilir.' kuralı ile aynı anlam ve hükmü içermektedir. Bir kimse müşteriye 'Bu malın değeri şu kadardır, fakât falan kimse şu kadar kuruş verdi.' dese, müşteri de o kavle inanıp alışveriş yapsa, malın gerçek değerini öğrense ve o kimsenin de kuruş para vermediğine muttali olsa, müşteri bey'i feshedebilir. Keza müşteri satıcıyı aldatsa, bayi de alışverişini feshedebilir (Ali Haydar Efendi, 2017, s. 529). Buhârî'nin kullandığı bab başlığında ifade edilen durum şöyledir. Müşteri dilerse sağılmayan, sütü bırakılan hayvanı sahibine geri iade edebilir. Ancak böyle bir durumda olması gereken bir sa hurma karşılığında sütün sağılmasıdır. Mecellede oluşturulan kanun da müşteri eğer aldanırsa o alışverişini fesh etme hakkı kendisine tanınır. Fakat Buhârî'ye göre müşteri, alışverişte aldanırsa muhayyerdir.

Mecelledeki kanunun oluşumunda Buhârî'nin etkisi şöyle açıklanabilir. Alış veriş akitlerinde müşteri ve satıcının aldanmaması esastır. Eğer aldanırsa aldanan taraf malı sahibine geri verir. Müşteri malı kullandıysa, kullanım bedelini sahibine öder. Diğer eserlerdeki bab başlığında hüküm bu kadar açık gözükmemektedir. Sadece bab başlığını kavram olarak oluşturmuşlardır. Mecelledeki kanunun kullanım alanı daha geniştir, oysa musarrât konusu daha dar bir alana özgüdür. Ancak, bu kanunun muâmelât konularında şekillenmesinde ve benzer hükümlerin ortaya konmasında Buhârî'nin etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü Buhârî'nin hükmü ile bu kanunun hükmü, aynı biçimde ve aynı içeriğe sahip olduğu görülmektedir.

Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserinin kitabü'l büyû bölümünün 87. babında 'Bir kimse, olgunlaşmadan önce meyveleri sattığında, sonradan o meyvelere bir afet isabet ederse, zarar satıcıya aittir' kuralı ile alışverişlerde meydana gelen zararın tazmini konusunu hüküm ifade ederek belirtmiş, Mecellede oluşan kuralın daha da olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Bab başlığı daha sonra benze manada bir kaide olarak 'Mebî kablel kabz bayî'nin yedinde telef olsa, müşteri hakkında bir şey terettüb etmeyip zararı bayî'a ait olur' biçiminde Mecellede yer almıştır. Bu madde, satış işlemi sırasında malların teslim edilmeden önce meydana gelen zararların kimin sorumluluğunda olduğunu açıkça belirlemektedir. Dolayısıyla Buhârî hükmünü bir kural formatında ortaya koyarak mücellet kitaplarda yer alan fikhî kuralın oluşumuna katkı sağladığını söylemek imkân dahilindedir. Satılması yasak olan bir mala zarar isabet ettiğinde ise, zararı satıcının karşılaması hükmü kavâid ulemasınca kabul edilir bir hüküm olmuştur ve bab başlığı ile aynı anlamda bir ilke oluşturulmuştur. Buhârî, bab başlıklarını seçerken sadece hadislerin sıhhatine değil, aynı zamanda bu hadislerin hukukî bağlamda nasıl değerlendirileceğine de özen göstermiştir.

el-Câmi'u's-Sahih adlı eserin kitabü'l büyû bölümünün 103. Babında 'Ölen bir hayvanın iç yağı eritilmez ve onun yağı satılmaz' bab başlığı hadisin manasından hareketle oluşturulmuştur.

Zikredilen bab başlığı Mecelle kaidesi olan 'Bir şey bâtil oldukça onun zımındaki şey de bâtil olur.' kuralı ile mana ve hüküm itibarıyla örtüşmektedir. Örneğin, bir kimse, diğer bir kimseyi yapılan alım satım sebebiyle ibrâ etse, sonra bu ibrâyı neden olan bey geçersiz olsa, ibrâ da geçersiz hale gelir (Yıldırım, 2015, s. 132). Alışverişin geçersiz olması, alışverişe dâhil olan ibrâyı da geçersiz hale getirmektedir. Haram olan şeylerin yenilmesi yasaksa, bu şeylerin satılması da yasak olmaktadır. Örneğin, yırtıcı hayvanların yenilmesi ve şarabın içilmesi haramdır. Ayrıca, yırtıcı bir hayvan kesilip getirilse de o hayvan meyte sayılır ve meyte temiz

olmadığı için haramdır. Ancak eti yenen bir hayvan kesilip kanından arındırıldığında temiz olur (Aynî, 2001, s. 52-53).

Buhârî'nin kaidenin oluşumuna etkisi ise şu yöndedir. Murdarın yenmesinin haram olması, ona dahil olanların da haram olması demektir. Buhârî bu bab başlığı ile bir şeyin batıl olması, o şeyin parçası olanlarında geçersiz olması gerektiği kanaatindedir. Murdar hayvanın kendisinin kullanılamayacağı gibi, onun cüzleri de kullanılamaz. Kaide de bir şey batıl ve kullanılamaz hale gelmişse ona dahil olanların hepsi de batıldır, kullanılamaz. Bab başlığı ve kaide aynı hükme hizmet etmektedir. Buhârî'nin istinbat ettiği bu hüküm, fıkıh eserlerinde kaide olarak yer alması ve muâmelat konularında kullanılması Buhârî'nin fıkıhçı yönünün hadisçi yönü kadar kuvvetli ve etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Fıkhî kaidelerin yer aldığı klasik kaide kitapları ile Buhârî'nin bâb başlıkları karşılaştırıldığında, bu başlıkların genellikle ilgili kaidelerle birebir örtüşmediği, ancak benzer anlamlar taşıdığı görülmektedir. Özellikle Mecelle gibi hukukî metinlerde yer alan kaidelerle Buhârî'nin başlıkları arasında doğrudan bir özdeşlik nadirdir. Bununla birlikte, bazı bâb başlıkları hem lafız hem de anlam bakımından fıkhî kaidelerle birebir örtüşmektedir. Örneğin, 'Şek ile yakîn zail olmaz', 'Satıcı ve müşteri birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler', 'Sınırlar belirlendiğinde şüf'a hakkı yoktur', 'Teberrru kabz ile tamam olur', 'Hayvanların meydana getirdiği zarar hederdir' gibi kaideler, Buhârî'nin bâb başlıklarında da doğrudan yer almaktadır. Bu durum, fıkhî kaidelerin hadis külliyatı içindeki etkisini ve yerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sonuç

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde yer alan bab başlıkları, eserin en dikkat çekici ve önemli bölümlerinden birini oluşturur. Bu başlıklar, hadislerin içerdiği fıkhî ve ahlâkî hükümlerin özlü bir şekilde ifade edilmesini sağlar. Buhârî'nin kullandığı bab başlıkları zamanla İslâmî ilim geleneğinde ayrı bir inceleme alanı hâline gelmiş ve hadis edebiyatında müstakil bir saha doğurmuştur. Âlimler, bu başlıkların içerdiği fıkhî ve usûlî anlamları derinlemesine inceleyerek çeşitli eserler kaleme almış, Buhârî'nin ilmî yorumlarını ve değerlendirmelerini detaylı bir şekilde analiz etmişlerdir. Bu durum, onun eserine yalnızca bir hadis kitabı olmanın ötesinde, aynı zamanda önemli fıkhî çıkarımların bulunduğu bir kaynak olarak değer kazandırmıştır. Buhârî'nin kullandığı bab başlıklarının, kendisinden önceki hadis eserlerinde kullanılıp kullanılmadığı ve kimlerin etkisi altında kaldığını incelendiğinde, bazı başlıkların

İmam Mâlik (ö.179/795), Abdürrezzak (ö. 211/826) ve İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. Mesela, Buhârî 'Satıcı ve müşteri birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerlerdir.' bab başlığı ile özellikle Abdurrezzâk ve İbn Ebû

Şeybe gibi âlimlerin fikirlerinden etkilenmiştir ve eserinde aynı bab başlığına bir kural gibi yer vermiştir. Nitekim Abdürrezzâk ve İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef* adlı eserlerinde kitabü'l-büyû bölümünde, bab başlığı 'Satıcı ve müşteri birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerlerdir' şeklindedir (Abdürrezzâk, 2008, VIII. 14262, İbn Ebû Şeybe, 2006, XI, 23011-12). Buhârî'nin fikhî kurallar üzerindeki etkisine bakıldığında, hadisleri kategorize ederken, sadece rivayet edilen metinleri değil, aynı zamanda bu metinlerin hukukî ve fikhî anlamlarını da dikkate almıştır. Bu nedenle, Buhârî'nin başlıkları, fikhî kaidelerin temellerini atmada önemli bir işlev görmüştür. Buhârî'nin metodolojisi, fikhî kaideleri hadislerle ilişkilendirerek, bu kaideleri sağlam ve güvenilir bir temele oturtmayı hedeflemiştir. Bab başlıklarında, önce fikhî kuralı açık bir şekilde ifade etmiş, ardından bu kuralı destekler nitelikteki hadisleri özenle seçip düzenlemiştir. Buhârî'nin bu yöntemi, sadece fikhî kuralların hadislerle desteklenmesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda bu kuralların İslâmî hukuk sistemi içerisindeki önemini ve geçerliliğini de pekiştirmiştir. Örneğin, Bir kimse, olgunlaşmadan önce meyveleri sattığında, sonradan o meyvelere bir afet isabet ederse, zarar satıcıya aittir" bab başlığını oluşturup akabinde hadisi zikretmektedir. Hadis şu şekildedir: *"Eğer bir kimse henüz olgunlaşmadan önce hurma koruğunu satın alsa, sonra o koruk hurmaya bir âfet isabet etse, meydana gelen zarar, onu satan kimse üzerine olur"* buyrulmaktadır (Buhârî, "Büyû", 87).

Sahih'i Buhârî'nin bab başlıkları, İslâm hukukunun temellerinin atılmasında ve hadislerin hukukî bağlamda kullanılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Buhârî hadisleri sadece rivayet etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu hadislerin fikhî sonuçlarını da derinlemesine ele alarak, İslâm hukukunun teorik ve pratik yönlerini birleştirmiştir. Ayrıca bu temel ilkeleri hadislerle desteklemeyi başarmıştır. Buhârî'nin metodu, sonraki hadis ve fıkıh âlimleri tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiş yöntemlerle İslâm hukukunun daha sistematik bir yapıya kavuşmasını sağlamıştır. Buhârî'nin bab başlıkları üzerine yapılacak detaylı metodolojik çalışmalar, hadis ve fıkıh ilimlerinin daha derinlemesine incelenmesini sağlayacak ve bu başlıkların günümüz hukuk sistemlerine olan etkisini anlamamıza katkıda bulunacaktır. Buhârî'nin fikhî kaideleri üzerine yapılan bu tür araştırmalar, İslam hukukunun sadece tarihsel bir olgu olmadığını, modern hukukî meselelerde de geçerliliğini koruyan dinamik bir sistem olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, E. H. S. (2008). *Musannef*, I-XI, Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî.
- Ali Haydar Efendi, E. (2017). *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Aynî, B. (2001). *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk.) Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Baktır, M. (2001). "Kaide", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 24, s. 205-210.
- Buhârî, M. (2002). *Sahîhü'l Buhârî*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Ebû Şeybe, E. A. M. (2006). *Musannef*, I-XXI, Dâru'l-Kible, byy.
- İbn Mâce, M. Y. K. (1952), *es-Sünen*, (Thk.) Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, byy.
- Kandemir, M. Y. (1993). "Câmi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, s. 94.
- Şâfiî, M. (1938). *Er-Risâle*, (Thk) Ahmet Muhammed Şakir, Mısır: Mustafa el-Bâbî-Halebî.
- Tûfî, N. (1987). *Şerhü Muhtasaru'r-ravda fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Yıldırım, M. (2015). *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

ÇALIŞAN KADINLARIN DİN EĞİTİMİ: DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI FAALİYETLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Betül Yıldırım

Yüksek Lisans Öğrencisi, Düzce Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi, Düzce, Türkiye

Mehmet Faruk Bayraktar

Prof. Dr., Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Eğitimi, Düzce, Türkiye

Özet: Kadınların çalışma yaşamına katılımı, günümüz toplumlarının vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. İş hayatında başarılı olmak için çaba gösteren kadınlar, aynı zamanda ailevi yükümlülüklerini de yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Kadınların çalışma yaşamında var olmaları, toplumun gelişmesine, eğitim düzeyinin yükselmesine, kadının özgüven ve özsaygısının artmasına katkı sağlarken, kariyer ve iş yaşamında başarılı olma isteği ile sorumluluklar arasında denge kurma ve zamanı etkili yönetme gibi konularda bazı sorunları da beraberinde getirebilmektedir. Kadınların din eğitimi hizmetlerinden faydalanmak istemeleri durumunda ise mesai saatlerinin din eğitimi programların yapıldığı vakitlere uygun olmaması, ev işleri/aile sorumluluklarının yükü gibi nedenlerle bu faaliyetlerden yeterli ölçüde yararlanamadıkları düşünülmektedir. Bu araştırmada nitel araştırma yöntemi olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Veriler, Din Hizmetleri Raporları, resmi web siteleri, sosyal medya hesapları ve mobil uygulamalardan alınmıştır. Toplanan veriler Kur'an kursları, Cami merkezli faaliyetler, Aile ve Dini Rehberlik Büroları ve Merkezleri'nin faaliyetleri, konferans ve seminerler, web siteleri, sosyal medya ve mobil uygulamalar temalarında betimsel yolla analiz edilmiştir. Bu kapsamda, Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın din eğitimi faaliyetleri, çalışan kadınlar perspektifinden incelenmiş; son dönemlerde kitle iletişim araçları ve sanal platformlar gibi alternatif yolların da yaygın din eğitimi kapsamında kullanıldığı görülmüştür. Araştırma konumuz açısından bu durum olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte cami merkezli din eğitimi çalışmalarının ve sosyal faaliyetlerin çoğunlukla toplumun geneline yönelik düzenlendiği, kadınlara özgü çalışmaların genele oranla daha az yapıldığı, doğrudan çalışan kadınlara yönelik ise herhangi bir proje/faaliyetin planlanmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yaygın Din Eğitimi, Çalışan Kadın, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din Hizmetleri.

RELIGIOUS EDUCATION OF WORKING WOMEN: AN EVALUATION ON THE ACTIVITIES OF THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS

Betül Yıldırım, Master's Student,

Düzce University, Philosophy and Religious Sciences, Religious Education. Düzce, Turkey.

ebetuul@gmail.com, ORCID: 0009-0001-5960-5501

Mehmet Faruk Bayraktar, Prof. Dr,

Düzce University Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences, Religious Education, Düzce

Turkey. mfbayraktar@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0003- 2819-1585

Abstract: The active participation of women in working life has become an indispensable element of modern societies. Women striving for success in their professional lives also try to fulfill their familial responsibilities. While the presence of women in the workforce contributes to the development of society, the rise in education levels, and the enhancement of women's self-confidence and self-esteem, it may also bring certain challenges such as balancing career aspirations with responsibilities and managing time effectively. When women seek to benefit from religious education services, they are often unable to do so sufficiently due to reasons such as the mismatch between working hours and the timing of religious education programs, as well as the burden of household and family duties. This study employs the qualitative research method of document analysis. The data were collected from Religious Services Reports, official websites, social media accounts, and mobile applications. The gathered data were descriptively analyzed under themes such as Quran courses, mosque-centered activities, Family and Religious Guidance Offices and Centers, conferences and seminars, websites, social media, and mobile applications. In this context, the religious education activities of the Presidency of Religious Affairs were examined from the perspective of working women. It was observed that, in recent times, mass media and virtual platforms have also been used within the scope of religious education, which is considered a positive development in terms of the research topic. However, it has been determined that mosque-centered religious education and social activities are generally organized for the wider community, with relatively fewer activities specifically for women, and that no direct projects or activities have been planned exclusively for working women.

Keywords: Religious Education, Non-Formal Religious Education, Working Woman, Presidency of Religious Affairs.

Giriş

Tarih boyunca kadınlar yaşam için gerekli olan çeşitli çalışma faaliyetlerinde bulunmuşlar ve farklı üretim etkinliklerinin içinde yer almışlardır. Ancak değişen şartların etkisiyle “çalışma” kavramında bir anlam değişimi yaşanmıştır. Özellikle sanayi devrimi sonrasında çalışmak, karşılığında bir ücret alarak hizmet sunmak anlamında kullanılmıştır (Kocacık & Gökkaya, 2005, s. 196). Ülkemizde kadınlar bu anlamda ilk kez 1843’te ebelik eğitimi almaları ile çalışma yaşamına dâhil olmuştur. 1913’te devlet memuru olma hakkı verilmiştir (Gül vd., 2014, s. 170). Kadınların iş hayatında aktif olarak yer almaları ise 1950’li yıllarda başlamış, o zamandan beri giderek daha fazla iş yaşamı içinde istihdam edilmişlerdir (Makal, 2001, s. 152). Bu gelişmeler kadınların bireysel yaşamında köklü değişimlere neden olmakla kalmamış, aynı zamanda aile ve toplum hayatında da önemli dönüşümlere neden olmuştur. Kadınlar, farklı toplumsal rolleri aynı anda üstlenirken hem ev hem iş sorumlulukları arasında denge kurmaya ve aynı zamanda dini ve kişisel gelişimlerine de zaman ayırmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda, çalışan kadınların iş yaşamının ve toplumsal rollerinin dini yaşantıları üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu üzerine yapılan araştırmalar önem arz etmektedir.

Konuyla ilgili yapılan literatür taramasında araştırmaların genellikle çalışan kadınların dini algıları, tutum ve davranışları üzerine yapıldığı görülmektedir (Akbaba, 2017; Demir, 2020; Savaş, 2012; Turan, 2013). “*Kent Yaşamında Çalışan Kadının Din Algısı*” başlıklı çalışmada Akbaba (2017), kadınların eğitim durumlarına göre dini yönelim puanlarında anlamlı bir artış olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca dini algıların oluşmasında aile, arkadaş ve örgün eğitim kadar, yaygın din eğitimi faaliyetlerinin ve sivil toplum kuruluşlarının da etkili olduğunu ortaya koymuştur (Akbaba, 2017, s. 99). Kula (2019) “*Çalışan Kadının Sorunlarının Çözümünde Dini İnanç ve Değerlerin Önemi*” başlıklı çalışmada, çalışan kadınların iş ve aile sorumlulukları arasında denge kurabilmek için dini inançlarından destek aldıklarını belirtmiş, sosyal uyum konusunda dini değerlerin kişileri desteklediğini ifade etmiştir (Kula, 2019, s. 13).

Konuyla ilgili yapılan araştırmalar tarandığında, çalışan kadınlar perspektifinden din eğitimi hizmetlerinin incelendiği bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Bu nedenle, yaygın din eğitimi faaliyetlerinin çalışan kadınlar açısından incelenmesinin, din eğitimi imkânlarının toplumun her kesimine ulaşabilmesi açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Metodolojisi

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadınlara yönelik faaliyetlerini eleştirel bir bakış açısıyla inceleyerek, çalışan kadınların ilgi ve ihtiyaçlarına nasıl bir katkı sunduğunu tespit etmektir. Aynı zamanda, din eğitimi faaliyetlerinin içeriğinin ve kalitesinin geliştirilmesi ve çalışan kadınların bu faaliyetlerden daha fazla yararlanabilmeleri için çözüm önerileri sunmayı hedeflemektedir. Araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan yaygın din eğitimi faaliyetlerinin hangi alanlarda yapıldığını, çalışan kadınlar için hangi imkânların bulunduğunu ve bu imkânlardan ne ölçüde faydalanabildiklerini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmanın temel problemi, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din eğitimi faaliyetlerinin, çalışan kadınların din eğitimi ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verebildiğinin incelenmesi ve değerlendirilmesi" olarak belirlenmiştir. Bu problem çerçevesinde şu sorulara cevap aranmaktadır;

- Çalışan kadınların din eğitimi ihtiyaçları nelerdir?
- Çalışan kadınların katılımına uygun din eğitimi faaliyetleri nelerdir?
- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din eğitimi programları ve din hizmetleri, çalışan kadınların din eğitimi ihtiyaçlarını ne ölçüde karşılamaktadır?

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. *"Doküman analizi, hem veri toplama aracı hem de nitel araştırma yöntemi olarak kabul edilir."* (Sak vd., 2021, s. 229; Şimşek & Yıldırım, 2016, ss. 189-190). Doküman analizi yöntemi, yazılı ve görsel materyallerin toplanıp incelenmesi olarak tanımlanmaktadır. Kitaplar, dergiler, makaleler, romanlar ve öyküler, arşiv belgeleri yazılı kaynaklar olarak; resimler, filmler, pullar vb. malzemeler de görsel kaynaklar olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada, Diyanet İşleri Başkanlığının konu ile ilgili olarak hazırladığı; Din Hizmetleri Faaliyet raporları, seminer ve konferanslar, hutbe ve vaazlar, web siteleri, kitle iletişim araçları, konu ile ilgili yapılan tezler, makaleler ve saha araştırmaları doküman olarak alınmıştır. Ulaşılan veriler betimsel yolla analiz edilmiştir. Betimsel analizde veriler, daha önceden belirlenen temalara göre derlenir ve değerlendirilir (Yıldırım & Şimşek, 2021, s. 239). Kur'an kursları, vaazlar, hutbeler, Aile ve Dini Rehberlik Büroları ve Merkezleri'nin faaliyetleri,

konferans ve seminerler, çevrimiçi kaynaklar, mobil uygulamalar gibi belli başlı yaygın din eğitimi araçları çalışmanın ana teması olarak alınmıştır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma yalnızca bir kurumda veya işyerinde ücret karşılığı çalışan kadınları kapsamaktadır. Ayrıca bu çalışma, Din Hizmetleri Raporları, web siteleri, kitle iletişim araçlarından televizyon/radyo ve sanal platformlar içerisindeki veriler ile sınırlandırılmıştır. Basılı ve Süreli yayınlar araştırmaya dâhil edilmemiştir. Tespit edilen çalışma ve faaliyetlerin detaylarına girilmeden, verilen hizmetlerin niteliği ve hedef kitlesi hakkında bilgi verilmiş ve bu bilgiler yorumlanmıştır.

Çalışan Kadın

Çalışmak, insanın yeryüzünde var olması ile başlayan bir faaliyettir. Bununla birlikte hangi faaliyetlerin çalışma kapsamına girdiği, kimlerin hangi işleri yapmalarının uygun olduğu gibi konular tarihsel süreçte ihtiyaçlara ve toplumsal algılara göre şekillenmiştir. Çalışma kavramı çeşitli dönemlerde farklı anlam ifade etmekle birlikte, kadının çalışması söz konusu olduğunda biraz daha özel bir anlam kazanmaktadır (Demir, 2020, s. 13).

Sanayi Devrimi, "çalışma" ve "kadının çalışması" kavramlarının önemli bir dönüşüm geçirmesine yol açmıştır. İşgücünün ev dışına taşınması ve ücretli çalışmanın başlamasıyla, ev işleri yerine ücretli işler yapan kadınların emeği değer kazanmıştır. Bu süreçle birlikte "çalışan kadın" kavramı, ücret karşılığı bir işte çalışan kadın olarak tanımlanmaya başlamıştır (Demir, 2020, s. 15; Kocacık & Gökkaya, 2005, s. 196).

Günümüzde kadınlar Türkiye nüfusunun %49,9'unu oluşturmaktalar (TÜİK, 2023a), birçok farklı sektörde çalışarak iş hayatına katılmaktadırlar. 2023 yılı verilerine göre hane halkının işgücüne katılım oranı erkeklerde %65,8 iken kadınlarda %31,6 olarak gerçekleşmiştir (TÜİK, 2023b). Ayrıca, kadınların eğitim sürelerinin arttığı ve buna bağlı olarak da işgücüne daha fazla katıldıkları belirtilmiştir.

Kadınların eğitim seviyeleri yükselse bile erkeklerden daha az kazandıkları görülmektedir (TÜİK, 2023a). Bu durum ücret konusunda eğitim seviyesinden bağımsız olarak cinsiyetler arasında bir eşitsizlik olduğunu göstermektedir. Çalışan kadınlar, erkeklere göre daha az ücretlendirmelerle çalışmanın yanında, aile ve iş yaşamında çeşitli sorunlarla da yüz yüze gelmektedirler.

Çalışan Kadının Sorunları

Çalışan kadınların sorunları genel anlamda iş koşullarının neden olduğu sağlık sorunları, çocuk bakımı, aile içi ilişkilerden kaynaklanan sosyal sorunlar ve çalıştıkları kurumla ilgili sorunlar olarak sınıflandırılabilir (Şahin, 2005, s. 75). Kadının çalışma yaşamına girmesi, ev hayatındaki rollerin üzerine çalışma yaşamındaki rollerin de eklenmesine neden olmuştur. Bu artan rolleri bir arada götürmeye çalışmak kadınların zamanının ve enerjisinin bölünmesine ve bazen de sıkışıp kalmasına yol açmaktadır. Bu durum, hem evde hem işte verimin düşmesine, tükenmişlik hissine ve aile yaşamında problemlere, neden olduğu gibi sosyal hayatla ilgili problemlere de neden olmaktadır. (Adak, 2007, s. 142; Ünver & Demirli, 2022, s. 154).

TÜİK'in Zaman Kullanım Araştırması'na göre çalışan kadınlar, ev halkına ve aile bakımına erkeklerden 5 kat fazla zaman ayırmaktadır. Kadınlar günde 3 saat 31 dakika, erkekler ise 46 dakika aile bakımıyla ilgilenmektedir. (TÜİK, 2014). Toplumumuzda temizlik, ütü, yemek yapma gibi ev işleri ve çocuk bakımı gibi sorumluluklar çalışıyor olsa bile genellikle kadınlardan beklenmektedir. (Demir, 2020, s. 148)

İş yaşamının getirdiği sorunlar ve değişimlerin, çalışan kadınların günlük yaşantılarında çeşitli problemleri beraberinde getirdiğini ortaya koyan araştırmalar olduğu gibi (Aksöz & Durkal, 2021; Erol & Boylu, 2016; Karaali, 2016; Seval, 2017; Tatlı & Koç, 2017; Umutlu & Öztürk, 2020, 2020; Yaşar, 2014) bu durumun dini yaşantılarına etkide bulunduğunu gösteren çalışmalar da bulunmaktadır (Akbaba, 2017; Savaş, 2012; Turan, 2013). Savaş (2012), çalışan kadınların dini inançlarıyla günlük yaşamları arasında çelişki yaşadıklarını, çalışma şartlarının engellemediği ibadetlerde ise daha istekli olduklarını belirtmektedir. (Savaş, 2012, s. 120).

Turan (2013) da çalışmasında, çalışma hayatının dindar kadınların dini yaşantılarına etkilerini incelemiştir. Çalışma, kadınların seküler yaşam içinde bazı dini hassasiyetlerini kaybettiklerini ve dini yaşantılarının zayıfladığını, ancak dini tecrübelerin paylaşıldığı ortamlara aktif olarak katılanların değişimlere karşı daha dirençli olduklarını göstermektedir (Turan, 2013, s. 129). Bu verilerden hareketle, dini gruplara dâhil olmanın ve dini tecrübelerin paylaşıldığı ortamlarda bulunmanın kadınların dini yaşantıları için oldukça önemli olduğu söylenebilir.

Çalışma hayatında olmanın kadınlar için birçok olumlu yönü de bulunmaktadır. Dalkılıç'ın (2015) çalışmasında, çalışma hayatının kadınlara özgüven ve ekonomik özgürlük sağladığı, çocuklarına iyi rol-model olma fırsatı sunduğu ve zihinlerini tazelediği belirtilmiştir. Ancak, çalışan anneler yeterli zaman bulamamaktan, çocuklarının önemli anlarını kaçırmaktan ve

sürekli bir telaş içinde olmaktan da şikâyet etmektedirler (Dalkılıç, 2015, s. 461). Bu verilerden hareketle, çalışan annelerin iş ve aile hayatı dışında kişisel gelişimlerine veya dini eğitimlerine zaman ayırmaları gerektiğinde, karşılıklarına “zaman sorunu” ve “aile içi sorumlulukların kadına yüklenmiş olması” gibi engeller çıktığı söylenebilir.

Çalışan Kadınların Din Eğitimi

Ülkemizde din eğitimi daha çok örgün din eğitimiyle ilişkilendirilse de, yetişkinlerin ihtiyaçlarına yönelik yaygın din eğitimi programlarının planlanması oldukça önemlidir (Köylü, 2015, s. 144). Din eğitimi faaliyetleri, hem teorik bilgi hem de uygulama aşaması için kişiye davranış ve değer kazandırmayı ve kulluğu yaşam stiline dönüştürmeyi amaçlar (Sağlam, 2002, s. 173). Dini inanç ve pratikler, kişilerin manevi dünyalarını destekleyerek, zorluklar ve sınavlarla baş etmelerinde büyük bir psikolojik destek sağlar (Aydın, 2009, ss. 91-98; Peker, 2022, s. 245). Yapılan araştırmalar, dinin sosyal hayatı olumlu olarak etkilediğini, kişiye hayatın anlamını bulma konusunda rehberlik ettiğini göstermektedir (Demirkol, 2020, s. 27; Keskin, 2004, s. 11). Bu nedenle, din, günlük hayatın getirdiği pek çok olumsuz duygu ve olayla başa çıkma konusunda, sosyal yaşamda sağlıklı ilişkiler kurmalarında toplumdaki tüm bireylere yardımcı olduğu gibi, çalışan kadınlara da önemli bir destek sağlamaktadır.

Akbaba'nın (2017) araştırma sonuçlarına göre, çalışan kadınların eğitim düzeyi yükseldikçe dine yaklaşımları daha bilinçli olmaktadır (Akbaba, 2017, s. 116). Dini algılarının oluşumunda, ailenin, arkadaş çevresinin, camilerin, Kur'an kurslarının, yazılı ve görsel materyallerin, örgün eğitimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin ve nitelikli sivil toplum kuruluşlarının da dini yönelim üzerinde etkili olduğu görülmektedir (Akbaba, 2017, s. 120).

Kula'nın (2019) çalışmasında, dinin, adalet, sevgi, şefkat, sorumluluk ve güven gibi ahlaki erdemleri kişinin hayatına yerleştirmeyi amaçladığı vurgulanarak, çalışan kadınların bu ilkelere göre yaşamını düzenlemesinin, çalışma hayatında başarılı olmasına ve çevresiyle iyi ilişkiler kurmasına yardımcı olacağı ifade edilmiştir (Kula, 2019, s. 6).

İnanç ve dini pratikler insanın hayatına anlam katar ve davranışlarının amaçlı eylemler haline dönüşmesini sağlar. Kişinin davranışlarını kontrol etmesine yardımcı olarak, iradesini güçlendirir ve sabır ile teslimiyeti öğretir. Bu sayede, bireyler günlük yaşamın getirdiği stres ve zorluklarla daha kolay başa çıkabilir ve sağlıklı ilişkiler kurabilir. İnanç, aynı zamanda kişinin iç huzuru için de önemli bir kaynaktır. Bu bağlamda çalışan kadınların manevi dünyalarının zenginleştirilmesine yönelik çalışmaların önemi büyüktür. Bu nedenle yaygın din eğitimi

faaliyetlerinin çalışan kadınlar açısından değerlendirilmesinin önem arz ettiği düşünülmektedir.

Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri

Din eğitimi, “örgün din eğitimi” ve “yaygın din eğitimi” olarak iki başlık altında incelenmektedir. Örgün din eğitimi, okullarda verilen eğitimidir. Yaygın Din Eğitimi ise Tosun’un genel kabul gören tanımına göre:

“Yetişkinlere ve okul dışındakilere, örgün eğitim dışında ya da yanında din eğitimi ihtiyacında ve isteğinde olanlara, resmi ya da özel kurum ve kuruluşlarca (her yaştan din eğitimi ihtiyacı duyanların ve özellikle de) yetişkinlerin dini bilgilerini arttırmak, dini anlayışlarını geliştirerek hayatın dini boyutunu yorumlamalarına yardımcı olmak amacıyla verilen planlı, amaçlı din eğitimidir.”(Tosun, 2002, s. 156)

Tanımda da belirtildiği gibi yaygın din eğitiminin hedef kitlesi her yaş ve kültür seviyesinden kişilerden oluşmaktadır. Bununla birlikte çok farklı mekânlarda yaygın din eğitimi yapılabilmektedir. Örneğin; aile, cami ve mescitler, Kur’an kursları, cezaevleri, çocuk ıslah evleri, huzur evleri yetiştirme yurtları ve hastaneler bunların en önemlileri arasında yer alır (Doğan, 2012, s. 275). Günümüzde teknolojik imkânların neredeyse herkes tarafından ulaşılabilir olması sayesinde fiziki mekânların yanı sıra sanal ortamlarda da yaygın din eğitimi hizmetleri yapılabilmektedir.

Ülkemizde yaygın din eğitimi faaliyetlerini resmi bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı yürütmektedir. Hutbe, vaaz, Kur’an kursları, Merkez irşat ekipleri, konferanslar, sempozyumlar ve kitle iletişim araçları Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hedef kitleye ulaşmasını sağlayan çeşitli vasıtalarındandır. Ayrıca Aile ve Dini Rehberlik Büroları ile vatandaşlarda dini konularda danışmanlık sağlanmakta ve hizmet vermektedir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018b). Bu bağlamda, çalışmanın devamında, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yaygın din eğitimi faaliyetleri çalışan kadınlar perspektifinden incelenecektir.

Kuran Kursları

Kur’an kursları yaygın din eğitiminin yapıldığı en önemli vasitalardan biri olarak (Doğan, 2012), 1924 yılından beri Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak eğitim-öğretime devam etmiştir (Ayhan, 2014, s. 483). Kıymetini her dönemde korumuş olan bu kurumlar (Bayraktar, 2022, s. 4) zaman içinde gelişerek, günümüzde her yaş grubuna hitap edecek şekilde programların hazırlanmasıyla hizmet sunmaya devam etmiştir.

Kur'an Kursları Öğretim Programları her yaş grubuna özel olarak hazırlanmakta, özellikle son dönemlerde Camilerde Kur'an Öğretim Programı (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), Uzaktan Eğitim Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021b), İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023) gibi yetişkinlerin ihtiyaç ve şartlarını dikkate alan yeni programlar da yapılmaktadır. Ancak çalışan kadınlar için herhangi bir program yapılmadığı görülmektedir.

Cami Merkezli Faaliyetler

Câmi' kelimesi "cem" kökünden türeyen "toplayan, bir araya getiren" anlamındaki bir kelimedir. İçinde Cuma namazı kılınan ve hutbe okunması için minber bulunan mescitlere cami denilmektedir (Önkal & Bozkurt, 1993a). Camiler tarih boyunca birçok fonksiyona sahip olmakla birlikte, İslam'ın ilk devirlerinden itibaren eğitim-öğretim merkezleri olarak da kullanılmışlardır (M. F. Bayraktar & Pekcan, 2024, s. 22; Çelebi, 1998, s. 71; Dağ & Öymen, 1974, s. 71; Önkal & Bozkurt, 1993b, s. 71). Günümüzde de halkı din konusunda bilgilendirmeye yönelik vaaz, hutbe gibi araçlarla yaygın din eğitiminin en önemli merkezi konumundadırlar.

Vaaz ve hutbe arasında birtakım farklar bulunmaktadır. Vaazların süresi daha uzundur, dinlemek isteğe bağlıdır ve her camide vaaz verilmeyebilir. Hutbe ise Cuma namazı kılınan tüm camilerde okunan, dinlenmesi ibadetin bir parçası olan, yalnızca Cuma günleri belli zaman diliminde okunan dini öğütlerdir (Doğan, 2012, s. 276). Bununla birlikte her ikisi de camilerde gerçekleştirilmekte ve her yaşta kişiye hitap edebilmektedir.

Günümüzde Cuma namazının yalnızca erkeklere farz olması sebebiyle camilerde hutbeleri genellikle erkek cemaat dinlemektedir. Bununla birlikte günümüzde teknolojik imkânlar sayesinde geniş kitlelere ulaşmak kolaylaşmıştır. Bu bağlamda Diyanet TV kanalı, hutbe ve vaazların daha fazla kişiye ulaşmasını sağlamak amacıyla Cuma günleri 12:00 ve 13:00 saatlerinde hutbe ve vaazları hem kanalda hem de web sitesinde canlı yayına taşımaktadır.

Hutbeler

Diyanet İşleri Başkanlığının 2015-2019 yılları arasındaki hutbelerin incelendiği araştırmada (Karahan, 2021), 2018 yılı diğer yıllara göre kadın kavramına en fazla vurgunun yapıldığı yıldır. Bunun sebebi, 2018 yılı Mart ayında okunan "*İslam'da Kadın: Adalet, Merhamet ve Hakkaniyet*" başlıklı bir hutbedir. Bu hutbede Peygamberimizin eşlere yönelik tavsiyeleri, hanımların kocaları üzerindeki hakları, adalet merhamet ve hakkaniyet kavramlarıyla birlikte

işlenmektedir (Karahan, 2021, s. 112). Bu veriler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadınlarla ilgili gündemdeki şiddet olaylarına duyarlı olduğu ve bu konuya daha fazla önem verme çabasında olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Hz. Muhammed (sav) kadınlara Cuma namazının farz olmadığını bildirmiş ancak camiye gelmeleri konusunda bir yasaklama getirmemiştir. Kadınlar Cuma günleri de diledikleri takdirde cemaatle namaza katılmışlardır (Ebû Dâvûd, Salât, 214 [1067]). Günümüzde bu durum oldukça değişmiştir. Yapılan bir araştırmada, kadınların, cami imkânlarının kadınlar için uygun olmaması, vaaz ve hutbelerin erkeklere yönelik olması gibi nedenlerle camiye gitmekte çekingenlik yaşadıkları tespit edilmiştir Bu çalışmaya katılan kadınların yalnızca %10,5'i bir yerde çalıştığını ifade etmiştir. Herhangi bir yerde çalışmadığı ifade eden katılımcılar camiye gidebilecek durumda olmalarına rağmen söz konusu sebeplerle camiye çok sık gitmediklerini ifade etmişlerdir (Kılıç & Ağçoban, 2013, s. 65).

Din Hizmetleri Başkanlığının müftülüklere gönderdiği 25.02.1997 tarihli yazıda, cami içinde kadınlara uygun yer ayarlanması, tuvalet ve abdest yerleri yaptırılması istenmiştir. 2009 yılında da kadınların vakit, Cuma ve bayram namazı kılabilcekleri camiler belirlenmiş ve "Cami Hizmetlerinin Geliştirilmesi" başlığı ile Başkanlığın web sitesinde yayımlanmıştır (Bıçak, 2010, s. 11). Tüm gelişmeler oldukça önemli olmakla birlikte, 1997 yılından günümüze geçen zaman dilimini düşündüğümüzde hala yeterli seviyede olmadığı görülmektedir. Toplumun büyük bir kesimini oluşturan kadınların camideki hizmetlerden gereği gibi faydalanamamaları büyük bir kayıptır. Dolayısıyla çalışan/çalışmayan tüm kadınların camilerden daha çok faydalanabilmeleri için cami şartlarının iyileştirilmesi, kadınlara yönelik cami faaliyetlerinin arttırılması ve bu çalışmalardan haberdar olmalarının sağlanması gerekmektedir.

Vaazlar

Vaaz ve irşat, ibret ve öğütle halkı eğitme yoludur. Aynı zamanda tebliğ ve telkin araçlarındandır (Bayraktar, 2009, s. 19). Vaaz, hutbeden farklı olarak cami dışında ve farklı zamanlarda da yapılabilir. Ancak özellikle cami ve mescitlerde halkı dini konularda bilgilendirmek, temel İslami bilgileri öğretmek amacıyla vaizler görevlendirilmektedir.

Din Hizmetleri Başkanlığı'nın kadın ve aileye yönelik yapılan faaliyetlerini içeren "Kadın ve Aileye Yönelik Çalışmalar" başlıklı yayınında, kadınlara yönelik irşat hizmetlerinde genellikle aile kurumunun korunması, şiddet sorununun çözülmesi, çocukların eğitimi, kadına karşı her türlü ayrımcılığın önlenmesi, aile içi sorunlarda ilgili kurumlardan destek alınmasına yönelik

konulara ağırlık verildiği ifade edilmiştir. Ayrıca cami dışı alanlarda da bu faaliyetlerin devam ettiği, cezaevi, huzurevi, çocuk yuvası, hastane ve ev ziyaretleri, nişan ve düğün merasimleri, piknik, kermes, gezi, TV-Radyo programları ile kadınlara hizmet verildiği ifade edilmektedir (Bıçak, 2010, s. 12).

2022 yılı İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı Raporu'na göre, vaazlar 21 başlık altında sınıflandırılmış olup, en fazla %23,75 oranla "ibadet" konusunda vaaz verilmiştir. En az yer alan konular ise %0,06 ile sosyal hizmet, %0,09 ile kadın-erkek ve %0,45 ile kadın başlığıdır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022, s. 21).

İrşat Hizmetleri Daire Başkanlığı raporunda kadın görevlilerin 70.404 vaaz, erkek görevlilerin ise 997.413 vaaz verdiği belirtilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022, s. 31). Bu durumda kadın görevlilerin vaazları yapılan vaazların yalnızca %6,59'unu teşkil etmektedir. Sonuç olarak, bu durum, vaaz konuları içinde kadın konusunun neden en az oranla yer aldığına dair bir açıklama olabilir.

2017-2020 yılları arasında yayınlanan Din Hizmetleri Raporlarında vaaz konu başlıklarında "çalışma hayatı ve kadın" başlığının bulunması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konuya önem vermeye başladığını gösteren önemli bir gelişmedir. Ancak daha sonraki raporlarda bu konuyla ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Ayrıca bu vaazlara çalışan kadınların ne kadar katılım gösterip istifade edebildiği de bilinmemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi işgücü istatistikleri verilerine göre toplumda çalışan kadınların oranı %31,6'dır. Bu oldukça yüksek bir orandır. Bu sebeple çalışan kadınların dini ve manevi ihtiyaçlarının göz ardı edilmemesi ve kadınların çalışma koşullarına uygun vaaz programlarının planlanması önem arz etmektedir.

Kamu Kurumları Personeline Yönelik Din Eğitimi Faaliyetleri

Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018 yılından itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı personeline ve diğer kamu kurumlarındaki personele yönelik din istismarıyla mücadele konulu konferanslar düzenlemiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018a, s. 68). 2021 yılında ise, *"Başkanlık ve Polis Akademisi arasında başta "Din İstismarıyla Mücadelede Sahih Dini Bilginin Önemi" konulu konferanslar olmak üzere kültürel faaliyetler, yayın ve mekân paylaşımı gibi hususları içeren "İş Birliği Protokolü" imzalanmıştır."* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021a, s. 63).

Bu kapsamda, düzenlenen konferanslara ait veriler Tablo1'de özetlenmiştir:

Tablo1: Din Hizmetleri Raporları (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018a, 2019, 2020, 2021a, 2022)

Yıl	Konferans/Seminer İçeriği	Erkek Katılımcılar	Kadın Katılımcılar
2018	Polis Meslek Eğitim Merkezi (PMEM) ve Polis Meslek Yüksek Okulu(PMYO) Din İstismarıyla Mücadele Seminerleri	12.551 Öğrenci	1.503 Öğrenci
2019	Emniyet ve Milli Savunma Bakanlığı (MSB) Personeline Din İstismarıyla Mücadele Konferansları	33.159 Personel	1.995 Personel
2020	Polis Meslek Eğitim Merkezilerinde Din İstismarıyla Mücadele Konferansları	-	2.502 Polis Memuru
2021	Polis Akademisi, Milli Savunma Bakanlığı, Emniyet Genel Müdürlüğü, Göç İdaresi, Adalet Bakanlığı Personeline Yönelik Konferans	95.226 Personel	396 Polis Memuru
2022	Polis Akademisi'ne Bağlı PMEM'lerde Din İstismarıyla Mücadele Konferansları	11.581 Polis Memuru	2.334 Polis Memuru
2022	MSB Kuvvet Komutanlıkları, MSÜ'de Din İstismarıyla Mücadele Konferansları	378.678 Askeri Personel	-
	Toplam Katılımcılar	531.195	8.730

Tablodaki veriler incelendiğinde, din istismarıyla mücadele konusunun ne kadar önemsendiği ve çok geniş bir kitleye ulaşıldığı görülmektedir. Özellikle bu kurumlarda çalışan kadınların eğitimlere yoğun bir katılımı söz konusudur. Ayrıca birçok farklı kurumda faaliyetlerin artırılması, sadece belli bir grubu değil geniş bir kitlenin hedeflendiğini ve toplumun farklı

kesimlerine ulaşıldığını göstermektedir. Katılımcı sayılarının gittikçe artması, din istismarıyla mücadelede kararlılığı göstermesi bakımından önemlidir. Bu konferanslar çalışan kadınlara yönelik din eğitimi programlarının, çalıştıkları kurumlarda planlanabileceğine dair de önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Aile ve Dini Rehberlik Büroları

Toplumun ihtiyaçları zaman içerisinde değişmekte ve yeni ihtiyaçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı da din hizmetlerini iyileştirme ve ihtiyaçlar doğrultusunda geliştirme amacı ile yeni çalışmalar yapmaktadır. Bu çalışmaların en bilinen olanlarından birisi de fetva hattı olarak da bilinen “ALO 190 Dini Soruları Cevaplandırma Hattı” hizmetidir. Toplumdaki bireyler günlük yaşamlarında çeşitli sorunlar yaşadıklarında, danışacakları güvenilir bir yer aramaktadırlar. Yapılan araştırmalar, duygusal sorunlar yaşayan insanların dini danışmanlara başvurduklarını göstermektedir (Genia & Ok, 1999, s. 79; Meriç, 2004b, s. 27). Batı’da “dini danışmanlık” olarak bilinen kavramın İslam’daki karşılığı “Tebliğ”, “İrşat” ve Fetva gibi kavramlarıdır.(Arslan, 2006, s. 15; Meriç, 2004b, s. 26). Yüz yüze veya telefonla dini soruların uzmanlara sorulabilmesi, kişilerin rahatça doğru bilgiye ulaşabilmelerini sağlamaktadır. Ayrıca fetva hattına gelen sorular, hem kadınlar hem de erkeklerin dini algılayıştaki değişimlerini göstermesi açısından önemli veri kaynaklarıdır.(Meriç, 2004b, s. 14, 2004a, s. 8, 2005, s. 20)

Aile kurumu ile ilgili soru ve sorunlar hakkında hizmet vermek için 2003 yılında kurulan Aile ve Dini Rehberlik Büroları ise 2022 yılı itibariyle “81 İl ve 356 İlçe Müftülüğüne bağlı olarak 439’u Büro, 19’u merkez olmak üzere toplam 458 noktada hizmet vermektedir. Görüşme odası, eğitim salonu, çocuk oyun alanı, kütüphane/okuma salonu, mescit, WC gibi çoklu imkânları bulunanlar “Aile ve Dini Rehberlik Merkezi” olarak isimlendirilmektedir. Büro ve merkezlerde 2.336’sı kadın, 1.899’u de erkek olmak üzere toplam 4.235 personel görev yapmaktadır.” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022). Buna göre Aile ve Dini Rehberlik Büroları personelinin yaklaşık %55’inin kadın olduğu görülmektedir.

Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının kuruluş amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı web sitesinde belirtildiğine göre; “*din hizmetlerini toplumun her kesimine ulaştırmak ve etkinliğini artırmaktır.*”. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarının faaliyetlerine dair Din Hizmetleri Raporlarından elde edilen veriler Tablo2’de gösterilmiştir;

Tablo2: 2022 Din Hizmetleri Raporu (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022, s. 111)

Faaliyet Türleri	Sayısı
Seminer, konferans, aile ve hasta ziyaretleri, şehit ailesi ve gazi ziyaretleri, esnaf ziyaretleri, sosyal etkinlik vb.	123.749
Sosyal medya vaazları	706
Çevrimiçi buluşmalar	880
Çevrimiçi vaazlar	1080
Çevrimiçi hatim okumaları	1133
Sosyal medya seminerleri	2590
Toplam	130.138

Bu faaliyetlerden başka toplam 255 projenin hayata geçirildiği, bu projelerin 71'i aile, 72'si sosyal hizmet, 7'si kadın, 74'ü genç ve 31'i çocuk ana konu başlıklarında hazırlandığı ifade edilmiştir. Bu veriler incelendiğinde, ailenin korunmasına yönelik çeşitli konularda faaliyetlerin yapıldığı, çok geniş kitlelere ulaşıldığı, dijital platformlar aracılığıyla da yaygın din eğitimi faaliyetlerinin etkin bir şekilde yapıldığı görülmektedir.

Bürolara soru ve sorunlar ile ilgili başvuru da yapılabilmektedir. Yapılan müracaatların %55'inin telefonla, %45'inin yüz yüze, %1'inden daha az bir kısmının ise e-posta yoluyla yapıldığı görülmektedir. Bürolara e-posta ve telefon ile başvuru yapılabilmesi, büro çalışanlarının tam mesai olarak çalışmaları ve nöbet görevlerinin olmasının (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), çalışan kadınların mesai saatleri dışında yüz yüze görüşmeler için görevlilere ulaşabilmeleri için de büyük bir avantaj olduğu söylenebilir.

Müracaat edenlerin cinsiyetlerine dair verilere göre, başvuruların %82'si kadınlar tarafından yapılmıştır. Bu durum, Aile ve Dini Rehberlik bürolarının kadınlara yönelik faaliyetlerde bulunduğu dair toplumda genel bir kanının bulunduğu şeklinde yorumlanmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022, s. 107). Aile ve Dini Rehberlik Bürosu raporunda doğrudan çalışan kadınlara yönelik herhangi bir faaliyetten bahsedilmemektedir.

Kitle İletişim Araçları

Teknolojinin insanlığın yararına sunduğu en önemli imkânlardan biri kitleleşme iletişim araçlarıdır. Bu araçlar arasında hitap ettiği kitle ve verilerin ulaşma hızı açısından radyo ve televizyonun da çok önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı da kişilerin veya toplumların haber alma, eğitim, eğlence gibi ihtiyaçlarının karşılanmasında önemli rol almışlardır (Aziz, 2019, s.

357). Bu eğitim fırsatlarını din eğitimi adına değerlendirmek amacıyla olan Diyanet TV kanalı ve Diyanet Radyo önemli bir rol üstlenmektedir.

Kitle iletişim araçları arasında televizyon diğerlerinden daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bunun sebepleri olarak, kişiler tarafından yoğun bir şekilde izlenmesi, görsel sunum teknikleriyle geniş bir hedef kitleye yönelik olması, bir hikâye kurgusu içinde eğlendirirken öğretmesi, görüntü ön planda olduğu için gazete ya da radyo gibi araçlardan daha fazla ilgi çekmesi gibi özellikleri gösterilmektedir (Furat, 2010, s. 56).

2012 yılından 2018 yılına kadar TRT Diyanet TV olarak yayın yapan televizyon kanalı, 2018 yılı sonrasında TRT'den ayrılarak Diyanet TV olarak yayın hayatına devam etmiştir. Kanalda çeşitli yaş gruplarına hitap eden programlar bulunmaktadır. Çocuk, eğitim, haber, kültür-sanat, sağlık alanlarında da faydalı programların yer aldığı kanalda, 2020 yılında doğrudan kadınlara yönelik hazırlanan bir yayın olarak "İslam Aynasında Kadın" isimli program tespit edilmiştir (Diyanet Tv, t.y.). Program içeriğinde, İslam'da kadının konumu, medeniyet inşasında kadının rolü, kadınların çalışma şartlarının iyileştirilmesi gibi başlıklar yer almaktadır.

Diyanet Radyo web sitesi incelendiğinde kanalda birçok farklı temalarda programların hazırlandığı anlaşılmaktadır. 2022 yılında kadınlara yönelik olarak yayınlanan "Hayata Dokunan Kadınlar" isimli radyo programının kayıtları, web sitesinde bulunmaktadır (Diyanet Radyo, t.y.). Bazı programlar kadın radyo programcıları tarafından hazırlanmakta ve sunulmaktadır. Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına sorulan soruların konuşulduğu Aile Zamanı, Hadisleri Kudüs perspektifinden anlama amacıyla hazırlanan Bir Hadis Bir Kudüs programı, uzman misafir konukların ağırlandığı Misafirimiz Var programı bu programlara örnektir. Bu anlamda kitle iletişim araçlarının çalışan kadınların da erişimine uygun önemli bir din eğitimi aracı olduğu, benzer programlarının artırılması gerektiği ifade edilebilir.

Sanal Platformlar

Diyanet İşleri Başkanlığı, alternatif eğitim olanaklarından yararlanarak sanal platformları da yaygın din eğitimi aracı olarak kullanmaktadır.

Web Siteleri

Web siteleri ve sosyal medya hesapları aracılığıyla yaygın din eğitimi faaliyetleri desteklenmeye çalışılmaktadır. Bu amaçla hazırlanan web siteleri olarak;

- Mevzuat bilgisi, programlar, materyaller ve etkinlikler hakkında bilgi alınabilecek *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Resmî Sitesi* (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.-c)

- Aile, Çocuk, İlmî, Arapça İlmî ve Cim dergilerini sanal ortamda sunan *Diyanet Dini Yayınlar Web Sitesi* (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.-a)
- Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı pek çok yayın ve çalışmanın toplu halde sunulduğu, oku, dinle, izle kategorileri ile zenginleştirilmiş ve kapsamlı hazırlanmış *Yayınlar web sitesi* (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.-b) zikredilebilir.

Sosyal Medya ve Mobil Uygulamalar

Diyanet İşleri Başkanlığı 2022 yılı Din Hizmetleri Raporunda sosyal medya araçları ve dijital mecralar aracılığıyla 52.156 vaaz-irşat faaliyeti gerçekleştirildiği ifade edilmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022, s. 33). Bu veriler, sosyal medya araçlarının yaygın din eğitimi faaliyetlerinde aktif olarak kullanıldığını ve büyük bir kitleye ulaşıldığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Sosyal medya araçları aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın faaliyet ve etkinliklerini tanıtmak amacıyla da kullandığı mecralardandır. Diyanet Başkanlığı'nın resmi facebook, twitter ve youtube hesapları günlük haber akışı ve program bilgilendirmelerinde aktif olarak kullanılmaktadır (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.-e).

Günümüzde akıllı telefonlar mobil uygulamalarla eğitim amaçlı da kullanılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an eğitimi kapsamında hazırlanan bazı mobil yazılımlarla ilgili <https://mobilhizmetler.diyamet.gov.tr/> web adresinde tanıtım ve erişim bilgilerine yer vermiştir. Bu uygulamalar şunlardır; Kur'an Akademi, Diyanet Hafız, Elif Ba, Sure ve Dualar, Namaz Vakti, Diyanet Çocuk Takvimi, Namaz Rehberi, Diyanet Kitaplık, Diyanet Haber, Diyanet Radyo-Tv, Hikâyelerle Ayetler, Dijital Safahat, Hikâyelerle Hadisler, Kurban Rehberi, Diyanet Dergilik, Diyanet Çocuk Dergi, Ahmed Hamdi Akseki Camii isimleriyle hizmete sunulmaktadır. (Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.-d).

Sonuç, Değerlendirme ve Öneriler

Araştırmamızda yer verilen saha araştırmaları verilerinde, çalışan kadınların iş yaşamı ve ev sorumlulukları arasında, kendi eğitim ve gelişimlerine yeterli zamanı ayırmakta zorlandıkları ifade edilmiştir. Ayrıca iş yaşamı ile birlikte dini yaşantılarında da bazı olumsuz değişikliklerin var olduğu tespit edilmiştir. Çalışma hayatının yanında, ev işleri ve çocuk bakımı gibi tüm görevlerin yalnızca kadınlardan beklenmesinin büyük bir yüke neden olduğu görülmektedir. Bu sorumlulukların aile bireyleri arasında adaletli bir biçimde paylaştırılması, kadınların yüklerinin hafiflemesini sağlayacaktır.

Kadınların problemlerle başa çıkma mekanizmalarının güçlenmesini sağlayacak dini bilgilerin öğretimini içeren din eğitimi programları ve manevi destek de bu anlamda önem kazanmaktadır. Çalışan kadınların dini bilgileri öğrenme ve yaşama konusunda istekli oldukları araştırmalarda tespit edilmiştir. Bu sebeple çalışan kadınların düzenlenen din eğitimi faaliyetlerine katılma durumlarının ve din eğitimine hangi konularda daha çok ihtiyaç duyulduğunun saha araştırmaları yapılarak tespit edilmesi gerekmektedir.

Vaaz ve irşat faaliyetlerinin sosyal medya ve dijital platformlarda yapılması, mekânsal ve zamansal engelleri aşarak çalışan kadınlar için geniş kitlelere ulaşma imkânı sunar. Ancak, yüz yüze etkileşimin sağladığı cemaat olma hissiyatı ve duygusal etkileşim gibi avantajlar uzaktan eğitim uygulamalarında eksik kalmaktadır. Bu nedenle, çevrimiçi faaliyetler kadar doğrudan etkileşime olanak sağlayan projelerin hayata geçirilmesi ve cami gibi manevi atmosferi daha çok hissettiren mekânlarda da faaliyetlerin planlanması önem arz etmektedir.

Diyanet İşleri'nin diğer kamu kuruluşlarıyla iş birliği içinde din istismarıyla mücadele konusunda yaptığı bilgilendirmeler, dinin doğru kaynaklardan anlaşılması ve uygulanması açısından oldukça önemli bir örnektir. Dolayısıyla bu çalışmaların diğer kurum ve kuruluşlarla da iş birliği yapılarak arttırılması gerekmektedir. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın diğer kurum ve iş yerlerinde de çalışan kadınların katılımını sağlayacak faaliyetler düzenlemesi önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Adak, N. (2007). Kadınların İkilemi: İş ve Aile Yaşamı. *Sosyoloji Dergisi*, 17, Article 17.
- Akbaba, O. (2017). *Kent Yaşamında Çalışan Kadının Din Algısı (Amasya Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Hitit Üniversitesi.
- Aksöz, F., & Durkal, M. E. (2021). Çalışma Hayatında Kadınların Karşılaştıkları Sorunlar: Kayseri İlinde Çalışan Kadın Öğretmenler Üzerine Bir Araştırma. *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 59, Article 59. <https://doi.org/10.18070/erciyesiibd.801617>
- Arslan, Z. (2006). *Fetva Sorularına Yansıyan Kadın Sorunları (Konya-İstanbul Örneği)* [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Aydın, A. R. (2009). İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9(2), Article 2.
- Ayhan, H. (2014). *Türkiye’de Din Eğitimi*. Dem Yayınları.
- Aziz, A. (2019). Radyo ve televizyon ile eğitim. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 8(1), Article 1. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001444
- Bayraktar, M. (2009). *Türkiye’de Vaizlik*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Bayraktar, M. F. (2022). *Eğitim Kurumu Olarak Kur’an Kursları*. Kitaparası Yayınları.
- Bayraktar, M. F., & Pekcan, B. (2024). *Muhtasar İslam Eğitim Tarihi*. İlahiyat Kitap.
- Bıçak, C. A. (2010). *Kadın ve Aileye Yönelik Çalışmalar Din Hizmetleri Dairesi Başkanlığı 2007-2009*. TDV Yayın.
- Çelebi, A. (1998). *İslam’da Eğitim Öğretim Tarihi* (Yardım, Ali, Çev.). Damla Yayınevi.
- Dağ, M., & Öymen, H. R. (1974). *İslam Eğitim Tarihi*. Milli Eğitim Basımevi.
- Dalkılıç, O. S. (Ed.). (2015). Annelik Öykülerinden Açığa Çıkanlar. İçinde *Çalışanne*. Nobel Yayıncılık.
- Demir, Z. (2020). *İşte Kadın Çalışma Hayatında Kadın ve Dindarlık*. Sentez Yayınları.
- Demirkol, N. (2020). *Sosyal Hayata Katkısı Açısından Din Eğitimi* [Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.-a). *Dini Yayınlar*. Geliş tarihi 10 Kasım 2024, gönderen <https://diniyayinlar.diyanet.gov.tr/>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.-b). *Diyanet Yayınları*. Geliş tarihi 10 Kasım 2024, gönderen <https://yayin.diyanet.gov.tr/>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.-c). *Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü*. Geliş tarihi 10 Kasım 2024, gönderen <https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.-d). *Mobil Hizmetler*. Geliş tarihi 10 Kasım 2024, gönderen <https://mobilhizmetler.diyanet.gov.tr/>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.-e). *Web Siteleri ve Sosyal Medya Hesapları*. Geliş tarihi 10 Kasım 2024, gönderen https://webdosyasp.diyanet.gov.tr/muftuluk/UserFiles/edirne/UserFiles/Files/Dijital%20yay%C4%B1n%20adresleri_cc132f63-2d3f-4f38-bde1-5fedc26a6d19.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2010). *Camilerde Kur'an Öğretimi Programı*. Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü.

<https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/sayfa/489#:~:text=%C4%B0htiya%C3%A7%20Odakl%C4%B1%20Kur%E2%80%99an%20Kurslar%C4%B1%20Kur%E2%80%99an%2D%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%2D2023>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığı Aile Ve Dinî Rehberlik Büroları Çalışma Yönergesi*.

<https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/Diyanet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Aile%20ve%20Dini%20Rehberlik%20B%C3%BCrolar%C4%B1%20%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma%20Y%C3%B6nergesi.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2018a). *2018 Din Hizmetleri Raporu*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2018%20D%C4%B0N%20H%C4%B0ZMETLER%C4%B0%20RAPORU.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2018b). *Aile ve Dini Rehberlik Büroları*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/detay/99/aile-ve-dini-rehberlik-b%C3%BCrolar%C4%B1>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2019). *2019 Din Hizmetleri Raporu*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/ResimKitapligi/2019%20Din%20Hizmetleri%20Raporu14102020.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2020). *2020 Din Hizmetleri Raporu*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/2020%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2021a). *2021 Din Hizmetleri Raporu*. <https://dinhizmetleri.diyanet.gov.tr/ResimKitapligi/2021%20Din%20Hizmetleri%20Raporu%20kboyut.pdf>

- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2021b). *Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)*. Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. [https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(Uzaktan%20E%C4%9Fitim\)%20-%202021.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(Uzaktan%20E%C4%9Fitim)%20-%202021.pdf)
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2022). *2022 Din Hizmetleri Raporu*. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/2022%20Din%20Hizmetleri%20Raporu.pdf>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2023). *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı*. Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. [https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(Uzaktan%20E%C4%9Fitim\)%20-%202021.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an-%C4%B1%20Kerim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(Uzaktan%20E%C4%9Fitim)%20-%202021.pdf)
- Diyanet Radyo. (t.y.). *Hayata Dokunan Kadınlar*. Diyanet Radyo Resmi Web Sitesi. Geliş tarihi 10 Aralık 2024, gönderen <https://diyanetradyo.com/hayata-dokunan-kadinlar>
- Diyanet Tv. (t.y.). *İslam Aynasında Kadın*. Diyanet Tv Resmi Web Sitesi. Geliş tarihi 10 Aralık 2024, gönderen <https://www.diyamet.tv/islam-aynasinda-kadin/>
- Doğan, R. (2012). Yaygın Din Eğitiminin Neliği. İçinde R. Doğan & R. Ege (Ed.), *Din Eğitimi El Kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Erol, G., & Boylu, Y. (2016). Aşırı Rol Yüğü: Neden-Sonuç Bağlamında Kuramsal Bir Değerlendirme (Role Overload: A Theoretical Evaluation in the Context of Cause- Effect). *Journal of Business Research - Turk*, 8, 154-169. <https://doi.org/10.20491/isarder.2016.194>
- Furat, A. Z. (2010). Yaygın Din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 19, Article 19.
- Genia, V., & Ok, Ü. (1999). Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülâhazalar ve Öneriler. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, XII(1), Article 1.
- Karaali, R. (2016). *Kadınların Çalışması, Çorum'da İmalat Sektöründe Çalışan Kadınların Çalışma Hayatında Yaşadığı Sorunların Verimliliğe Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <http://earsiv.hitit.edu.tr/xmlui/handle/11491/4185>
- Karahan, M. (2021). *2015-2019 Yılları Arasındaki Diyanet Hutbelerinin İçerik Analizi* [Yüksek Lisans Tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
- Keskin, M. (2004). Din Ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4(3), Article 3.

- Kılıç, A. F., & Ağçoban, S. (2013). Kadın Ve Çocuklara Verilen Hizmetler Açısından Camiler. *Diyanet İlmi Dergi*, 49(4), Article 4.
- Kocacık, F., & Gökkaya, V. B. (2005). Türkiye’de Çalışan Kadınlar ve Sorunları. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(1), 195-219.
- Köylü, M. (Ed.). (2015). Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi. İçinde *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kula, M. naci. (2019). Çalışan Kadının Sorunlarının Çözümünde Dini İnanç ve Değerlerin Önemi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(1), Article 1. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.595088>
- Meriç, N. (2004a). *Değişen Kadın Yaşamı: Fetva Sorularında*. Elest Yayınları.
- Meriç, N. (2004b). *Gündelik Hayat ve Fetvalar*. Pınar Yayınları.
- Meriç, N. (2005). *Değişen Kentte Dini Hayat*. Kapı Yayınları.
- Önkal, A., & Bozkurt, N. (1993a). Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 46-56). TDV Yayınları.
- Önkal, A., & Bozkurt, N. (1993b). Cami (Dinî ve Sosyokültürel Tarihi). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 7, ss. 46-56). TDV Yayınları.
- Peker, H. (2022). *Din Psikolojisi*. Çamlıca Yayınları.
- Sağlam, İ. (2002). Hz. Peygamberin Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), Article 2.
- Sak, R., Sak, İ. T. Ş., Şendil, Ç. Ö., & Nas, E. (2021). Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi. *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.33400/kuje.843306>
- Savaş, E. (2012). *Çalışan Kadınların Dini Tutum ve Davranışları* [Yüksek Lisans Tezi]. Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Seval, H. N. (2017). Çalışan Kadınların En Büyük Sınavı: İş-Aile Yaşamı Dengesi(zlığı) ve Kadın Sağlığına Etkisi. *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), Article 2.
- Şahin, M. (2005). *Çalışan Kadınların İşyerindeki Sorunları: Erzurum Alışveriş Merkezleri Örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şimşek, H., & Yıldırım, A. (2016). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Tatlı, H., & Koç, B. (2017). Çalışan Kadın Bakış Açısıyla Kadınların İş Ve Aile Yaşamında Karşılaştığı Sorunlar Hakkında Bir Uygulama. *İktisadiyat*, 1(1), 145-170.

- Tosun, C. (2002). *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Pegem Akademi Yayıncılık.
- Turan, S. Ü. (2013). *Çalışma Hayatının Dindar Kadının Dini Anlayış ve Uygulamalarına Etkisi Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TÜİK. (2014, 2015). *TÜİK Zaman Kullanım Araştırması*.
<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Zaman-Kullanim-Arastirmasi-2014-2015-18627>.
- TÜİK. (2023a). *İstatistiklerle Kadın, 2023*.
<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2023-53675>
- TÜİK. (2023b, Aralık). *İşgücü İstatistikleri*. TÜİK.
<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=%C4%B0%C5%9Fg%C3%BCc%C3%BC-%C4%B0statistikleri-IV.-%C3%87eyrek:-Ekim---Aral%C4%B1k,-2023-49382&dil=1>
- Umutlu, S., & Öztürk, M. (2020). İş Yaşamında Kadın ve Karşılaştığı Sorunlar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25(3), Article 3.
- Ünver, Ş., & Demirli, C. (2022). Çalışan Evli Kadın ve Erkeklerin Toplumsal Cinsiyet Rol Algısı Bağlamında Aile İçi Rol Dağılımı: Bir Nitel Araştırma. *International Journal of Social Inquiry*, 15(1), Article 1. <https://doi.org/10.37093/ijsi.944705>
- Yaşar, O. (2014). *Çalışan Kadınlarda Örgütsel Stres ve Başa Çıkma Yolları* [Yüksek Lisans Tezi]. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2021). *Nitel Araştırma Yöntemleri*.

MEHMET ÂKİF ERSOY ‘UN TEFSİRİNDE KULLANDIĞI HADİSLERİN TENKİDİ

Fidelya YARDIMCI,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, <https://orcid.org/0009-0006-5404-7834>,

fidelyayardimci@ohu.edu.tr

Mahmut GURBET, Dr. Öğr. Üyesi,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [https://orcid.org/0000-0001-7136-](https://orcid.org/0000-0001-7136-7123)

7123,mahmutgurbet@ohu.edu.tr

Özet: Mehmet Âkif Ersoy, Türk edebiyatında “Milli Şair” unvanıyla anılan önemli bir figür olmasının yanında, dini düşünce dünyasında da etkili bir âlimdir. Onun vatanseverlik, dürüstlük, kanaatkârlık ve tevazu gibi kişisel özellikleri hem yaşadığı dönemde hem de günümüzde ideal insan tipi açısından örnek teşkil etmektedir. Âkif’in edebi yönü kadar dinî metinleri anlama ve yorumlama konusundaki çabaları da dikkat çekicidir. Özellikle İslam’ı sadece bir inanç değil, bir yaşam biçimi olarak gören anlayışı, Kur’an-ı Kerim’e ve sünnete yaklaşımında belirleyici olmuştur. Kur’an’ı Kerim’i yalnızca bir ibadet metni değil, insanlık için rehberlik eden temel kaynak olarak değerlendiren Âkif, “*Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı, asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam’ı*” ifadesiyle bu görüşünü net biçimde ortaya koymuştur. Bu düşünce doğrultusunda, Kur’an’ı baştan sona tefsir etmek yerine, yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek kısmi bir tefsiri tercih etmiştir (Yıldırım, 1988). Âkif’in Kur’an açıklamalarında hadis rivayetlerine de yer vermesi, çalışmanın temel hareket noktasını oluşturmuştur. Hem vaazlarında hem de özellikle *Safahat* adlı eserinde, hadis metnlerinin etkisi açık şekilde görülmektedir. Bazı şiir başlıklarının doğrudan hadislerden alınmış olması, bu ilişkiyi daha da görünür kılmaktadır. Ancak Âkif’in bu rivayetleri aktarırken sadece sahih hadislerle sınırlı kalmadığı; senedinde inkıta bulunan, ravisinin adalet ve zabt yönünden sorunlu olan hasen, mevzu veya müdelles rivayetleri de kullandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, aktardığı hadislerin sıhhat dereceleri hakkında herhangi bir açıklama ya da değerlendirme yapmadığı da görülmektedir. Hadis uydurulmasına karşı olduğunu açıkça ifade eden Âkif’in, bu rivayetleri bilinçli biçimde değil, yaygın kullanım ve etkileycilik üzerinden tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu tespitler doğrultusunda hazırlanan “**Mehmet Âkif Ersoy’un Tefsirinde Kullandığı Hadislerin Tenkidi**” başlıklı bu bildiri, Âkif’in Kur’an tefsiri bağlamında başvurduğu hadisleri kaynak ve içerik açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, ilgili rivayetlerin metin ve senet analizi yapılacak; sahihlik dereceleri incelenerek Âkif’in bu tercihlerle neyi hedeflediği ve bu tutumunun dönemin dini-sosyal bağlamıyla ilişkisi ortaya konulacaktır. Böylece, hem Mehmet Âkif Ersoy’un dini düşünce sistematığı daha iyi anlaşılacak hem de hadis-literatür ilişkisi yönünden özgün bir katkı sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: hadis; İslam; Mehmet Akif Ersoy; Milli Şair; safahat, vatanseverlik

CRITICISM OF THE HADİTHS USED BY MEHMET AKİF ERSOY İN HIS COMMENTARY

Fidelya YARDIMCI,

Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, <https://orcid.org/0009-0006-5404-7834>,

fidelyayardimci@ohu.edu.tr

Mahmut GURBET, Dr. Lecturer,

Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, [https://orcid.org/0000-0001-7136-](https://orcid.org/0000-0001-7136-7123)

7123,mahmutgurbet@ohu.edu.tr

Abstract: Mehmet Akif Ersoy, besides being an important figure in Turkish literature known as the “National Poet”, is also an influential scholar in the world of religious thought. His personal characteristics such as patriotism, honesty, austerity and humility set an example for the ideal human type both in his time and today. Âkif's efforts in understanding and interpreting religious texts are as remarkable as his literary skills. In particular, his understanding of Islam as a way of life, not just a belief, was decisive in his approach to the Qur'an and the Sunnah. Considering the Qur'an not only as a text of worship but also as a basic source of guidance for humanity, Akif clearly expressed this view with the expression “We must take inspiration directly from the Qur'an and make it sing Islam to the perception of the century”. In line with this idea, instead of exegeting the Qur'an from beginning to end, he preferred a partial exegesis that would respond to the needs of his time (Yıldırım, 1988). The fact that Akif included hadith narrations in his explanations of the Qur'an constituted the main starting point of this study. Both in his sermons and especially in his Safahat, the influence of hadith texts is clearly visible. The fact that some poem titles are taken directly from hadiths makes this relationship even more visible. However, it has been determined that while quoting these narrations, Akif was not limited to sahih hadiths; he also used hasan, mevzu, or müdelles narrations that have inconsistencies in their sened and whose narrators are problematic in terms of justice and zabt. However, it is also observed that he did not make any explanation or evaluation about the degree of authenticity of the hadiths he quoted. It is understood that Âkif, who openly expressed his opposition to the fabrication of hadiths, preferred these narrations not consciously, but on the basis of widespread use and effectiveness. In line with these findings, this paper titled “Criticism of the Hadiths Used by Mehmet Akif Ersoy in his Tafsir” aims to evaluate the hadiths used by Akif in the context of Qur'anic exegesis in terms of source and content. In the study, the text and script of the relevant narrations will be analyzed, their degree of authenticity will be examined, and what Akif aimed at with these preferences and the relationship of this attitude with the religious-social context of the period will be revealed. Thus, both Mehmet Akif Ersoy's religious thought systematics will be better understood and an original contribution will be made in terms of the hadith-literature relationship.

Keywords: hadith; Islam; Mehmet Akif Ersoy; National Poet; safahat, patriotism

Giriş

Mehmet Âkif ERSOY, 1873 yılında İstanbul'un Fatih semtinde doğmuştur. Annesi Buhara'dan Anadolu'ya göç etmiş Emine Şerife Hanımdır. Babası ise Kosova'nın İpek kenti doğumlu Mehmet Tahir Efendi'dir. Babası ebcet hesabını gözeterek kendisine 'Râgîf' adını vermiştir. Fakat kullanımının yaygın olmaması ve telaffuzunun da zor olması hasebiyle bu isim, annesi ve arkadaşları tarafından 'Âkif' şeklinde değiştirildi. Zamanla insanlar bu ismi benimsedi. Âkif'i hepimiz ulusal marşımız olan İstiklâl Marşının yazarı olan büyük bir Türk Şairi olarak tanısak da o aynı zamanda bir öğretmen, veteriner hekim ve müfessirdir. Âkif'in şiirleri, yalnızca estetik bir anlatı değil, aynı zamanda dönemin sosyal ve dini meselelerine karşı bir duruşun ifadesidir. O, özellikle İslam'ın bireysel ve toplumsal hayattaki rolünü yeniden inşa etmeyi amaçlamış, bu bağlamda Kur'an ve hadisleri merkez alan bir düşünce geliştirmiştir. Ersoy'un dini metinlerle kurduğu ilişki, Kur'an'a yönelik özgün yaklaşımının yanı sıra, hadis rivayetlerini eserlerinde nasıl kullandığı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Bu çalışmanın konusu, Mehmet Âkif Ersoy'un özellikle *Safahat* adlı eserinde yer alan hadis kullanımınıdır. Çalışmanın temel amacı, Ersoy'un hadislerle kurduğu ilişkinin mahiyetini, bu rivayetleri aktarırken hangi kaynaklardan yararlandığını, sahlilik kriterlerine nasıl yaklaştığını ve bu tercihlerin arkasındaki dini-tefekkürî temelleri ortaya koymaktır. Çalışmanın önemi hem edebi hem de dini metinleri aynı potada eriten Âkif'in eserlerinde hadis kullanımının şimdiye dek sınırlı biçimde ele alınmış olmasından kaynaklanmaktadır. Literatürde Mehmet Âkif üzerine yapılan araştırmalar genellikle onun edebi kişiliği ya da Kur'an-Kerim anlayışı üzerinde yoğunlaşmakta; hadis rivayetlerine yaklaşımı ise yüzeysel biçimde ele alınmaktadır. Bu bağlamda çalışma, literatürdeki bu boşluğu doldurmayı ve hadis kullanımına ilişkin daha analitik bir çerçeve sunmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın kapsamı, *Safahat* ve Âkif'in vaaz metinleriyle sınırlı tutulmuş; hadis metnlerinin niteliksel bir analizine odaklanılmıştır. Hadislerin sened yapıları, metin içerikleri ve sahlilik dereceleri incelenerek, Âkif'in rivayet seçimiyle dönemin sosyal meseleleri arasında nasıl bir ilişki kurduğu araştırılmıştır. Aynı zamanda, Âkif'in bu rivayetleri kullanırken sahlilik kriterlerine ne derece önem verdiği, eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Sonuç olarak, bu çalışma, Mehmet Âkif Ersoy'un dini düşünce sistematliğini daha derinlemesine anlamaya katkı sunmayı ve onun hadislere yaklaşımına dair akademik zeminde yeni bir değerlendirme ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yöntem

Çalışmamızda Mehmet Âkif'in tefsiri dikkatli bir şekilde okunmuş ve ayetlerin hemen ardından konu ile ilgili ele almış olduğu hadisler tespit edilmiştir. Çalışmamızda tüm hadis rivayetlerini ele almamız kapsamlı ve hacimli bir çalışma ortaya çıkarması sebebiyle birkaç rivayet değerlendirmeye alınmış olup bu rivayetlerin senetlerinde oluşan inkıta durumları incelenmiştir. Ravinin ise adalet ve zabt durumları ele alınacak kullanılan rivayetlerin sıhhat durumları değerlendirilecektir. Eserinde ele almış olduğu hadis rivayetlerinin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ise yorumlar ve açıklamalarla ele alınmıştır.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Müslümanların çoğu alanda geri kalmışlığını Kur'an'dan uzaklaşmaya bağlayan Âkif, ümmetin yeniden ayağa kalkması için kalıplaşmış kültür ve algılardan kurtulması ve İslam'ın ilk dönem kaynaklarından yardım alması gerektiğini söylemektedir. İslam'ın ilk dönem kaynaklarından en önemlisi ve tabii ki en güvenilir olanı Hadis Metinleri olması sebebiyle Âkif, tefsirinde hadislerle çokça yer vermiştir. Bizler de bu çalışmamızda Âkif'in eserine aldığı hadislerin sıhhat durumlarını tespit etmeye çalıştık. Tefsir metinlerine baktığımızda Âkif'in konuyla ilgili hadisi aktarıp sonrasında hadisin sıhhatiyle ilgili bir değerlendirme yapmadığı ve bazı mevzu, zayıf veya ravisinden kaynaklı sıkıntılı görülen hadisleri kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Bu durumun temel nedeni ise; bu hadislerin o dönemde câri olan ve yaygın olarak kullanılan hadisler olmasıdır.

Konuyla ilgili literatür çalışmaları incelendiğinde makalemizi hazırlarken Yavuz HOROZ'un "Mehmet Akif Ersoy'un Safahatta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi" isimli Yüksek Lisans tezinden ve Dr. Mehmet EREN tarafından hazırlanmış "Mehmet Akif Ersoy'un Tefsir Yazıları ile Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi" isimli çalışmasından çokça istifade ettik. İlgili konu ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan "Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Akif Ersoy", Musa TURŞAK- "Mehmet Akif Ersoy'un Tefsir Anlayışı" Suat YILDIRIM- "Mehmed Âkif'in Kur'an Anlayışı" isimli çalışmalar mevcuttur.

Tartışma Sonuç ve Öneriler (*)

Âkif'in tefsir yazıları başta olmak üzere vaaz ve hutbelerinde de hadisleri ele aldığı görülmektedir. Tefsir yazılarında olduğu gibi kaynak olarak göstermiş olduğu hadis rivayetlerini sadece bireysel değil, toplumsal yaşantıyı da şekillendiren bir şekilde öğretilmesi

gerektiğini düşünmektedir. Âkif, bir yandan geleneksel İslam anlayışını savunurken, diğer yandan modern çağın sorunlarına çözüm getiren bir yaklaşımı benimsemiştir. Rivayetleri genellikle tam metin olarak değil kısmî olarak aktarmıştır. Ayrıca tefsirinde yer verdiği bu hadisleri seçerken genellikle dönemin sorunlarına cevap verebilecek tarzda olmasına dikkat etmiştir. Hadis rivayetlerini kaynak göstermeden aktarması bizlerin bu çalışmayı yapmasına sebep olmuştur. Elbette ki dini hassasiyeti yüksek düzeyde olan Milli Şairimizin bu durumu bile isteye yapmadığı aşîkârdır. Kanaatimize göre, Âkif, bu hadisleri yaygın olarak kullanılması ve dönemin toplumsal sorunlarını daha önemli tutması sebebiyle herhangi bir araştırma yapma ihtiyacı duymamıştır.(Eren, 2000, p. 339)

Tefsirinde bizlere aktarmış olduğu tüm metinleri bu çalışmada ele almamız mümkün olmasa da birkaçına değineceğiz. İlk olarak Âkif'in özellikle dönemin tefrikaya düşmemesi için gerek tefsirinde gerekse vaaz ve hutbelerinde detaylıca anlattığı kardeşlik ve din bağı mevzusudur. Tefsirine baktığımız en çok bu mevzu üzerinde durduğu görülmektedir. Bunu da döneminde insanların tefrikaya düşmesi ve bazı savaşları kaybedilmesini Akif, insanların tefrikaya düşmesi olarak görmektedir. Tefsirinde *'Din Bağı Kardeşliği Olmazsa, Dağılırız!'* başlığı altında ele aldığı *"Müslümanlar birbirinin kardeşinden başka bir şey değildir; onun için iki kardeşinizin arasını bulunuz, Allah'tan da korkunuz ki rahmetine nail olabilesiniz."*⁶ Ayeti kerimesini, hakiki Müslümanlar birbirini kardeş bilir ve kardeş gözüyle bakarlar. Zaten aralarındaki bağ bu kuvvette olmazsa Müslümanlık kuru bir unvandan ibaret olduğu şeklinde açıklamıştır. Birlik ve beraberliğin önemine dair ayeti açıklamak maksadıysa hadisler aktarmıştır. Bunlardan biri de *"Kavmiyet gayreti güdenler bizden değildir."*(Sünen-i, n.d., p. 342) Şayet kimimiz Araplığına kimimiz Arnavutluk'una kimimiz Türklüğüne, kimimiz Kürtlüğüne sarılacak, sizi rabitaların en metini ile birleştirmiş olan din kardeşliğini bir tarafa bırakacak iseniz, hepiniz hüsrana olacaksınız şeklinde açıklama yapmıştır.⁷ Akif bu hadisi Balkan Savaşı yıllarında Müslümanların birlik ve beraberliğini elde tutmak amacıyla ele almıştır. Çünkü Osmanlı Devleti'nin savaşı kaybetme sebebini devletin zayıflamış olması ve aynı zamanda Balkanlarda Milliyetçilik akımlarının artması olarak görmektedir.(Cevdet, 1992, p. 23) Akif bu hadisi aynı zamanda Beyazıt Camii kürsüsünde vaazında kavmiyetçilik yerine İslam kardeşliğini savunma maksadıyla değinmiştir. Hadisi incelediğimizde Müslim'in Ebu Hureyre rivayetiyle iki farklı

⁶ Hucurat Suresi, 10. ayet

⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 73.

kanalda ele aldığı görülmüştür. İlk rivayette “Kuteybe ibn Sa'id, Kuteybe ibn Sa'id, Kuteybe İbn Sa'id, Kuteybe ibn Sa'id, Ya'kub, ve Ebu'l-Ahvas ibn Hayyan, Ebu Hazim, ikisi de Süheyl İbn Ebu Salih'ten, o da babasından, o da Ebu Hureyre'den şöyle dedi: *“Kim bize karşı silahlanırsa bizden değildir ve kim bizi aldatırsa bizden değildir.”*⁸ Bir diğer rivayet ise şu şekilde geçmektedir; Kuteybe İbni Sa'id. Yakub (El-Kariyye'nin oğludur) Ebu'l-Ahvas Muhammed bin Hayyan'dan İbn Ebi Hazm, Sehl bin Ebi Salih'ten, o babasından, o da Ebu Hureyre'den; Resulullah'ın (s.a.s) şöyle buyurduğunu işittim: *“Kim bize karşı silahlanırsa bizden değildir; kim bizi aldatırsa bizden değildir. Kim bizi aldatırsa bizden değildir.”*⁹ Ebu Davud'un Sünen'inde ise rivayet şu şekilde aktarılmaktadır: Ahmed İbn Muhammed İbni Hanbel, Hadis: Süfyan İbnu Uyeyne, Alâ'dan, o da babasından, o da Ebu Hüreyre'den: *“Rasûlullah yiyecek satan bir adamın yanından geçti ve ona: “Nasıl satıyorsun?” diye sordu. O da anlattı ve ona vahyolundu: Resûlullah: “O bizden hile yapanlardan değildir”* buyurdu.¹⁰ Rivayet farklılıklarına baktığımızda farklı olaylar üzerinde söylene de hemen hemen hepsi aynı anlamlara geldiği birlik ve beraberliği vurguladığı görülmektedir. Yine aynı anlamlarda Mehmet Akif'in aktardığı şekliyle *“Kavmiyyet gayreti güden bizden değildir.”*¹¹ Rivayeti konumuzla daha ilgili olması hasebiyle Ebu Davud rivayetini ele aldığımızda ravi zinciri Rasullah, Câbir b. Abdullah, Amr b. Dînar şeklinde olduğu görülmektedir. Ravi zincirleri güvenilir kabul edilen ravilerden oluşmaktadır. Bu nedenle merfu ve güvenilir hadisler arasında yer almaktadır. Ahmet bin Hanbel ise bu ibarelere ek olarak 'asabiyet uğruna savaşıp ve ölen' vurgusu vardır.¹²

Mehmet Âkif ERSOY o dönemdeki insanları daima çalışmaya, üretmeye ve yeni yapıtlar ortaya koymaya teşvik etmiş ve buna özendirmiştir. Safahat başta olmak üzere şiir ve vaazlarında bunu çokça ifade etmiştir. Safahatta; Ayıp mı çalışmak, günâh mı yük taşımak? Ayıp: Dilencilik, işlerken el, yürürken ayak. – Ne doğru söyledi! ¹³ Ifadeleri ile insanları dilencilik yapmaktan men etmiş ve kişinin gücü yettiğinde kendi çalışmasını önermiştir. Bu konu da ki hadis rivayeti ise: *“Kişinin iplerini alıp dağa gitmesi, oradan sırtında bir deste odun getirip satması, onun için, insanlara gidip dilenmesinden daha hayırlıdır. İnsanlar istediğini verseler de vermeseler de.”*¹⁴

⁸ Müslim, İman, 164.

⁹ Müslim, İman, 164.

¹⁰ Ebû Davud, Sünen,

¹¹ Ebu Davud, Edep, 112

¹² Ahmet b. Hanbel, Müsned, 130.

¹³ Safahat, Küfe, 20.

¹⁴ Buhârî, Zekât ,50, Büyü,53; Müslim, Zekât, 106.

Bu hadis, İslam'da el emeğiyle kazanmanın değerini ve insanlardan dilenmenin hoş karşılanmadığını vurgular. Hz. Muhammed kendi gayreti ile kişinin rızkını temin etmesini, başkalarına el açmaktan daha üstün tutmuştur. Bu ise hem bireyin onurunu korur hem de toplumda dilenciliğin yayılmasını engeller. Rivayetler genellikle Zübeyr b. Avvam ve Ebu Hureyre aracılığı ile nakledilmiştir. Buhari ve Müslim'in Sahihlerinde geçtiği için ittifakla sahih olduğuna hükmedilmiştir.

Yine bir başka hadis metnine baktığımızda Akif' hem tefsirinde hem de bir şiirine başlık olarak ele aldığı *"Müslümanlık, huyun güzelliğinden ibarettir."*¹⁵ Rivayetidir. Hadisin kaynaklarına baktığımızda Ali el- Muttaki'nin 'Kenzul Ummal' ve Suyuti'nin 'Camii'l-hadis' isimli eserlerinde geçmektedir. Senetsiz bir şekilde aktarılmış olması hadisin sahih olup olmadığı noktasında araştırma konusu olmuştur. Ayrıca metne yakın bir anlamda 'birr (iyilik)'in huyun güzelliğinden ibaret olduğunu belirten farklı tarikler de mevcuttur. Yani 'iyilik huyun güzelliğinden ibarettir' şekliyle Müslim, Tirmizi, Darimi 'de yer almaktadır. Akif'in tefsirinde yer aldığı şekliyle rivayeti hakkında herhangi bir değerlendirme bulunmaması ve senetsiz zikredilmesi sebebiyle hasendir. Fakat ikinci rivayeti yani 'birr (iyilik)' lafzıyla kullanımı Müslim'in Sahihinde yer alması sebebiyle sahih kabul edilir.

'Zevk değil, mateme bile vakit yok' başlığı altında zikredilen *"Kim Müslümanların derdini kendine mal etmezse o, onlardan değildir."* (Ersoy, 2013, p. 159) Rivayetine bakacak olursak direkt metinle birebir uyumlu rivayet bulunmaktadır. Metnin aslında baktığımızda ise Hâkim en- Nisaburi'nin Müstedrek'in de *"Her kim sabahlar da gayesi Allah'tan başka bir şey olursa, Allah'ın katında bir değeri yoktur. Kim de Müslümanların derdiyle dertlenmezse o onlardan değildir."* şeklinde geçmektedir. Akif hadisin son kısmını rivayet etmiş başını aktarmamıştır. Zehebi ise hadisin ravilerinden İshak ve Mukatil' in güvenilir raviler olmadıkları bilgini vermiştir. Aynı zaman da İshak'ın hadis uydurduğu bilgisi bu rivayetin mevzu olduğunu göstermektedir. (Yavuz, n.d., p. 73)

Âkif insanların aklını kullanma konusunda da çok hassasiyet göstermiştir. Şiirlerinde ve vaazlarında buna çokça değinmiştir. Osmanlı Devlet'inin çöküşünü de insanların "akıllarını tatil etmesine" ve şeriatın gereklerini yerine getirmemekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Suyûti'nin Cami'us Sağir'in de geçen Cabir b. Abdullah tarafından rivayet edilen *"Kişinin dini akli oranındadır. Akli olmayanın dini de olmaz"* hadisini Balkan Savaşları'nın süregeldiği

¹⁵ Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, 161.

günlerde Süleymaniye Camii Kürsüsünde son vaazında zikretmiştir.(Karabacak, 2014, p. 14) Hiçbir hadis hakkında değerlendirme yapmayan Akif sadece bu hadis hakkında “hadisi-i sahih” şeklinde açıklamada bulunsa da yanlış değerlendirme yaptığı görülmektedir. İmam Buhari ve İmam Müslim’in Sahihleri incelendiği bu ifadelerin yer almadığı buna benzer insanların akıllarını kullanmasına teşvik ve tavsiye niteliğinde rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Bu ifade hadis kaynaklarında doğrudan yer almasa da İslam’ın akıl ve din anlayışını yansıtan birçok hadis mevcuttur. İfade bu şekilde dinden çıkmış olmak olarak algılanma ihtimali yüksektir. Bu sebeple Muhammed Nâsiruddîn Elbânî bu hadisi Deylemî’nin rivayet ettiğini, senetteki İbn Cüreyc ve Ebü’z-Zübeyr’in tedlis yapan kişiler olduklarını dolayısıyla hadisin sahih olmadığını belirtmektedir. Bu hadis sahih hadis kitaplarında yer almamakla birlikte mevzuat kitaplarında geçmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Mehmet Âkif Ersoy’un Kur’an tefsiri ve dini düşünce sistemi çerçevesinde hadis kullanımını analiz etmeyi amaçlamış; Safahat ve vaaz metinlerinde yer alan rivayetlerin içerik ve senet yapıları incelenmiştir. Elde edilen bulgular, Âkif’in hadisleri aktarırken yalnızca sahih rivayetlerle sınırlı kalmadığını, kimi zaman senedinde kopukluk bulunan veya metinsel olarak zayıf hadisleri de kullandığını göstermektedir. Bununla birlikte, Âkif’in aktardığı hadislerin sıhhat derecelerine dair açıklamalarda bulunmadığı ve bu yönüyle bir tenkit kaygısı taşımadığı anlaşılmaktadır. Bu durum, onun ilmî bir hadis çalışması yapmaktan ziyade, dönemin sosyal ve ahlaki sorunlarına dikkat çekme çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Hadis uydurulmasına karşı net tavır sergileyen bir isim olmasına rağmen, Âkif’in sahihlik kriterlerine her zaman bağlı kalmamış olması, onun hadis kullanımındaki amacının toplumsal bilinç oluşturma ve İslamî değerlere yeniden yönelişi sağlama arzusu olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, rivayetlerin etkileyiciliği ve yaygın kullanımı, onun tercihlerini şekillendiren temel unsurlar olmuştur.

Çalışma, literatürde sıklıkla edebi yönüyle ele alınan Mehmet Âkif Ersoy’un, dini kaynaklara ve özellikle hadislere yaklaşımı bakımından yeni ve özgün bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda, Âkif’in dini düşünce pratiği ile hadis-literatür ilişkisine dair daha analitik değerlendirmelere zemin hazırlamaktadır. İlerleyen çalışmalar için, Âkif’in hadis kullanımını daha geniş kaynak taramasıyla destekleyen karşılaştırmalı analizler yapılması önerilebilir.

Böylece hem Âkif'in dini referanslara yaklaşımı daha derinlikli biçimde anlaşılabilir hem de modern İslam düşüncesinde hadislerin kullanım biçimlerine dair önemli bir örnek ortaya konulmuş olur.

Kaynakça

- Cevdet, K. (1992). *Balkan Savaşı* (Vols 1–V). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Eren, M. (2000). Mehmet Akif Ersoy'un Tefsir Yazıları ile Vaaz ve Hutbelerinde Kullandığı Hadislerin Değerlendirilmesi II. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(10).
- Ersoy, M. A. (2013). *Tefsir Yazıları ve Vaazlar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karabacak, M. (2014). Mehmed Akif Ersoy'un Balkan Harbi Zamanında Yaptığı Vaazlarda Kullandığı Hadislerle İlgili Bir Değerlendirme. *C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII(2).
- Sünen-i, E. D. (n.d.). *Kitabu'l Edep* (Vols 1–5). İstanbul.
- Yavuz, H. (n.d.). *Mehmet Akif Ersoy'un Safahat'ta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi*.

HİKMET VE ZAMAN BAĞLAMINDA: İBN ‘ATIYYE’NİN ŞİİRLERİNDE GENÇLİK VE YAŞLILIĞIN İZLERİ

Hacer ARSLAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tezli
Yüksek Lisans (Arapça), Nevşehir, Türkiye

Mehmet Sıddık ÖZALP, Dr. Öğr. Üyesi.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İF, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr

Özet: Arap edebiyatında gençlik ve yaşlılık kavramları; bireyin zamanla olan ilişkisi, toplum içindeki rolü ve içsel olgunlaşma süreciyle ilişkilendirilerek farklı anlamlar kazanmakta ve zengin bir tema oluşturmaktadır. Bu çalışma, İslâm dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn ‘Atıyye’nin (öl. 541/1147) şiirlerindeki gençlik ve yaşlılık temalarını, hikmet ve zaman ekseninde ele almayı hedeflemektedir. Tefsir, hadis, kıraat, dil ve belâgat gibi çeşitli ilim alanlarında liyakat sahibi olan İbn ‘Atıyye yaşamın birbirinden ayrılmaz ve durdurulamaz bu iki aşamasını derin bir anlayışla işleyerek insanın zamanla değişen düşünsel ve duygusal gelişimini yansıtmıştır. Fikir ve duygularını aktarırken Arapçayı yerinde ve insicamlı bir şekilde kullanması ve üstün bir ifade kabiliyetine sahip olması ise dikkatleri çeken bir diğer unsurdur. Belâgat üsluplarını etkili ve yerinde kullanımıyla anlamı zenginleştirmiş, kullandığı metaforlarla anlamları somutlaştırarak daha etkili hale getirmiştir. Araştırmada öncelikle Arap edebiyatı ve İslâm dünyasında çeşitli alanlarda derin izler bırakmış olan İbn ‘Atıyye’nin hayatı ve ilmî kişiliği incelenecek, devamında özellikle gençlik ve yaşlılık temalarına yer verdiği şiirleri analiz edilerek edebî, belâgî ve manevî bir çerçevede değerlendirilecektir. İbn ‘Atıyye pek çok ilmî sahada kendini yetiştirmiş, İslâm ilmî birikimine katkılar sağlamış olan önemli bir alimdir. Bu çok yönlü kişiliği onun şiirlerinde gençlik ve yaşlılık kavramlarını fevkalade bir şekilde tasavvur etmesine ve farklı disiplinlerle ilişkilendirmesine imkân tanımıştır. Bu bağlamda İbn ‘Atıyye’nin derin ilmî birikimini ve manevî perspektifini de göz önünde bulundurarak bir incelemede bulunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Endülüs, İbn ‘Atıyye, Gençlik ve Yaşlılık, Hikmet ve Zaman

IN THE CONTEXT OF WISDOM AND TIME: TRACES OF YOUTH AND OLD AGE İN THE POETRY OF İBN 'ATİYYA

Hacer ARSLAN, Master's Student,

Nevsehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Economics, 23021730011@nevsehir.edu.tr

Mehmet Siddik ÖZALP, Dr. Lecturer.

Nevsehir Hacı Bektaş Veli University, Department of Economics, mehmetozalp@nevsehir.edu.tr

Abstract: In Arabic literature, the concepts of youth and old age gain different meanings and create a rich theme by being associated with the individual's relationship with time, his role in society and the process of internal maturation. This study aims to examine the themes of youth and old age in the poems of Ibn 'Atiyya al-Andalusi (d. 541/1147), one of the important figures of the Islamic world, in the context of wisdom and time. Ibn 'Atiyya, who was competent in various fields of science such as tafsir, hadith, recitation, language and rhetoric, reflected the intellectual and emotional development of a person that changes over time by processing these two inseparable and unstoppable stages of life with a deep understanding. Another striking element is that he used Arabic appropriately and coherently while conveying his ideas and feelings and that he had a superior ability of expression. He enriched the meaning with his effective and appropriate use of rhetorical styles and made the meanings more effective by concretizing them with the metaphors he used. In the research, firstly, the life and scientific personality of Ibn 'Atiyya, who left deep traces in various fields in Arabic literature and the Islamic world, will be examined, and then his poems, especially those that include themes of youth and old age, will be analyzed and evaluated within a literary, rhetorical and spiritual framework. Ibn 'Atiyya is an important scholar who has educated himself in many scientific fields and contributed to the accumulation of Islamic science. This versatile personality allowed him to imagine the concepts of youth and old age in his poems in an extraordinary way and to associate them with different disciplines. In this context, it is aimed to conduct an examination by taking into account Ibn 'Atiyya's deep scientific knowledge and spiritual perspective.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Andalus, Ibn 'Atiyya, Youth and Old Age, Wisdom and Time

Giriş

Arap edebiyatı, asırlar boyunca insanlığın düşünce, duygu ve deneyimlerini yansıtan zengin bir hazine olarak, derin bir felsefi, kültürel ve ahlaki birikimi bünyesinde barındırmıştır. (Kuyanay, 2022, ss. 318-330) İnsan yaşamının çeşitli dönemlerini ve bu dönemlerin birey üzerinde bıraktığı izleri anlamaya yönelik güçlü bir tematik yapıya sahip olan Arap edebiyatında gençlik ve yaşlılık kavramları da farklı açılardan ele alınarak işlenmiştir. Arap şiirlerinde gençlik canlılık ve enerji ile ilişkilendirilmiş, gençliğe duyulan özlem dile getirilmiştir. (Özel, 2024, s. 82,87,88) Yaşlılık ise zayıflık, olgunlaşma, deneyim ve bilgi birikimi dönemi olarak betimlenmiştir. (Arslan, 2020, ss. 50-63) Bu iki kavram bireyin varoluşsal mücadele ve serüveninden izler taşıması hasebiyle önemlidir. Bu kavramlar, yalnızca bireysel değil, toplumsal yaşamda da geniş bir etki alanına sahiptir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde İbn ‘Atıyye’nin gençlik ve yaşlılık temalarına nasıl yaklaştığı, bu iki dönemi nasıl betimlediği ve anlamlandırdığı üzerinde durulması gereken bir konu hâline gelmektedir. Mevcut literatürde İbn ‘Atıyye ve onun tefsir ve kıraat alanındaki çalışmaları geniş bir şekilde ele alınmış olsa da onun şiirleri ve edebi yönü üzerinde yapılan araştırmalar sınırlı kalmıştır. Bu nedenle, araştırmanın amaçları içerisinde İbn ‘Atıyye’nin şiirlerine dair akademik alanda eksik kalan bu yöne ışık tutmak ve onun edebi mirasını daha görünür kılmak da yer almaktadır. Araştırma esnasında öncelikle İbn ‘Atıyye’nin hayatından öz bir şekilde bahsedilecek, devamında gençlik ve yaşlılık temalarını içeren şiirleri tematik, felsefî ve belâğî bir çerçevede hem içerik hem de üslup açısından analiz edilecektir. Bu analiz esnasında İbn ‘Atıyye’nin söz konusu kavramları nasıl ele aldığı ve bu kavramları zaman, hikmet ve bireysel olgunlaşma perspektifinde nasıl yorumladığı sorularına cevap aranacaktır. Çalışma İbn ‘Atıyye’nin şiirlerini referans alarak onun edebi ve felsefi düşüncelerini incelemeyi ve gençlik ve yaşlılık üzerine kurduğu anlam dünyasını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. İbn ‘Atıyye

İbn ‘Atıyye el-Endelusî, İslam dünyasında çok yönlü bir alim olarak tanınmış ve hem ilmî hem de edebî mirasıyla izler bırakmıştır. Bu bölümde, İbn ‘Atıyye’nin hayatına dair temel bilgiler sunulacak; ismi ve nesebi, hayatı, görevleri ve vefatı öz bir şekilde ele alınacaktır. Bu konular, İbn ‘Atıyye’nin hayatı ve kişiliğine dair genel bir çerçeve sunacak, onun düşünsel gelişimini ve şiirlerinin arka planını anlamaya yardımcı olacaktır.

1.1. İsmi ve Nesebi

Tam adı Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman (Abdurrahim) (es-Suyûtî, t.y., s. 2/73) b. Gâlib b. Temam b. Abdurraûf b. Abdullah b. Temâm b. ‘Atıyye b. Mâlik b. ‘Atıyye b. Hâlid b. Haffâf b. Gâlib b. ‘Atıyye el-Muhârîbî olmakla beraber İbn ‘Atıyye ismi ile tanınmıştır. Künyesi Ebû Muhammed olan İbn ‘Atıyye, memleketine nispetle “*el-Gırnâtî*”, mezhebine nispetle “*el-Mâlikî*” ve memleketi Endülüs’e nispetle “*el-Endelusî*” lakaplarıyla da anılmıştır. (ed-Dabbî, 1967, s. 389; ez-Zirikî, 2002, s. 3/282; Kehhâle, t.y., s. 5/93)

1.2. Doğumu

İbn ‘Atıyye’nin doğum tarihi hakkında tarih ve terâcim eserlerinde çeşitli rivayetler kaydedilmiştir. Ancak bu rivayetler arasında en doğru ve güvenilir kabul edileni onun 481/1088 yılında Gırnata’da doğmuş olduğunu belirten rivayettir. (ed-Dabbî, 1967, s. 389; İbnu’l-Hatîb, 2003, s. 3/414)

1.3. Hayatı

İbn ‘Atıyye ilim ve alimlerle bezenmiş bir hânede dünyaya gelmiştir.(es-Suyûtî, t.y., s. 2/73) Babası Ebû Bekir Gâlib b. Abdurrahman (öl.518/1124) ilim tahsili için Maşrik’a seyahatlerde bulunan ve tefsir, hadis, edebiyat, şiir alanlarında kendisini geliştirmiş muteber bir alimdir.(E. A. Ş. M. b. A. b. O. et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, 2006, s. 14/401) Dedesi Ebû Zeyd Abdurrahman b. Gâlib (öl.468/1075) zahit bir alim ve fakihtir.(İbn Beşkuvâl, 1954, s. 324) İçerisinde bulunduğu bu ilmi ortamın da etkisiyle küçük yaşlarda ilim tahsiline başlamıştır. Çeşitli hocaların derslerine katılmış, onlardan icazetler almıştır. Hac ibadetini ifa etmek için Endülüs dışına çıkması haricinde Endülüs’ten ayrılmamıştır. Ancak ilim öğrenmek için Endülüs’ün çeşitli şehirlerine giderek oradaki alimlerin derslerine katılmış ve ilimlerinden istifade etmiştir. Kurtuba, İşbîliye, Mürsiye, Belensiye ve Ceyyân rihle amacıyla gittiği şehirlerdendir. İlim ve fikir insanı olması dava adamı olmasına engel olmamış, cihad ve tevhid kelimesini yüceltme yolunda da değerli katkılarda bulunmuştur. Hristiyanlara karşı gerçekleştirilen çeşitli savaş ve savunmalarda özellikle strateji ve cihada teşvik konularında aktif görev almıştır. 503/1109 yılında gerçekleşen Talabîre savaşı ve 511/1117’deki Sarakusta savunması bunlardandır. Atalarından ‘Atıyye b. Hâlid b. Haffâf el-Muhârîbî’nin (öl.?) ordu sancaktarı olduğu bilgisi de göz önünde bulundurulduğunda İbn ‘Atıyye’nin cesur ve kahraman bir soya mensup olduğu söylenebilmektedir. (Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî, 1866, s. 208; İbn ‘Atıyye, 1983, s. 13,14; el-Hacî, 1981, s. 426,428; Bırışık, 1999, s. 338,339)

1.4. Görevleri

İbn ‘Atıyye 529/1134 yılının Muharrem ayında el-Meriye şehrine kadı olarak atanmıştır. On iki yılı aşkın süre bu görevi ifa eden İbn ‘Atıyye insanlar arasında adaletle hüküm vermiş ve dertlilerin sıkıntılarını gidermek için çaba sarfetmiştir. (ed-Dabbî, 1967, s. 389; en-Nubâhî, 1982, s. 109; el-Makkarî, 1997, s. 3/412) Murabıtlar devletinin yıkılıp Muvahhidler devletinin başa geçmesi ile el-Meriye şehrindeki kadılık görevinden alınarak Mürsiye’ye kadı olarak görevlendirilmiştir. Ancak bu şehre girmesinin engellenmesi sonucu Lûrka şehrine gitmiş ve vefat edene kadar bu şehirde ikamet etmiştir. (İbnu’l-Hatîb, 2003, s. 3/414)

1.5. Vefatı

İbn ‘Atıyye’nin vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Ancak bu rivayetlerin en meşhurlarını zikretmekle yetinilecektir. ed-Dabbî 542 yılında Lûrka şehrinde vefat ettiğini kaydederken (ed-Dabbî, 1967, s. 389) Suyûtî Ramazan ayının yirmi beşinde vefat ettiğini söylemiş ve vefat yılı hakkında 541,542 ve 546 yıllarını zikretmiştir. (es-Suyûtî, t.y., s. 2/73) İbnu’l-Hatîb de 546 yılının Ramazan ayında vefat ettiği bilgisini aktarmıştır. (İbnu’l-Hatîb, 2003, s. 3/414) Birişik bu rivayetler arasında en doğrusunun 541 yılında vefat ettiğini kaydeden rivayet olduğunu belirtmiştir. (Birişik, 1999, s. 339)

2. İbn ‘Atıyye'nin İlmi Kişiliği

İbn ‘Atıyye, ilme duyduğu sevgi ve kitaplara olan derin bağlılığı sayesinde küçük yaşlardan itibaren çeşitli ilmî disiplinlerde kendini geliştirmiş ve bu alanlarda yetkinlik kazanmıştır. (İbn Beşkuvâl, 1954, s. 368; İbnu’l-Hatîb, 2003, s. 3/412; Kehhâle, t.y., s. 5/93) Nahiv ilmindeki derin bilgisi dolayısıyla “*en-Nahvî*”, Arap dilindeki derin birikimi sebebiyle “*el-Lugavî*”, belâgat ilmindeki ustalığı ve fesâhatinden dolayı “*el-Edîb*”, şiirdeki mahareti hasebiyle “*eş-Şair*”, fıkıh ilmindeki derinliği dolayısıyla “*el-Fakîh*”, hadis ilmindeki yetkinliği sebebiyle “*el-Muhaddis*” ve kadılık görevindeki adaletli kararları sebebiyle “*el-Kâdî*” şeklinde çeşitli ünvanlarla anılmıştır. (ed-Dabbî, 1967, s. 389; M. H. ez-Zehebî, t.y., s. 1/170; en-Nubâhî, 1982, s. 109; İbn Ferhûn, t.y., s. 2/57; es-Suyûtî, t.y., s. 2/73; el-Makkarî, 1997, s. 2/526; ez-Ziriklî, 2002, s. 3/282) Özalp tarafından “*İstenen mesajı, estetik bir şekilde ortama uygun olarak karşı tarafa iletebilme yeteneğidir.*” şeklinde yapılan belâgat tanımı ışığında (Özalp, 2023, s. 60) İbn ‘Atıyye’nin şiir ve nesir alanında günümüze ulaşan yazıları (Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî, 1866, ss. 208-215; ed-Dabbî, 1967, ss. 389-391) incelendiğinde onun belâgat konusunda ileri seviyelere ulaşmış bir şahsiyet olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Tefsir ilmindeki çaba ve katkılarından dolayı Suyûtî (öl. 911/1505) ve Dâvûdî (öl. 945/1539) İbn ‘Atıyye’yi “*Kudvetu’l-Müfessirîn*” (*Tefsir Alimlerinin Önderi*) sıfatıyla

nitelemiştir.(es-Suyûtî, 1976, s. 60; ed-Dâvûdî, t.y., s. 1/266) Bu ünvanlara ilaveten kıvrak zekası, derin anlayışı ve sahip olduğu ilmi güzel bir şekilde sınıflandırıp aktarma kabiliyeti gibi güzel hasletleriyle de tarih kitaplarında yer edinmiştir. (E. A. Ş. M. b. A. b. O. et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, 2006, s. 14/401; en-Nubâhî, 1982, s. 109; İbn Ferhûn, t.y., s. 2/57) İbnu'l-Hatîb (öl. 776/1374-75), onun ilimdeki çabalarını bir sabah aydınlığına, başarılarını ise parlak bir gündüze benzetmiştir. Nazım olsun nesir olsun yazılarının güzel kokulu hoş bir esinti gibi olduğunu ifade etmiştir. Hitabetinin açık ve etkili olduğunu aktarmış, yazdıklarının berrak bir su gibi saf ve aydınlatıcı olduğunu söyleyerek İbn 'Atıyye'ye iltifatta bulunmuştur. İbn 'Atıyye'nin kalemini vakur dağlar ve tatlı tatlı akan su metaforlarıyla betimleyerek edebiyatının sağlamlığını ve letâfetini vurgulamıştır. (İbnu'l-Hatîb, 2003, s. 412) İbn 'Atıyye'nin yazıları çeşitli tarih ve edebiyat kitaplarında kesitler halinde bizlere aktarılmıştır.

2.1. Eserleri

İbn 'Atıyye'nin iki eseri günümüze ulaşmıştır. İlmî şahsiyetinden bahsederken kısaca bu eserlere de değinmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

2.1.1. el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri olan eserini el-Meriye'de kadılık yaptığı zaman diliminde kaleme almıştır. ('Atıyye, 2001; Birişik, 1999, ss. 338-340) Eseri hakkında farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. (Erdem, 2014, s. 51,52) Farklı kişiler tarafından tahkik edilen eser çeşitli yayınevlerince basılarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. (Erdem, 2014, s. 53) Suyûtî bu eser hakkında "Yazmış olduğu Kur'ân tefsiri Arapçada ve diğer ilim alanlarındaki imametinin en doğru şahididir." demiştir. (es-Suyûtî, t.y., s. 2/73)

2.1.2. Fihrisu İbn 'Atıyye

Bazı kaynaklarda ismi *el-Bernâmec* (Erdem, 2014, s. 54) olarak belirtilmiş olan bu eserin yazımını 533/1139 yılında el-Meriye'de tamamlamıştır. (İbn 'Atıyye, 1983, s. 142) Eserinde farklı alanlarda ders ve icazet aldığı otuz hocasını detaylıca anlatmıştır. Hocalarının yanında bazı öğrencilerinin isimlerini de zikretmiştir. Bu öğrencilerden yirmi bir tanesini isimleriyle tespit etmekle beraber tarih ve terâcim kitaplarında yer alan bilgilere dayanarak bu sayının çok daha fazla olduğunu belirtmek isteriz. (İbn 'Atıyye, 1983, ss. 59-142)

3. İbn 'Atıyye'nin Şiirlerinde Gençlik ve Yaşlılık Kavramları

İbn 'Atıyye, yalnızca bir müfessir ve alim değil, aynı zamanda zamanın akışını, gençlik coşkusunu, insan ruhunun arayışlarını ve tasavvufî anlamları ustalıkla ele alan bir şairdir. Onun

şiiirleri, yalnızca manevi derinliğıyle değıil, aynı zamanda edebî ve belâğı zenginliğıyle de dikkat çekmektedir. Bu bölümde, İbn ‘Atıyye’nin gençlik ve yaşlılık kavramlarını nasıl ele aldığına dair bir inceleme sunulacaktır. Bu bağlamda ilgili beyitler manevî, edebî ve belâğı açılardan tahlil edilecek ve elde edilen sonuçlar bütüncül bir şekilde aktarılacaktır. Ancak öncesinde okuyucunun zihninde bütüncül bir tablo oluşturabilmek adına, İbn ‘Atıyye’nin ilgili şiiirlerinin toplu bir şekilde paylaşılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

سَقِيَا لَعَهْدِ شَبَابٍ ظَلَّتْ أَمْرُحُ فِي رَيْعَانِهِ وَلِيَالِي الْعَيْشِ أَسْحَارُ

Gençlik zamanına selam olsun! Baharında mutlulukla dolaştığım ve hayatın gecelerinin seher vakti gibi aydınlık olduğu zamana!

أَيَّامُ رَوْضِ الصَّبَا لَمْ تَذُو أَغْصَنُهُ وَرَوْنَقُ الْعُمَرِ غَضُّ وَالْهَوَى جَارُ

Dalları solmamış gençlik bahçesinin günleri... Hayatın ısıltısı tazeydi ve tutku akıp giderdi

وَالنَّفْسُ تَرَكُضُ فِي تَضْمِيرِ شَرَّتْهَا طَرَفًا لَهُ فِي رَهَانِ اللّٰهُوَ إِحْضَارُ

Nefis arzularını gerçekleştirmek için bir yarış atı gibi dörtmala koşturuyordu, ki o oyun ve eğlence zamanlarında hazır bulunurdu

عَهْدًا كَرِيمًا لَيْسْنَا مِنْهُ أَرْدِيَّةُ كَانَتْ عُيُونًا وَمَحَّتْ فِيهِ آثَارُ

İçerisinde göz alıcı elbiseler giydiğimiz şerefli bir dönem, şimdiyse silindi ve geriye sadece izleri kaldı

مَضَى وَأَبْقَى بِقَلْبِي مِنْهُ نَارَ أَسَى كَوْنِي سَلَامًا وَبَرْدًا فِيهِ يَا نَارُ

Gençlik geçip gitti ve kalbimde bir hüznün ateşi bıraktı. Ey ateş orada (kalbimde) selamet ve serinlik ol!

أَبْعَدَ أَنْ نَعِمْتَ نَفْسِي وَأَصْبَحَ فِي لَيْلِ الشَّبَابِ لُصْبِحَ الشَّيْبِ أَسْفَارُ

Nefsim mutlu olduktan ve gençliğin gecesinde sabahladıktan sonra ihtiyarlığın sabahına yolculuk mu var?

وَنَارَ عَتْنِي اللَّيَالِي وَانْتَنَتْ كَسْرًا عَنْ ضَيْغِمٍ مَا لَهُ نَابٌ وَأَظْفَارُ

Geceler benimle mücadele etti ve dişi ve pençeleri olmayan bir aslana karşı yıkıcı bir zafer kazandı

إِلَّا سِلَاحَ خِلَالٍ أَخْلَصَتْ فَلَهَا فِي مَنَهْلِ الْمَجْدِ إِيرَادُ وَإِصْدَارُ

Ancak samimiyetle bağlandığım bir silah var ki o erdemlerdir, onun şeref ve yücelik kaynağına girişi ve oradan çıkışı vardır

أَصْبُو إِلَى رَوْضِ عَيْشٍ رَوْضُهُ خَضِلٌ أَوْ يَنْتَنِي بِي عَنِ اللَّقَاءِ إِقْصَارُ

Yemyeşil ve canlı olan yaşam bahçesini arzuluyorum, ona kavuşmamı geri durmak mı engelleyecek?

إِذَا فَعَطَّلْتَ كَفِّي مِنْ شَبَابٍ قَلِمٍ آثَرُهُ فِي رِيَاضِ الْعِلْمِ أَزْهَارُ

Eğer elim artık kalemin keskin ucunu tutmayı bırakırsa, o kalemin izleri ilim bahçelerinde çiçekler açtırır...

(Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî, 1866, s. 208; ed-Dabbî, 1967, ss. 389, 390; İbnu'l-Hatîb, 2003, s. 3/413, 414; el-Makkarî, 1997, s. 2/527)

3.1. Şiirlerinde Gençlik Kavramı

İbn 'Atıyye, gençliği insan hayatının en canlı ve en güzel dönemi olarak tasvir etmiştir. Onun dizelerinde gençlik, varlığıyla mutluluk ve coşkunun kaynağı iken yokluğu ise derin bir hasret ve üzüntü kaynağıdır. Onun kaleminde gençlik coşkulu ve hareketli bir dönem olmanın ötesine geçmiş, olgunlaşma sürecinin gerçekleştiği, güzel erdemlerin kazanıldığı, hayırlı ve güzel işlerin yapıldığı ve sorumlulukların üstlenildiği bir zaman dilimi olarak da betimlenmiştir. Bu anlamlar ifade edilirken zengin mecazi anlatımlara yer verilmiş, adeta okuyucunun zihninde canlı ve etkileyici bir sahne oluşturulmuştur.

سَقِيَ الْعَهْدَ شَبَابٍ ظَلَّتْ أَمْرُحُ فِي رُيْعَانِهِ وَلِيَالِي الْعَيْشِ أَسْحَارُ

Gençlik zamanına selam olsun! Baharında mutlulukla dolaştığım ve hayatın gecelerinin seher vakti gibi aydınlık olduğu zamana!

Bu beyitte gençlik bahar mevsimi gibi canlı bir dönem olmasından hareketle bir bahar tazeliği ile betimlenmiştir. İçerdiği derin hissiyat ve üzerinde durulması gereken anlamlar zengin belâğî üsluplarla estetik bir ahenk çerçevesinde sunulmuştur. “سَقِيَ الْعَهْدَ شَبَابٍ” ifadesi ile gençliğe duyulan özlem dile getirilirken meânî ilmindeki *temennî* üslubunun kullanımına yer verilmiş (Kazvîni, 2003, s. 108), ayrıca beyân ilminden *istiâre* sanatı uygulanmıştır. (el-Merâğî, 1993, ss. 259-262) Normalde *sulamak* anlamına gelen “سُقِيَ” kelimesi, gençlik dönemine rahmet ve bereket dileği anlamında kullanılmıştır. Bu dönem bahar mevsimine benzetilerek *teşbîh* sanatına başvurulmuştur. (Sekkâkî, 1987, s. 332,355) “أَسْحَارُ” kelimesinin seçimiyle oluşturulan *mecâz-ı mürsel* de dikkat çekmektedir. (Tabâne, 1988, s. 251,252) Burada *seher vakitleri* mutluluğun bir sembolü olarak zikredilmiştir. Maddi olarak bir berraklık ve aydınlık zamanı olduğu ifade edilirken aynı zamanda içsel bir aydınlanma zamanı olduğuna da dolaylı olarak değinilmiştir. “لِيَالِي” ve “أَسْحَارُ” kelimeleri arasında kurulan zıtlık ise *tibâk* sanatının kullanımına örnek niteliğindedir. (Suyûtî, t.y., s. 31) Kısaca, gençliğin yaşam ve enerji dolu doğası ifade edilirken bu dönemin geçici olduğuna dikkat çekilmiş ve gençliğe duyulan özlem dile getirilmiştir.

أَيَّامُ رَوْضِ الصَّبَا لَمْ تَذُوقْ أَغْصَنُهُ وَرَوْنَقُ الْعُمُرِ غَضُّ وَالْهَوَى جَارُ

Dalları solmamış gençlik bahçesinin günleri... Hayatın ısıltısı tazeydi ve tutku akıp giderdi

“وَالْهَوَى” ifadesiyle gençliğin ömrün ısıltılı ve parlak zamanları olduğu ifade edilirken “رَوْنَقُ الْعُمُرِ” tabiriyle de tutkunun akıp gittiği, nefsin hareketli ve kıpır kıpır olduğu bir zaman dilimi betimlenmiştir. “غَضُّ” kelimesinin yerinde kullanımı ile hem bu dönemin canlı ve taze olduğu açıklanmış hem de kişinin bu zaman diliminde henüz olgunlaşmamış olduğu vurgulanmıştır.

وَالنَّفْسُ تَرْكُضُ فِي تَضْمِيرِ شَرَّتْهَا طَرَفًا لَهُ فِي رَهَانِ اللَّهِوَاحْضَارُ

Nefis arzularını gerçekleştirmek için bir yarış atı gibi dörtünale koşturuyordu, ki o oyun ve eğlence zamanlarında hazır bulunurdu

Nefis, dolu dizgin koşan bir yarış atına benzetilerek *teşbîh* sanatına başvurulmuş, (Sekkâkî, 1987, s. 332) gençliğin deli dolu ve kalıplara sığmayan doğası belirtilmiştir. Bu betimlemelerle beraber örtülü bir eleştiri yöneltmiş ve okuyucu düşünmeye davet edilmiştir. Bu beyitlerin devamında gençliğin silindiği ve yalnızca izlerinin kaldığı açıklanarak bu değerli zamanın iyi değerlendirilmesi gerektiğine gizli bir vurgu yapılmıştır. Bu düşünce, ilerleyen beyitlerde de yankılanmış gençliğin boşa harcanamayacak kadar değerli olduğu fikri pekiştirilmiştir.

عَهْدًا كَرِيمًا لَيْسْنَا مِنْهُ أَرْدِيَّةُ كَانَتْ غُيُونًا وَمَحَّتْ فِيهِ آثَارُ

İçerisinde göz alıcı elbiseler giydiğimiz şerefli bir dönem, şimdiyse silindi ve geriye sadece izleri kaldı

Beyitte gençlik döneminde yaşanan olaylar göz alıcı elbiselere benzetilmiştir. “عَهْدًا كَرِيمًا” ifadesine bakıldığında bu dönemin kıymeti ve şairin gözündeki önemi anlaşılmaktadır. Devamında şair gençliğin geçişi ve nimetlerinin kaybolup gidişi karşısındaki şaşkınlığını dile getirmiş, silinip sadece izlerinin kaldığını ifade ederek bu sürecin oldukça hızlı geliştiğine ve ilerlediğine dikkat çekmiştir. Dünyevi güzellik ve nimetlerin geçici oluşunu ve kalıcı olanların hatıralar olduğunu vurgulaması tasavvuf literatüründeki *fenâ* ve *bekâ* kavramlarını çağrıştıran manevi bir bağlantı kurulmasına zemin hazırlamaktadır. (Mıcık, 2022, ss. 186-192) Bu bağlamda değerlendirildiğinde zamanın doğasında bulunan geçicilik kabul edilmekle beraber ebedi olana karşı hasret ve özlem dile getirilmiştir. Özetle, gençlik dönemindeki özgürlük ve bu dönemin bitişyle ortaya çıkan hüznün ele alınarak insan ruhunun yaşam yolculuğundaki karmaşık duygularına değinilmiş, okuyucu dikkatli olup bu zamanı değerlendirmeye davet edilmiştir.

3.2. Şiirlerinde Yaşlılık Kavramı

İbn ‘Atıyye, yaşlılığı insanın fiziksel olarak zayıfladığı ve geçmişte kolayca yerine getirdiği görevleri aynı verimlilikle gerçekleştiremediği bir dönem olarak betimlemiştir. Ancak bu dönemin bireyin manevi gelişimini derinleştirerek ahlaki olgunlaşmasına fırsatlar sunan bir zaman dilimi oluşuna da işarette bulunmuştur. İnsanı düşünmeye sevk eden metafor ve söz sanatları aracılığıyla bu düşünceyi derinleştirmiştir.

مَضَى وَأَبْقَى بَقْلِي مِنْهُ نَارَ أَسَى
كوني سَلَامًا وَبَرْدًا فِيهِ يَا نَارُ

Gençlik geçip gitti ve kalbimde bir hüzün ateşi bıraktı. Ey ateş orada (kalbimde) selamet ve serinlik ol!

Beyitte yaşlılık hüzün ve pişmanlıkla ilişkilendirilmiştir. Gençliğin geçip gitmesinin ve yaşlılığın gelmesinin ardından insanın gençliğe duyduğu özlem ve pişmanlık hissi edebî ve belâğî üsluplarla süslenerek aktarılmıştır. İbn ‘Atıyye beytin birinci bölümünde gençliğin geçici doğasına işarette bulunarak yaşlılığın getirmiş olduğu manevi farkındalığı dile getirmiştir. “Gençlik geçip gitti ve kalbimde bir hüzün ateşi bıraktı.” ifadesiyle zamanın geçmesine rağmen ardında duygusal ve manevi etkiler bıraktığını ifade etmiştir. Gençliğin kayboluşu sebebiyle hissedilen hüzün ve acı, gönülde bir ateşin tutuşturulmasına benzetilmiştir. Bu benzetme manevî ufuklara bir pencere açılmasına olanak tanımıştır. “نَارُ” (ateş) kavramı tasavvuf literatüründe arınmayı ve yeniden doğuşu simgelemek için kullanılmaktadır. (Önce, 2019, s. 214,215; Cebecioğlu, 2004, s. 59) Bu perspektiften bakıldığında gençliğin gidişi yalnızca üzüntü ve elemi değil yeni bir başlangıcı ve arınmayı da beraberinde getiren bir süreçtir. Nitekim acı ve ızdırap, nefis tezkiyesi ve olgunlaşma sürecinde önemli rol oynayan unsurlardandır. (Erkal, 2015, s. 134; Bulut, 2020, s. 175)

Beytin ikinci kısmında ise “كوني سَلَامًا وَبَرْدًا فِيهِ يَا نَارُ” ifadeleriyle nefsin arzular karşısında gösterdiği mücadele ve iç esenliğe duyulan arzu simgelenmiştir. Bu ifade aynı zamanda Hz. İbrahim (as)'ın kıssasına yapılan bir gönderme ve *telmih* sanatının zarif bir örneğidir. (Durmuş & Uzun, 2011, s. 408) Manevi yolculuk ve gelişim sürecinde Yaratan'dan yalnız başına bırakılmamak ve ilahi yardımla desteklenmek niyaz edilmiştir. “سَلَامًا” ve “بَرْدًا” kavramları bu süreçteki acılardan ve arınmadan sonra gerçekleşmesi arzulanan teslimiyet ve iç huzuru betimlemek için kullanılmıştır. Manevi yolculuktaki ilahi yardım ve teslimiyet, arınmanın ardından ulaşılabilecek huzurun işaretidir. Geçmiş zaman kipinde gençliğin kalpte bir hüzün ateşi yakarak gidişi anlatılırken, hemen ardından bu ateşe seslenilmesiyle de *iltifat* sanatı kullanılmıştır. Nefsin isteklerini kontrol altına almak ve onun ötesine geçmek gibi tasavvufî amacın bir parçası olan olgulara dolaylı bir şekilde değinilerek beyit sonlandırılmıştır.

أَبْعَدَ أَنْ نَعْمَتَ نَفْسِي وَأَصْبَحَ فِي لَيْلِ الشَّبَابِ لَصُبْحِ الشَّيْبِ أَسْفَارُ

Nefsim mutlu olduktan ve gençliğin gecesinde sabahladıktan sonra ihtiyarlığın sabahına yolculuk mu var?

Beyitte gençlik ve yaşlılık arasında fark edilmesi zor ince bir sınır bulunduğuna ve zamanın akışının ne kadar hızlı olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu durum karşısında düşülen hayret çeşitli belâğî üslupların kullanımıyla vurgulanmıştır. “لَيْلِ” ve “صُبْحِ” kelimeleri ile “الشَّبَابِ” ve “الشَّيْبِ” kelimeleri arasında bulunan zıtlık *tibâk* sanatına, bu karşıt anlamların düzenli bir şekilde sıralanması da *mukâbele* sanatına örnek oluşturmaktadır. (el-Medenî, 1968, ss. 298-300) Beyitte “*sabah*” kelimesiyle yeni bir başlangıç ifade edilirken yaşlılığın getirdiği olgunluk ve farkındalığa da işarete bulunulmuştur. Bu beytin kendisini takip eden beyitlerle birlikte ele alınmasıyla gençlik ve yaşlılık arasındaki geçiş yalnızca biyolojik bir olgu olmanın ötesine geçerek kişinin maddiyatla bağlarını koparıp maneviyatla buluşma sürecini temsil eden tasavvufî bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda zamanın akışı; dünya hayatının, güzelliklerin ve nimetlerin yok olacağına dikkatleri çekerken insanın manevi ilerleyişinin devamlı olması gerektiğini hatırlatan bir rol üstlenmiştir.

وَنَازَ عَتْنِي اللَّيَالِي وَانْتَنَتَ كَسْرًا عَنْ ضَيْغَمٍ مَا لَهُ نَابٌ وَأَظْفَارُ

Geceler benimle mücadele etti ve dişi ve pençeleri olmayan bir aslana karşı yıkıcı bir zafer kazandı

İbn ‘Atıyye bu beyitte güçlü bir mecazi anlatım kullanarak gençliğin kuvvet, yaşlılığın ise zayıflık dönemi olduğunu ifade etmiştir. Beyitte *geceler* bir düşman gibi tasavvur edilerek *teşhîs* sanatı kullanılmıştır. (Değer & Harbelioğlu, 2024, s. 216) Bu kelimeyle asıl kastedilen ise durmak bilmeden ilerlemeye devam eden zamandır. Bu durum ise *mecâz-ı mürsel* ve *istiâre* sanatları için örnek niteliğindedir. (Kazvînî, 2003, ss. 205-230) İbn ‘Atıyye zamanın kendisiyle mücadele ettiğini ve bu mücadele sonunda mağlup düştüğünü ifade ederek zamanın mutlak ve değişmez gücüne dikkat çekmiştir. Kendisini *aslan* olarak niteleyerek *istiâre-i tasrîhiyye* kullanımına yer vermiştir. (el-Merâğî, 1993, s. 270,271) Bu istiâre ile gençlik döneminin gücünü ve ihtişamını da simgelemiştir. “*Dişi ve pençeleri olmayan*” ifadesi ise *kinâye* sanatına örnek oluşturmaktadır. (Sekkâkî, 1987, s. 402,403) Bu ifadeyle zamanın geçmesi ve yaşlılıkla gücü azalan ve zayıflayan insan betimlenmiştir. Aslanın güçlü bir varlık oluşunun yanında dişi ve pençelerinin olmayışı sebebiyle zayıf düşmesi ise çarpıcı bir zıtlık oluşturarak *tezât* sanatının zarif bir uygulaması niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. (Durmuş & Yıldırım Sarıkaya, 2012, s. 58,59) Bu uygulama ile gençlik dönemindeki kudretin zamanla eriyip zayıflık ile yer değiştirdiği

etkili bir şekilde ifade edilmiş, gücün fani oluşu vurgulanmıştır. Bu bağlamda ele alındığında beyit insanın dünya hayatındaki geçiciliğini hatırlatan bir uyarı niteliği taşımaktadır. Kişinin gençlik döneminde zamanın yıpratıcı etkisini fark edemeyebileceğine ancak kaçınılmaz bir şekilde zamanın önünde zayıflayacağına dikkat çekerek, farkındalığa ve tefekküre davet etmektedir.

إِلَّا سِلَاحٌ خَالٍ أَخْلَصَتْ فَلَهَا فِي مَنَهْلِ الْمَجْدِ إِبْرَادٌ وَإِصْدَارٌ

Ancak samimiyetle bağlandığım bir silah var ki o erdemlerdir, onun şeref ve yücelik kaynağına girişi ve oradan çıkışı vardır

İbn ‘Atıyye adeta kendisine savaş açan zaman ve yaşlılığa karşı tek savunma aracının sınıksız bağlanmış olduğu erdemler ve güzel ahlak olduğunu ifade etmiştir. Bu ifade gençliğin yalnızca eğlence ve coşkuyla geçen bir dönem olmadığı aksine manevi dönüşüm ve gelişimin başlangıcı olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunmamıza olanak sağlamaktadır. Çünkü yaşlılıkta kullanılabilmesi için bu özelliklerin daha öncesinde kazanılmış olması gerekmektedir. Güzel ahlak ve erdemli davranışların silaha benzetilmesiyle uygulanan *teşbîh* sanatı da söz konusu özelliklerin kişiyi ahlaksız davranışlarda bulunmak gibi manevi tehlikelerden koruduğu yönünde bir anlam çıkarımına imkân tanımaktadır. Beyitte yer alan “مَنَهْلِ الْمَجْدِ” ifadesi, tasavvuf literatüründe hakikate ulaşmanın sembolü olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda ele alındığında “إِبْرَادٌ وَإِصْدَارٌ” ifadesinin nefis terbiyesi sürecindeki mertebeleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. (Bulut, 2020, ss. 170-174) Manevi açıdan zengin manalar içeren beyit “إِبْرَادٌ وَإِصْدَارٌ” kelimelerinde bulunan *tıbbâk* ve “مَنَهْلِ الْمَجْدِ” ifadesinde yer alan *kinâye* sanatı ile belâğî yönden de derinleştirilmiştir. Söz konusu erdemlerle kaynağa yönelen kişi döndüğünde bu kaynaktan aldıklarını kendi yaşantısına ve çevresine aktararak toplumsal erdemin oluşumuna da katkıda bulunabilir. Özetle insanın asıl zenginliğinin ahlaki değerlerde gizlenmiş olduğu etkileyici bir şekilde ifade edilerek hem bireysel hem de toplumsal hayatta erdemlerin önemine dikkat çekilmiştir. Bu erdemlerin oluşumunun gençlik döneminde başladığı, kademe kademe devam ettiği ve yaşlılık döneminde zirve noktasına ulaştığı ifade edilmiştir.

إِذَا فَعَطَّلْتُ كَفِّي مِنْ شِبَا قَلَمٍ أَثَارُهُ فِي رِيَاضِ الْعِلْمِ أَزْهَارٌ

Eğer elim artık kalemin keskin ucunu tutmayı bırakırsa, o kalemin izleri ilim bahçelerinde çiçekler açtırır...

İnsanın yaşlılıkla beraber birtakım melekelerinin zayıflayacağına işarette bulunan bu beyit aynı zamanda yaşlılık gelmeden önce yapılan güzel işlerin etkilerinin devam edeceğini de ifade

etmektedir. Bu bağlamda Rasulullah (sav)’in hadis-i şerifinin hatıralara gelmesine sebebiyet vermektedir.

"إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٌ يَنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ."

"Âdemoğlu öldüğü zaman ameli kesilir, ancak şu üç durum hariç: Sadaka-i cariyeye, kendisi ile faydalanılan ilim, dua eden salih bir evlat." (Müslim, 1955, s. 3/1255, (1631))

Bu beyitten hareketle gençliğin yalnızca hareketlilik, oyun ve eğlence dönemi olmadığı aynı zamanda çaba gösterme, ilerleme ve gelişme dönemi olduğu anlaşılmaktadır. Yaşlılıkla beraber kalem tutamadığını dile getirmesiyle beraber o kalemin izlerinin ilim bahçelerinde çiçekler açtırmaya devam edeceğini ifade etmesi bu çaba ve uğraşların gençlik döneminde verildiğini göstermektedir. Kalıcı olanların salih ameller ve bu ameller sebebiyle devam eden sevaplar oluşuna işarette bulunularak *fena* ve *beka* kavramları ile de bağlantı kurulmuştur. İnsanın manevi arayışı ve hikmeti elde etme çabası ön plana çıkarılarak kalıcı olanın güzel hasletler ve salih işler olduğu ifade edilmiştir.

Özetleyecek olursak İbn ‘Atıyye gençliğin güzelliklerini ve nimetlerini akıcı bir üslup ve zengin belâğî üsluplarla tasvir etmiştir. Bu dönemin geçici oluşunu vurgulamış, gençliğe insanın manevi yolculuğunda yer alan bir basamak görevi yüklemiştir. Şiirleri okuyucuyu geçmişin anılarında bir yolculuğa çıkarırken aynı zamanda hayatın geçiciliği, salih ve güzel işlerin kalıcılığı üzerine derin bir tefekküre davet etmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

İbn ‘Atıyye döneminin ilmî atmosferine önemli katkılarda bulunan değerli bir alim, adaletli bir hâkim ve dili ustalıkla kullanma kabiliyetine sahip yetkin bir şair olarak ilim, hukuk ve edebiyat dünyasına adını yazdırmıştır. Gençliğe duyulan özlemi hissettiren İbn ‘Atıyye’nin şiirleri gençlik ve yaşlılık kavramlarını biyolojik dönemler ve hayatın birbirine zıt iki evresi olmaktan çıkarıp insanın manevi yolculuğunun dönüm noktaları olarak şekillendirmiştir. Onun şiirlerinde bu evreler birbirinin karşısı iki dönem olmaktan ziyade birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirini tamamlayan hayatın iki safhası olarak ele alınmıştır. Böylece geçiciliğin farkındalığı ile ebediliğe duyulan özlem arasında bir köprü kurulmuştur. İnsanın geçici dünyadan arınarak, ebedi olana ulaşmayı amaçlaması fikri vurgulanmıştır. Bu çerçevede onun şiirlerinde dikkat çeken bir diğer unsur zamandır. İbn ‘Atıyye zamanı karşı konulamaz ve durdurulamaz bir güç olarak tasavvur edilmiştir. Hareketinin hızıyla insanı hayrete düşüren zaman insanın acizliğini de yüzüne vurmaktadır. Zaman insanın maddi ve manevi ilerleyişinde ve gelişiminde hem

önemli bir etken hem de bu süreci dikkatle takip eden bir izleyici olarak kendini göstermektedir. Zengin belâğî üsluplarla ve tasavvufî çağrışımlarla bezenmiş olan beyitler İbn ‘Atıyye’nin çok yönlü ilmî ve manevî birikimini yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda okuyucuyu derin bir tefekküre davet etmiştir. Kişiyi, hayatın geçici olgularına karşı kalıcı değerler inşa etmesinin gerekliliği konusunda hatırlatmalarda bulunmuştur. İnsanın dünya hayatında kendisine biçilen rolü ve zamanı nasıl değerlendirmesi gerektiği üzerine önemli ipuçları vermiş ve okuyucuları yaşamın her anında ilim, erdem ve teslimiyetle dolu bir yolculuğa davet etmiştir. Onun şiirleri edebiyat ve belâgat alanları için güzel ve zarif bir örnek olmasının yanında, kelim ve tasavvuf alanları için de ufuk açan güzel dersler ve derin hikmetler içermiştir.

Kaynakça

- Arslan, A. (2020). Klasik Arap Şiirinde “Yaşlılık”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6(1), 49-64.
- ‘Atiyye, E. M. A. b. G. b. A. b. G. el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelusî. (2001). *El-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye.
- Birişik, A. (1999). İbn Atiyye el-Endelüsî. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 338-340). TDV Yayınları.
- Bulut, H. (2020). Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 165-188.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Anka Yayınları.
- Değer, M. B., & Harbelioğlu, M. A. (2024). Klasik Türk Edebiyatında “Teşhis” ve “İntak” Sanatlarının Anlam Çerçevesi ve Tasnifi. *The Journal of Social Sciences*, 66(66), Article 66.
- Durmuş, İ., & Uzun, M. İ. (2011). Telmih. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 408-409). TDV Yayınları.
- Durmuş, İ., & Yıldırım Sarıkaya, M. (2012). Tezat. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, ss. 58-60). TDV Yayınları.
- Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî. (1866). *Kalâ'idu'l-‘ikyân fî Mehâsini'r-Ru'esâ ve'l-Kudât ve'l-Kuttâb ve'l Udebâ' ve'l-A'yân*. el-Matbaatu'l-Emîriyye.
- ed-Dabbî, E. C. A. b. Y. b. A. b. A. (1967). *Buğyetu'l-Multemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelus*. Dâru'l-Kâtibi-l 'Arabî.
- ed-Dâvûdî, Ş. M. b. A. b. A. el-Mısrî. (t.y.). *Tabakâtu'l-Müfessirîn* (Vols. 1-2). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- el-Hacî, A. A. (1981). *Et-Târihu'l-Endelûsî mine'l-Fethi'l-İslâmî hattâ Sukûtı Gırnâta* (2. bs). Dâru'l-Kalem.
- el-Makkarî, E.-A. Ş. A. b. M. b. A. el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî. (1997). *Nefhu't-Tîb Min Ğusni'l-Endelûsî'r-Ratîb ve Zikru Vezîrihâ Lisâni'd-Dîn İbni'l-Hatîb* (C. 2). Dâru Sâdır.
- el-Medenî, A. S. b. M. (1968). *Envaru'r-Rebî' fî Envâi'l Bedî*. Matbaatu'n-Nu'mân.
- el-Merâğî, A. M. (1993). *Ulûmu'l-belâga: El-Beyân vel-Me'ânî ve'l-Bedî'* (3. bs). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- en-Nubâhî, E.-H. A. b. A. b. M. el-Cuzâmî. (1982). *Târîhu Kudâtî'l-Endelus: El-Merkabetu'l-'ulyâ fî men Yestehikku'l-Kazâ' ve'l-Futyâ*. Dâru'l-Âfaki'l-Cedîde.
- Erdem, İ. (2014). *İbn 'Atıyye'nîn "el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri* [Doktora Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belağatı.
- Erkal, A. (2015). Divan Şiirinde Cemre Ve Bosnalı Sabit'in Cemreviyye'si. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 36, 131-151.
- es-Suyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. b. M. el-Hudayrî eş-Şâfiî. (t.y.). *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâtî'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât* (Vols. 1-2). el-Mektebetu'l-asriyye.
- es-Suyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. b. M. el-Hudayrî eş-Şâfiî. (1976). *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. Mektebetu Vehbe.
- ez-Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. b. O. et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî. (2006). *Siyer-u A'lâmi'n-Nubelâ'* (Vols. 1-18). Dâru'l-Hadis.
- ez-Zehebî, M. H. (t.y.). *Et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn* (Vols. 1-3). Mektebetu Vehbe.
- ez-Ziriklî, E. G. M. H. b. M. b. M. b. A. b. F. ed-Dimaşkî. (2002). *El-A'lâm Kâmûs-u Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l Musta'rebîn ve'l-Musteşrikîn* (15. bs). Dâru'l-İlm li'l-Melayîn.
- İbn 'Atıyye, E. M. A. b. G. b. A. b. G. el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelusî. (1983). *Fihrisu İbn 'Atıyye* (2. bs). Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- İbn Beşkuvâl, E.-K. H. b. A. b. M. b. M. b. B. el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî. (1954). *Es-Sıla fî Târîhi E'immeti'l-Endelus*. Mektebetu'l-Hancî.
- İbn Ferhûn, E.-V. B. İ. b. A. b. M. el-Ceyyânî el-Medenî. (t.y.). *Ed-Dîbâcu'l-Muzheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâ'i'l-Mezheb* (Vols. 1-2). Dâru't-Turâs li't-Tab'i ve'n-Neşr.
- İbnu'l-Hatîb, E. A. Z. L. M. b. A. b. S. es-Selmânî el-Endelusî. (2003). *El-İhâta fî Ahbâr Gırnata* (C. 3). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kazvînî, H. (2003). *El-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kehhâle, Ö. R. (t.y.). *Mu'cemu'l-Mu'ellifîn* (Vols. 1-15). Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Kuyanay, M. (2022). Arap Edebiyatı Dönemleri. *Social Science Development Journal*, 7(30), 317-330.
- Mıcık, K. (2022). Tasavvuf'ta Fenâ ve Bekâ. *MUTALAA*, 2(2), 184-195.
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (1955). *El-Câmiu's-Sahîh* (Vols. 1-5). Matba'at 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve-Şurakâuhu.

- Önce, N. (2019). Fasih Ahmed Dede'nin Gazellerinde "Ateş". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, Article 14.
- Özalp, M. S. (2023). *Bedruddîn b. Malik ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Sonçağ Yayıncılık.
- Özel, H. (2024). Endülüs Arap Şiirinde Özlem. *İlahiyat Akademi*, 19, 79-102.
<https://doi.org/10.52886/ilak.1460033>
- Sekkâkî, S. E. Y. Y. b. E. B. (1987). *Miftâhu'l-'ulûm* (2. bs). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Suyûtî, C. A. (t.y.). *'Ukûdu'l-Cumân fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Tabâne, B. (1988). *Mu'cemu'l-Belâğati'l-'Arabiyye* (3. bs). Dâru'l-Menâra.

TÜRKİYE’DE DEİZM ALGISINA YÖNELİK NİTEL ARAŞTIRMALARIN META SENTEZİ

İsmail Günhanoğlu, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi, Sbe, 22210121028@Ogr.Ksu.Edu.Tr

Fatih Öztaş, Doç. Dr.,

Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi, İf, Fatihoztas@Ksu.Edu.Tr

Özet: Türkiye’de kendisini deist, agnostik, panteist olarak tanımlayanlar üzerine çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Toplumun geneli açısından keskin bir kopuşu ifade eden bu kategorilerden birisi de kendisini deist olarak tanımlayanlardır. Bu çalışmada da evreni Türkiye’deki deizme yönelen nitel araştırmaların üçü örnekliğinde bir meta sentez çözümlemesi yapılmıştır. Çözümleme sürecinde alanda yapılmış nitel araştırmalar alan yazın yöntemiyle taranmış, içerik analizi ve yorumlayıcı yaklaşımla yeniden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda gündeme alınan, “*Deizmin Psiko-sosyolojisi: 21. Yüzyıl Türkiye’si örneği*” (Okutan, 2021), (A1), “*Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*” (Şahin, 2021), (A2) ve “*18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı*” (Er, 2022), (A3) tezlerinde kesişen ve farklılaşan hususlar tespit edilmiştir. Buna göre tezlerin kesişen noktaları şunlardır: Deizmin bireyler için özgürlük vadeden bir inanç olarak görülmesi, bireyler arasında dini otoritelere karşı eleştirel bir duruşun olması, toplumsal değişimlerin deizme yönelimi etkilediği. Tezlerin farklılıkları ise, A1 araştırma tezinde, Tanrı inancının kaynağı; korku, belirsizlikten kaçma, yalnızlıktan kaçınma, Çaresizlik, sonsuz yaşama isteği, varoluş gayesini arama konularına değinmesidir. A2, kavramsal çerçevede diğerlerinden farklı olarak, deizm düşüncesine, Rönesans, Reformun etkileri, Sekülerleşme ve Deizm ilişkisi, Küreselleşme ve Deizm ilişkisi, Dinlerin yaratıcıyı insanbiçimci tanıtımı, deistlerin düşüncelerini etkileyen yazarlar, deistleri iyi ve ahlaklı olmaya yönlendiren motivasyon kaynağına değinmesiyle diğerlerinden ayrılır. A3, Kavramsal çerçevede Gençlik dönemi ve inanç gelişimi, gençlerin inancı sorgulamada etkili olan faktörler, gençlik ve deizm ilişkisi konularına değinmiştir. Bulgular kısmında ise diğerlerinden farklı olarak kötülük problemi ve Tanrı adaletini bir başlık altında değerlendirmesidir. Üç araştırmada da deist olan katılımcıların çoğunluğunun Kur’an-ı Kerim okuduklarını ve Kur’an’ ayetlerini akla ve bilime aykırı bulduklarını iddia etmişlerdir. Bu iddiaları temellendirmede başvurulana dayanak pozitivizmle anlamlandırılmış rasyonel düşünce olduğu görülebilmektedir. Neticede mevcut verilerin yanında çalışmalarda hususlar geleneksel toplumlardaki “geçirgen benlik” algısı ile modern toplumlardaki “tamponlanmış benlik” algısı bağlamında mevcut duruma ilave katkılar yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Deizm, Bireyselleşme, Sekülerleşme, Modernite, Rasyonelleşme

META SYNTHESIS OF QUALITATIVE STUDIES ON THE PERCEPTION OF DEISM IN TURKEY

İsmail GÜNHANOĞLU, Master's Student,

Kahramanmaraş Sütçüimam University, SBE, 22210121028@ogr.ksu.edu.tr

Fatih ÖZTAŞ, Assoc. Prof. Dr.,

Kahramanmaraş Sütçüimam University, İF, fatihoztas@ksu.edu.tr

Abstract: In Turkey, various studies have been conducted on those who define themselves differently from the main religious tradition. One of these categories, which expresses a sharp break in terms of the society in general, is those who define themselves as deists. In this study, a meta-synthesis analysis was carried out with the example of three of the qualitative studies on deism in Turkey. In the analysis process, qualitative studies in the field were scanned with the literature method and re-evaluated with descriptive analysis, content analysis and interpretive approach. In conclusion, “Psycho-sociology of Deism: The Case of 21st Century Turkey” (Okutan, 2021), (A1), ‘The Adventure of Deism and Its Present Socio-Cultural Appearance’ (Şahin, 2021), (A2) and ‘The Perception of Deism of Young People Who Define Themselves as ‘Deists’ in the Age Group of 18-29” (Er, 2022), (A3). Accordingly, the intersecting points of the theses are as follows: Deism is seen as a belief that promises freedom for individuals, there is a critical stance among individuals against religious authorities, social changes affect the tendency towards deism. The differences of the theses are that A1, in his research thesis, touches on the source of belief in God; fear, avoiding uncertainty, avoiding loneliness, helplessness, the desire to live eternally, and the search for the purpose of existence. A2 differs from the others in the conceptual framework by addressing the idea of deism, the Renaissance, the effects of the Reformation, the relationship between Secularization and Deism, the relationship between Globalization and Deism, the anthropomorphic presentation of the creator by religions, the authors who influence the thoughts of deists, the source of motivation that leads deists to be good and moral. A3, in the conceptual framework, mentioned the issues of youth and faith development, the factors that are effective in questioning the faith of young people, the relationship between youth and deism. In the findings section, unlike the others, he evaluated the problem of evil and God's justice under one title. In all three studies, the majority of the deist participants claimed that they read the Holy Qur'an and that they find the verses of the Qur'an contrary to reason and science. It can be seen that the main basis used to justify these claims is rational thought interpreted in terms of positivism. As a result, in addition to the existing data, additional contributions have been tried to be made to the current situation in the context of the perception of "permeable self" in traditional societies and the perception of "buffered self" in modern societies.

Keywords: Deism, Individualisation, Secularisation, Modernity, Rationalisation

Giriş

Bu çalışmanın nedeni, Türkiye’deki Deizm algısıyla ilgili yapılan nitel araştırmalardaki deizmin nedenlerine yönelik araştırıcı yaklaşımlarını değerlendirmek ve rasyonalizm perspektifiyle yeniden okuyarak alana katkı sunmaktır. O nedenle problem, “Türkiye’de deizmle ilgili yapılmış nitel araştırmalarda kendini deist olarak ifade edenlerin dilinden deizmin nedenleri nasıldır?” sorusudur.

Meta-sentez araştırmaları, belirli bir konuda yapılmış nitel araştırmalarının bulgularının değerlendirilmesini, yorumlanmasını ve yeni çıkarımlar yapılmasını sağlayan çalışmalardır. (Polat ve Ay, 2016) O nedenle, Türkiye’deki deizmin nedenlerine yönelik yapılmış nitel araştırma bulgularına odaklanmak ve rasyonalizm bağlamında yeniden değerlendirmek alana katkı sağlayacaktır. Çalışma sınırlarını belirleyen husus, kendini deist olarak ifade eden katılımcıları deizme sürükleyen sebeplerdir. O nedenle araştırma fenomeni “deizmin nedenleri”dir.

Araştırmanın kavramsal çerçevesine, Deizm, Bireyselleşme, Sekülerleşme, Modernite ve Rasyonelleşme alınarak, bu kavramlar etrafında bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir.

Rönesans öncesi Klasik felsefeye göre, mutlak iyi “aşkın”dır. İnsan bağımsız bir varlık değil, aşkın olana tabidir. İnsanın aşkın varlığı anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla varoluş da özünde değişmeyen mutlak bir hakikati barındırmaktadır. Bu hakikat algısı, evrenin organik bir bütünlük olarak algılanmasını sağlamıştır. Bu da evrene dair ereksel/amaçsal bir kabul ortaya çıkarmıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2014). Hakikatin, insan bilgisinden bağımsız olarak aşkın bir anlama ve niteliğe sahip olması demekti bu. Hakikatin değişmeyen özü “idea”lardır. Kozmosa dair epistemeyi/tümel bilgiyi bize verme niteliğine sahip olan ideallardır. Duyularımızla elde ettiğimiz fenomenal dünyaya ait maddi bilgi ise varlığın yalnızca tikel ve aldatıcı tasviri olarak nitelendirilen “doksa”dır (Küçükalp, 2011). Episteme, hakikat bilgisi; Doksa ise, duyulara dayalı, değişken ve sanıdan ibaret bir bilgidir. (İlboğa, 2014). Orta Çağ felsefesi, Antik Yunan felsefesinden miras aldığı numenal ve fenomenal dünya ayrımını, yeryüzü ve gökyüzü ayrımı şeklinde değerlendirmiştir. Platon’dan beri devam eden tekçi mutlak iyi anlayışı Batı felsefe geleneğinde hâkim görüş olarak Rönesansa kadar devam etmiştir. O nedenle Orta Çağ felsefesi, bu düalist bakışla, mutlak iyinin yani Tanrı Devletinin gökyüzüne ait bir özellik barındırdığını, yeryüzünde bunun gerçekleşebilmesinin mümkün olmadığını benimsemiştir (Ağaoğulları ve Köker, 2011).

Dolayısıyla Felsefe'nin rönesansla birlikte teolojiden ayrıldığını görüyoruz. Bu kopuşun nedeni, aşkınlığı yıkan nominalizmdir. Nominalistler, aşkın hakikat olarak isimlendirilen tümel bilginin aslında olmadığını, sadece nesneler dünyasından hareketle isimlendirildiklerini savunmuşlardır. Aslında hayal ürünü birer isimden ibaretlerdir (Gökberk, 2015). Felsefe, artık tek bir amaca yönelik bilgiyi değil, insan aklını meşgul eden her şeyle ilgilenmiştir. Doğal din/akıl dini anlayışı Stoa felsefesinden alınmıştır. Stoa Felsefesi, dini vahyin değil aklın ürünü olarak görür. Çünkü Stoa felsefesinde doğa ve akıl eş anlamlıdır. Doğanın ışığı olan "lumen naturale", evrensel akli temsil etmektedir (Gökberk, 2015). Stoacıların doğanın akli ve insan aklını birlikte düşünmesi, Modern felsefe için mutlak iyinin insan aracılığı ile maddi dünyada/doğada gerçekleşebileceğine olan inancı doğurdu. İnsanın, bilinci ve duyuları ile elde edeceği doğaya dair bilgiyi artık pratikte kullanabilecek olması, ona bir güç sağlayacaktı. Aslında deizm, Stoa felsefesinden mülhem modernizmin bir dini gibi de algılanabilir olması olasıdır. Çalışmamızın ana unsuru olan Deizm kavramını Felsefe Sözlüğü'nde Ahmet Cevizci şu şekilde tanımlar:

Yaradancılık. Tanrı'nın varlığını reddeden ateizmin tersine, bir Tanrı'nın varoluşunu öne süren, fakat dini ortodoksiyi tanımlayan teizmden önemli ölçüde farklılık gösteren akılcı Tanrı anlayışını tanımlar. Söz konusu ortodoks olmayan Tanrı görüşünün farklılığı terim olarak, teizmin Yunanca Tanrı anlamına theos'tan türediği yerde, deizmin yine aynı anlama gelen Latince deus sözcüğünden türetilmesiyle ifade edilir. (Cevizci, 2005)

Tanımlamadan da görüldüğü üzere 17. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, çoğunlukla rasyonalizm ve akıl çağı olarak nitelendirilir. Bu, aynı zamanda modern toplumun başlangıcını ifade ediyordu. Modernlik, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve zamanla bütün dünyayı etkileyen toplumsal yaşam ve toplumsal örgütlenme biçimidir. Giddens'e göre modernite, özelde batı, genelde diğer toplumlar için dört temel devrime dayandırılmaktadır: 1- Bilimsel devrimler 2- Siyasal devrimler 3- Kültürel devrimler, 4-Endüstriyel devrimler (Giddens, 1994). Bütün bu devrimlerin temel paradigması rasyonalizmdir. Rasyonalizm, Aydınlanmanın ana omurgası dediğimiz en önemli felsefesidir. Bununla birlikte Aydınlanma döneminin iki sütun üzerine inşa edildiğini görüyoruz. Birisi Descartes'in Rasyonalizmi, diğeri Bacon'un Emprizmi. Bilginin kaynağı olarak akıl ve deney kabul edilir. Böylece insan aklının almadığı ve deney yoluyla elde edemeyeceğimiz metafizik bilgiler, bilgi olarak kabul edilmemiştir. Bu durum rasyonalizmi, dinin karşısına konumlandırmıştır. Bilimsel bilginin epistemolojisi rasyonalizm ve emprizm ile şekillenmeye başlamıştır artık. Aynı dönemde deizmin ortaya çıkışında,

Descartes'in rasyonalizmi, Bacon'un Empirizmi, pozitif bilimlerin yükselişi, politik gelişmeler etkili olmuştur (Cevizci, 2013). Özellikle 1648'deki Vestfalya Anlaşması kilise ve din egemenliğini önemli ölçüde sarsarak, egemenliğe yeni, akılcı bir bakış açısı getirdi. Bu toplumsal kurumlardan siyaset kurumunun sekülerleşmesi anlamını taşıyordu. Tanrı'nın otoritesi reddediliyordu. Devletlerin egemenliği üstünde bir otorite tanınmıyordu. Sekülerleşme, bir toplumda, doğaüstü alanın; yani dinin, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir (Ertit, 2019). Dolayısıyla sekülerliğin bir anlamı, kamusal alanlarla ilgili, diğeri ise insanların bireysel davranışlarıyla ilgilidir. Artık modern toplumda davranışlarımıza yön veren, her alandaki rasyonalitedir (Taylor, 2014). Aklın sınırlarında dolaşan insan için Tanrı'ya sırt çevirmek olağan görülmektedir. İnsanı merkeze alan rasyonalizmin, aklın üstünde bir güç tanımaması, dinlerin mitolojik söylemleri ve mucizeleri yerleştirebileceği bir zeminden yoksunluğu doğurur. Buradan hareketle deizm ile ilgili araştırmalarda, deist bireylerin din kaynaklarına yönelip okumalar yapması ve itiraz geliştirmesinin, eleştirmesinin ve kabullenememesinin temelinde yatan ana neden rasyonel bilinç gibi görünmektedir. Bu durumu daha berraklaştırması açısından Taylor'ın yaklaşımı önemlidir. Geleneksel toplumların bireyleri başlarına bir olay geldiğinde bunu doğaüstü güçlere atfederdi. Ama modern toplumun bireyleri artık öyle düşünmüyor. Başlarına gelen olayları neden-sonuç ilişkisi içerisinde açıklama yoluna gidiyor. Taylor'a göre, geleneksel toplumların bireyleri geçirgen bir benliğe sahiptir. Yani insanın içinde şeytanlar, cinler ve doğaüstü güçler gezinebiliyor. İnsan, bir kalbur gibi. Başına bir olay geldiğinde, bunu doğaüstü güçlere atfediyordu. Oysa modern toplumun bireyleri tamponlanmış bir benliğe sahip. Yani başına gelen olayları rasyonel şekilde izah etmeye çalışır, bunu herhangi bir doğaüstü güce bağlamaz (Taylor, 2014). Max Weber, sekülerizasyonu, 'dini, saf inanç ve ibadet sistemleri içerisinde yaşamaktır' şeklinde tanımlar (Türkdoğan, 2005). Weber ise, rasyonalizmden yola çıkarak sekülerizmin tanımına şu şekilde ulaşmaya çalışmıştır. Weber, rasyonelleşmenin insana ne kattığıyla tanıma başlamıştır. Weber'e göre rasyonelleşme, gözün açılması veya büyüden ya da gizemden uzaklaşma anlamı taşıyordu. Gözün açılması demek, insanların dinin eski gizemlerine inanmalarını değil, gizem ya da gizemli kavramların değersiz hale gelmesini sağlamasıdır. Gizem, peşine düşülecek bir heyula değil, insanın aklıyla ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir olgu olarak görüldü. Weber, dindeki bu iki yönlü "rasyonelleşme-gözünü açma" sürecini sekülerleşme olarak tanımlamıştır. Sekülerleşme,

sürecin hem kendisi hem de sonucu (Köse, 2002). Sekülerleşen insan, bireyselleşmiştir artık. Kendisini çepeçevre kuşatan bir ruhtan yoksundur. Kolektif bilinç, yerini aklın sınırlarını belirlediği bir öznel yaşam formuna terk etmiştir. Aklıyla çıkarımlarda bulunur ve ona göre kendi evrenini oluşturur. “Rasyonalizm ve inanç kaybı” söylemini önemseyen Wilson, sekülerleşmeyi, “dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden bir süreç” olarak değerlendirir (Wilson,1982). Luckmann, kamusal alandaki sekülerleşmeyi “geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü olarak” betimler. Kurumsal dinin, toplum üstündeki etkisinin zayıflamasıyla birlikte, modern sanayi toplumunun kıyısına itildiği görülmektedir. Berger de, toplumsal alandaki sekülerleşmeyi “modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dinî kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu” şeklinde değerlendirir (Luckmann ve Berger, 1967).

Aydınlanma çağıyla başlayan epistemolojik kırılma, beraberinde yeni bir insan bilinci doğurmuştur. Artık karşımızda, aklıyla evreni sorgulayan ve araştıran bir insan var. Rasyonalizm, sadece bir epistemolojik kırılmayla yetinmeyerek, insanı kuşatan evrene, yeni bir ruh üfledi. Toplumsal hayatın bütün kurumları bundan etkilendi. Kültürel kalıplardan bireysel davranış şekillerine kadar her şey rasyonalizmin paradigmasına göre şekillendi. Eldeki verilere göre, rasyonel eğitimden geçen bireylerin çoğunluğu, artık dinlerin mucize ve olağan üstü söylemlerine inanmak istemiyor. Bizi rasyonalizmle yüzleştiren süreç, deist bireylerin dinlerine tutunmak için ilk kaynak olarak Kur’an-ı Kerim’e gitmeleri ama Kur’an-ı Kerim mealini okuyunca sorularının çoğalması, orada olağanüstü söylemlerle yüzleşme, mantıksal hatalar, çelişkiler bulmalarıyla sonuçlanan bir süreç... Ardından bütün beklentilerinin boşa çıkmasıyla birlikte sosyal hayattaki çelişkileri de üzerine ekleyerek, aklın rehberliğine başvuruyor. Weber’in göndermesiyle rasyonelleşme dünyanın büyüsunü kendince bozarken inanç alanında bu tarz farklılaşmalar olağan gözükmemektedir. Dolayısıyla rasyonalizmin kendine has akıl yürütmesi ve bireyi hakikatin ölçütü olarak görmesi, deizme yönelişi beslediği görülmektedir. Deizme yönelişin omurgasını rasyonel düşünce teşkil etmektedir.

Yöntem

Türkiye’deki Deizmin nedenlerine yönelik yapılmış olan nitel saha araştırmalarının yeniden değerlendirilmesi için bu araştırmada meta-sentez yöntemi kullanılmıştır. Meta-sentez, sadece literatürün gözden geçirilerek, verilerin yeniden harmanlanmasından ibaret değildir. Meta-sentezin amacı, bireysel araştırmalardan elde edilen bulgulardan yola çıkarak daha farklı

ve bütünleştirici yorumlara ve yeni fikirlere ulaşmaktır (Finfgeld, 2003). Bu süreç, yorumsal süreçle birlikte daha farklı fikirler ve bilgiler üretmeyi sağlamak için verilerin sentezlenmesini kapsar (Erwin, Brotherson, & Summers, 2011).

Noblit ve Hare (1988) yorumlayıcı meta-sentez araştırmaları şu aşamalarla ifade eder:

1. Bir soru formüle etmek
2. Veri olarak neyin sayılacağına karar vermek
3. Araştırmaları toplamak
4. Özgün çalışma örneklerinin seçilmesi
5. Dâhil etme ve hariç tutma ölçütlerine karar verme
6. Örneklem için bir süreç oluşturulması
7. Çalışmaların niteliğini değerlendirmektir. (Akt: Savin-Baden, & Major, 2010).

Biz de bu çalışmamızda yukarıdaki meta-sentez aşamaları doğrultusunda Türkiye’de deizmin nedenlerini sistematik çerçevede yeniden değerlendirdik.

Araştırma evrenimizin sınırlarını belirlerken şu kriterleri göz önünde tuttuk:

1. Türkiyede Deizm üzerine yapılmış tez çalışmaları
2. Deizmle ilgili yapılmış nitel çalışmalar
3. Nitel çalışmalardan saha araştırması yapan araştırmalar (Doküman analizi yapanlar kapsam dışı)
4. Direkt deistlerin ağzından deizme geçiş nedenlerinin belirlendiği araştırmalar

Dolayısıyla deizmle ilgili nitel araştırmalar Ulusal Tez Merkezi- Yöktez (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>) üzerinden taranmıştır. Kendini deist olarak ifade eden katılımcıların deist olma süreçlerinin nedenleri üzerinde duran araştırmalar özelinde bir çalışma sınırlamasına gidilmiştir. Deizm ile ilgili Türkiye’de birçok akademik çalışmalar yapılmıştır. Ulusal

Tez Merkezi-Yöktez verilerine göre Türkiye’de Deizmle ilgili 43 araştırma tezi bulunmaktadır. İlk çalışma Muzaffer Ayvaz’ın 2002 yılında “Deizm-Bilim İlişkisi” adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Türkiye’de akademik anlamda yapılmış olan ve Yöktez verilerindeki bu 43 çalışmanın 10 tanesi nicel araştırmadır. Geri kalan 33 araştırmanın 27’si saha araştırması olmayan, doküman analizine dayalı nitel araştırmalardır. Geriye kalan 6 nitel araştırma ise saha araştırmasına dayalı nitel araştırmadır. Ancak bizim araştırma odağımızı oluşturan, “Türkiye’deki deistlerle görüşülerek yapılan deizme yönelten nedenlere dayalı nitel araştırma çalışmaları nasıldır?” olduğundan, Dilek Mengüç’ün, Senem Aydın’ın ve Ali Kale’nin Din Kültürü Öğretmenlerinin

gözünden gençlerin deizm algılarının araştırılmaya çalışıldığı tezler kapsam dışı bırakılmıştır. O nedenle Meta-Sentez çalışmamızı, kendini deist olarak ifade edenlerin dilinden, deizmin nedenlerine yönelik saha araştırmasına dayalı üç nitel çalışmayla sınırlandırmak durumunda kaldık. Bu üç çalışmanın odak noktasını, “katılımcıları deizme sürükleyen nedenler” oluşturmaktadır. Çalışmamızın evrenini oluşturan üç tezin verileri yeniden kodlanarak kategoriler oluşturulmuş ve temaya bağlanmıştır. Bu süreç, mevcut çalışmaların sentezlenmesinden yeni yorumlar ve çıkarımlar gerektirdiğinden (Erwin, Brotherson, & Summers, 2011) yeni temalar, Türkiye’nin modernleşme süreci sonucu oluşan rasyonel düşünce bağlamında yeniden okunmaya çalışılmıştır.

Tablo 1.

Araştırma Kapsamına Alınan Nitel Araştırma Tezleri

Araştırma Kodu	Araştırmacı	Konusu
A1 (Okutan, 2021 – YL)		“Deizmin Psiko-Sosyolojisi: 21.Yüzyıl Türkiye’si Örneği”
A2 (Şahin, 2021 – Dr.)		“Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü”
A3 (Er, 2022 – YL)		“18-29 Yaş Grubunda Kendilerini Deist Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı”

Kriterlerimizi karşılayan Tablo 1’deki üç nitel araştırma verileri yeniden kodlanmış ve temalar altında toplanarak içerik analizi ve yorumlayıcı yaklaşımla analiz edilmiştir.

Bulgular

Bu çalışmamızda, deizmin nedenlerine yönelik yapılmış nitel araştırma tezlerinin meta-sentezini yapmaya çalıştık. Bu tezler şunlardır: Muhammed Fatih Okutan’ın 2021 Yüksek Lisans tezi, “Deizmin Psiko-sosyolojisi: 21. Yüzyıl Türkiye’si örneği”, Bekir Şahin’in 2021 doktora Tezi, “Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü”, Nurhibe Büşra Er’in 2022 Yüksek Lisans Tezi, “18-29 Yaş Grubunda Kendilerini ‘Deist’ Olarak Tanımlayan Gençlerin Deizm Algısı”

Yaptığımız çalışma neticesinde üç çalışmanın ortak ve farklı yönlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

Benzer Yönleri

Üç çalışma da Kavramsal çerçevede Deizmin anlamı, tarihçesi ve temsilcilerinden bahsetmiştir. Türkiye'deki deizm algısına değinmişlerdir. Bulgular kısmında ise Deizmin katılımcılarca tanınırlığını ölçmek için tanrı, peygamber ve evren algılarına, deizme neden olan nedenlere dair sorular yöneltmişlerdir. Üç çalışmada da deizm-bilim ilişkisi ve ahlak konularına temas etmişlerdir. Üç çalışmada da deistlerin sosyal entegrasyonuna temas ettiği görülüyor. Deizmin bireyler için özgürlük vadeden bir inanç olarak görülmesi, bireyler arasında dini otoritelere karşı eleştirel bir duruşun olması, toplumsal değişimlerin deizme yönelimi etkilediği görülmektedir. Üç çalışmadan deizmin nedenlerine dair bizim ortaya çıkardığımız temalar; Müslümanların tutumları, Kur'an-ı Kerim eleştirisi, Partikülerizmdir.

Farklı Yönleri

A1, kavramsal çerçevede diğerlerinden farklı olarak Teizm, panteizm, ateizm, agnostisizm kavramlarına tanıtmıştır. Bulgular kısmında ise, Deizmin Psikolojisi ve Deizmin Sosyolojisi, deizmin siyaset algısı ve deistlerin din ve islam eleştirilerine özel bir başlıkla değinmiştir. Tanrı inancının kaynağı; korku, belirsizlikten kaçma, yalnızlıktan kaçınma, Çaresizlik, sonsuz yaşama isteği, hayata anlam katma ihtiyacı, varoluş gayesini arama hususlarına ulaşmasıdır. A2, kavramsal çerçevede diğerlerinden farklı olarak, Deizm düşüncesine, Rönesans, Reform ve Aydınlanmanın etkileri, Sekülerleşme ve Deizm ilişkisi, Küreselleşme ve Deizm ilişkisi, Dinlerin yaratıcıyı insanbiçimci tanıtımı, deistlerin düşüncelerini etkileyen yazarlar, deistleri iyi ve ahlaklı olmaya yönlendiren motivasyon kaynağına değinmesiyle diğerlerinden ayrılır. A3, Kavramsal çerçevede Gençlik dönemi ve inanç gelişimi, gençlerin inancı sorgulamada etkili olan faktörler, gençlik ve deizm ilişkisi konularına değinmiştir. Bulgular kısmında ise diğerlerinden farklı olarak kötülük problemi ve Tanrı adaletini bir başlık altında değerlendirmesi farklılıkları olarak karşımıza çıkıyor.

Türkiye'deki deistlerin dilinden deizmin nedenleri Tablo 1'de verilen çalışmalar incelenerek, yeniden kodlanmış, kodlar temalar altında toplanarak içerik analizi ve yorumlayıcı yaklaşımla çıkarımlarda bulunulmuştur. Elde edilen bulgular; Müslümanların tutumları, Kur'an-ı Kerim eleştirisi, Partikülerizm(hakikat tekelliliği) temaları altında değerlendirilmiştir.

Tablo 2

Tema ve Kod Frekansları

Tema	Kodlar	A1	A2	A3	Top. Frekans

	Müslümanların ahlaki tutumları	8	6	4	18	
	Dini baskı	1	1	1	3	
Müslümanların Tutumları	İslam toplumlarının kaotik çıkmazı		1	1	1	3
	Dinin siyasallaştırılması	7	3	3	13	
	Dinin piyasalaştırılması		3		3	
	Kur'an-ı Kerim eleştirisi	13	32	17	62	
	Kadının değeri	2	2	7	11	
	Okuma araştırma	8	5		13	
	Kötülük problemi		2	3	5	
Kur'an-ı Kerim Eleştirisi	Dinin öznel yorumlanması	1	3	4	8	
	Haram ve yasaklar			4	4	
	Hz. Muhamme'in özel hayatı	4	3	1	8	
	Partikülerizm (hakikat tekelciliği)	3	16	3	22	
	Farklı kültür ve çevreyle etkileşim	1	2	2	5	
Partikülerizm (Hakikat Tekelciliği)	Bilimsel gelişmeler	1			1	
	Şüphe ve sorgulama	17	32	6	55	

Müslümanların Tutumları

Deist bireylerin Müslümanların tutumlarından kaynaklı deizme yönelimini gösteren tema, Tablo 2'de görüleceği üzere oluşan kodlara göre 40 frekansla en az nedensellik yüklenmiş görünüyor. Yani katılımcıların dinden kopup deist olmasına neden olan "Müslümanların Tutumları" deizme kayışta sadece bir tetikleyici neden olarak görülebilir. Bu tema altında en çok frekansa sahip olan 'Müslümanların ahlaki tutumları' dikkat çekicidir. İkinci en yüksek frekansa sahip kod ise 'dinin

siyasallaştırılması' olarak dikkat çekmektedir. Diğer kodlarda anlamlı bir frekans yığılması gözlemlenmemiştir. Verilere göre, deistlerin en çok tepki göstererek dinden uzaklaşma eylemini besleyen neden, Müslümanların kendi dini referanslarına göre davranmayıp bu referansları birer istismar aracına dönüştürmüş izlenimi vermeleridir. Bununla ilgili katılımcı ifadelerinden birkaç örnek vererek yetinmek istiyorum.

A1 Katılımcı Görüşleri:

Kendini dindar olarak tanımlayan sıradan insanların ve siyasilerin yaşam biçimleri, söylemlerinin, eylemlerinin bendeki din olgusuyla çeliştiğini görene kadar (Okutan, 2021, s.108).

“Türkiye’nin siyasi politikaları, tarikat ve cemaatlerin pislikleri. Kur’an’ı dilinden düşürmeyenlerin yalanları” (Okutan, 2021, s. 118).

“Kesinlikle AKP... Çevremde çoğu insan AKP'den sonra ateizme kaymaya başladı, ben deist kalmak için mücadele ediyorum” (Okutan, 2021, s. 119).

A2 Katılımcı Görüşleri:

“Şimdi bu cemaat liderleri bizim rüyamızda göremeyeceğimiz V8 motorlu en lüks araçlara binerek israf içerisinde. Hem israftan bahsediyorlar, hem de kendileri bu lüksten vazgeçmiyorlar. Bu bir nevi kul hakkıdır” (Şahin, 2021 s. 97).

“Siyasi ve ekonomik çıkarları uğruna, insanların inancını sömürmeleri de benim hoşnutsuz olduğum durumlardan” (Şahin, 2021 s. 104).

A3 Katılımcı Görüşleri:

“Benim tek kaldıramadığım dinin bir siyaset konusu olması ve insanların dine değil siyasete tapması” (Er, 2022, s. 63).

“Müslüman ülkelerin hepsinde taciz, tecavüz, sapıklık, sapkınlık, küçük yaşta çocuklarla evlenme, kadınlara değer vermemeye; bunların hepsini bu ülkelerde görüyorum” (Er, 2022, s. 65).

Kur’an-ı Kerim Eleştirisi

Tablo 2’de görüldüğü üzere deist bireylerin deizme götüren neden olarak belirttiği Kur’an-ı Kerim eleştirisi, bizim de ağırlıklı üzerinde değerlendirme yapacağımız konudur. Baktığımızda deist katılımcılar, deizme yönelmesinde en önemli neden olarak Kur’an-ı Kerim’i göstermişlerdir. Kur’an-ı Kerim eleştirisi 101 frekansla en belirgin deizm nedeni olarak karşımıza çıkmıştır. Peki neden böyle? Bu insanların dinden uzaklaşıp deizme yönelmesinde Kur’an-ı Kerim’in nasıl bir rolü var? Öncelikle deist katılımcıların Kur’an-ı Kerim’le ilgili görüşlerini alalım. Daha sonrasında bununla ilgili değerlendirme bölümünde yorumlarımız olacaktır. İnsanlar Kur’an-ı Kerim okudukça neden daha çok deist olur? Katılımcıların konuya ilişkin söylemleri şu şekildedir:

A1 Katılımcı Görüşleri:

Sonra Kur’an’ı Türkçesinden okuyup anlamaya karar verdim. Çünkü yaşadığım travmalar sonucu inancımı kaybetmeye başladığımı gördüm ve bu beni çok korkuttu. İlk okumaya

başladığımda çoğu ayetten hiçbir şey anlamadım. Cümleler kopuk kopuk geliyordu, bir anlam ifade etmiyordu. Sonra bir daha, bir daha ve bir daha okuyordum. Kendimce anlamlar çıkarıyordum. Allah'ın dediğine göre, "Kur'an'da her şey apaçıktı!" Ama ben kavramakta zorlanıyordum. Onu da şuna bağladım, ben ilahiyat eğitimi almadım ya, o yüzden kavramakta zorlanıyorum. O yüzden ayetlerin bazıları bana çelişkili geliyor ya da Allah kelamı değilmiş izlenimi veriyor. Sonra birkaç yıl Kur'an'ı Türkçe'sinden okumayı bıraktım. (Okutan, 2021, s. 107)

"Kur'an'da var olan çelişkiler ve günümüz ahlak anlayışına sığmayan hükümleri örneğin, miras hesap hatası, evlatlığın eşinin babalığa helal olması, çocuk yaşta kızlarla evlilik, köleliğin açıkça yasaklanmamış olması vb. olarak ifade edebilirim" (Okutan, 2021, s. 109).

"Kur'an'ı okumam diyebilirim. Kur'an'ı okudukça bana tutarsız gelen yerleri fark ettim ve bu sorularımı bazı kimselere de sordum ama hiçbir zaman beni tatmin eden cevaplar alamadım" (Okutan, 2021, s. 112).

Benim bu kitabı okumam lazım yani. Her Müslümanın böyle düşünmesi gerekiyor. Veya bir Hristiyan da İncil'i okumalı. Okudum. Hani abdest al, yok belden yukarı tut yani saygı göstererek okudum. Ama okudukça mantığımıza uymayan ayetlerle karşılaştım. Sonrasında İncil'i zaten üniversitede incelemiştim. Onu da okudum. Dinler tarihini okudum, araştırdım. Bütün dinlerin Ortadoğu'dan çıkması, peygamberlerin hep erkek olması gibi. Veya Kur'an'da ya da başka dini kaynaklarda Dünya'nın oluşumuyla ilgili bilimsel hiçbir şeyin olmaması. Yok, ehabil kuşlarının filleri taşıdığı falan geçiyor ama o geçmiyor. Yani bence, çok gerçeğe aykırı. Kutsal kitaplar peygamberlerin fantezi dünyasını anlatan eserler. Gerçi diğer kitaplar tamamen o peygamberlerin ürünü değil ama Kur'an tamamen Muhammed'in fantezi dünyası. İşine geldiği gibi söylemiş işte. Bir ayet vardı: "Peygamber eşlerinden bir şey istediğinizde perde arkasında isteyin, konuşun." diye. (Okutan, 2021, s. 113)

Okutan'ın katılımcı ifadelerine getirdiği yorum şu şekildedir:

"İslam eleştirisi bağlamında özellikle Kur'an'ın Türkçe mealini okuduktan sonra Kur'an'da gördükleri çelişkileri dile getiren bazı katılımcılar, daha önce inandıkları dini daha iyi öğrenebilmek adına bu okuma ve araştırmaları yaptıklarını açıklamaktadırlar" (Okutan, 2021, s. 112).

Görüldüğü üzere katılımcıları deizme sürükleyen sebeplerden en önemlisi, inançlarına tutunmak için başvurdukları Kur'an-ı Kerim olmuştur. Kur'an okumalarında ve yaptıkları araştırmalarda karşılıklarına çıkan çelişkiler, mantıksız buldukları dini metinler ve akla uymayan

mitolojik söylem ve mucizelere dönüşüyor. Biz bu sonucun nedenini, modernitenin getirdiği rasyonel bilinçle ilişkili açıklamaya çalışacağız.

A2 Katılımcı Görüşleri:

Araştırmacı Şahin, değerlendirmesinde betimsel analizle yetinmiştir. Araştırmacının konuya dair değerlendirmesi şu şekildedir:

Katılımcıların tamamına yakını Kuran'ı mealıyla birlikte okuduğunu ve bazı ayetlerin kültürel öğeler içerdiğini, tüm topluma indirgenecek düzeyde bir metin olmadığını ileri sürmüşlerdir. İslam dininin evrensellik tezinin yanlışlığı üzerinde durduklarını ve özellikle

Kuran metinlerini okuduktan sonra deist olduğunu iddia eden katılımcıların görüşleri şu şekildedir: (Şahin, 2021 s. 88)

“Yaratıcı bizden ne ister diye Kuran'ı okumaya başladım, bazı şeyler bana garip geldi. Dedim herhalde tam anlayamadım bir defa daha okudum, hiç beklemediğim şekilde tutarsızlıklar gördüm. Tanrı sözü değilmiş gibiydi, kendini tekrarlıyordu, beşeri bir kitap gibiydi” (Şahin, 2021 s. 89).

Kuran'ı okumaya başladım. Okudukça çok sinirlendim ve nasıl yani dedim. Benim beklentimle gördüklerim arasında dehşete düştüm. Kadınlarla alakalı konular, tutarsızlıkları saçma sapan gelen konular gördüm. Mesela Ahzap suresi 53. Ayeti okuduğumda en basitinden, peygamberin evine nasıl girileceği gibi konuları görünce nasıl

yani bu kadar da olamaz dedim. Neyse oku, oku, oku en sonunda dedim. Bu kadar evreni kusursuz yaratan bir yaratıcı, gidip de sen birisinin evine nasıl giriyorsun? Yok, o söyleyemedi ben söylüyorum gibi ayetleri bize göndermez. Benim için bunlar Tanrı'ya hakarettir. (Şahin, 2021 s. 89)

“Kuran'ın mealini okumaya başladığımda, aklıma mantığıma uymayan ifadelerle karşılaştım. Ayrıca benim Tanrım benimle konuşmak isteseydi, benim anlayacağım bir dilde bir üslup kullanırdı” (Şahin, 2021 s. 90).

“Kuran okudum. İnsan inançlıyken Kuran'a yaklaşımı ve okuyuşuyla inancını kaybettiğinde yaklaşımı farklı oluyor. İnançlıyken bu çelişkileri nasıl görmediğime şaşıyorum. Kuran'da hala köleyi yasaklayan bir ayetin olmadığını gördüm” (Şahin, 2021 s. 90).

Katılımcı görüşlerine yer verdikten sonra Şahin'in değerlendirmesi ise şu şekildedir:

“Katılımcıların büyük çoğunluğu, akli ve mantığı öncü kabul ederek, kendilerini şüpheci, araştırmayı seven, bilime güvenen ve doğru bilgiye ulaşmak için çevresinde olup biten her şeyi sorgulayan kişi olarak nitelemektedir” (Şahin, 2021 s. 98).

A3 Katılımcı Görüşleri:

İslam dünyasına sadece İslam'ı alacaksak, İslam'ın kadına karşı tutumu. Kadının hiçbir şekilde söz hakkı yoktur. Kuran'ın muhatabı bile kadın değildir. Tanrı kadından bahsederken erkek üzerinden kadına hitap eder. Erkek üzerinden kadına seslenen Tanrı değil o toplum oluşturdu. Kuran beni muhatap almamış ki. Tanrı'da da mı var haremlik selamlık. Bizim Tanrı ile konuşmamızda bir perde mi var. Bu zaten kadına karşı tutumunda beni geri plana itmişti. Bazı ayetler var. Dövün vs. değil sadece. Onun bazında başka ayetler. Muhammed peygamberin bir kadını beğendiğinde onu alabilmesi. Muhammed peygamberin kimlerle cinsel ilişkiye gireceğinin sıralanması. Kadının oradaki onun bir şey istediğinde kadının sadece kabul etmesi gerektiği bunun gibi. (Er, 2022, s. 58)

“Ben İslam dininin ya da Kuran'ın çok da böyle yumuşak üslubu ya da yumuşak bir hoşgörü kitabı olduğunu düşünmüyorum. Aksine sert bir kitaptır. O insanın da o sertliği geçirdiğini düşünüyorum ve oradaki yazılanları uyguladığını düşünüyorum” (Er, 2022, s. 66).

“Kur'an-ı Kerim de okudum. Hikâye gibi geliyor bana. Tamam, bunu yapmışız, eabil kuşlarını göndermişiz. Yani hikâye gibi. Ben buna dayanarak neden bunu yapayım” (Er, 2022, s. 60).

“İslam hoşgörü dini olarak geçiyor içinde iyiliği öğütleyen çok ayet var evet ama içinde düşmanlık ve nefrete sebep olacak ayetler de çok fazla kendisiyle çelişiyor” (Er, 2022, s. 60).

A3 araştırma tezinde Er, betimsel analizle konuya yaklaşarak şöyle betimlemiştir:

“Katılımcılar Kur'an'ı genel olarak üslup ve dilinin sert, içeriğinin tutarsız, hitabının siyasi olduğunu vurgulayarak eleştirmişlerdir” (Er, 2022, s. 61).

Partikülerizm (Hakikat Tekelciliği)

Tablo 2'deki kod frekanslarına göre katılımcıları deizme yönelten sebepler arasında ikinci yoğunlukta (83 frekans) olduğunu görüyoruz. Partikülerizm teması altında Hakikat tekelciliği, Farklı kültür ve çevreyle etkileşim, Bilimsel gelişmeler, şüphe ve sorgulama kodlarının toplanmasının nedeni birbiriyle neden-sonuç ilişkisi içerisinde olmalarıdır. Günümüz iletişim çağında farklı kültür ve çevreyle tanışma, bilimsel gelişmelerin hızla yaygınlaşması ve bireylerce bilgiye rahat erişim, dinlerin hakikat tekelciliği söylemini sorgulamayı kaçınılmaz kılmaktadır. Temaya ilişkin katılımcı ifadeleri şu şekildedir:

A1 Katılımcı Görüşleri:

“Yeryüzündeki farklı dinleri ve hepsinin kendi dinlerinin hak din olduğunu iddia etmeleri beni, şu soruyu sormama itti: “Tanrı gerçekten yeryüzüne bir din göndermiş olsa neden bu denli

ayrılıklara neden olacak tarzda gönderdi de insanlar sırf bu yüzden bin yıllardır birbiriyle savaşmak zorunda kaldı?” (Okutan, 2021, s. 108).

“Her dinden birçok insanla tanıştım, çok fazla dini eğitim aldım. Gördüm ki aşırı bir şekilde bir ideolojiye sahip insanlar çok kibirli ve kötü olabiliyor” (Okutan, 2021, s. 123).

Araştırmacı Okutan’ın bu temaya ilişkin katılımcı görüşlerine yönelik betimsel analizi şu şekildedir:

“İslam’a yöneltilen eleştirilerin başlıca nedenleri arasında mensubu olan Müslüman ve dindar insanların eylem ve söylemlerinin deizme giden süreçte oldukça etkili olduğu öne çıkan bir diğer husustur” (Okutan, 2021, s. 122).

A2 Katılımcı Görüşleri:

“Müslüman değilsen, cennete giremezsin mantığıyla büyütülmüş toplumun üyesiyiz. Sadece Müslümanlar cennete gidecek deniyor, geri kalanlar cehenneme. Allah aşkına Arapları kim cennete alır?” (Şahin, 2021 s. 91).

“Dinler, kendi doğrularına inanmayanları ötekileştirir. Kendi doğrularına inananları ise üstün sayar” (Şahin, 2021 s. 91).

“Kendini ehli-sünnet olarak gösterip tek doğru yol kendisi olduğunu iddia eden her cemaat, karşılıklı çatışma halinde ve birbirlerini küfürle suçluyorlar” (Şahin, 2021 s. 104).

“Mesela tek bir İslam dini diyorsunuz, yüzlerce farklı yorumla karşılaşıyorsunuz ve hepsi en doğru benim diğerleri cehennemlik diyor. Şimdi biz hangisine inanalım? (Şahin, 2021 s. 104).

Bu temayla ilgili katılımcı görüşlerine ilişkin araştırmacı Şahin’in değerlendirmesi şöyledir:

Tarikat ve cemaatlerin 1500 yıl öncesinin şartlarına göre topluma yön vermek istediklerini, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bu arkeik değerlendirmelere izin verdiğini ve toplumdaki bireylerin dindeki dogmalara mahkûm edildiğini dile getirmişlerdir. Marjinal grupların terör faaliyetlerini örnek göstererek, dinlerin modern hayata uymadığını öne süren deistlere göre, insana fayda sağlamayan şeylerin uygulanması doğru değildir. Bu söylemden hareket ederek, dinlerin kendi ilke ve kurallarının insana bir fayda sağlamadığını öne sürmektedirler. Onlara göre, dinlerin ahlaki değere sahip olması için en önemli faktör, eylemlerin iyi ve doğru olana yönlendirmesi ve insana sağladığı faydayla ölçülmesidir. Dolayısıyla dinsel ahlaki ilke ve kurallar bütünü, kişinin mutluluğuna hizmet eden araçsal eylemlerdir. Deistler dinlerin hâkim olduğu toplumlarda mutlu olma oranının dinsizlere göre çok daha düşük seviyelerde olmasını örnek göstererek, bu dini ilke ve kuralların beklenen

faydayı sağlamadığı görüşündedirler. Burada görüleceği üzere, katılımcıların dinlerin doğaüstü ve duygusal yönleriyle hiç ilgilenmedikleri ve rasyonel bir tutumla bireyin mutluluğa ulaşmada en kestirme yolun arayışında oldukları izlenmektedir. (Şahin, 2021 s. 104)

A3 Katılımcı Görüşleri:

“Müslümanların da bence en büyük eksikliği, genelleme yapmak istemem ama tek tipleştirmek, hoşgörüsüz olmak ve samimiyetsizlik...” (Er, 2022, s. 65).

“İnanmıyorsan farklı bir konumdasın, insanların düşüncesi hemen değişebiliyor. İnsana insan olarak bakmayıp inanç olarak insanı değerlendirmeleri rahatsız edici oluyor.” (Er, 2022, s. 65).

“Etrafımdaki deistlerin ya da benimle farklı düşünen insanların çoğalması olabilir. Çünkü üniversitede farklı insanlarla tanışıyorsun. Liseye kadar hep aynı kalıptaki insanlarla tanışıyorsun. Aynı yerdesin. Üniversitede farklı insanlarla tanışıyorsun, farklı düşüncelerle tanışıyorsun” (Er, 2022, s. 76).

Bu temayla ilgili katılımcı görüşlerine ilişkin araştırmacı Er’in değerlendirmesi bulunamamıştır.

Tartışma ve Sonuç

Kodlardan yola çıkarak yaptığımız analizde “Müslümanların Tutumları”, “Kur’an-ı Kerim Eleştirisi”, “Partikülarizm” şeklinde üç tema karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların tutumu teması en az frekansa sahip kodlardan oluşmaktadır. Katılımcıların dinden kopup deist olmasına neden olan “Müslümanların Tutumları” deizme kayışta sadece bir tetikleyici neden olarak değerlendirilebilir. Bu tema altında en çok frekansa sahip olan ‘Müslümanların ahlaki tutumları’ dikkat çekicidir. İkinci en yüksek frekansa sahip kod ise ‘dinin siyasallaştırılması’ olarak dikkat çekmektedir. Diğer kodlarda anlamlı bir frekans yığılması gözlemlenmemiştir. Bu tema altında, Deistlerin en çok tepki göstererek uzaklaşma eyleminde bulunduğu iddia, Müslümanların kendi dini referanslarına göre davranmayıp bu referansları birer istismar aracına dönüştürmüş izlenimi vermeleridir diyebiliriz.

Toplumlar, içinde yaşadıkları kültür havzasının kendilerine yükledikleri anlam zenginliğiyle hareket eder. Türkiye, bir tarafıyla tarihten ve coğrafyadan getirdiği gelenekle yüklü, diğer tarafıyla modernitenin bütün nimetlerini içselleştirmiş bir ülke konumundadır. Müslümanlar, bir tarafıyla dinin referansları üzerinden davranışlarını şekillendirmeye çalışırken, diğer taraftan modernitenin dünyaya dönük zorlayıcı/kolaylaştırıcı yaşam standartlarının getirdiği geniş, konforlu özgürlük sahasıyla çelişkiye düşmektedir. Göle’nin de (2012) belirttiği gibi seküler ve dinsel sınırlar artık aşınmıştır. İç içe geçmiş zaman zaman da çelişkileri ortaya çıkan

iki referans kaynağı, toplumun kültür kodlarını şekillendirirken insanların günlük davranışlarına kaynaklık ediyor gibi görünüyor.

İkinci tamamımız Kur'an-ı Kerim eleştirisidir. Baktığımızda deist katılımcılar, deizme yönelmesinde en önemli neden olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermişlerdir. Kur'an-ı Kerim eleştirisi 101 frekansla en belirgin deizm nedeni olarak karşımıza çıkmıştır. Katılımcılar inançla ilgili kuşku yaşadıklarında ilk etapta kutsal kitaba başvurdıklarını belirtmişlerdir. Fakat Kur'an okumalarında ve yaptıkları araştırmalarda karşılarında çıktığını düşündükleri çelişkiler, mantıksız buldukları dini metinler ve akılla bağdaştıramadıkları mitolojik söylem ve mucizeler onlar için işleri daha karmaşık yapmıştır. Bilginin ve hakikatin kaynağı olarak akli önceleyen modernizme göre insan aklının almadığı ve duyularının ötesindeki metafizikle ilgili bilgi, gerçeği yansıtmıyor ne yazık ki. Dünya, modernitenin süvarisi rasyonalizm tarafından kuşatılmış görünüyor. Rasyonalizmin Epistemolojik devriminde özne, aşkın hakikatin tümel bilgisini bize veren ideaların yerini almıştır (Gökberk, 2015). Modernitenin hâkim anlatısı, hakikatin ölçüsünü de insan aklına vermektedir. Aydınlanma çağından beridir süregelen rasyonelleşme, hakikatin aşkınlığına olan inanç yerine, insan aklının sınırlarındaki hakikat olgusunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla hakikatin ölçütü, insan aklının kendisidir. Pozitivizmin duyulara indirgediği bir gerçeklik algısında dinlerin mitolojik söylemleri ve mucizeleri eleştirilecektir (Erdem, 2007). Aydınlanma çağından beridir süregelen rasyonelleşme, küreselleşme ve dijital dünyanın hızlanmasıyla birlikte ivme kazanmış, artık herhangi bir köydeki gencimiz de dünyanın en uzağındaki kültürleri ve anlam dünyasını öğrenir duruma gelmiştir. Rasyonel eğitimden geçen bireyler için geleneksel toplumların hafızasındaki olağanüstü güçler, silikleşiyor ve anlamsızlaşıyor gibi görünüyor. Modern toplum bireyleri artık geleneksel toplum bireyleri gibi başlarına bir olay geldiğinde bunu doğaüstü güçlerle izah etme yolunu her geçen gün terk ediyor ve bütün çelişkilerini akılla neden-sonuç çıkarımları yaparak gidermeye çalışıyor (Taylor,2014). Dolayısıyla deizme yönelişi besleyen nedenler içerisinde en önemli neden olarak, rasyonel düşünce karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü tamamımız, Partikülerizmdir. Katılımcıları deizme yönelten sebepler arasında ikinci yoğunlukta (83 frekans) olduğunu görüyoruz. Partikülerizm teması altında Hakikat tekelliliği, Farklı kültür ve çevreyle etkileşim, Bilimsel gelişmeler, şüphe ve sorgulama kodlarının toplanmasının nedeni birbiriyle neden-sonuç ilişkisi içerisinde olmalarıdır. Günümüz iletişim çağında farklı kültür ve çevreyle tanışma, bilimsel gelişmelerin hızla yaygınlaşması ve bireylerce bilgiye rahat erişim, dinlerin hakikat algısını sorgulamayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Zuckerman’a göre bireylerin farklı kültürlerle etkileşimi, farklı dinleri öğrenmeleri, kendi coğrafyası dışında farklı mekanlarda yaşamaları sekülerleştirici bir etkiye neden olur. Birey kendi sularına döndüğünde artık referanslarına eskisi gibi inanarak yaklaşamaz (Köse,2023). Şayegan’ın yaralı bilincini (Sayegan, 2020), Sass’ın şizofrenik aklını (Sass, 2013), Berger’in (Berger, 2000) yabancılaşmış insanını, Strauss, “Öznel bir yanılsamanın kurbanlarıyız.” diye tarif eder (Akt. Louis A. Sass, 2013). Epistemolojide Klasik felsefenin idealarıyla ulaştığını söylediği tümel bilgilerin hakikati, yerini Modern Felsefeyle birlikte insan aklına terketmesi, her şeyi büyük bir değişime soktu (Gökberk, 2015). Felsefe’nin Rönesans’la birlikte teolojiden ayrıldığını görüyoruz. Bu kopuşun nedeni, aşkınlığı yıkan nominalizmdir. Nominalistler, aşkın hakikat olarak isimlendirilen tümel bilginin aslında olmadığını, sadece nesneler dünyasından hareketle isimlendirildiklerini savunmuşlardır. Aslında hayal ürünü birer isimden ibaretlerdir (Gökberk, 2015). Felsefe, artık tek bir amaca yönelik bilgiye değil, insan aklını meşgul eden her şeye yönelmiştir. Doğal din/akıl dini anlayışı Stoa felsefesinden alınmıştır. Stoa Felsefesi, dini vahyin değil aklın ürünü olarak görür. Çünkü Stoa felsefesinde doğa ve akıl eş anlamlıdır. Doğanın ışığı olan “lumen naturale”, evrensel aklı temsil etmektedir (Gökberk, 2015). Stoacıların doğanın aklı ve insan aklını birlikte düşünmesi, Modern felsefe için mutlak iyyinin insan aracılığı ile maddi dünyada/doğada gerçekleşebileceğine olan inancı doğurdu. Neticede kültürel kalıplardan bireysel davranış şekillerine kadar birçok şey rasyonalizmin paradigmasına göre şekillenmekte ve bu paradigmadan etkilenmektedir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. ve Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi Yayınları.
- Berger, B. (2000). *Modernleşme ve bilinç*. (Çev. C. Cerid). Pınar Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Doubleday.
- Cevizci, A. (2013). *On yedinci yüzyıl felsefesi*, Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü*, Paradigma Yayınları.
- Er, N. B. (2022). 18-29 yaş grubunda kendilerini 'deist' olarak algılayan gençlerin deizm algısı [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme teorisi*, Liberte Yayınları
- Erdem, E. (2007). Kant'ın vahiy anlayışı üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48/2, 38-39.
- Erwin, E. J., Brotherson, M. J., & Summers, J. A. (2011). Understanding qualitative metasynthesis issues and opportunities in early childhood intervention research. *Journal of Early Intervention*, 33(3), 186-200.
- Finfgeld, D. L. (2003). Meta synthesis: The State of the art so far. *Qualitative Health Research*, 13(7), 893- 904.
- Gökberk, M. (2015). *Felsefe tarihi*, Remzi Kitabevi.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve dinsel: Aşınan sınırlar*, Metis Yayınları.
- İlboğa, M. (2014). "Platon epistemolojisinde episteme – doxa ayrımı", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 9/11 Fall 2014, p. 283-294, ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7491>, ANKARA-TURKEY.
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları.
- Köse, A. (2023). *Dinin geleceği*, Mobil Yayınları.
- Küçükaltı, K. ve Cevizci A. (2014). *Batı düşüncesi felsefi temeller*, İsam Yayınları.
- Noblit, G. W.,& Hare, R. D. (1988). *Meta-ethnography: synthesizing qualitative studies*. CA: Sage.
- Okutan, M. F. (2021). Deizmin psiko-sosyolojisi: 21.yüzyıl Türkiye'si örneği [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi.

- Polat, S. ve Ay, O. (2016). Meta-sentez: Kavramsal bir çözümleme. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi- Journal of Qualitative Research in Education*, 4(1), 52-64. [Online]: <http://www.enadonline.com>
- Sass, L.A. (2013). *Delilik ve modernizm*. Alfa Bilim.
- Sayegan, D. (2020). *Yaralı bilinç*. (Çev. H. Bayrı). Metis Yayınları
- Savin-Baden, M., & Major, C. H. (2010). *New approaches to qualitative research*. New York: Routledge.
- Şahin, B. (2021). Deizmin serüveni ve günümüzdeki sosyo-kültürel görünümü [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi.
- Taylor, C. (2014). *Seküler çağ*. (Çev. D. Körpe) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2005). *İslam değerler sistemi ve Max Weber*. IQ Kültür ve Sanat Yayınları.
- Wilson, B. R. (1982). *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press.

ANADİLİ ARAPÇA OLAN ÖĞRENCİLERİN TÜRKÇE ÖĞRENİMİ SÜRECİNDE KARŞILAŞTIKLARI

SORUNLAR.

Khwater Ben Shaban, Yüksek Lisans Öğrencisi,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, khwater_kkb@yahoo.com
Ramazan Şimşek, Doç. Dr.,
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, simsekramazan1989@gmail.com

Özet: Araştırmada, ana dili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenirken yaşadıkları sorunlar incelenmiştir. Bu sorunlar ses, dil bilgisi ve söz dizimi gibi çeşitli alanlarda karşılaşılan zorluklar üzerinde odaklanmaktadır. İki dilin ikilemeleri de benzerlikler ve farklılıklar açısından belirlenerek, ses ve anlam bakımından sınıflandırılmıştır. Ayrıca çalışmada, Arapça cümlesinde cinsiyet ayrımının bulunmasına rağmen Türkçede böyle bir ayrım olmadığı vurgulanmıştır. Çalışmanın son bölümünde ise elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir. Araştırmada, anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenme sürecinde karşılaştıkları zorlukları belirleyerek, dil öğretimi konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: ses, söz dizimi, dil bilgisi.

المشكلات التي يواجهها الطلاب الذين لغتهم الأم العربية في أثناء

تعلم اللغة التركية

المخلص:

في هذه البحث، تم دراسة المشاكل التي يواجهها الطلاب الذين لغتهم الأم العربية أثناء تعلم اللغة التركية. تركز هذه الدراسة على التحديات في مختلف المجالات مثل الصوت والنحو وتركيب الجملة، كما تم تحديد اللغتين من حيث التشابه والاختلاف وتصنيفهما من حيث الصوت والمعنى في الجزء. ذلك، تم التأكيد في الدراسة على أنه بالرغم من وجود تمييز بين الجنسين في الجملة العربية، إلا أنه لا يوجد مثل هذا التمييز في اللغة التركية الأخير من الدراسة، تم تقييم النتائج التي تم الحصول عليها. بناءً على ما سبق يوفر البحث أدلة مهمة حول تدريس اللغة من خلال تحديد الصعوبات التي يواجهها الطلاب الذين لغتهم الأم العربية في عملية تعلم اللغة التركية.

الكلمات الرئيسية: الصوت، النحو، القواعد

Giriş

Dil, insanlar arasındaki iletişimin temel aracıdır ve bilgi aktarımının yanı sıra bireylerin düşüncelerini, duygularını ve kültürel birikimlerini ifade etmelerine imkân tanıyan çok yönlü bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Dilin, bireyin kültürel kimliğinin şekillenmesinde ve kendini ifade etme sürecinde belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu bağlamda, bireylerin farklı dilleri öğrenmeleri, sadece iletişim becerilerini geliştirmekle kalmayıp aynı zamanda bilişsel esnekliklerini artırmakta ve çok kültürlü ortamlara uyum sağlama yeteneklerini de güçlendirmektedir (Dayan, 2020). Ancak, yabancı dil öğrenim süreci, bireyler için çeşitli bilişsel ve dilsel zorlukları beraberinde getirmektedir. Yabancı dil öğrenen bireyler; hedef dilin yapısal özelliklerini kavrama, dilbilgisel kuralları doğru biçimde uygulama, doğru telaffuz geliştirme ve dinleme becerilerini etkili biçimde kullanma konularında güçlük yaşayabilmektedir. Özellikle, ana dil ile hedef dil arasında mevcut olan yapısal, anlamsal ve söz dizimsel farklılıklar, öğrenme sürecini daha karmaşık hâle getirebilmektedir.

Bu kapsamda, anadili Arapça olan bireyler bağlamında, Türkçeyi ikinci dil olarak öğrenenlerin karşılaştıkları sorunlar dikkat çekici örnekler sunmaktadır. Türk ve Arap dilleri, tarih boyunca kültürel etkileşim içinde gelişmiştir. Türkçenin, Arapça lehçeleri üzerinde belirgin etkileri bulunmaktadır. Benzer şekilde, Arapçanın da Türkçenin kelime dağarcığına katkısı süreklilik göstermektedir (Yaqoob, 2021). Türkler ve Araplar, ortak tarihsel süreçler nedeniyle dilsel temas kurmuştur. Din, ticaret ve kültürel benzerlikler bu yakınlaşmayı pekiştirmiştir. Karşılıklı etkileşim, her iki dilin yapısında iz bırakmıştır. Buna karşın, anadili Arapça olan bireyler, Türkçeyi öğrenirken zorluk yaşamaktadır. Bu sorunlar; dilbilgisi, ek yapıları, ses özellikleri ve yapısal farklılıklardan kaynaklanmaktadır (Işık, 2015).

İslam dininin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i doğru ve sağlam bir şekilde anlayabilmek için Arapça en önemli referans dilidir (Ayyıldız, 2019, s. 157). İslam'ın ve Arap İslam Devleti'nin Orta Çağ'da geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte Arapça da bu süreçte gelişmiş ve daha kapsamlı hale gelmiştir. Arapça, farklı kültürlerin ve dillerin etkisi altında kalmış, Araplar, Persler ve Türklerle etkileşim içinde olmuştur. Bu etkileşim, Arapçanın gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Türkçe ile Arapça arasındaki benzerlik, bazı ortak kelimeler ve tarihsel kültürel etkileşimlerden kaynaklanmaktadır. Ancak, her iki dilin dilbilgisel yapıları ve etimolojik kökenleri farklıdır; dolayısıyla birbirinin yerine geçemezler (Dayan, 2020). Bu

çalışmada, anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenme sürecinde karşılaştıkları sorunlar incelenecektir.

1. Türkçe ve Arapça Yapıları bakımından Arasındaki Farklılıkları.

Türkçe, Ural-Altay dil ailesine ait bir dil olup, Arapça ise Hami-Sami dil ailesine mensuptur. Bu iki dil, morfolojik ve gramatikal açıdan önemli farklar arz etmektedir. Arapça, kökler ve kalıplar temelli bir dil yapısına sahip olup, dilbilgisi yapısı genellikle Fiil Özne Nesne sırasını izler. Türkçe ise daha basit bir dilbilgisel yapıya sahip olup, ekler aracılığıyla çekimleme yapar ve aynı şekilde özne-nesne-yüklem sırasını takip eder (Işık, 2015). Arapçadaki fiiller, ünsüz köklerden türetilir ve çekim kalıplarıyla biçim değiştirirken, Türkçede ise ekler, kelimelerin çekimlenmesinde temel işlevi görür ve dilin yapısında ünlü uyumu kuralları da devreye girer. Bu nedenle, Türkçenin yapısı, Arapçaya kıyasla daha anlaşılır ve kolay öğrenilebilir olup, karmaşıklıktan daha uzak bir dilbilgisel yapı sergiler (Aktaş, 2020).

1.1. Arapça ve Türkçe arasındaki ses farklılık.

Yabancı bir dilin etkin bir şekilde kullanılabilmesi için doğru telaffuz becerilerinin kazanılması büyük bir önem taşır. Doğru telaffuz, anlama ve dinleme becerilerini geliştirirken kültürel anlayışı derinleştirir ve küreselleşen dünyada bireylere profesyonel avantajlar sunar. Bir yabancı dilin doğru telaffuzunu öğrenmek, etkili iletişim kurma ve dil öğrenme sürecinde hayati bir rol oynar. Yeni bir dil öğrenirken, özellikle Arapça veya Türkçe gibi dillerde, benzersiz seslerin ve fonetik özelliklerin anlaşılması kritik öneme sahiptir (Doğan, 2007). Her iki dilin ses sistemi, farklı özellikler göstermektedir. Arapça, geniş bir ünsüz ve ünlü ses yelpazesi sunarken, Türkçe daha sade bir ses yapısına sahiptir. Arapçada, Türkçede ise yumuşak ünsüzler ve ünlü uyumu gibi belirli ses özellikleri ön plana çıkmaktadır. Bu çalışma, Arapça ve Türkçe arasındaki ses farklarını incelemektedir.

Türkçenin ses yapısını doğru bir şekilde yansıtabilmek amacıyla 1928’de Arap alfabesi yerine Latin alfabesi kullanılmaya başlanmıştır. Bu alfabe, her bir ses için ayrı bir harf içerdiğinden, Türkçenin sesleri daha tutarlı ve anlaşılır bir şekilde yazılmaktadır (Tongul, 2004). Böylece, okuyucuların ve yazıcıların doğru bir biçimde okuma ve anlama süreci kolaylaşır. Türkçede toplam 29 ses birimi bulunmaktadır; bunların 8’i ünlü, 21’i ise ünsüzdür. Türkçede, sesler genellikle yazıldığı gibi okunur ve okunduğu şekilde yazılır. Arapçada ise 28 ünsüz ses birimi bulunmaktadır ve buna ek olarak 3 uzun ünlü ses birimi (illetli ses birimi) ile 3 kısa ünlü ses birimi (hareke) yer alır. Türkçe alfabesinde bulunan ancak Arapçada bulunmayan bazı sesler şunlardır: ç, g, ğ, j, p, v, ı, ö, ü ve o. Özellikle ı, i, o, ö, u, ü sesleri arasındaki farklar sıkça

karıştırılmaktadır (Doğan, 2007). Arapçada bu seslere karşılık gelen harfler bulunmadığı için, Türkçe seslerin doğru bir biçimde kullanımı bazen zorluklar yaratmakta ve kelimelerin doğru telaffuzunda eksiklikler ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar nedeniyle, yabancı dil olarak Türkçe öğrenen kişiler, sesletim, sesleri algılama ve yazma konusunda çeşitli zorluklarla karşılaşabilmektedir.

1.2. Arapça ve Türkçe arasındaki dil bilgisi farklılık

- Zaman kipler farkı

Arapça ve Türkçe, zaman ifade etme konusunda farklı dilbilgisel yapılara sahiptir. Arapçada zaman, genellikle fiil çekim ekleriyle belirtilirken, Türkçede zaman, ekler aracılığıyla ifade edilir. Arapçada fiiller, mazi (geçmiş zaman), muzari (şimdiki zaman) ve emir kipi olmak üzere üç zaman kategorisine ayrılır. Türkçede ise zamanlar daha çeşitlidir; şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman, duyulan geçmiş zaman ve geniş zaman gibi farklı zaman kipleri bulunur (Aktaş, 2020). Örneğin: Türkçe-Söylüyor- söyledi – söylemiş – söyleyecek- söyler.

Arapça-Söyledi (kala/قال), söylüyor (yakol/يقول), söyle (kol/قل).

- Ekler farkı

Arapçada çoğul, isimlerin sonuna belirli bir ek eklenerek oluşturulur. Bu ek, ismin cinsiyetine ve ses uyumuna göre değişiklik gösterir. Örneğin, "kitap" kelimesinin çoğulu "كُتُب" (kutub) şeklinde olup, burada "ب" harfi çoğul ekinin bir parçasıdır. Türkçede ise çoğul ekleri, isimlerin sonuna "-ler" veya "-lar" eklenerek oluşturulur. Bu ekler, ismin son ünlüsüne bağlı olarak ses uyumuna uyar. Örneğin, "kitap" kelimesinin çoğulu "kitaplar" şeklindedir ve "-lar" eki, ismin son ünlüsüne göre "a, ı, o, u" ünlülerinden biriyle uyum sağlar (Işık, 2015).

- Zamir farkı

Zamirler, isimlerin yerini tutan ve cümlede özneyi, nesneyi veya başka bir dilbilgisel öğeyi temsil eden Dil birimlerinden oluşmaktadır. Arapça ve Türkçedeki zamir kullanımları, yapı ve tür açısından belirgin farklılıklar arz etmektedir. Arapçadaki zamirler, cinsiyet, teklik-çoğulluk ve kişi açısından çeşitlenir. Örneğin, Arapçadaki "هو" (huve) zamiri erkekleri, "هي" (hiye) zamiri ise kadınları ifade etmek için kullanılır. Ayrıca, Arapça zamirleri tekil, ikil ve çoğul ayrımlarına tabi tutulmuş ve kişiye dayalı değişiklikler göstermektedir. Buna karşın, Türkçede zamirler cinsiyet farkı gözetmeksizin kullanılır; "o" zamiri hem erkek hem de kadın için geçerlidir ve bu açıdan daha evrensel bir yapıya sahiptir.

- Türkçe ve Arapçada Söz dizimi farkı

Arapça ve Türkçenin sözdizimsel yapıları arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Arapça, temel olarak Fiil-Özne-Nesne sıralamasına dayalı bir yapıya sahip olup, dilbilgisel ilişkileri aktarmada gelişmiş bir çekim ve türetme sistemi kullanır. Bu dilde, kelime kökleri çeşitli çekim ekleriyle bir araya gelerek durum ve zamanları belirten farklı kelime formlarını oluşturur. Türkçe ise Özne-Nesne-Fiil sıralamasını benimsemiş olup, dilbilgisel işlevlerin iletilmesinde daha az çekim eki kullanmakta, kelime sırasına ve işlevsel sözcüklere daha fazla bağımlı kalmaktadır. Eklemeli yapısı, karmaşık kelimelerin türetilmesine olanak tanıyarak dilbilgisel özelliklerin açık bir biçimde ifade edilmesini sağlar. Hem Arapça hem de Türkçenin özgün sözdizimsel özellikleri, bu dillerin dilbilgisel yapılarına ait kendilerine has kimliklerini ortaya koymaktadır. Örneğin: "Ali kitabı okudu" cümlesinde özne (Ali), nesne (kitabı) ve fiil (okudu) sırasıyla yer alır. Arapça ise genellikle fiil-özne-nesne yapısını kullanır. Bu durumda, cümlede eylemi ifade eden fiil genellikle cümle başında yer alır, ardından özne ve nesne gelir. Örneğin, "قرأ علي الكتاب" cümlesi "Ali kitabı okudu" anlamına gelir. Bu cümlede fiil (قرأ - okudu) cümlenin başında yer alır, ardından özne (علي - Ali) ve nesne (الكتاب - kitabı) gelir.

1.3. Arapça ve Türkçe arasındaki kelime benzerlikler.

Arapça ve Türkçe gibi diller, tarihsel süreçlerde birbirleriyle etkileşimde bulunmuş ve bu etkileşimler kelime benzerliklerine yansımıştır. Bu benzerlikler, her iki dilin geçmişteki ortak kökenlerinden, kültürel etkileşimlerinden ve tarihsel bağlarından kaynaklanmaktadır (Dayan, 2020). Dilbilgisel yapılar yerine, kelime dağarcığında ortaya çıkan bu ortaklıklar, diller arasındaki etkileşimin bir göstergesidir. Arapça ile Türkçe arasındaki tarihsel etkileşim, kelime benzerliklerinin sürekliliğini sağlamış ve bu etkileşimin devamlılığını pekiştirmiştir. Aşağıda, Arapçada aynı anlamı taşıyan Türkçe kelimeler verilmiştir.

Türkçe	Arapça	Anlama	Türkçe	Arapça	Anlama
Acil	عاجل	Çabuk	Hedef	هدف	Amaç
Afiyet	عافية	Sağlık	Ayıp	عيب	Kusur
İnkâr	انكار	Reddetme	Basit	بسيط	Kolay
Hikaye	حكاية	Öykü	Cesaret	جسارة	Arsızlık
Ameliyat	عملية	Operasyon	Ebeveyn	ابوين	Ana-baba
Kabul	قبول	Onay	Nadir	نادر	Çok Kıymetli
Razı	راضي	Memnun	Rica	رجاء	Ümit

Arapça ve Türkçe arasında gözlemlenen kelime benzerlikleri, bu dillerin tarih boyunca süregelen etkileşimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ortak kökenlerden beslenen bu kelimeler, kültürel temaslar ve tarihsel ilişkiler yoluyla iki dilin kelime dağarcıklarında yer edinmiştir.

2. Problem durumu.

- Ana dili Arapça olup yabancı dil olarak Türkçe öğrenen öğrencilerdeki karşılaşılan problemler nelerdir?
- Ana dili Arapça olan öğrencilerin telaffuz konusunda karşılaştıkları sorunlar nelerdir?
- Ana dili Arapça olan öğrencilerin karşılaştıkları söz dizimi sorunları nelerdir?
- Ana dili Arapça olan öğrencilerin dilbilgisinde karşılaştıkları sorunlar nelerdir?

3. Yöntem

Bu araştırma, anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçeyi öğrenme sürecinde karşılaştıkları sorunları incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum çalışması kullanılmıştır. Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve belge analizi gibi yöntemlerin kullanıldığı; algıların ve olayların doğal ortamda, gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasını amaçlayan bir süreçtir (Yıldırım ve Şimşek, 2008: 39).

Araştırmanın temel amacı, anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçeyi öğrenme sürecine ilişkin algılarını ve karşılaştıkları sorunları nesnel ve derinlemesine bir şekilde ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, nitel araştırma yöntemlerine başvurulmuştur. Veriler, yarı yapılandırılmış görüşmeler aracılığıyla toplanmıştır. Bu yöntem, araştırmacıların öğrencilerin deneyimlerini ve bakış açılarını yansıtan zengin ve ayrıntılı veriler elde etmelerini sağlamaktadır.

Nitel veri toplama tekniklerinin kullanılması, araştırmacılara öğrencilerin yaşadığı deneyimlere dair daha derin bir anlayış kazandırmakta; böylece hem öğrencilerin algılarını hem de karşılaştıkları zorlukları kapsamlı biçimde betimleme imkânı sunmaktadır (Uçan, 2019). Bu yaklaşım, araştırma bulgularının doğal ortamı doğru şekilde yansıtmalarını sağlayarak, daha derin analizler ve anlamlı içgörüler elde edilmesine katkı sunmayı hedeflemektedir.

3.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi ile Erciyes Üniversitesinde Anadili Arapça olan 22 öğrenci ile oluşturmaktadır. Bu öğrenciler; Libya, Yemen, Cezayir, Mısır, Filistin, Ürdün, Suudi Arabistan, Sudan ve Irak gibi ülkelerden

Türkiye'ye yükseköğrenim amacıyla gelmiş bireylerden oluşmaktadır. Katılımcıların 9'u erkek, 13'ü ise kadındır.

Tablo 1. Çalışma Grubuna İlişkin Demografik Özellikler

Kategori	(F)		Toplam
Cinsiyet	Kadın	13	22
	Erkek	9	
Eğitim Durumları	Lisans	19	22
	Yüksek Lisans	3	
	Doktora	0	
Yaş	15- 20	3	22
	21 – 30	19	

3.2. Veri Toplanması ve Analizi

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi ve Erciyes Üniversitesinde öğrenim gören anadili Arapça olan öğrencilerin, yarı yapılandırılmış görüşme formlarına verdikleri yanıtlar içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Soruların amaca uygunluğu, bir alan uzmanının görüşü alınarak değerlendirilmiştir. Veriler araştırmacı tarafından analiz edilmiş, kodlar oluşturulmuş ve bu kodlara dayalı temalar belirlenmiştir. Katılımcılar, gizliliği sağlamak amacıyla "K" harfi ve numaralarla (K1, K2, K3...) kodlanmıştır.

Bulgular ve Yorum

Anadili Arapça olan öğrenciler, Türkçe öğrenme sürecinde çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Bu sorunlar; sesli harfler, alfabe farkı, kelime öğrenme güçlükleri, zamir eksiklikleri, dil bilgisi kuralları, zaman kipleri, hâl ekleri, söz dizimi farkları, ek kullanımı, dil becerilerine ilişkin yetersizlikler, öğreticiden kaynaklı sorunlar ve ders kitaplarındaki yetersizlikler şeklinde sıralanmıştır.

A1-A2 seviyesindeki öğrencilerin en çok zorlandıkları konulara ilişkin yanıtların kategori ve sıklıkları Tablo 2'de sunulmuştur. Bu bağlamda K13 ve K21'in ifadeleri şöyledir:

Tablo 2. Arapların Türkçeyi öğrenme sürecinde A1-A2 düzeyindeki öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Sesler	13	‘Sesleri doğru telaffuz edemiyor dolayısıyla sorunlar yaşadım’. K13
Kelime öğrenme	5	‘Kelimeleri öğrenmek çok zor; bazıları Türkçeleşmiş olsa da farklı anlam ve telaffuzla yazılıyor’. K20
Dil bilgisi	9	‘Çeşitli gramer yapıları bulunduğu için, hatalarımı artırmamak için sadece basit cümleler kullanmayı tercih ediyorum.’ K21
Kültür farklılık	3	‘Kültürümüz farklı olduğu için birbirimizi yanlış anlıyoruz’. K22

Tablo 2’ye göre, A1-A2 seviyesindeki öğrenciler en çok sesler, kelime öğrenme, dilbilgisi ve kültürel farklılıklarda zorlanmaktadır. En yoğun sorunlar sesler ve dilbilgisi alanlarında görülmektedir.

Öğrencilerin (Aşağıdaki başlıklardan hangisinde zorlandınız? Neden?) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 3’te verilmiştir. Bu sorunlarla ilgili bazı öğrencilerin ifadeleri şöyledir:

Tablo 3. Aşağıdaki başlıklardan hangisinde zorlandınız? Neden?

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Alfabe farkı.	4	‘Sesli harfler telaffuz etmesi zor özellikli ö’ K18
Söz dizimi farkı.	11	‘Arapça zor bir dil olmakla birlikte, Türkçe de çok karışıktır; yanlış bir ses telaffuz ettiğimde farklı bir anlam ortaya çıkabilir’. K3
Zamir farklılıkları.	5	‘Erkek ve kadın için ayrı bir zamir yok’. K15 ‘Türkçedeki zamirler, Arapçadan farklı olduğu için bazı zorluklar yaşadım’. K11 ‘(O geldi) söylediğinde, o kişinin erkek mi yoksa kadın mı olduğunu anlamayacaksınız’. K21

Tablo 3’te, Türkçe ve Arapça arasındaki söz dizimi farklılıklarının, anadili Arapça olan öğrenciler için ana sorun olarak belirlendiği gözlemlenmiştir. Ayrıca, zamir ve alfabe

farklılıkları düşük sıklıkta sorun olarak belirlenmiş olsa da, bazı öğrenciler için yine de problem teşkil etmektedir.

Öğrencilerin (Sesli harflerden hangisinin telaffuzu zor?) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4. Arap öğrencilerin ünlü seslerle ilgili karşılaştıkları sorunlar

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
A-E	0	0
I-İ	6	0
O-Ö	14	'(o,ö,u,ü) bu ünlü sesler gibi Arapçada yok' K11 'Arapça olmadığı için, Arap olarak bu sesleri telaffuz etmek benim için zordur'.K22
U-Ü	14	0

Sesli harflerle ilgili yaşanan sorunlar Tablo 4'te sunulmuştur. En fazla sorun, (o, ö, u, ü) seslerinde yaşanmaktadır; 14 öğrenci, bu seslerin Arapçada bulunmaması nedeniyle telaffuzda güçlük çektiklerini belirtmiştir. Ayrıca, 6 öğrenci (I ve İ) seslerini telaffuz etmekte zorlandığını ifade etmiştir. (A ve E) sesleri ise katılımcılar için bir sorun teşkil etmemektedir. Öğrencilerin (Kelime öğrenme sürecinde aşağıdakilerden hangisi sizi zorlar?) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 5'te verilmiştir.

Tablo 5. Öğrencilerin Türkçe Kelime Öğrenme Sürecinde Karşılaştıkları Temel Sorun.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Kelime açıklamak	14	'Türkçedeki bazı kelimeler birbirine benziyor'. K2 'Açıklama zor çünkü fikrini anlatmak için yeterli ve doğru kelimeler sahip olmak lazım'. K14 'Bildiğim kelimeler çok sınırlı, bu yüzden bir konuyu açıklamak benim için zor'. K13
Kelime ezberlemek	6	'Öğrendiğim yeni kelimeler, günlük hayatta çok fazla tekrar etmiyorum'. K17
Kelime anlamak	4	'Bazı kelimeler Arapçada aynıdır fakat anlamları farklıdır'. K12 'Eğer konuşan kişi yüksek bir dil seviyesiyle konuşursa, onu anlamam zor olur'.21 'Kitaptaki kelimeleri anlamıyorum'. k15

Anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenme sürecinde karşılaştıkları zorluklar belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Kelimeleri açıklama, ezberleme ve anlama konusunda sorunlar yaşanmaktadır. Arapça ve Türkçe arasında benzer kelimeler bulunsa da, telaffuz ve anlam farkları öğrencilerin Türkçe kelime dağarcığını öğrenmelerinde kafa karışıklığına yol açmaktadır. Ankete göre, 14 öğrenci kelimeleri açıklamakta, 6'sı ezberlemede, 4'ü ise kelimenin anlamını anlamakta zorlanmıştır. Kelime öğrenme sürecinde en büyük zorluk, kelime açıklama olarak belirlenmiştir. Bu, öğrencilerin yeni kelimeleri anlamada güçlük çektiklerini ve daha fazla örnek ve açıklamaya ihtiyaç duyduklarını göstermektedir.

Öğrencilerin (Türkçenin yabancı dil olarak öğrenimi sırasında karşılaştığınız dil bilgisi sorunları hangisidir?) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 6'da verilmiştir. Öğrenciler birden fazla seçenek seçebilir.

Tablo 6. Arap Öğrencilerinin Türkçe Dilbilgisi Öğrenirken Karşılaştıkları Sorunlar.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Sayıların (قراءة الأرقام من اليسار إلى اليمين). Kullanımında Yaşanılan Problemler	0	0
İlgi ve iyelik Ekleri Kullanımında Yaşanılan Problemler (biz-im kalemimiz).	14	'Ek kullanırken sorunlarla karşılaştım çünkü Arapçadan farklı'. K12
Cümle dizilişindeki farklılık sentaks/nahiv (Ali okula gitti- ذهب علي إلى المدرسة).	9	'Fiil en son yazması hep unutuyorum'. K11

Tabloya göre, anadili Arapça olan öğrencilerin Türkçe dilbilgisini öğrenirken karşılaştıkları sorunlar şu şekildedir: Sayıların kullanımı, katılımcılar tarafından bir sorun olarak değerlendirilmemiştir. İlgi ve iyelik eklerinin kullanımı ise 14 öğrenci tarafından sorun olarak belirlenmiştir. Söz dizilişindeki farklılıklar (sentaks/nahiv), 9 öğrenci tarafından bir sorun olarak ifade edilmiştir. Türkçe dilbilgisinde, özellikle ilgi ve iyelik ekleri gibi önemli alanlarda zorluklar yaşanırken, söz dizilişi farklılıkları Arapça ve Türkçe'nin yapısal farklarından kaynaklanmaktadır.

Öğrencilerin (Türkçe zaman kiplerde en zorlandığınız zamanlar hangisidir?) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 7'de verilmiştir. Öğrenciler birden fazla seçenek seçebilir.

Tablo 7. Aşağıdaki Tablo, Türkçe Öğrenme Sürecinde Arap Öğrenciler İçin En Zor Zamanı Açıklamaktadır.

Kategoriler	Görüş sayısı
Şimdiki- gel-iyor	1
Geçmiş - gel-di	0
Geniş - gel-ir	3
Gelecek Zaman- gel-ecek	0
Duyulan geçmiş- gel-ecek-miş	5
Birleşik zamanlar- gel-miş-ti	17

Tablodaki verilere göre, anadili Arapça olan öğrenciler, Türkçe öğrenme sürecinde dilbilgisi kurallarıyla ilgili belirli zorluklar yaşamaktadır. En fazla sorun yaşanan dilbilgisi kategorisi birleşik zaman olup, 17 öğrenci bu konuda güçlük çektiğini belirtmiştir. Birleşik zaman, Türkçe 'de Arapçaya göre daha farklı ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Geçmiş zaman ve gelecek zaman konularında ise öğrencilerin sorun yaşamadığı gözlemlenmiştir. Ancak, duyulan geçmiş zamanla ilgili 5, geniş zamanla ilgili ise 3 öğrenci zorluk yaşamıştır. Arapçadaki üç kip (geçmiş zaman, şimdiki zaman, emir) ile Türkçe 'deki beş zaman (geçmiş zaman, duyulan geçmiş zaman, geniş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman) arasındaki farklar, bu zorlukları açıklamaktadır.

Öğrencilerin (Sizi en çok zorlayan hâl ekleri hangileridir?) Sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 8'de verilmiştir. Öğrenciler birden fazla seçenek seçebilir.

Tablo 8. Türkçede En Çok Zorlayan Hâl Ekleri.

Kategoriler	Görüş sayısı
Belirtme دلالة - Kitab-ı (الكتاب)	20
Bulunma التوفر – kitap-ta (في الكتاب)	0
Ayrılma انفصال - kitap-tan (من الكتاب)	0
Yönelme توجيه – Kitaba (إلى الكتاب)	6

Arapça ana diline sahip öğrencilerin Türkçedeki hâl eklerine ilişkin sorunları dört kategoride sunulmuştur. En sık belirtilen sorun belirtme, 20 öğrenci tarafından ifade edilmiştir. Yönelme, 6 öğrenci tarafından sorun olarak belirtilmiştir. Bulunma ve ayrılma hâl ekleri ise sorun teşkil etmemektedir.

Öğrencilerin (Türkçe hazırlık kursunda hangi dil becerisinde zorlandınız? Nedenleriyle açıklayınız) sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 9’da verilmiştir. Öğrenciler birden fazla seçenek seçebilir.

Tablo 9. Türkçe Hazırlık Kursunda Dil Becerilerindeki Zorluklar.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Konuşma	11	‘Yabancı ve alışmadığım bir dil olduğu için konuşmak çok zordu’. K5 ‘Sınıfta yalnızca dilbilgisi üzerinde çalıştık; konuşma pratiği yapmıyorduk’. K13 ‘Konuşma pratiği yapmıyordum’ K14 ‘Fiillere ekler eklemekte zorlanıyorum’. K18 ‘Açıklama yapmada sorunlarım olduğu için konuşmada da zorluklar yaşadım’.K20
Yazma	9	
Dinleme	7	0
Okuma	1	‘Okuma sorunumun sebebinin kitap okumamam olduğunu düşünüyorum’.K22 ‘Temel sorunum, okuma hızımın yetersiz olmasıdır’k3

Bu sorunun amacı, öğrencilerin dil becerilerinde karşılaştıkları sorunları belirlemektir. Katılımcılar, en çok konuşma becerilerinde, ardından yazma becerilerinde ve en son olarak dinleme becerilerinde sorun yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Öğrencilerin (Türkçe öğrenirken öğreticiden kaynaklı sorunlar nelerdir?) Sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 10’da verilmiştir.

Tablo 10. Türkçe öğrenirken öğreticiden kaynaklı sorunları 17 öğrenci tarafından bulundu.

Sorunlar	Sorunlar
‘Öğretici öğrencilere çok ödev veriyor’. k2	‘Öğretmenin, öğrencinin seviyesini takip etmemesi ve öğrencinin dil ile ilgili sorunlarını tam olarak bilmemesi’. K1
‘Ben böyle bir sorun yaşamadım ama bence eğer öğretici öğrencilerle pratik (onları konuşturuyor konuşma kulüp gibi) yapmazsa büyük bir sorun olabilir’. K4	‘Sınıfta Konuşma pratiği yapmamak’. k6
‘Gramer iyi bir şekilde anlatmamak’. k7	‘Bazen gramer anlatımı karışık olabilmekte ve bazı öğretmenler konuşma pratiği yapmamayı tercih etmektedir’.K8
‘Kitabın müfredatında, seviyeye uygun okuma amaçlı metinler oldukça sınırlıdır’.k10	‘Ders iyice anlatmıyordu’. k11
‘Hocamız konuşma etkinlikleri yapmıyordu’. k12	‘Her hoca en az İngilizce bilmesi gerekir, hocamızın sorunu başka bir dil bilmiyor’. K13
‘Çok fazla pratik yok sadece dilbilgisi anlatıyor’. k16	‘Hocanın soruları açıklamada farklı örnekler vermiyordu’. k14
‘Dersler arasında ara vermemesi büyük bir sorun çünkü acıkınca anlamıyorum’. k18	‘Pratik yapma fırsatı çok az; genellikle yalnızca gramer anlatılmakta ve sınıfta öğretmen oldukça sert’.k17
‘Çok hızlı konuşuyor, bizim sevimizden daha yüksek kelimeler kullanıyor’.k20	‘Açıklamada eksikliği var, özellikle dilbilgisi anlatırken’.K19
‘Çok gramer anlatıyor dersi sıkıcı oluyor hem de ödev fazlasıyla veriyor’.K22	‘Öğretmen çok hızlı konuşuyor, yabancı öğrencilere değil, Türk öğrencilere ders veriyormuş gibi’.K21

Bu soru, öğretmenin Türkçe öğretimi sırasında öğrencilere neden olduğu sorunları belirlemeye yöneliktir. Öğrenciler, öğretmenden kaynaklanan sorunlar olarak dersler arasında ara verilmemesini, dilbilgisine ağırlık verilmesini, konuşma etkinliklerinin eksikliğini ve

öğretme becerisi eksikliklerini belirtmişlerdir. Ayrıca, öğretmenin dil seviyesinin öğrenciler için yüksek olması, anlama güçlüklerine yol açmaktadır.

Öğrencilerin (Türkçe öğrenirken hangi ders kitabını kullandınız) sorunları nelerdir» sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 11’de verilmiştir.

Tablo 11. Kullanılan Ders Kitabı Ve Sorunları.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Yeni İstanbul	10	‘Odak noktası, çalışma için bir referans yöntem olmaktan ziyade egzersizlere yöneliktir’. k10 ‘Gereksiz konular vardır Çok az akademik mevzular vardır’. k16 ‘Daha çok geniş bir şekilde kültür katkı sağlamak lazım’.17
Yeni Hitit	6	‘Çok konuşma etkinlikler yok’. k11 ‘Metinler seviyemden daha yüksek olduğundan, azını anlayabiliyorum’.k12 ‘Kelimler yüksek olduğu için metin alamıyorum’.k15 ‘Okulda gördüğüm kitap hepsi gramer ilgilidir, kelimeler çok öğrenmedim’.k19
Gazi Üniversitesi	6	‘Yazıların(metinler) kelimenin anlamını değiştirecek ancak hala anlatılmamış ekler ve dil bilgisi içermesidir. Ör: "bir kişinin gittiği yer" cümlesinde "gitmek" kelimesi bilinmekte ancak ek anlaşılmadığı için hep yeni bir kelime olarak ezberlenirdi. Onun yerine ek ile alakalı dil bilgisi verilseydi anlamla ve ezberlemekle zaman harcanmazdı. Olumlu tarafı da mevcuttur. Gramer alındığında ve hatta öncesinde desen anlaşılmış ve daha hızlı bir öğrenmeye ve uygulamaya yol açtı’.k3 ‘Metin biraz zordu, çünkü seviyesi yüksekti’. K5
Yedi İklim	4	‘Kitap, yeterli açıklama ve egzersiz bulunmadığı için çok faydalı olmamıştır’.k4 ‘Kitabın en büyük sorunu, dilbilgisi anlatımındaki eksikliklerdir’.k8
İstanbul_ Gökkuşuğu ve Yunus emre kitabı	1	‘Kültür öğeleri eksikliği, Türk kültüre öğrencinin dil seviyesini geliştirecek şekilde özen gösterilmelidir’.k9

Türkçeyi yabancı dil olarak öğretme sürecinde en sık kullanılan ders kitabının İstanbul kitabı olduğu, sıklık yoğunluğunun 10 olarak belirlendiği görülmektedir. Yeni Hitit ve Gazi kitapları ise 6 sıklık yoğunluğu ile ikinci sırada yer almaktadır. Yedi İklim kitabı ise en az kullanılan kitap olup, sıklık yoğunluğu 4’tür.

Öğrencilerin (Türkçe ile kendi diliniz arasındaki hangi farklılıklar sizi zorladı?) Sorusuna verdikleri yanıtlar kategori ve sıklıkları Tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12. Türkçe ile Arapça Arasındaki Farklılıklar Sorunu.

Kategoriler	Görüş sayısı	Sorunlar
Sentaks/Nahiv	11	‘Cümlelerin bileşenlerin sıralaması (fiilin en sonda gelmesi). Ancak zamanla aşılar ve cümle bitmeden sonu tahmin edilebilir’. k3
Ekler	20	0
Zamanlar	4	0

Tablodaki verilere göre, öğrenciler Türkçe ile ana dilleri arasındaki farkları değerlendirirken en çok sentaks, ekler ve zaman kipleri gibi dilbilgisi unsurlarında zorluk yaşadıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin vurguladığı temel sorun, Türkçe ile ana dilleri arasındaki ek ve sentaks farklılıklarıdır. Bu, öğrencilerin Türkçe dilbilgisindeki ekleri anlamak ve kullanmakta güçlük çektiklerini göstermektedir.

Sonuç

Bu taramada, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi ve Erciyes Üniversitesi'nde öğrenim gören 22 anadili Arapça olan öğrenci katılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formlarındaki sorulara verdikleri cevaplar, içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırma, ana dili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenimi sürecinde karşılaştıkları sorunları incelemeyi amaçlamaktadır. Türkçe ile Arapça arasındaki dilbilgisi farklılıkları, ses sistemi, söz dizimi, zamir farklılıkları ve kelime dağarcığı gibi unsurlar ele alınmıştır. Ayrıca, kültürel farklılıkların dil öğrenimi üzerindeki etkisi de değerlendirilmiştir. Elde edilen bulgulara göre, ana dili Arapça olan öğrencilerin Türkçe öğrenimi sürecinde çeşitli zorluklarla karşılaştıkları gözlemlenmiştir.

Bu sorunun kapsamında, O, U, Ü ve Ö seslerinin telaffuzunda zorluklar yaşandığı gözlemlenmiştir. Dil bilgisi açısından, Arapçanın (mazi, muzari, emir) olmak üzere üç zaman kategorisi bulunurken, Türkçede (geniş zaman, şimdiki zaman, geçmiş zaman, gelecek zaman, duyulan geçmiş zaman, birleşik zaman) olmak üzere beş farklı zaman vardır (Aktaş, 2020). Bu çerçevede, birleşik zaman ve duyulan geçmiş zaman konularında, ana dili Arapça olan öğrencilerin en fazla zorluk yaşadıkları belirlenmiştir. Ayrıca, Türkçe cümlelerde fiil genellikle cümlelerin sonunda yer alırken, Arapçada fiil cümlelerin başında bulunmaktadır; bu durum, öğrencilerin cümle yapısını anlamlandırmalarını zorlaştırmaktadır.

Zamirlerdeki cinsiyet farklılıkları, öğrencilerin doğru zamir kullanımını olumsuz yönde etkilemektedir. Arapça ve Türkçe kelimeler arasındaki telaffuz ve anlam farklılıkları ise, öğrencilerin kelime dağarcığını geliştirirken karşılaştıkları zorluklara neden olmaktadır. Ayrıca, kültürel farklılıkların dil öğrenimi üzerinde önemli bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmanın sonuçları, dil öğretimi pratiğinde göz önünde bulundurularak, öğrencilerin Türkçe öğrenim sürecinin iyileştirilmesine katkı sağlamayı hedeflemektedir. "Ana Dili Arapça Olan Öğrencilerin Türkçe Öğrenimi Sürecinde Karşılaştıkları Sorunlar" başlığı altında, sesler, söz dizimi ve dil bilgisine ilişkin yaşanan sorunlar belirlenmiştir. Bu tespitler, araştırmmanın bulgularıyla tutarlılık göstermektedir.

Öneriler

- Yabancı dil olarak Türkçe öğretiminde, dil bilgisi kurallarını ezberlemek yerine dört temel beceriyi içeren uygulama etkinliklerine odaklanılmalıdır. Dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerileri geliştirilerek, öğrencilerin dil bilgisi kurallarını anlama ve uygulama becerileri artırılmalıdır (Akkaya & Erol, 2019). Ayrıca, Arapçada bulunmayan Türkçe seslerin doğru bir şekilde öğretilmesi için anadili Türkçe olan bir öğretmen tarafından ders verilmesi önemlidir.
- Türkçe ve Arapça arasındaki çoğul yapıları ve cinsiyet ayrımına ilişkin dilbilgisel farklılıkların dikkate alınması önerilmektedir.
- Arapça anadili olan öğrencilerin karşılaştığı zorlukların aşılması için pratik yapma, rehberlik alma ve etkin kaynaklar kullanma önerilmektedir. Ayrıca, düzenli tekrarlarla dilbilgisi pekiştirilmelidir.

Kaynakça

- Akkaya,A. Erol,S.(2019). Türkiye’de Öğrenim Gören Arap Öğrencilerin Türkçe Temel Düzeyde Yaşadığı Dil Bilgisi Sorunları. Tarih Okulu Dergisi.
- Aktaş, O. (2020). Sözcük ve Tümce Yapıları Bakımından Türkçe ve Arapça Arasındaki Temel Farklılıklar. Ankara 3 Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi.
- Ayyıldız, M. (2019). Arap dili tarihi ve Arap dili gramerinin (nahiv sarf) ortaya çıkış süreci. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (13), 155-173.
- Bölükbaş, F. (2016). Suriyeli mültecilerin dil ihtiyaçlarının analizi: İstanbul örneği. Journal of Dayan, S. (2020). Araplara Türkçe Öğretiminde Karşılaşılan Problemler: Bağdat Örneği, Demirci, M. (2015). B1 seviyesinde Türkçe öğrenen Suriyeli öğrencilerin sesli okuma becerisiyle ilgili tespitler. 10(7), 333-358. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8149>.
- Doğan, C. (2007). Arap Öğrencilere Türkçe Sesbilgisi Öğretimi. Marife. International Social Research, 9(46).
- Işık,C.(2015). Arapça ile Türkçe Arasındaki Temel Farklılıklar. Iğdır Üniversitesi / Iğdır University İlahiyat Fakültesi Dergisi. Journal of Research in Turkic Languages, 2 (2), 139-146. DOI: 10.31757/jrtl.224
- Mutlu,H. (2021). Akademik Çalışmalara Göre Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Karşılaşılan Güncel Sorunlar. Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi.
- Tongul, N.(2004). Türk Harf İnkılâbı. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi.
- Uçan, S. (2019). Durum Çalışması Araştırması. S. Şen ve İ. Yıldırım (Eds.), Eğitimde Araştırma Yöntemleri İçinde (S. 227-248). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Yaqoob,L.(2021). Diller Arası Etkileşim: Arapça ve Türkçe Örneği. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2008). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (6. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

HADİSLER IŞIĞINDA MUĞAYYEBÂT-I HAMSE ÜZERİNE

BORAN, MİNE,

HADİS Anabilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi HASAN ERYILMAZ

ÖZET: İnsan, yaratılışı gereği bilinmeyene karşı daima bir merak içinde olmuştur. Bu merak, özellikle geleceğe yönelik olduğunda daha da belirginleşir ve bireyi fal, büyü, kehanet gibi farklı yöntemlerle cevap aramaya yöneltir. Geleceği öğrenme arzusu, yalnızca bireysel bir ilgiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal statü kazanma isteği ve maddi kazanç sağlama çabasıyla birleşerek daha geniş bir alana yayılmıştır. Özellikle Nahl Suresi 77. ayet ve Lokman Suresi 34. ayet, gaybın kapsamını açık bir şekilde ortaya koyar. Hadislerde de gayb kavramı sıkça ele alınmış ve bu bağlamda muğayyebât-ı hamse adıyla anılan beş temel bilinmezlik özel bir önem kazanmıştır: kıyametin vakti, yağmurun yağma zamanı, anne karnındaki bebeğin durumu, kişinin gelecekte elde edeceği kazançlar ve nerede öleceği. Literatürde, gayb kavramı çeşitli İslami ilim dallarında farklı açılardan ele alınmıştır. Tefsir kaynaklarında gayb, ayetlerdeki bağlamıyla detaylandırılırken; kelam ilmi, gaybın insan ve Allah arasındaki ilişkisindeki metafizik boyutlarına odaklanmıştır. Tasavvuf ise gaybı, ilahi sırların bir yansıması olarak görerek mistik bir derinlikle ele almıştır. Ancak, hadis ilmi bu konuda daha sınırlı bir literatüre sahiptir ve muğayyebât-ı hamse ile ilgili rivayetler genellikle geniş tartışmalara kaynaklık etmemiştir. Bu durum, gaybın hadislerde derinlemesine incelenmesini ve ayetlerle bütünlük içinde ele alınmasını gerektirmiştir. Günümüzde, bilimsel ilerlemeler ve düşünce yapılarındaki değişimler, muğayyebât alanındaki konulara yönelik eleştirilerin artmasına neden olmuştur. Özellikle yağmurun zamanı veya anne karnındaki bebeğin durumu gibi konuların, bilimsel verilerle açıklanabilir olduğu savunularak, Kur'an-ı Kerim ve sünnetin geçerliliği sorgulanmaya çalışılmıştır. Ancak, çalışmaya konu olan bu başlık, sadece bilinmeyenlerin açıklanmasından ibaret değildir. Bu kavram, insanın sınırlı bilgisini ve ilahi bilginin mutlak otoritesini anlamasını sağlayan bir iman esasıdır. Bu çalışma, hadisler bağlamında muğayyebât-ı hamse konusunu ele alarak, gayble ilgili sorunları modern eleştirilere karşı savunmayı amaçlamaktadır. Ayet ve hadislerin birlikte değerlendirilmesiyle hem teorik bir zemin oluşturulmuş hem de sahabe uygulamalarından örnekler sunulmuştur. Sonuç olarak, muğayyebât kavramının hadis alanındaki yeri, günümüz tartışmalarına katkı sağlayacak şekilde ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Gayb, Lokman Suresi, Muğayyebât, Şehadet.

ON THE MUGHAYYEBAT-I HAMSE IN THE LIGHT OF HADITHS

BORAN, MİNE

HADİS DEPARTMENT OF

Associate Professor HASAN ERYILMAZ

ABSTRACT: Human beings have always been curious about the unknown by nature. This curiosity becomes more pronounced especially when it is directed towards the future and leads the individual to seek answers through different methods such as fortune telling, magic and divination. The desire to know the future is not limited to an individual interest, but has also spread to a wider area by combining with the desire to gain social status and the effort to gain material gain. Surah Nahl verse 77 and Surah Luqman verse 34 in particular clearly reveal the scope of the unseen. The concept of the unseen is also frequently discussed in the hadiths, and in this context, the five basic unknowns known as the mughayyebât-e hamsa have gained special importance: the time of the apocalypse, the timing of the rain, the condition of the baby in the womb, one's future earnings, and where one will die. In the literature, the concept of the unseen has been discussed from different perspectives in various Islamic disciplines. While tafsir sources elaborate on the unseen in the context of the verses, theology has focused on the metaphysical dimensions of the unseen in the relationship between man and God. Sufism, on the other hand, has dealt with the unseen with a mystical depth, seeing it as a reflection of divine secrets. However, the science of hadith has a more limited literature on this subject, and the narrations about the mughayyebât al hamsa have generally not been the source of extensive discussions. This necessitated an in-depth examination of the unseen in the hadith and its integration with the verses. Today, scientific advances and changes in mindsets have led to increased criticism of issues in the field of mughayyebât. In particular, the validity of the Qur'an and Sunnah has been questioned by arguing that issues such as the timing of rain or the condition of the baby in the womb can be explained by scientific data. However, this topic, which is the subject of this study, is not merely an explanation of the unknown. This concept is a principle of faith that enables man to understand his limited knowledge and the absolute authority of divine knowledge. This study aims to defend the problems related to the unseen against modern criticisms by addressing the issue of mughayyebât al hamsa in the context of hadiths. By evaluating the verses and hadiths together, a theoretical basis is established and examples from the practices of the Companions are presented. As a result, the place of the concept of mughayyebât in the field of hadith has been put forward in a way that contributes to today's debates.

Keywords: Hadith, Unseen, Surat al-Lokman, Mughayyebât, Martyrdom.

Giriş

Günümüzde İslami ilimlerin önemli problemleri arasında muğayyebât konusu yer almaktadır. Her alanda farklı noktalarına dikkat çekilen muğayyebât konusu hadis alanında da kendisine yer bulmuştur. Çünkü elde edilen imkanlar, insanların düşünce yapıları gün geçtikçe değişiyor. Bu değişimlerle muğayyebât konusu da her geçen gün kendisine farklı bir konum buluyor. Hadis alanına dahil olan bu çalışmamızın içeriğinde muğayyebât-ı hamseye dahil olan başlıklarla ilgili hadisler ve ayetler tespit edilip bunlar üzerinden açıklamalar bulunmaktadır. Öncelikle çalışmamızda aslında bir çözüm yolu bulmak için gayb kavramından bahsederek, kısımlarına yer verilmiştir. Çünkü yapılan eleştiriler bu noktada başlamaktadır. Muğayyebât kelimesi, gaybın farklı bir şekilde telaffuz edilmiş halidir diyebiliriz. Muğayyebât-ı Hamse “beş bilinmeyen şey” olarak zikredilir. Bunlar kişinin ne kazanacağı, nerede öleceği, kıyamet vakti, yağmurun yağma vakti ve anne karnındaki bebeğin durumudur. Zikrettiğimiz ilk 3 başlık mutlak gayb kapsamındadır. Kalan iki başlık ise izafi gayb kapsamında değerlendirilmiştir. Mutlak gayb olarak zikrettiğimiz meselenin özünde, sadece Allah’u Teala’nın katında olan bilgiler vardır. İzafi gayb ise Allah’ın mümkün kılmasıyla insanların bilebileceği konuların dahil olduğu gruptur. Kişinin ne kazanacağı başlığında şunları zikredebiliriz, herkesin rızkı bellidir fakat ona ulaşmak için çaba sarfetmesi ve helal yoldan ona ulaşması gerekir. Nerede öleceğimiz ise tıpkı nerede doğduğumuzun belli olduğu bellidir. Nerede öleceğimizi aramak yerine ya da öleceğimiz günü beklemek yerine ona hazırlıklar yapmamız bu konunun ana fikrini oluşturur. Bu grubun üçüncüsü olan kıyametin vakti ise yine her dönem tartışmalarda yerini almıştır. Kıyametin vakti sadece insanlığın değil tüm kâinatın sona ermesi olduğu için en dikkat çekici konu olmuştur. İzafi gayb kapsamındaki konular ise tahmin edilebilir denilerek eleştiriye tutulmuştur. Anne karnındaki bebeğin durumu ve yağmurun yağma meselesi cihaz veya testlerle tahmin edilebileceği iddia edilmiştir. Fakat insanların bunu bilmesi yine Allah’ın onların bu bilgiye ulaşmalarına müsaade etmesiyle olmuştur. Bu konularla ilgili detaylı bilgiler çalışmanın içeriğinde mevcuttur.

Bu çalışmadaki hedeflenen amaç ise, günümüz de arka plana atılan hadislerin hâlâ çalışmalara ışık tuttuğu ve destek sağladığını göstermektir. Aynı zamanda muğayyebât konusu Lokman suresinde de zikredildiği için üzerinde çalışma yapılması gereken bir konu olduğunu kanıtlar. Dolayısıyla çalışma ayetlerle de desteklenmiştir. Çalışmamız veri toplama ve analiz tekniği

uygulanarak alanla ilgili literatür taraması yapıp eksik yönler tespit edilerek çalışma tamamlanmıştır.

1.GAYB (غيب)

“Gayb” sözlüklerde ‘غ-ي-ب’ fiilinden mastar olan *gayb* kelimesinden oluşmaktadır. İstilahî anlam ise “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” manalarına gelmektedir.¹⁶ “Kur’an-ı Kerim de “gayb” kavramı benzerleriyle altmış yerde geçmektedir. Bir yerde ‘gıybet etmek’ manasında fiil olarak ‘lâ yeğteb’ şeklinde, diğer yerlerde isim ve sıfat olarak geçmektedir. 48 yerde ‘el-gayb’; 1 yerde ‘gaybihi’; 4 yerde ‘el-guyûb’; 1 yerde ‘gâibet’; 3 yerde ‘gâibîn’ ve 2 yerde ‘gayâbe’ şeklinde geçmektedir.”¹⁷

Gayb için başta şöyle diyebiliriz: Asıl mahiyetini bilmeye ve özünü idrak etmeye insanın güç yetiremediği alan. Çünkü gayb insan içindir, tevhid inancına zarar vermesi açısından Allah için bunu söylemek imkansızdır. Mahiyetinin gizemli olması, onu farklı bir konuma getirerek dikkat çeken bir alan olmasını sağlamıştır.

Gayb insanı merkeze almakla birlikte marifeti Allah’a has olan bir ilimdir. İnsanın bilgi edinme ve bunu saklama kapasitesi sınırlı olduğu için bu bilgiye ulaşması da mümkün değildir. Arabistan yarımadasındaki toplumda geleceği bilebilme ihtimali ayrı bir öneme sahipti. Bu yüzden gayb sadece ilmi sahada kalmamış hayatın içine de karışmıştır. Vahyin daha nazil olmaya başlamadığı dönemden günümüze kadar değişik formlarda insanların ilgi duyduğu bir alan olmuştur. Cahiliye dönemindeki bazı kesimler bu ilgiyi bir hayli arttırarak kendilerine meslek edinmeye kadar götürmüşlerdir.

حدثنا بُنْدَارٌ، قال: حدثنا يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مَهْدِيٍّ وَبَهْزُ بن أسدٍ، قالوا: حدثنا حمادُ بنُ سَلَمَةَ، عن حَكِيمِ الأَثَرَمِ، عن عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ أَتَى حائِضًا، أو امرأةً في دُبُرِها، أو كاهِنًا، فقد كَفَرَ أباي تَمِيمَةَ الهُجَيْمِيِّ بما أنزلَ على مُحَمَّدٍ".

“Kâhin, arrâf, gayb habercisi” ismi verilen bu kişiler verdikleri asılsız bilgilerle insanları kandırmış, insanların iyi niyetlerini suistimal etmiş, onların aciz durumlarından

¹⁶İlyas Çelebi, “Gayb”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1996), 13/ 404-409.

²Muhammed Fuad Abdulbâki, el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerîm, nşr. Abdullah Ahmetoğlu (b.y.,2002) 1/165-170.

*faydalanmışlardır.*¹⁸ Halk ise çoğu zaman mağdur olsa bile bu durumdan vazgeçmeyi tercih etmemiştir. Çünkü kabileler arası savaşların nasıl nihayetleneceği, geçim kaynağı olan ticaretin getireceği gelir ya da yapılan yolculuklarda karşılaşılabilecek tehlikelere önceden önlem almak gibi konularda ayrı bir avantaj ve ayrıcalık sağlayacağını düşünmüşlerdir. Arap toplumunun gayba olan merakı onların vahye mazhar olmalarına bile engel olmuştur. Duydukları her bilgiye gelecekte haber veren bir bilgi, kendilerine haber getiren kişiye de arrâf gözüyle bakıyorlardı. Kendilerine vahiy getiren peygambere bile bu gözle bakıp onu reddetme teşebbüsünde bile bulunmuşlardır. *Ancak Kur'an-ı Kerim bunu reddetmiştir*¹⁹.

1.1 GAYBLA İLGİLİ KAVRAMLAR

*Şehâdet Alemleri: "Gaybın zıddı, duyularla idrak edilen varlıklar dünyası anlamında terim."*²⁰

*Melekût: "Gayb alemini veya vücud mertebelerinden birini ifade eden tasavvuf terimi."*²¹

*Ricâlü'l- Gayb: "Alemdede tasarruf sahibi gizli ve aşikâr veliler topluluğu."*²²

*İlm-i Ahkâm-ı Nücûm: "Yıldızların insanları ve olayları etkilediği inancına dayanan sözde ilim."*²³

*Hurûf: "Harflerle rakamlarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunduğu veya bunların gaybdan haber vermede yararlı olduğu iddiasına dayanan sözde bir ilim."*²⁴

1.2 GAYBIN KISIMLARI

Gayb kapsamındaki konular değişen imkanlar ve hayat şartlarıyla dönemden döneme farklılık göstermiştir. Bir topluluğa gayb gelen konu, zaman ilerledikçe başka bir topluluğa gayb olarak gelmemektedir. Bu tür kısımları izafi gayb kapsamında değerlendirebiliriz. Örneğin hava durumu tahminleri, yolculuk planlaması gibi durumlar izafi gayb kapsamındadır. Bazı gayb konularındaki meçhullük ise değişim göstermemiştir. Bunlar da mutlak gayb kapsamındadır. Kıyamet, ölüm, rızık gibi konuları bu başlıkta zikredebiliriz.

Gayb konusu tahmin edilebilirlik açısından ikiye ayrılabilir.

3Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre, es- Sünen, (Beyrut,1937), "Tahare", 102.

¹⁹ Necm 53/ 3-4.

²⁰ İlyas Çelebi, "Şehâdet Alemleri", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 38/422-423.

²¹ Nihat Azamat, "Melekût", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları,2004), 29/ 47-48.

²² Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l- Gayb", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,2008), 35/ 81-83.

²³ Tefvîk Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,2000), 22/ 124-126.

²⁴ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,1998), 18/ 397/401.

1.2.1 İZAFİ(GÖRECELİ) GAYB

*Tahmin edilmesi için çok fazla bilgi ve yeterlilik istemeyen, dar zamanı kapsama alan, kesinlik içermeyen ve değişebilen gayb türüdür.*²⁵

Konuyu çalışmaya değer kılan asıl yön ise “Yağmurun Yağma Vakti” ve “Rahimlerdekinin Bilinmesi” meseleleridir. Çünkü bu konuların bilgisinin insanların kendi imkanlarıyla elde edilebileceği düşüncesi halihazırda gündemde tartışmalara konu olmaktadır. Örneğin şu ayetleri delil olarak zikredebiliriz: *“Ve Allah sizi gayba vâkıf kılacak da değildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediğini seçip gaybı bildirir.”*²⁶

*“İşte bunlar gayb haberlerindendir. Bunları sana vahiyle bildiriyoruz. Bundan önce bunları ne sen bilirdin ne de kavmin. O halde sabret, akıbet muhakkak muttakilerindir.”*²⁷

Bu ayetler bağlamında Allah’ın dilediği takdirde peygamberlerine gelecek hakkında bilgi vermesi mümkündür. Dolayısıyla peygamberlerin gelecek hakkında sahip oldukları bilgiler kalıtsal ve içgüdüsel değil Allah’ın vahiyle bildirdiği sonradan sahip oldukları bilgidir. Aynı şekilde Kur’an- Kerim’den de şu misali verebiliriz:

H. Musa ve Hızır kıssası.

“Kehf suresinde yer alan ayetin konusu Hz. Musa ile yolculuk yapan şahsıyla ilgili kesin bilgi olmayan Hızır’ın olaylara gerçekleşmeden müdahale etmesidir. Olay şu şekildedir: Bir vakit Hz. Musa ve genç adamı yolculuğa çıkmıştı, konakladıkları noktada genç adam yiyeceklerini unutur. Hz. Musa yiyeceği sorduğunda onu kayalıkların orada unuttuğunu söyler ve almak için geri dönerler. Balık şaşılabilecek bir şekilde denizde yolunu bulup gitmişti. Musa “İşte aradığımız bu idi” dedi. Sonra izleri üzerine geri döndüler. Derken kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik. Musa ona, tâbi olmayı istedi. O kul bu teklifi kabul etti. Ama Hz. Musa’ya soru sormamasını tembihledi. Beraber yolculuğa çıktılar. Kıyıya ulaştıklarında kul ilk olarak gemiyi deldi. Hz. Musa tepki gösterdi, kul Musa’yı uyardı. Yollarına devam ettiler. İkinci kez kul karşılarına çıkan genci öldürdü. Hz. Musa yine tepki gösterdi. Kul onu yine uyardı, yürüdüler. Nihayet bir köye geldiler ve onlardan yiyecek istediler. Ancak köy halkı kabul etmedi. O kul orada yıkılmak üzere olan bir duvarı

²⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2008) 8/386-387.

²⁶ Âl-i İmrân 3/179

²⁷ Hud 11/49

düzeltilti. Hz. Musa ona dilese ücret alabileceğini söyledi. O kul Hz. Musa'ya bu sorusuyla yolculuklarının sona erdiğini söyledi. Sonra sabredemediğin şeylerin iç yüzünü anlattı. Gemide çalışan kimselerin yoksul olduğunu ve sağlam gemilerin gasp edildiğinden dolayı onu kusurlu hale getirdiğini söyledi. Genci öldürmesinin sebebini "Mümin olan ailesine zarar vereceğinden bu yüzden Rableri onun yerine daha temiz ve merhametlisini versin diye yaptım" dedi. Duvara gelince, o iki yetim çocuğun idi. Rabbin istedi ki iki çocuk güçlü çağlarına ersinler ve rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarsınlar. Ben bunları kendiliğimden yapmadım. İşte hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur."²⁸

Bu kıssada da yer aldığı üzere Allah kendi sahip olduğu bilgileri dilediği kişilere verebilir. Hızır'ın olayları önceden bilip müdahale etmesi elbette onun nezdinde imkansızdır. Ancak Allah'ın ona bilgiyi vermesi ve bu imkânı sağlamasıyla sadece ona verilen düzeyde bunu gerçekleştirmeye güç yetirebilmiştir.

1.2.2 MUTLAK GAYB

*Tanımı bizzat Kur'an' da yer alan, mânâsı Allah'ı Teala'dan başka kimse tarafından asla bilinemeyen, bilgisi Onun katında olan, tahmin dahi edilemeyen gayb türüdür.*²⁹

Örneğin, kıyametin ne zaman vuku bulacağı meselesi mutlak gayb kapsamındaki konulardandır. "İnsanlar sana kıyamet saatini soruyorlar. De ki: "Onun ilmi ancak Allah'ın nezdindedir. Ne bilirsin belki kıyamet yakında olur."³⁰ Bu ayet ve kıyametle ilgili diğer ayetlerde, kesin bir ifadeyle kıyamet vaktinin bilgisinin Allah katında olduğu yer almaktadır.

Konumuz bağlamındaki diğer hususlar ise "Kişinin Kazancı" ve Nerede Öleceği" meseleleridir. Bu konular da gelecek zamana dahil olduğu için ve hiçbir yolla bilinemeyeceği için mutlak gayb kapsamındadır. Mesela Hz. Aişe'nin şu rivayeti örnek olarak verilebilir:

مَنْ: «قَالَتْ عَنْهَا اللَّهُ رَضِيَ عَائِشَةُ عَنْ، مَسْرُوقٍ عَنْ، الشَّعْبِيِّ عَنْ، إِسْمَاعِيلَ عَنْ، سُفْيَانَ حَدَّثَنَا، يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا الْعَلَيْبُ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَدَّثَكَ وَمَنْ {الْأَبْصَارُ تُدْرِكُهُ لَا} يَقُولُ وَهُوَ، كَذَبَ فَقَدْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى مُحَمَّدًا أَنَّ حَدَّثَكَ اللَّهُ إِلَّا الْعَلَيْبُ يَعْلَمُ لَا يَقُولُ وَهُوَ، كَذَبَ فَقَدْ

²⁸ Kehf 18/ 60-82

²⁹ "Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları O'ndan başkası bilmez, karada ve denizde olanları O bilir ve bir yaprak düşmez ki, onu O bilmesin ne toprağın karanlıklarında bir tane ne de kuru ve yaş hiçbir şey yoktur ki, o her şeyi açıklayan Kitap'ta bulunmasın."

³⁰ Ahzab 33/63

“Kim Peygamberin gaybı bildiğini iddia ederse O’na iftira atmış olur”.³¹ Hadis bağlamında Peygamberimiz’ in gaybi bilgiye sahip olması mümkün gözükmemektedir. O’nun gelecekle ilgili sahip olabileceği bilgiler ancak Kur’an-ı Kerim ve vahiy sayesinde. Bu yüzden gaybla ilgili Resulullah’ a itham edilen sözlere dikkatle yaklaşılmalıdır.

2. MUĞAYYEBÂT

Sözlükte “gizli kalmak, görünmemek, duyuların algı alanı dışında olmak” mânâsındaki gayb kökünden türeyen mugayyeb (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olan mugayyebât “mahiyeti bilinmeyen gizli şeyler” demektir.³²

2.1. MUĞAYYEBÂT-I HAMSE

Muğayyebât-ı hamseye konu olan Lokman suresi 34.ayet:

أَرْضِ بِأَيِّ نَفْسٍ تَذَرِي وَمَا غَدًا تَكْسِبُ مَاذَا نَفْسُ تَذَرِي وَمَا الْأَرْحَامُ فِي مَا وَيَعْلَمُ الْغَيْثُ وَيُنْزِلُ السَّاعَةَ عَلَّمَ عِنْدَهُ اللَّهُ إِنَّ خَبِيرٌ عَلِيمٌ اللَّهُ إِنَّ تَمُوتُ

Bu ayetin meali ise şu şekildedir:

“Şüphesiz ki, kıyamet saatinin bilgisi Allah yanındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde ne varsa (erkek veya dişi oluşunu, renk ve özelliklerini) O bilir. Hiçbir kimse yarın ne kazanacağını bilmez. Hiçbir kimse hangi yerde öleceğini de bilemez. Şüphesiz ki Allah her şeyi hakkıyla bilir, her şeyden haberdardır.”³³

Muğayyebât-ı Hamse konusunda zikredilen hadisler

Rivayete göre (Fihri’ in bir kabilesi olan) a.Muhârib’den bir adam -Hâris b. Amr b. Hârise-Peygamber’e geldi ve: “Ya Resulallah! Bana bildir; Kıyamet ne zaman kopacak? Tohumlarımı yere serptim, bize yağmurun yağması gecikti, yağmur ne zaman yağacak? Karımdan haber ver, karnında çocuk var: Erkek mi yoksa dişi mi? Dün ne yaptığımı biliyorum, peki yarın ne yapacağım? İşte doğumum; onun ne zaman olduğunu öğrendim, peki ne zaman öleceğim?” demiştir.³⁴

³¹Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. El-Câmiu’s- Sahîh, trc. Ahmed Naim. (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1976), “Tevhid”, 9.

³² İlyas Çelebi, “Mugayyebât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları,2020), 30/ 372/374.

³³ Lokman 31/34.

³⁴ Ez-Zemahşerî, El-Keşşâf, çev. Muhammed Çoşkun “vd.” (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,2016), 1/298.

خَدَّثَهُ أَبَاهُ أَنَّ: عُمَرَ بْنَ اللَّهِ عَبْدَ بْنِ زَيْدٍ ۖ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنِي: قَالَ وَهَبُ بْنُ حَدَّثَنِي: قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عَنْهُ اللَّهُ إِنَّ: {قَرَأْتُمْ، حَمْسَ الْغَيْبِ مَقَاتِيحَ}: وسلم عليه الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: قَالَ عَنْهُمَا اللَّهُ رَضِيَ - عُمَرَ بْنَ اللَّهِ عَبْدَ أَنَّ {السَّاعَةَ عَلِمَ}.

Ömer b. Hattab' ın rivayet ettiği hadistir.

وَأَنَّ قَدَرَ لَا أَنْ يَزْعُمُونَ وَأَنَّهُمْ شَانِهِمْ مِنْ وَذَكَرَ. الْعِلْمَ وَيَتَفَقَّرُونَ الْقُرْآنَ يَقْرَؤُونَ نَاسَ قَبْلِنَا ظَهَرَ قَدْ إِنَّهُ! الرَّحْمَنُ عَبْدُ أَبَا
أَنْ لَوْ! عَمَرَ بْنَ اللَّهِ عَبْدُ بِهِ يَخْلِفُ وَالَّذِي. بِيٍّ مِ بَرَاءَ وَأَنَّهُمْ، مِنْهُمْ بَرِيءٌ أَنِّي فَأَخْبِرُهُمْ أَوْلَيْكَ لَقِيتَ فَإِذَا: قَالَ. أُنْفِ الْأَمْرَ
بَيْنَمَا: قَالَ، الْخَطَابِ بْنِ عُمَرَ أَبِي حَدَّثَنِي: الْقَ تُمْ. بِالْقَدَرِ يُؤْمِنُ حَتَّى مِنْهُ اللَّهُ قَبْلَ مَا، فَأَنْقَعَهُ ذَهَبًا أَحَدٍ مِثْلَ لِأَحَدِهِمْ
يُزَى لَا. الشَّعْرِ سَوَادٍ شَدِيدٍ. الثِّيَابِ بَيَاضٍ شَدِيدٍ رَجُلٌ عَلَيْنَا طَلَعَ إِذْ، يَوْمَ ذَاتِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولٌ عِنْدَ نَحْنُ
كَهْنِيهِ وَوَضَعَ. كُتِبَتْهُ إِلَى رُكْبَتَيْهِ أَسْنَدَ ف. وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ النَّبِيُّ إِلَى جَلَسَ حَتَّى. أَحَدٌ مِنَّا يَعْرِفُهُ وَلَا. السَّفَرِ أَثَرٌ عَلَيْهِ
إِلَّا إِلَهَ لَا أَنْ تَشْهَدَ أَنَّ الْإِسْلَامَ": وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ فَقَالَ. الْإِسْلَامَ عَنِ أَخْبَرَنِي! مُحَمَّدٌ يَا: وَقَالَ. فَخَذَنِي عَلَى
اسْتَطَعْتُ إِنْ، الْبَيْتِ وَتَحَجَّ. رَمَضَانَ وَتَصُومَ. الزَّكَاةَ وَتُؤْتِي. الصَّلَاةَ وَتُحَيِّمَ. وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ مُحَمَّدًا وَأَنَّ اللَّهَ
وَمَلَائِكَتِهِ، بِاللَّهِ تُؤْمِنُ أَنْ": قَالَ. الْإِيمَانِ عَنِ فَأَخْبَرَنِي: قَالَ. وَيُصَدِّقُهُ يَسْأَلُهُ. لَهُ فَعَجَبْنَا قَالَ. صَدَقْتَ: قَالَ "سَبِيلًا إِلَيْهِ
اللَّهُ تَعْبُدُ أَنْ": قَالَ. الْإِحْسَانَ عَنِ فَأَخْبَرَنِي: قَالَ. صَدَقْتَ: قَالَ "وَسَرَّهُ خَيْرُهُ بِالْقَدَرِ وَتُؤْمِنُ. الْآخِرِ وَالْيَوْمِ، وَرُسُلِهِ، وَكُتُبِهِ
قَالَ "السَّائِلِ مِنْ بِأَعْلَمَ عَنْهَا الْمَسْئُولُ مَا": قَالَ. السَّاعَةِ عَنِ فَأَخْبَرَنِي: قَالَ. "يَرَاكَ فَإِنَّهُ، تَرَاهُ تَكُنْ لَمْ فَإِنْ. تَرَاهُ كَأَنَّكَ
أَمَرْتَهَا عَنِ فَأَخْبَرَنِي.

“Bir gün Resulullah’ ın yanında iken elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah, üzerinde yolculuk belirtisi olmayan ve hiçbirimizin tanımadığı bir adam çıkageldi. Resulullah’ ın karşısına oturdu, dizlerini dizlerine dayadı, ellerini de uyluklarına koydu ve... Adam: “Bana kıyametten haber ver” dedi. Resulullah: “Soru sorulan bu konuda sorandan daha bilgili değildir” cevabını verdi. Adam: “O halde bana onun alametlerini anlat” dedi. Resulullah: “Cariyenin kendi sahibesini doğurmasını, yalın ayak yoksul koyun çobanlarının binaları yükseltmede birbirleriyle yarışmalarını görmendir.” buyurdu. Sonra Lokman suresi 34. ayeti okudu. Adam çekip gitti. Ben de bir müddet durakaldım. Daha sonra Peygamber: “Ey Ömer soru soranın kim olduğunu

³⁵Buhârî, “Tefsir”, 31.

biliyor musun?” buyurdu. Ben: “Allah ve Resulü daha iyi bilir” dedim. Resulullah de: “O Cebrail idi, size dininizi öğretmeye geldi” buyurdular.”³⁶

Bu örneklerden yola çıkarak Muğayyebât-ı Hamse kapsamındaki konular:

Kıyamet vakti

Yağmurun inişi

Anne karnındaki bebeğin durumu

Kişinin ne kazanacağı

Kişinin nerede öleceği

Bu konuların hepsi alimler tarafından müstakil olarak ele alınmaya değer konular olmuştur. Hepsine çeşitli yorumlar yapılmıştır. Başlıklar gayb konusunda olduğu için mutlak alanda mı yoksa izafi alanda mı olması dikkat edilen ilk kriter olmuştur. Aslında böyle yapılarak bir çıkış yolu bulunmaya çalışılmıştır. Çünkü gaybın bilinmesinin sadece Allah katında olduğunu savunan kişiler yapılan bu yorumları kabul etmeme yoluna gitmişlerdir. *Birçok ayette yer alan ifadelerde gaybın Allah tarafından bildirmesiyle bilinebileceği açıktır.*³⁷ Özellikle yağmurun zamanı veya anne karnındaki bebeğin durumu gibi konular, günümüzdeki teknolojik ve bilimsel ilerlemelerle, tahmin edilebileceği ileri sürülmüştür. Bu konudan yola çıkarak ayet ve hadislerin geçerliliği sorgulanıp, eleştirilerle dine zarar vermeye çalışılmıştır. Aslında gayb tamamen mutlak bir şekilde bilinmeyen bir alan olmasından ziyade insanın acizliğini, her şeye güç yetiremeyeceğini gösteren bir delildir. Çünkü Muğayyebât-ı Hamse meselesinin çeşitli disiplinlerde ele alınıp, değerlendirilmeye değer olması da bu düşüncüyü desteklemektedir. İnsan yaratılışı gereği hassas ve her an yardıma muhtaç bir varlık olduğu için onun asıl ihtiyaç duyduğu şey yaratıcısı olan Yüce Allah’tır. Bundan dolayı konumuz bağlamında insanın gayb meselesinde meraklı olmasını sağlayan sebep Allah’ın ve kendisinin sahip olduğu ilmin farklı olmasıdır. Muğayyebât-ı Hamse olarak bilinen hususları “mutlak gayb” ve “izafi gayb” olarak işleyeceğiz. Mutlak gayb kapsamındaki konular şöyledir:

³⁶ Müslim, Ebu’l-Hüseyn Müslim b.el Haccâc, el-Câmiu’s- Sahih (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İman”, 1.

³⁷ Cin 72/26-27

KİYAMET VAKTİ

*Dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölümlerin diriltilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan alem.*³⁸ Kıyamet meselesinde asıl tartışmaya sebep olan konu kıyametin varlığından ziyade kıyametin ne zaman kopacağıdır. İlk nesillerden beri merak edilen bir sorudur. Sadece İslamiyet bağlamında değil diğer ehli kitap dinler için de ayrı öneme sahiptir. Dünya'nın ve tüm varlıkların sonu olması hasebiyle diğer konulardan ayrı bir yere sahiptir. İnsanların bu yüzden dikkatini fazlasıyla çekmiş, iman eden için artı etkiye sebep olurken, iman etmeyen için bir değişiklik göstermemiştir. Kıyamet meselesi konuşulurken akla gelen ilk şey onun alametleridir, bunları şöyle sıralayabiliriz:

Kıyametin Büyük Alametleri: Deccalin çıkması, Duman, Dabbetü'l arz, Yecüc ve Mecüc, Güneş'in batıdan doğması.

Kıyametin Küçük Alametleri: Zinanın artması, hırsızlığın artması, işinde ehil olmayanların başa gelmesi, yüksek binalar, salgın hastalık...

Kur'an-ı Kerim'de geçen alametler: *Yecüc ve Mecüc*³⁹, *Dabbetü'l arz*⁴⁰.

Kıyamet konusu geçen bazı ayetler:

*"Ne zaman demir atacak? diye sana kıyametten soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi yalnız Rabbimin katındadır. Onu vakti vaktine meydana getirecek O'dur! O öyle ağır bir meseledir ki, bütün göklerde ve yerde ona dayanacak bir kimse yoktur. O size ancak ansızın gelecektir." Sanki sen onun hakkında bilgi edinip haberdar olmuşsun gibi senden soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmezler."*⁴¹

*"Kıyametin kopuşu yalnız bir göz kırpması veya daha az bir zamandan başkası değildir. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir."*⁴²

³⁸ Bekir Topaloğlu. "Kıyamet", TDV İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları,2022), 25/ 516-522.

³⁹ Kehf 18/94

⁴⁰ Neml 27/82

⁴¹ A'râf 7/187

⁴² Nahl 16/77

Kıyametle ilgili zikredilen hadisler:

أَنَّ الزُّبَيْرَ؛ أَبُو أَخْبَرَنِي: جُرَيْجُ ابْنُ قَالَ: قَالَ: مُحَمَّدٌ بْنُ حَجَّاجٍ حَدَّثَنَا: قَالَ: الشَّاعِرُ بْنُ وَحَّاجٍ اللَّهُ عَبْدُ بْنُ هَارُونَ حَدَّثَنِي وَإِنَّمَا السَّاعَةُ؟ عَنْ تَسْأَلُونِي "بشهر يموت أن قبل، يَقُولُ وسلم عليه الله صلى النبي سَمِعْتُ: يَقُولُ اللَّهُ عَبْدُ بْنُ جَابِرٍ سَمِعَ "سنة مائة عليها تأتي منقوسة نفس من الأرض على ما! بالله وأقسم. الله عند علمها

- Ebu Zübeyr'in naklettiğine göre, Cabir b. Abdullah, Hz. Peygamber'i vefat etmeden bir ay önce şöyle derken işitmiştir: "Siz bana kıyameti soruyorsunuz? Onun bilgisi sadece Allah katındadır."⁴³

صلى النَّبِيُّ قَالَ: قَالَ هُرَيْرَةُ أَبِي عَنْ، الْأَعْرَجُ الرَّحْمَنِ عَبْدُ عَنْ، الزَّادِ أَبُو أَخْبَرَنَا: قَالَ شُعَيْبُ أَخْبَرَنَا: قَالَ الْيَمَانِ أَبُو حَدَّثَنَا وَهُوَ، الْهَنْجُ وَيَكْتُرُ، الْفَيْتُ وَتَظْهَرُ، مَا نَزَلَ وَتَقَارِبُ، الزَّلَازِلُ وَتَكْتُرُ، الْعِلْمُ يُفْبِضُ حَتَّى السَّاعَةُ تَقُومُ لَا: «وسلم عليه الله فَيَفِيضُ الْمَالُ فِيكُمْ يَكْتُرُ حَتَّى، الْقَتْلُ الْقَتْلُ

-Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İlim kaybolmadıkça, depremler çoğalmadıkça, zaman kısalmadıkça, karışıklıklar ortaya çıkmadıkça, herc yani cinayetler artmadıkça ve elinizde mal çoğalıp taşmadıkça kıyamet kopmaz."⁴⁴

Verilen örnek ayet ve hadislerden sonra yapılabilecek en doğru yorumun kıyametin vaktinin Allah'ın takdiriyle sadece Allah' a mahsus bir bilgi olduğudur. Alametlerin olması bunun bilinebileceği anlamına gelmez. Çünkü kıyametin bilgisi Allah tarafından O'nun katında muhafaza edilmektedir. Zamanın bilinmesi ya da tahmin edilmesi mümkün değildir. Ancak hadislerden çıkarılabilecek yargılar şunlardır: Verilen alametlerle insanların kıyamete hazırlık yapmaları, insanlara dinlerini öğretmek, insanlar arası ilişkiler ve mal toplayıp biriktirmekten ziyade yoksulların gözetilmesini sağlamaktır. İnsan bu dünyanın kıyametle sona ereceğini bilse yine de çalışmaya devam eder. Mutlak gayb kapsamındaki ikinci konumuz da bununla alakalıdır.

Kişinin Ne Kazanacağı

İnsanın yaşamını idame ettirebilmesi için beslenme, barınma gibi zorunlu ihtiyaçları vardır ve bunları karşılayabilmek için maddi imkana sahip olması gerekmektedir. Arap Yarımadası'nın sağladığı imkanların kısıtlı olması sebebiyle bu durum bir hayli zorluk göstermekteydi. Çöl yapısı bunun başlıca etkenidir. İnsanlar bu yüzden sıkıntı çekiyorlardı. Çünkü her şeyin kaynağı olan suyun az bulunması gerek ticaret gerek hayvancılık gibi neredeyse tüm alanları

⁴³ Müslim, "Fedâilü's Sahâbe", 218.

⁴⁴Buhârî, "İstiskâ", 27.

etkilemekteydi. Bu yüzden insanlar daha bugün ihtiyaçlarını karşılayamadan yarını düşünmek zorundaydı. Ama bu ihtiyaçlarını karşılarken de dikkat etmeleri gereken kriter: Helal yoldan temin edilmesi idi. Ayetler ve hadislerde birçok yerde herkesin rızkının belirli olduğu ve bunun için emek sarfetmesi gerektiği yer almaktadır. Onlardan bazıları şu şekildedir:

Kişinin ne kazanacağıyla ilgili ayetler

- *“Allah, kullarından dilediğine rızkı bol verir, dilediğinin rızkını da daraltır. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilir.”*⁴⁵

- *“Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur.”*⁴⁶

Kişinin ne kazanacağı ile ilgili hadisler

صلى الله رسول عن، عنه الله رضي دام المقي عن، معدان بن خالد عن، ثور عن، عيسى أخبرت: موسى بن إبراهيم حدثنا يأكل كان السلام عليه داود الله نبي وإن، يده عمل من يأكل أن من خير، قسط طعاماً أخذ أكل ما: قال وسلم عليه الله يده عمل من.

- *“Hiçbir kimse, asla kendi kazancından daha hayırlı bir rızık yememiştir. Allah’ın Peygamberi Dâvûd (as) da kendi elinin emeğini yedi.”*⁴⁷

Örneklerden sonra yoruma gelindiğinde çalışmaya konu olan Lokman suresinin ilgili ayetinde de belirtildiği üzere insan yarın ne kazanacağını bilemez, çünkü yaratılışı gereği buna güç yetiremez. Bu engel onu merak duygusuyla daha da dikkat çekici hale getirmiştir. Gerek günümüzde gerekse İslamiyet öncesi dönemde bu merak çeşitli yollarla giderilmeye çalışılmıştır. Günümüzde, yarının değil daha ileri zaman dilimlerinin bile tahmin edilebileceği eleştirileri yapılarak ayet görmezden gelinmiştir. Bu tür faaliyetler insanların zor durumundan faydalanan kişilerin işi ticarete döktüğü, uydurma bir yapı haline gelmiştir. Bu durumun anlayışa uygun hiçbir tarafı yoktur. İnsanlar sanki hiç ölmeyecek gibi çalışırlar. Bu onların yapılarında olan bir durumdur fakat ne kadar çalışsalar da akıllarının bir tarafında mutlak gayb kapsamındaki son konu olan nerede öleceği meselesi vardır.

⁴⁵ Ankebût 29/62.

⁴⁶ Necm 53/39.

⁴⁷ Buhârî, “Büyü”, 15.

Kişinin Nerede Öleceği

Ölüm, insan yaşamının sona ermesi olarak bilinen tabii bir durumdur. Bu kaçınılmaz bir sosyolojik olgudur⁴⁸. Ölüm her şeyin son bulması, yok olması anlamına gelmez. Aslında insanın özüne dönüp, varlığını ve gerçeğini bulmasıdır. İnsanlar bir gün öleceklerini bilirler, ama o günün ne zaman olduğunu asla bilemezler. O günden haberdar olmaları onların kendi hayatlarına yaptıkları bir müdahale olabilirdi. Çünkü bu müdahale bazı insanlar nazarında olumsuz bir durum teşkil ederek, onların ahirete hazırlıklarına engel bir durum olarak ortaya çıkabilirdi. İnsanların dünyalık arzuları genellikle iman kaidelerine baskın olmuştur. Bu arzuları onların hayatta daha fazla kalma isteklerini tetiklemiştir. Eğer ölecekleri yeri ve zamanı bilselerdi buna illaki engel olmak isterlerdi. Bu da evrendeki nizamın aksamasına sebep olurdu. Ölümle ilgili insanlara verilen mesaj ise onun ne zaman olduğuna odaklanmak değil ona hazırlık yapmaktır. Mesela şu ayetlerin ve hadislerin verdiği mesajlar bu görüşü desteklemektedir.

Kişinin nerede öleceğiyle ilgili ayetler

- De ki: *“Haberiniz olsun, o kaçıp durduğunuz ölüm, mutlaka gelip size çatacaktır; sonra O, bütün görünmeyi ve görüneni bilene döndürüleceksiniz de O size neler yaptığınızı haber verecektir.”*⁴⁹

- *“Müddetleri geldiği zaman, onu ne bir saat erteleyebilirler ne de öne alabilirler.”*⁵⁰

Kişinin nerede öleceğiyle ilgili hadisler

مُجَاهِدٌ حَدَّثَنِي: قَالَ الْأَعْمَشُ سُلَيْمَانَ عَنْ، الطُّفَاوِيِّ الْمُنْدِرِيِّ أَبُو الرَّحْمَنِ عَبْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا: اللَّهُ عَبْدُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا، غَرِيبٌ كَأَنَّكَ الدُّنْيَا فِي كُنْ: فَقَالَ، بِمَنْكِيٍّ وَسَلَمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ أَخَذَ: قَالَ عَنْهُمَا اللَّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ صَحَّتِكَ مِنْ وَحْدُ، الْمَسَاءَ تَنْتَظِرُ فَلَا خُتَ أَضْبَ وَإِذَا، الصَّبَاحَ تَنْتَظِرُ فَلَا أَمْسَيْتَ إِذَا يَقُولُ عُمَرُ ابْنُ وَكَانَ «سَبِيلِ غَابِرٍ أَوْ لِمَوْتِكَ حَيَاتِكَ وَمِنْ، لِمَرَضِكَ

- Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem omzumdan tuttu ve şöyle buyurdu: *“Bu dünyada bir yabancı veya geçici gibi ol.”* İbn Ömer şöyle derdi: *“Akşam yattığında sabahı bekleme, sabah kalktığında akşamı bekleme, sağlığından hastalığını, hayatından ölümünü çıkar.”*⁵¹

⁴⁸ Esra Burcu-Emel Akalın, “Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar”, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD) 8 (2008),29-54.

⁴⁹ Cum’a 62/8.

⁵⁰ Nahl 16/61.

⁵¹ Buhârî, “Rikak” 7.

رَبَّاحِ أَبِي بِنِ عَطَاءٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ قَرْوَةَ عَنْ اللَّهِ عَبْدِ بْنِ نَافِعٍ حَدَّثَنَا: قَالَ عِيَاذُ بْنُ أَنَسٍ حَدَّثَنَا: قَالَ بَكَّارُ بْنُ الرَّيِّزِ حَدَّثَنَا اللَّهُ صَلَّى النَّبِيُّ عَلَى فَسَلَّمَ، صَارَ الْآنَ مِنْ رَجُلٍ فَجَاءَهُ، وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولٍ مَعَ كُنْتُ: قَالَ أَنَّهُ، عَمَرَ ابْنِ عَنِ أَكْثَرَهُمْ: قَالَ أَكَيْسُ؟ الْمُؤْمِنِينَ فَأَيُّ: قَالَ، «خُلُقًا أَحْسَنُهُمْ»: قَالَ أَفْضَلُ؟ الْمُؤْمِنِينَ أَيُّ اللَّهُ رَسُولَ يَا: قَالَ ثُمَّ، وَسَلَّمَ عَلَيْهِ «الْأَكْيَاسُ أَوْلَيْكَ، اسْتَعْدَادًا بَعْدَهُ لِمَا وَأَحْسَنُهُمْ، ذِكْرًا لِلْمَوْتِ

-İbn Ömer şöyle anlatmaktadır: “Resulullah’la idim. Ensar’dan bir adam gelerek Hz. Peygamber’e selâm verdi. Sonra şöyle dedi: ‘Ey Allah’ın Resulü! Müminlerin hangisi daha faziletlidir?’ Hz. Peygamber, ‘Ahlâk bakımından en güzel olanları.’ buyurdu. Sonra adam, Müminlerin hangisi daha akıllıdır?’ diye sordu. Hz. Peygamber, ‘Ölümü en çok hatırlayanları ve ölümden sonrası için en güzel şekilde hazırlananları. İşte onlar en akıllı olanlardır şeklinde cevap verdi.’⁵²

Yukarıda söylediğimiz gibi ölümle ilgili hususta dikkat edilmesi gereken ölümün vaktinin ve yerinin neresi olduğu değildir. Asıl mesele insanın ölümü her an hatırlaması, ölümün mahiyetini bulabilmesi ve anlaması, ölüme ve ölüm sonrası hayata hazırlık yapmasıdır. İnsanın ölüm yerini bilmek istemesi ona engel olabilmek amacıyla olabilir. Çünkü böyle düşünme yetisine sahip olabilen bir kimse yaptığı hataların farkındadır. Bu hatalarından dolayı cezalandırılmamak için ölümün nerede geleceğini bilerek buna mâni olmak istemektedir. Fakat böyle bir şeyin gerçekleşmesi insan nazarında imkansızdır. Bu sözlerle mutlak gayb kapsamındaki konuları tamamlayıp izafi gayb kapsamındaki konuları şu şekilde ele alıyoruz:

YAĞMURUN İNİŞİ

“Yağmur, halk arasında bereket olarak nitelendirilir”. Nesillerdir önemi asla azalmamış hatta daha fazla artmıştır. Nitekim kimi yerlerde “yağmur duaları” düzenlenmeye devam etmektedir. Kuraklık, insanlığın en büyük korkularındandır. Çünkü yağmur emek, ekmek ve gelecektir. Geçimi tarıma dayalı olan bir toplumun vazgeçilmez seçeneğidir. Ama daha önemlisi çölde yaşayan insanların yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmesi için gerekli olan bir kaynak olmasıdır. Canlılığın temeli olan suyun önemi ise şöyle zikredilmektedir:

Yağmurla ilgili ayetler

- “O (Rabb) ki yeri sizin için bir döşek, göğü de bir bina yaptı. Gökten su indirdi, onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkardı. Öyleyse siz de bile bile, Allah'a eşler koşmayın!”⁵³

⁵² İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, es-Sünen (Beyrut, 1986) “Zühhd”, 31.

⁵³ Bakara 2/22.

- “Kendilerinden önce nice nesilleri helak ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkanları onlara vermiştik. Onlara gökten bol bol yağmur indirmiş, altlarından ırmaklar akıtmıştık. Fakat onları günahlarından dolayı helak ettik. Ve kendilerinden sonra başka bir nesil yarattık.”⁵⁴

Yağmurla ilgili hadisler

حَدَّثَنِي: قَالَ الْأَنْصَارِيُّ طَلْحَةَ أَبِي بِنِ اللَّهِ عَبْدُ بَنِ إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا: قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ أَخْبَرَنَا: قَالَ اللَّهُ عَبْدُ أَخْبَرَنَا: قَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا: وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ قَبِيلِنَا، وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ عَهْدٍ عَلَى سَنَةِ النَّاسِ أَصَابَتْ: « قَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: قَالَ: يَسْقِينَا أَنْ لَنَا اللَّهُ فَادْعُ، يَا لَعِ وَجَاعَ، الْمَالُ هَلَكَ، اللَّهُ رَسُولُ يَا: فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ قَامَ، الْجُمُعَةِ يَوْمَ الْمُنْبَرِ عَلَى يَخْطُبُ مِنْبَرِهِ عَنْ يَزَلْ لَمْ تُمَّ، الْجِبَالِ أُمْتَالُ سَحَابٍ فَتَارَ: قَالَ، قَزَعَةُ السَّمَاءِ فِي وَمَا، يَدِيهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ فَرَفَعَ الْأُخْرَى الْجُمُعَةِ إِلَى يَلِيهِ وَالَّذِي، الْعَدِ بَعْدِ وَمِنْ، الْعَدِ وَفِي، ذَلِكَ يَوْمَنَا فَمُطِرْنَا: قَالَ. لِحَيَّتِهِ عَلَى يَتَخَادَرُ الْمَطَرُ رَأَيْتُ حَتَّى اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ رَسُولُ فَرَفَعَ. لَنَا اللَّهُ فَادْعُ، الْمَالُ وَغَرِقَ، الْبِنَاءُ تَهَدَّمُ، اللَّهُ رَسُولُ يَا: فَقَالَ، غَيْرُهُ رَجُلٌ أَوْ، الْأَعْرَابِيُّ ذَلِكَ فَقَامَ صَارَتْ حَتَّى، تَفَرَّجَتْ إِلَّا السَّمَاءُ مِنْ نَاحِيَةٍ إِلَى بَيْدِهِ يُشِيرُ جَعَلَ فَمَا: قَالَ. عَلَيْنَا وَلَا حَوَالَيْنَا اللَّهُمَّ: وَقَالَ يَدِيهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بِالْجُودِ حَدَّثَ إِلَّا نَاحِيَةٍ مِنْ أَحَدٍ يَجِيءُ فَلَمْ: قَالَ. شَهْرًا فَتَنَاءَ وَاِدِي، الْوَادِي سَالَ حَتَّى، الْجَوْنَةُ مِثْلُ فِي الْمَدِينَةِ

- Cuma günü minberde vaaz ederken bir Arap ayağa kalktı ve şöyle dedi: “Ey Allah'ın Resulü, mallar telef oldu ve aileler aç kaldı, bizi sulaması için Allah'a dua et.” Dedi ki: “Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem ellerini kaldırdı ve gökte hiçbir sarsıntı olmadı. Dedi ki: “Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem ellerini kaldırdı, gökyüzünde bir dalgalanma olmadı.” Dedi ki: “Dağlar büyüklüğünde bir bulut çıktı, sonra sakalına yağmurun düştüğünü görünceye kadar minberinden inmedi. Dedi ki: “O gün, ertesi gün, ertesi günden sonra ve bir sonraki Cuma gününe kadar üzerimize yağmur yağdı. O Arap veya başka bir adam ayağa kalktı ve şöyle dedi: “Ey Allah'ın Resulü, bina çöktü ve para boşuldu, bizim için Allah'a dua et.” Allah Resulü sallallahu aleyhi ve sellem elini kaldırdı. Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem ellerini kaldırdı ve: “Allah'ım, bize yardım et, aleyhimize değil. Dedi ki: Eliyle gökyüzünün bir kısmına işaret ediyordu, fakat gökyüzü açıldı, öyle ki şehir bir cep gibi oldu, ta ki vadi -Kanata vadisi- bir ay boyunca sular altında kaldı. Dedi ki: “Şehrin hiçbir yerinden kimse gelmedi, ancak müjdeyi bildirdi..”⁵⁵

Yağmurun insan vücudu üzerinde sıkıntıyı giderme, huzur sağlama ve psikolojik olarak yardım sağlama gibi faydaları bulunmaktadır⁵⁶. Yağmurun insanları günahlardan ve kirlerden

⁵⁴ En' âm 6/6

⁵⁵ Buhari, “İstıska”,13.

⁵⁶ Mustafa Yıldız, Kur'an'ı Kerim'de Yağmur (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2009), 1-158.

arındırdığına dair çeşitli düşünceler de mevcuttur. Aynı zaman da rahmet olarak adlandırılan yağmur geçmiş kavimlerde ceza ve azap olarak da insanlara yöneltmiştir.⁵⁷ Lokman suresi nazarında diğer konulardan ayrı grupta değerlendirilen yağmurun inişi konusuna yapılan eleştiri: Yağmurun yağma zamanı ve yağma miktarı “plüviyograf radarlarla, canlıların hareketleri” gibi durumlarla tahmin edilebileceği için böyle bir durum ayet ve hadislerle negatif olarak yansıyacağı öne sürülmüştür. Çalışmada da yapılan gruplandırmayla “yağmurun inişi” meselesi izafi gayb kapsamında ele alınmıştır. Yani Allah’ u Teala’nın insanlara izin verdiği müddetçe, insanlar çeşitli alet, araç ve deneylerle insanlığın maslahatına binaen bu bilgiye erişebilirler. İzafi gayb kapsamındaki diğer konumuz ise insanın dünya hayatında ilk mekanı olan anne karnındaki ahvalidir.

ANNE KARNINDAKİ BEBEĞİN DURUMU

*“Tüm canlıların nesillerini devam ettirebilme olayına üreme denir. Belirli büyüme ve olgunluğa sahip olan her canlının gerçekleştirdiği tabii bir durumdur.”*⁵⁸ Allah’ın insanlara bahşettiği bir lütuftur. *“İnsan yapısında bulunan soyuyla ve akrabalarıyla övünme durumu da bunu önemli hale getirmektedir.”*⁵⁹ Cahiliye dönemindeki davranışların da bu konu üzerinde dikkate alınması gerekir. Bilhassa kadın ve kızlara yapılan işkenceler konunun perspektifi açısından önemli olmaktadır. Çünkü aileyi, toplumu kadın oluşturur. Ataerkil bir toplum yapısından dolayı kadınların söz sahibi olması bir yana, yaşamaya bile hakları yoktu. Herkesi fert olarak değerli şekilde yaratan yaratıcının aksine onlar böyle bir durumu asla mümkün görmüyorlardı. Anne karnındaki bebeğin durumu günümüzde çeşitli “ultrasonografik cihazlarla, kan testleriyle ve anne de görülen belirtilerle” tespit edilebilir. Konumuza yapılan eleştiriler de zaten bu noktadadır. Böyle bir durumun olması Allah’ın bilgisine zarar getirmez. Çünkü Allah’ın ilmi her şeyi kapsayacak derecede geniştir. Eleştirilere şöyle cevap verebiliriz: Bu konu izafi gayb kapsamındadır ve Allah’ın insanlara imkân sağladığı kadarıyla, onların faydasını gözetmek bağlamında bu durum mümkündür. Aslında Allah’ın bizlere bunu mümkün kılmasının sebebi bizi daima görüp gözettiğinin delilidir. Ayetlerde de yer alan doğum, gebelik, insanın anne karnındaki evreleri gibi durumlar insanların ders alması niteliğinde ikaz amacıyla kullanılmaktadır. Asıl olan bebeğin cinsiyetinden ziyade sağlıklı olması ve bunun sonucu

⁵⁷ Ankebut 29/14-15.

⁵⁸ Ülfet, Görgülü. “Dinî Açıdan Gebelik Doğum ve Lohusalık Süreçleri”, *Din ve İnsan Dergisi* 3 (Haziran/2022) 1-9.

⁵⁹ Tekasür 102/1-5.

ebeveynlerin Allah’a şükrüdür. Nihayetinde önemli olan yetiştirilen çocuklarının imtihan sebebi değil mükafat sebebi olmasıdır.

Anne karnındaki bebekle ilgili ayetler

- “Her dışının neye gebe olduğunu Allah bilir. Ve rahimler ne eksiltir ne arttırır, onu da bilir. O'nun katında her şeyin bir ölçüsü vardır.”⁶⁰

Anne karnındaki bebekle ilgili hadisler

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة. حدثنا أبو معاوية ووكيع. ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ الهمداني (واللفظ له). حدثنا أبي وأبو معاوية ووكيع. قالوا: حدثنا الأعمش عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ "إِنْ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطن أمه أَرْبَعِينَ يَوْمًا. ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ. ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مَضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ. ثُمَّ يَرْسُلُ الْمَلِكُ فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ. وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: يَكْتُبُ رِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَعَمَلَهُ، وَشَقِي أَوْ سَعِيدٍ. فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ! إِنْ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ. فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ. فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ. فَيَدْخُلُهَا. وَإِنْ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ. حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ. فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ. فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ. فَيَدْخُلُهَا

- İbn Mesud’dan’ dan: Kendisi doğru ve doğruluğu vahiyle tasdik olunan Resulullah: “Şüphesiz sizden birinin teşekkürlatı annesinin karnında 40 gün zarfında toplanır, sonra bir o kadar zamanda bağlı kalan şey haline gelir, sonra bir o kadar zamanda uzuvları belirsiz canlı et haline alır, sonra Allah bir melek gönderir, sonra meleğe 4 şey yazması emredilir: rızkını, ecelini, amelini ve said mi şaki mi olacağını yazar sonra da ona ruh üflenir.”⁶¹

SONUÇ

İnsanın hemen hemen her dönemde ilgi alanında yer bulan muğayyebât alanındaki konular, günümüzde de ilerleme katederek hâlâ üzerinde çalışma ve inceleme yapılan bir alan olmaya devam etmektedir. Bu incelemeler insanların hayatlarını kolaylaştırdığı gibi kimi zaman da tartışmalara sebep olmuştur. Günden güne artan teknolojik gelişmelerin ilgi alanının dışında kullanılması tartışmaları alevlendirmiştir. Yapılan tartışmalarda Allah’ın ezeli ve ebedi bilgisi kısıtlanmaya çalışılmıştır. Lokman suresi 34.ayet nazarındaki konuların gruplandırılarak, ayet ve hadislerin birlikte incelenip, değerlendirilmesiyle cevap verilmiştir. Allah’u Teala’dan başka kimse tarafından sahip olmaya güç yetirilemeyen bilgiler “Mutlak Gayb” alanına girer. Mutlak gayb kapsamındaki kıyametin vaktinden kastedilen, aslında mutlak bir vaktin tayin edildiğinden ziyade insanların kıyamete hazırlık yapmaları gerektiği söylenmektedir. İkinci

⁶⁰ Ra’d 13/8

⁶¹ Müslim, “Kitabül Kader” 1.

olarak kişinin ne kazanacağı meselesidir. İnsan yaşamını sürdürebilmesi için çeşitli ihtiyaçlarını yerine getirmek zorundadır. Geçmiş dönemlerde takas usulüyle ya da altın, akçe gibi araçlarla gerçekleştirilen bu işlemler günümüzde parayla yapılmaktadır. Neredeyse her şeyin temelini oluşturan maddi kazancın, elde edilmesi de bir hayli önem arz etmektedir. Temel nokta ise kişinin kazandığının helal yollardan olmasıdır. Üçüncüsü ise kişinin nerede öleceği. Yaşamın sona ermesi her canlının kaçınılmaz yaşayacağı olaydır. Her şeyin bir sonu olduğu gibi insanın sonu da ölümdür. Aslında bu durum ölüme nasıl baktığımıza bağlıdır. Çıkarılması gereken sonuç ise nerede öleceğimizden ziyade ölüme ne hazırladığımız ya da hazırlık yapıp yapmadığımızdır.

İzafi gayb kapsamındaki konulardan yağmurun inişi meselesi de vahye mazhar olan toplumun yaşadığı çevre bakımından önem arz etmektedir. Canlılığın temelini oluşturan suyun, insan tarafından ihtiyaç duyulan temel gereksinim olması da etkilidir. Halk arasında bereket, rahmet olarak nitelendirilen yağmur, kimi zaman azap ve ceza niteliğinde de olmuştur. İkinci mesele ise anne karnındaki bebeğin durumudur. Hadisler de yer alan ifadelerden anlaşıldığı üzere rahimdeki nutfenin durumu ortalama 40-45 gün içerisinde karar verilir. Ameli, eceli, rızkı, eseri değiştirilemez. Sonuç olarak muğayyebât-ı hamse meselesine yapılan bu çalışma, ayetler ve hadislerin önce verilip daha sonra her konunun ardından yapılan değerlendirmelerle tamamlanmıştır.

Kaynakça

- Abdulgaki, Muhammed Fuad. el-Mu'cem el-Mufehres li Elfaz el-Kur'an el-Kerîm. b.y., 2002.
- Azamat, Nihat. "Melekût". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29/47-48. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 18/397-401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. El-Câmiu's- sahih. trc. Ahmed Naim. 13 Cilt. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1976.
- Burcu, Esra- Akalın, Emel. "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD) 8 (2008), 29-54.*
- Çelebi, İlyas. "Gayb" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 13/404-409. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Mugayyebât" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 30/372-374. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Şehâdet âlemi" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 38/422-423. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ez-Zemahşeri, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. "El-Keşşâf. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 22/124-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Görgülü, Ülfet. "Dinî Açından Gebelik Doğum ve Lohusalık Süreçleri". *Din ve İnsan Dergisi 3 (2022), 1-9.*
- Gürbüz, Hatice. Gayb ve Fiten Hadisleri Çerçevesinde Medine-i Münevvere. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. Sünen. Beyrut, 1986.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b.el Haccâc. Sahih-i Müslim. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre. Sünen. Beyrut, 1937.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 25/516-522 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. " Ricâlü'l- Gayb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35/81-83. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. Ankara: DİB Yayınları,2008.

Yıldız, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm'de Yağmur*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

İBN AMMÂR EŞ-ŞEHÎD'İN İLELÜ'L-HÂDİS Fİ SAHÎH-İ MÜSLİM ADLI ESERİNDE MÜSLİM'E

YAPTIĞI ELEŞTİRİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

MOHANAD ALMASRI, Yüksek Lisans Öğrencisi,
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Hadis),
Anabilim Dalı, mohnd20101@gmail.com
Ahmet ALKAN, Dr. Öğr. Üyesi,
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

ÖZET: H. 265 / M. 878 yılında vefat eden hadis âlimlerinden Ebû'l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd'in *İlalu'l-Ahâdîs fî Sahîh-i Müslim* adlı eserinde yer alan ve Sahîh-i Müslim'deki bazı hadisler hakkında yaptığı tenkitler ele alınmaktadır. Müellif, bu eserinde otuz altı hadisi sened ve metinlerindeki gizli illetler nedeniyle zayıf görmüş ve bu tenkitlerini hadis ilminin usûl ve kaidelerine dayandırmıştır. Söz konusu illetli hadisler eleştirel ve analitik yöntemlerle incelenmiş; İbn Ammâr'ın görüşleri, diğer muhaddislerin değerlendirmeleriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Hadislerin sıhhati üzerindeki illetlerin etkileri ayrıntılı biçimde analiz edilmiş; sened farklılıkları, râvîler arasındaki ihtilaflar ve metin çözümlemeleri ortaya konmuştur. Ayrıca çalışmada, illetli hadisleri tespit etmede kullanılan tenkit metodolojisi, delil ve karineler ile tahlil ve tercih usulleri örneklerle açıklanmakta; bu bağlamda, İbn Ammâr'ın Sahîh-i Müslim'e yönelttiği eleştirilerin ilmî geçerliliği yeniden değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İllet, Tenkit, Tahlil, İbn Ammâr eş-Şehîd, Şahîh -i Müslim.

"AN EVALUATION OF IBN 'AMMÂR ASH-SHAHÎD'S CRITICISMS OF MUSLIM IN HIS WORK 'İLAL

AL-HADİTH Fİ ŞAHÎH MUSLİM"

MOHANAD ALMASRI, Master Student,
Bilecik Seyh Edebali University, Institute Of Graduate Education, Basic Islamic Sciences
(Hadith), Department, mohnd20101@gmail.com
Ahmet ALKAN, Dr. Lecturer,
Bilecik Seyh Edebali University, Basic Islamic Sciences (Hadith) Department,
ahmet.alkan@bilecik.edu.tr

ABSTRACT: This research explores the critical evaluations put forward by the hadith scholar Abū al-Faḍl Ibn 'Ammār al-Shahîd (d. 265 AH / 878 CE) in his work *'Ilal al-Aḥādīth fî Şahîḥ Muslim*, wherein he scrutinizes a number of narrations included in *Şahîḥ Muslim*. In this treatise, Ibn 'Ammār classified thirty-six hadiths as weak, citing subtle (hidden) defects identified in their chains of transmission (isnād) as well as in their textual content (matn). His critique is grounded in the established principles and methodological foundations of hadith sciences. Adopting a critical and analytical approach, the study systematically examines these narrations, offering a comparative assessment that juxtaposes Ibn 'Ammār's views with those of other eminent hadith scholars. It further investigates the implications of the identified defects on the authenticity of the narrations, focusing on isnād discrepancies, conflicts among transmitters, and variations in textual formulation. Moreover, the research outlines the evaluative techniques employed in detecting and interpreting hidden defects, highlighting the reasoning tools, supporting evidence, and methodological preferences used in hadith authentication. Through specific case studies, the study demonstrates Ibn 'Ammār's application of critical analysis, deductive reasoning, and preferential validation. In this context, the validity and scholarly significance of his criticisms of *Şahîḥ Muslim* are reconsidered and reevaluated.

Keywords: 'Ilal, Criticism, Analysis, Ibn 'Ammār al-Shahîd, Şahîḥ Muslim.

Giriş

Hadis ilimleri, İslam ümmetini diğer milletlerden ayıran, bu ümmetin kurup geliştirdiği ve derinlemesine işlediği en önemli ilimlerdenidir. Allah Teâlâ, bu ilme hizmet etmek üzere dinini ve Nebî'sinin sünnetini korumak için bazı seçkin şahsiyetleri görevlendirmiştir. Bu kimseler, hadis ilmini büyük bir dikkat, ihlas ve takva ile taşımış; bu emaneti özveriyle yerine getirmiştir. Onların bu çabası, insanlık tarihi boyunca yolu aydınlatan bir meşale olmuştur. Bu ilmin korunmasının temel sebeplerinden biri, muhaddislerdir. Onlar, takvanın sembolleri, hafızanın zirvesi ve İslam tarihinin en parlak âlimleri olmuşlardır. Haberlere dair benzersiz bir eleştiri ve analiz yöntemi geliştirmişlerdir ki, bu yöntem insanlık tarihinde başka hiçbir medeniyette görülmemiştir. Bu yöntem, hadis ilmi çerçevesinde şekillenmiş ve içinde cerh ve ta'dîl, rivayet ve dirayet, illet ilmi gibi birçok alt disiplini barındıran bir yapıya dönüşmüştür. İmam İbnü's-Salâh bu bağlamda şöyle demiştir: *"Hadislerdeki illetleri bilmek, hadis ilimlerinin en yücesi, en hassası ve en şerefliisidir". Buna ancak güçlü hafızaya, derin tecrübeye ve keskin anlayışa sahip olanlar erişebilir. Çünkü bu, hadiste gizli ve karmaşık bozuklukları ifade eder.*⁶² Yine İmam Abdurrahman b. Mehdi şöyle der: *"Bana göre bir hadisin illetini bilmek, bana ait olmayan yirmi hadisi yazmaktan daha sevimlidir".*⁶³ Bu seçkin tenkitçiler arasında, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Hasen el-Haravî, yani İbn Ammâr eş-Şehîd de yer almaktadır. Kendisi, Sahîh-i Müslim'de geçen otuz altı hadisi illetli bulmuş ve bu hadisleri eserinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda, ilgili eserin tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilerek, rivayet dönemi tenkitçilerine dair disiplinli bir örneğin ortaya konulması, söz konusu illetlerin diğer muhaddisler nezdindeki karşılıklarıyla karşılaştırılması ve ulaşılan temel sonuçların ortaya konulması hedeflenmiştir.

a. Araştırma Problemi

Bu çalışmanın temel problemi aşağıdaki sorulara cevap aramaktır:

- İbn Ammâr eş-Şehîd, *"Sahîh Kitabındaki Hadislerin İletleri"* adlı eserinde hangi hadisleri illetli görerek ele almıştır?

⁶² İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. *Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadîs* (Mukaddimetü İbnü's-Salâh). Nşr. Nureddin İtr. Şam: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muasır, 1406/1986, s. 90.

⁶³ el-Hâkim, Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, t.y., s. 112.

- İbn Ammâr, hadisleri değerlendirmede hangi temel ilkelere ve metodolojik yaklaşıma dayanmaktadır?
- İbn Ammâr'ın hadislere yönelik eleştirileri ne ölçüde isabetlidir? İsbet oranı nedir?
- İbn Ammâr'ın eleştirileri Sahîh-i Müslim üzerindeki ilmî etkiyi nasıl şekillendirmiştir?
- İmam Müslim, eserinde illetleri nasıl ele almış, ne tür bir yaklaşım benimsemiştir?
- İbn Ammâr'ın tenkitleri, diğer hadis âlimlerinin görüşlerinden farklılık göstermekte midir? Âlimlerin bu eleştirilere karşı tutumu nasıldır?

b. Araştırmada Kullanılan Yöntemler :

Bu çalışma, aşağıdaki yöntemler doğrultusunda yürütülecektir:

- Tümevarım Yöntemi (İstikrâ Metodu): Araştırmada, bilimsel materyalin kapsamlı bir şekilde incelenmesi ve hadislerin kategorilere ayrılması hedeflenmektedir. İmam İbn Ammar'ın Sahih-i Müslim'de illetli olarak değerlendirdiği hadisler, detaylı bir şekilde analiz edilecek ve her bir hadis için ileri sürdüğü illetlerin bağlamı ve açıklamaları gözden geçirilecektir.
- Analitik Yöntem: Eleştirilerin incelenmesi, analiz edilmesi ve hadis ilminin illetler konusundaki kriterlerine uygun olarak değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu yöntem kapsamında, hadislerin isnadları (ravi zinciri) bağlantı, adalet ve güvenilirlik açısından incelenecek; metin (matn) ise doğru hadis kriterlerine göre değerlendirilecektir.
- Eleştirel Yöntem: Hadis rivayetlerinin karşılaştırılması, farklılıkların tespit edilmesi ve İbn Ammar'ın illetleri hakkındaki eleştirilerin diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırılarak incelenmesi yapılacaktır.
- Çıkarımsal Yöntem (İstintâc Metodu): Analiz ve eleştirel değerlendirmelere dayanarak, İbn Ammar'ın hadisleri illetlendirme konusundaki isabet oranı ve bu eleştirilerin Sahih-i Müslim'deki hadislerin doğruluğuna etkisi hakkında nihai sonuçlar çıkarılacaktır. Bu sonuçlar, araştırmanın temel bulgularını ve değerlendirmelerini içerecektir.

c. Araştırmanın Önemi

Bu çalışmanın önemi şu noktalarda toplanmaktadır:

- Bu çalışma, hadis ilimlerinin en hassas ve incelikli dallarından biri olan illet ilmine odaklanmaktadır. Bu alan, eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesi ve öğrencilerin akademik yetkinliğe ulaşmaları açısından önemli bir sahadır. Aynı zamanda, hadis ilimlerinde bilgi edinmenin en etkili yollarından biridir.

- Çalışma, Sahîh-i Müslim’de geçen senetlerin eleştirisine dair hadis âlimlerinin yaklaşımını ortaya koymakta ve bu eleştirileri değerlendiren şârihlerin (şerh yazarlarının) izlediği yöntemleri açıklamaktadır. Böylece, bu tartışmaların bilimsel araştırmalara sağlayabileceği katkılar gözler önüne serilmektedir.
- Bu araştırma, Nebevî hadislerin bilimsel ve eleştirel anlayışını zenginleştirmeye katkı sunmakta, bu yönüyle İslam mirasında önemli bir kaynak olan hadisin daha sağlıklı anlaşılmasına hizmet etmektedir.
- İlgili eser (İbn Ammâr’ın Sahîh-i Müslim’deki illetler kitabı), bilindiği kadarıyla bugüne kadar eleştirel açıdan detaylı bir çalışmaya konu olmamıştır. Oysa ki bu eser, İmam Müslim’in Sahîh’i gibi ikinci derecede sahih kabul edilen önemli bir kaynakla doğrudan ilişkilidir.

d. Araştırmanın Amaçları

- İbn Ammâr eş-Şehîd’in, “Sahîh Kitabındaki Hadislerin İlleri” adlı eserinde ele aldığı hadisleri ve bu hadislerle yönelttiği illetleri tespit etmek.
- İbn Ammâr’ın hadisleri illetli görme sürecinde benimsediği metodoloji ve temel prensipleri açıklamak.
- İbn Ammâr’ın değerlendirdiği hadisler üzerinde durarak, tenkitlerinin isabetli olanlarını tespit etmek ve hatalı olanları belirlemek.
- Söz konusu illetlerin, Sahîh-i Müslim’deki hadislerle istidlal etme üzerindeki etkilerini ortaya koymak.
- İmam Müslim’in hadisleri tahric etme metoduna ışık tutmak ve onun illetlere yaklaşımını değerlendirmek.
- İbn Ammâr eş-Şehîd’in tenkitlerine dair görüşlerini, dönemindeki diğer muhaddislerin görüşleriyle mukayese etmek.

e. Önceki Çalışmalar

Araştırmacı, yaptığı incelemelerde Ebû’l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd’in “İlalu’l-Ahâdîs fî Şahîhi Müslim” adlı eserinde geçen illetli hadisleri doğrudan ele alan herhangi bir bilimsel çalışmaya rastlamamıştır. Görünen o ki, bu çalışmada ele alınan yön, daha önceki araştırmalarda kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Bununla birlikte, araştırma konusuna yakın bir alanı ele alan bir bilimsel çalışmaya ulaşılmıştır. Bu çalışma, Dr. Mu’tasım ‘Udah el-Cemâ’ât tarafından hazırlanmış ve Ürdün Üniversitesi’ne ait İslamî Araştırmalar Dergisi’nde 2021 yılında

yayımlanmıştır. Başlığı: **"Sahîh-i Müslim'deki Hadislerin İletlerine Dair İbn Ammâr'ın Yönteminin Ana Hatları"**dır. Bu çalışmada, İbn Ammâr eş-Şehîd'in kitabı tanıtılmış, hadisleri illetlendirme yöntemleri, zikrettiği illet türleri, ve tercih ettiği karineler genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ancak bu çalışmadan farklı olarak, benim çalışmam, hadisleri uygulamalı ve tümevarımsal (istikrâ'î) bir yöntemle incelemekte, tenkitleri analiz ederek hadis ilmi çerçevesinde değerlendirmekte ve bu hadislerle yönelik farklı rivayetleri karşılaştırarak aralarındaki ihtilafları ortaya koymaktadır. Ayrıca, hadis tenkitçileri tarafından yöneltelen eleştirileri değerlendirmekte, bu eleştirilerdeki görüş birliği ve ayrılıkları tespit etmekte ve nihayetinde sonuçları ve tercih sebeplerini, kullanılan karinelerle birlikte sunmaktadır.

1. Hâfız İbn Ammâr eş-Şehîd: Kısa Bir Biyografi ve Hadis İlimine Katkıları

Hâfız İbn Ammâr eş-Şehîd (*tam adı: İmam, hâfız, Muhammed b. Ebu'l-Hüseyn, b. Ahmed b. Muhammed b. Ammar b. Muhammed b. Hazım b. Muallâ b. el-Carûd el-Heravî*)⁶⁴, lakabı Ebû'l-Fazl,⁶⁵. şöhreti ise *"İbn Ammâr eş-Şehîd"* olup, ayrıca *"Ebû Sa'd"* olarak da bilinir.⁶⁶ Bu lakap, dedesi Yahyâ b. Ebû Nefs Ebû Sa'd el-Heravî'ye (287/900) atıfta bulunur ve dedesi Hîre'nin büyük muhaddislerinden sayılır. Nesebi, *"el-Carûd"*a (cim açık, ra kapalı) dayanmakta olup, bu soy birçok imam tarafından tanınır. Bu imamlardan bazıları: Ebû Bekir b. Muhammed b. el-Carûd⁶⁷, *Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ebu'l-Hüseyn b. el-Carud*⁶⁸, ve başkalarıdır. Menşei, Hîre şehrine nispet edilmektedir; burası, Horasan'ın büyük ve meşhur şehirlerinden biri olup, Hz. Ömer (r.a.) döneminde Ahnef b. Kays tarafından fethedilmiştir. Âlimler, İbn Ammâr eş-Şehîd'in hadis ilmindeki yüksek derecesini ve cerh-ta'dîl konusundaki maharetini kabul etmişlerdir. Zehebî onu, *"Taberânî ve İbn Adî'nin çağdaşı ve ilimde onlara denk"* olarak değerlendirmiştir⁶⁹. Ayrıca onun için *"Büyük bir imam, hadis ilminin illetlerine vâkıf"* ve *"usta"*

⁶⁴ Al-Zehebî, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed ibn Ahmed ibn Osman el-Zehebî. Tadhkirat al-Huffaz. Dar al-Kutub al-İlmiyyah, Beyrut - Lübnan, Basım: Birinci, H. 1419 - MS 1998, s. (37/3).

⁶⁵ Ezberleme Bileti (3/37).

⁶⁶ El-Hatib, Bağdat Tarihi, İbn Kesir, Al-Bidaya ve Al-Nihaya, (15) (46).

⁶⁷ İmam hafız Ebu Bekir, Muhammed bin En-Nedhr bin Selame bin El-Cerud bin Yüzeyd El-Cerudi En-Nisaburi'dir. O, Hz. Müslim bin Haccac'ın, Sahih'in sahibi olan, arkadaşlarındandır. 296 yılında vefat etmiştir. (El-Zehebî, *Sirâ A'lam An-Nubalâ*) (543/13).

⁶⁸ Güvenilir hafız Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin El-Cerud El-Heravi'dir. O, ismi, lakabı ve soyuyla İbn Ammar ile aynı çizgide bulunmaktadır. 413 yılında vefat etmiştir. (El-Zehebî, *Sirâ A'lam An-Nubalâ*) (386/17).

⁶⁹ ez-Zehebî, Şeyh Şuayb el-Arnaût (thk.), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1985, 14/539.

bir tenkitçi" demiştir⁷⁰. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) onun hakkında "*güvenilir ve hâfız*" olduğunu belirtmiştir⁷¹. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) tarafından aktarılan bir rivayette, "*Hatîb, onu kabul etmiştir*" denilmektedir⁷². Sefedî (ö. 764/1363) de onu "*hadis ilminin illetlerine vâkıf bir imam*" olarak tanımlamıştır⁷³. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise "*Güvenilirlikte ve ezberde sağlam olan muhaddislerdendi*"⁷⁴. ifadelerini kullanmıştır. İmam İbn Ammâr eş-Şehîd, eserinde herhangi bir mukaddime yazmadan veya şartlara dair bir açıklama yapmadan doğrudan şu ifadeyle başlamıştır: "*Müslim'in 'Sahih' adını verdiği kitabında şunları tespit ettim...*" Bu eseri, Sahîh-i Müslim'deki illetli hadislerin tenkitine hasretmiş ve burada çeşitli hadisleri İmam Müslim'in tertibine uygun şekilde ele alarak değerlendirmiştir. Eserin sonunda yer alan bir notta şu ifadeye yer verilir: "*Hâfız Ebü'l-Fazl'ın sözlerinin ulaşılabilen kısmının sonu. Burada otuz altı konu yer almaktadır.*"⁷⁵.

Hocalarına gelince; kaynaklarda çok sayıda hocası zikredilmemekle birlikte, Zehebî'nin aktardığına göre Bînnasâbûr'da şu âlimlerden hadis dinlemiştir: Ebû'l-'Abbâs es-Sekafî, Ahmed b. Neccede b. el-'Uryân, el-Huseyn b. İdrîs, Mu'âz b. el-Müsenna, Ahmed b. İbrâhîm b. Milhân, Muhammed b. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî ve Horasan ile Irak'taki çağdaşlarından. En yaşlı görüştüğü hocası ise: Osman b. Sa'îd ed-Dârimî el-Hâfız olmuştur. Ayrıca, dedesi Ebû Sa'd Yahyâ b. Mansûr el-Haravî'den de hadis rivayet etmiştir.

2. İlet Kavramı, Önemi, Çeşitleri ve Tespit Yöntemleri

İllatin Tanımı: İlet, dilde "al" kökünden gelir; bu kök, bir içkiyi bir kez daha içmek ya da ardışık olarak içmek anlamındadır. İbn el-A'rabi şöyle demiştir: "*Adam hastalıktan dolayı illetlenir*"⁷⁶. şeklinde bir ifade kullanmıştır. "İlet" kelimesi ayrıca, "*bir yere hâkim olan şey*" anlamına gelir

⁷⁰ez-Zehebî, Şeyh Şuayb el-Arnaût (thk.), *Târîhu'l-İslâm*, (7/329)

⁷¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîhu Bağdâd. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. I. baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1417/1997.(25/3)

⁷² İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed (ö. 597/1201), el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafâ Abdülkâdir Atâ, I. baskı, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 1412/1992, (13- 290)

⁷³ es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdillâh (ö. 764/1363), el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafâ, Dâru ihyâ'it-türâs, Beyrut 1420/2000, 29 cilt, 28: 2 (veya 2- 37).

⁷⁴ İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimaşkî (ö. 774/1373), el-Bidâye ve'n-nihâye, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî, I. baskı, Dâru Hicr li't-tibâa ve'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1418/1997 (1424/2003), (46- 15)

⁷⁵ İbn Ammâr eş-Şehîd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ammâr b. Muhammed b. Hâzim b. Muallâ b. Cârûd el-Cârûdî el-Herevî (ö. 317/929), İlelühâdis fî kitâbi Sahîhi Müslim, thk. Alî b. Hasen el-Halebî, Dâru'l-Hicre li'n-neşr ve't-tevzî', Riyad,(s. 164)

⁷⁶ İbn el-A'rabi: Muhammed bin Ziyad, Ebu Abdullah, Benî Haşim'in kölesidir. Onun "Nuvader" adlı eseri ve atlar ve bitkiler üzerine eserleri vardır. 230 yılında vefat etmiştir, bazıları 231 veya 233 yılında vefat ettiğini söylemektedir. 150 yılında Ebu Hanife'nin vefat ettiği gece doğmuştur. Biyografisi için bkz. (Bughiyyat al-Wa'ah) (2/112).

ve bu hâkimiyet, söz konusu yerin durumunu değiştirmesiyle ilişkilidir. Bu nedenle hastalık, durumu kuvvetten zayıflığa çevirdiği için “illet” olarak adlandırılmıştır. Buradaki illet, aslında bir sebep anlamı taşır; nitekim Muhtakim'de şöyle denilmiştir: “Bu, bunun için bir illetidir; yani onun sebebidir ⁷⁷.” (Es-Sahih) adlı eserde ise illet şöyle tanımlanmıştır: “İlet: hastalıktır. Kişiyi meşgul eden bir durumdur; bu illet, onun asli işini engelleyen bir ikinci meşguliyet haline gelmiştir.” Ayrıca, “bir şeyin illetlenmesi”, o şeyin mukallat (karışmış, bozulmuş) olduğu anlamına gelir. İletlenmek, doğrudan hastalanmak demektir ve bu duruma düşen kişi için “ail” sıfatı kullanılır. Bu bağlamda, “Allah seni illetlendirmesin” ifadesi, “Allah sana hastalık vermesin” anlamına gelir⁷⁸.

İlet İlminin Önemi (Ehemmiyet): Muhaddisler, sahih hadisin temel şartlarından biri olarak gizli ve zararlı illetlerden (kusurlardan) uzak olmasını öne sürmüşlerdir. Bu, hadis öğrencisinin illet ilmine önem vermesini zorunlu kılar; zira bu ilim, sahih olanı sahih olmayandan ayırmanın anahtarıdır. İlet ilmi, hadis usulünde öğrenilen teorik kaidelerin pratik alandaki uygulanma sahasıdır. Nitekim muhaddisler sadece zahirî kusurlar olan isnad kopukluğu, adalet ya da zabt eksikliğini tespit etmekle yetinmemiş; daha derinlere inerek görünmeyen, ince kusurları da ortaya koymuşlardır. Bu da derin bir anlayış ve geniş bir hadis bilgisi gerektirir. Bu bağlamda, Hâkim ise: “*Hadis illetlerini bilmek, sahih-sakim veya cerh-ta’dil ilminden farklı, başlı başına bir ilimdir*” diyerek bu alanın özgünlüğüne işaret etmiştir ⁷⁹. Hatîb el-Bağdâdî: “*Bazı hadislerin illetleri gizlidir; bu da ancak uzun bir zaman ve derin bir bakışla ortaya çıkar*” diyerek dikkat çekmiştir⁸⁰. İbnü’s-Salâh ise bu ilmin değerini şu sözlerle vurgulamıştır: “*Hadis ilimlerinin en değerli, en ince ve en şerefli alanıdır; ancak güçlü hafıza, tecrübe ve derin anlayış sahibi kimseler bunu yüklenebilir*” ⁸¹.

İlet Türleri (Eksâm-ı İlet): Hadis ilminde illet (gizli kusur), sened ve metinde bulunabilecek hataları ifade eder ve bu illetlerin tasnifi, hadislerin sıhhatini değerlendirmede büyük öneme sahiptir. Hafız İbn Hacer, bu konuda oldukça özgün bir sınıflandırma yapmıştır. Şöyle der:

⁷⁷ Bkz. Es-Sahih, Cevheri (5/1851), Muhtakim, İbn Sîdah (1/95), Lisan al-Arab (9/365), Al-Qamus al-Muhit (29/4), ve Taj al-Arous (44/30) (Madde: İlet).

⁷⁸ Es-Sahih ve benzerlerinde görülen bu, “mukallat” kelimesinin dilde kullanıldığını desteklerken, İbn Salâh’ın girişinde (s. 89) “Hadis ehli buna mukallat derler; bu, onlardan ve fakihlerden, kıyas bölümünde illet ve mukallatın Arap dili ve lisanında reddedildiği anlamına gelir” demesi dikkat çekicidir. Bu kullanım, hadisçilerin, Bukhari, Tirmidhi, İbn Adi, Daraqutni, Ebu Yala el-Halili ve Hâkim gibi birçok kişinin sözlerinde de geçmektedir. Bkz. (Fath al-Mughith) (2/47), (1/244) Awida

⁷⁹ Ebû ‘Abdillâh el-Hâkim, *Ma’rifet ‘Ulûm al-Ḥadîth*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyn, Beyrut: Dâr al-Kutub al-‘İlmiyye, 1977, s. 114.

⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘Ilm er-Rivâye*, thk. Ebû Bekir el-Muallimî, Riyad: Dâr es-Sumay’î, 1988, s. 228.

⁸¹ İbnü’s-Salâh, *Muqaddimet İbnü’s-Şalâh fî ‘Ulûm al-Ḥadîth*, thk. Nureddin ‘İtr, Dimaşk: Dâr al-Fikr, 1986, s. 123.

“Eğer illet senedde bulunursa, bazen metne zarar verir, bazen vermez; eğer zarar verirse bu sadece senedi etkileyebilir ya da hem senedi hem metni etkileyebilir. Aynı şey metin için de geçerlidir”⁸².

Bu çerçevede illetler altı ana kategoriye ayrılmıştır: Senedde bulunan, ancak senede ve metne zarar vermeyen illet; senedde bulunan ve sadece senedi zedeleyen illet; senedi ve metni birlikte zedeleyen illet; metinde bulunan ancak metne ve senede zarar vermeyen illet; metinde bulunan ve sadece metni zedeleyen illet; metinde bulunan ve hem metni hem senedi etkileyen illet.

Tespit Yöntemleri (Keşf Usûlleri):

A. Sened Analizi:

1. *Muhalefet kaidesi*: "Sika ravi sikaların rivayetine muhalefet ederse mahfuz olan onların rivayetidir"⁸³
2. *Mütâbaat yöntemi*: Tüm tariklerin cem'i.
3. *Vehim tespiti*: Ravinin hata ihtimali

B. Metin Analizi:

1. *Kur'an'a aykırılık testi*
2. *Tarihî verilerle çelişki*
3. *Dil bilimsel tutarsızlıklar*

3- Uygulamalı Çalışma: Hastalıkların Analizi ve Eleştirisi

İbn Ammar Şehid'in bildirdiği ve metin hastalıkları ile ilgili hadisler, Metinle ilgili illetler, rivayet edilen metnin sıhhati veya manası üzerinde etkili olan gizli problemleri ortaya koyan durumlardır. Bu tür illetler, zâhiren sağlam görünen sened yapısına rağmen, metnin güvenilirliğini zedeleyebilecek unsurlar içerebilir.

⁸² Irakî, Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin (ö. 806/1404), en-Nüket 'alâ Kitâbi İbn es-Salâh, c. 2, s. 746. / İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-Nazar Şerhu Nuhbeti'l-Fiker, s. 84

⁸³ *Salâh*, tahkik: Zeyn el-Âbidîn b. Abdurrahman b. Muhammed, 2. bs., Riyad: Dârü'r-Râye, 1416/1996, c. 2, s. 746.

Metindeki Eklemeler:

Hadis Metni: "*Müslim'in 'Sahih' kitabında buldum*"⁸⁴ Bana Ebu Gassan el-Mismai⁸⁵, Muaz'dan,⁸⁶ o da Ebu Hişam'dan, o da babasından,⁸⁷ o da Yahya bin Ebu Kethir'den, o da Ebu Kılaabe'den, o da Sabit bin Dahhak'tan, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: «Bir adamın sahip olmadığı bir şey için adak yapması yoktur; müminin laneti, onu öldürmek gibidir. Dünyada kendini bir şeyle öldüren, kıyamet günü onunla azap edilir; yalan bir iddiada bulunan, bununla çoğalmak isteyen, Allah ona sadece azlık verir; kim haksız yere yemin ederse...»⁸⁸

Hadise Yöneltilen Tenkit ve Şazlık Yönü: *Ebû'l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd bu hadise dair şöyle demektedir: "Bu hadiste, Mu'âz b. Hi'sâm veya babası Hi'sâm ed-Destuvâî'den gelen rivayetlerin hiçbirinde yer almayan bir metin eklenmiştir. Bu ek ifade şudur: 'Kim yalancı bir iddiada bulunarak onunla mal mülk edinmeye kalkarsa, Allah ona ancak azlık verir. Kim de yalan yere yemin ederse...' Bu sözü, ondan başka kimsenin rivayet ettiğini bilmiyoruz." Aynı hadisi Yahyâ b. Ebî Kesîr'den rivayet eden pek çok kişi daha vardır; fakat onların hiçbirisi bu ziyadeyi nakletmemiştir. Bu ek metin, Sâbit b. Dahhâk hadisi çerçevesinde bize sahih olarak ulaşmamıştır, Benim kanaatime göre, bu hatanın kaynağı Ebû Gassân el-Müsme'î'dir*⁸⁹.

Araştırma Varsayımları:1. Varsayım: İmam Müslim'in, bu hadisi eserine almadaki amacı, asıl rivayeti güçlendirmek olabilir. Bu rivayet, Yahyâ b. Ebî Kesîr'in Mu'âviye b. Sellâm yoluyla gelen rivayetidir ve senedinin yüksekliği ve râvîsinin güvenilirliği ile dikkat çeker. Aynı zamanda Müslim, Ebû Gassân'ın rivayetini mutâbaat yoluyla sunmuş; ancak bu rivayetin zayıf olduğunu bildiğinden dolayı, diğer rivayetlerden farklı olarak onu ayrı bir senedle vermiş ve cevap cümlesini eksik bırakmıştır. Bu durum, râvînin hatasını göstermek amacı taşıyor olabilir. Ayrıca Müslim'in bu babta, hadisi üç farklı senedle getirmesi (Yahyâ b. Ebî Kesîr, Eyyûb es-

⁸⁴ Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Türkçe Baskı, "Kitâbü'l-İmân", "Bâbü Beyânî Gılazeti Tahrimî Katlî'l-İnsânî Nefsahu", 176/110 numaralı hadis. Ayrıca bkz. İbn Mende, *el-İmân*, 2/636.

⁸⁵ Mâlik b. 'Abdîlâhid el-Müsme'î, Ebû Gassân el-Basrî (ö. 230/845). Basra'da vefat etmiştir. *Takrîbu't-Tehzîb*'de onuncu tabakadan olup, İbn Hacer nezdinde "sika" kabul edilir. Bkz. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/916; İbn Hibbân, *eş-Şikât*; İbn Kâni, *Mu'cemu's-Şikât*; ayrıca bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 4/13.

⁸⁶ Mu'âz b. Hi'sâm b. Ebî 'Abdillâh es-Senberî, Ebû 'Abdillâh ed-Destuvâî el-Basrî (ö. 200/815). Yemen ve Basra menşelidir. *Takrîbu't-Tehzîb*'e göre dokuzuncu tabakadan olup, İbn Hacer ona "şadûk, bazen yanılır" demiştir. Zehebî'ye göre, İbn Ma'in "şadûk, hüccet değildir" demiştir. Bkz. İbn Hibbân, *eş-Şikât*; Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/139; ayrıca bkz. İbn Hibbân, *eş-Şikât*, 9/176.

⁸⁷ Hi'sâm b. Ebî 'Abdillâh ed-Destuvâî, Ebû Bekr el-Basrî (ö. 151-154/768-770). Rubâ'î, Bekrî, Kaysî, Sedûsî, bazen el-Cehderî olarak da anılmıştır. *Takrîbu't-Tehzîb*'e göre yedinci tabakanın büyüklerinden olup, İbn Hacer ona "sika, sabit, fakat kaderle itham edilmiştir" demiştir. Zehebî'ye göre, Tayâlisî onu "Hadislerin Emîrû'l-Mü'minîni" olarak tanımlar. Bkz. Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*.

⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbü'l-Cenâiz", "Bâb: Mâ Cae fî Kâtılı Nefsîh", Hadis No: 1363.

⁸⁹ İbn Ammâr eş-Şehîd, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Hasan (ö. 317/929). *Sahîh-i Müslim'deki Hadislerin İlleri*. Tahkik: 'Alî b. Hasan b. 'Alî el-Halebî el-Eserî. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1. bs., 1412/1991.

Sahtiyânî ve Hâlid el-Hazzâ') asıl metni ön plana çıkardığını göstermektedir. Zayıf mutâbaata yer vermesi, rivayet yollarını çoğaltma arzusunun, zayıf bir yolun yanlış anlaşılma riskine ağır bastığını göstermektedir.

2. Varsayım: İmam Müslim'in, bu rivayeti sahih kabul ettiğini söylemek de mümkündür. Zira hadisçiler, râvînin tek başına yaptığı ziyadeyi ancak güçlü karineler varsa kabul ederler. Nitekim, Ebû Gassân el-Müsmâ'î'nin yaptığı bu ziyade, Ma'mer'in el-Câmi' adlı eserindeki rivayette de yer almaktadır. Bu durum, Ebû Gassân'ın tek başına olmadığını ve ziyadenin başka kaynaklarda da bulunduğunu gösterir. Ayrıca, yemin-i fâcire (yalan yere yemin ederek Müslüman'ın malını almak) ile ilgili kısmın, Buhârî, Müslim ve Ahmed gibi kaynaklarda geçen diğer hadislerle de desteklendiği görülmektedir. Bu bağlamda, İbn Ammâr'ın "münferid rivayet" iddiası zayıflamaktadır

Tercih ve Araştırmacının Görüşü: Sonuç olarak, hadis sahih olmakla birlikte, metni farklı yollardan da zayıf şekillerde rivayet edilmiştir. Bu durum dikkate alındığında, İmam Müslim'in bu rivayeti bir şahid veya mutâbaat olarak zikrettiği kanaati ağır basmaktadır. Zira önce asıl rivayetleri sunmuş, ardından bu rivayeti eklemiştir.

Buna ek olarak, Müslim'in şart cümlesinin cevabını bilerek terk etmesi, râvînin bu noktadaki hatasına işaret etmek amacıyla olabilir. Asıl maksadının ise, ilk olarak sunduğu sağlam rivayetle istidlal etmek olduğu anlaşılmaktadır. Ve Allah en doğrusunu bilir.

Hadise Yöneltilen Tenkit ve Şazlık Yönü:

Hadisin Metni: Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî bize rivayet etti. Bize Ebû Mu'âviye, Hi'şâm b. 'Urve'den, o da babasından, o da Âişe'den rivayet etti: *"Resûlullah ﷺ cünüplükten guslettiğinde, önce ellerini yıkadı. Sonra sağ eliyle sol eline su döker, uzvunu yıkadı. Ardından namaz için abdest alır gibi abdest alır, sonra su alıp parmaklarını saç diplerine geçirirdi. Temizlendiğini anlayınca başına üç avuç su döker, sonra bedeninin kalan kısmını yıkadı. En sonunda ise ayaklarını yıkadı."*⁹⁰

Hadise Yöneltilen Tenkit ve Şazlık Açıklaması: Ebû'l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd, 'İlalu'l-Ĥadîs fî Şaĥîhi Müslim ⁹¹adlı eserinde bu hadisi "sonra ayaklarını yıkadı" cümlesi sebebiyle illetli

⁹⁰ Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-Sahîh. "Bâb: Sifatü Ġusli'l-Cenâbe", 35 – (316);

ayrıca bkz. Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, "Kitâbu'l-Ġusl": "Bâb: el-Vuğû' kable'l-Ġusl", Hadis No: 248;

⁹¹ İbn Ammâr eş-Şehîd, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ebî'l-Hasan. 'İlalu'l-Ĥadîs fî Şaĥîhi Müslim. Nşr: Dârü'l-Hicre, s. 69, Hadis No: 9. Müellif H. 317 / M. 929 yılında vefat etmiştir.

saymıştır. Çünkü bu ziyade, sadece Ebû Mu'âviye tarafından rivayet edilmiştir; Hi'sâm'ın diğer râvîleri bu kısmı nakletmemiştir. Aynı şekilde, "abdestin başında elleri üç defa yıkama" ifadesi sadece Vekî tarafından rivayet edilmiştir.

İbn Ammâr şöyle der: *"Bu hadisi, Hi'sâm'dan rivayet edenler arasında Zâide, Hammâd b. Zeyd, Cerîr, Vekî, 'Alî b. Muşhir ve başkaları vardır. Ancak bu râvîlerin hiçbirisi ayakların yıkanmasından bahsetmemiştir. Bu ziyade sadece Ebû Mu'âviye'ye aittir."*

"Yine, abdestin başında ellerin üç defa yıkanmasını sadece Vekî rivayet etmiştir. Bu iki ziyade bize göre meşhur (mahfûz) değildir."

İbn Ammâr, ayrıca bazı râvîlerin Ebû Mu'âviye'ye dair değerlendirmelerini şöyle aktarır: "Ebû Câfer el-Haçramî'den işittim. O da İbn Numeyr'den şöyle dediğini işitti: 'Ebû Mu'âviye, el-A'meş dışındaki rivayetlerinde güvenilir değildir.'" "el-Huseyn b. İdrîs'ten işittim. O da 'Usmân b. Ebî Şeybe'den şöyle dediğini nakletti: 'Ebû Mu'âviye, el-A'meş'in hadislerinde hüccettir; ancak diğerlerinde değildir.'"

Âlimlerin Görüşleri: İmam Müslim, söz konusu hadisteki lafız farklılıklarına kendisi dikkat çekmiştir. Şöyle der: *"Bu hadisi bize Kuteybe b. Sa'îd, Zeheyr b. Harb, 'Alî b. Hüczer ve Ebû Kurayb rivayet etti... hepsi Hi'sâm'dan aynı isnâdla rivayet ettiler. Ancak onların rivayetlerinde 'sonra ayaklarını yıkadı' ifadesi yoktur."* Hadis, Hi'sâm b. 'Urve yoluyla birçok güvenilir râvîden rivayet edilmiştir. Ancak Ebû Mu'âviye hadisin sonuna bu ziyadeyi eklemiştir. Bu ekleme, diğer râvîlerde bulunmadığı için İmam Müslim bu farkı özellikle belirtmiştir. Ayrıca Vekî de hadisin başında *"ellerini üç defa yıkadı"* ifadesini nakletmiş, bu da diğer rivayetlerde geçmemektedir. İbn Ammâr eş-Şehîd, bu iki ziyade hakkında şu değerlendirmeyi yapar: *"Vekî'ten başka kimse abdestin başında ellerin üç defa yıkandığını rivayet etmemiştir. Ebû Mu'âviye'nin 'ayakları yıkama' ziyadesi de diğer râvîlerden gelmemiştir. Bu iki ziyade bize göre mahfûz değildir."*

el-Beyhakî şöyle der: *"Bu ziyade garîb olmakla birlikte sahihtir. Sadece Ebû Mu'âviye bu lafzı rivayet etmiştir ve muhtemelen temizlik kastıyla eklemiştir."*

Ancak, hadisin dokuz farklı isnâdında bu lafzın geçmemesi, hadis usulü açısından Ebû Mu'âviye'nin rivayetini zayıflatmaktadır. Bu lafız, Meymûne hadisi ile sabittir ve Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, İbn Mâce gibi kaynaklarda yer almaktadır. Ancak Âişe rivayetinde, Ebû Mu'âviye dışındaki tüm râvîler bu lafzı zikretmemiştir. Bu durum, Ebû Mu'âviye'nin rivayetinin illetli olduğunu göstermektedir.

İbn Ammâr ayrıca der ki: *"Wekî'ten başka kimse ellerin üç kez yıkandığını zikretmemiştir. Bu ziyade Hi'sâm yoluyla bize mahfûz değildir."* Her ne kadar bu ziyadeler, başka yollarla sabit

olsa da (örneğin: 'Atâ' b. es-Sâ'ib – Ebû Seleme – Âişe ve Meymûne rivayetleri), Hi'sâm isnâdı özelinde zayıf kabul edilmektedir.

Tercih ve Araştırmacının Görüşü: İmam Müslim'in rivayet yöntemi incelendiğinde, bazı hadislerin genel olarak sahih olduğunu, ancak içinde yer alan bazı tekil lafızlarda hata bulunabileceğini ve bunlara Ebû Mu'âviye'nin lafzı gibi özel olarak dikkat çekildiğini anlamaktayız. Müslim bu tür lafızları, tenkit ve ikaz amacıyla, mutâbaat çerçevesinde rivayet etmiştir.

Bu durum, İmam Müslim'in, Ebû Mu'âviye'nin Hi'sâm'dan yaptığı rivayetin metninde bir illet bulunduğunu farkında olarak bu hadisi eserine aldığını göstermektedir. Nitekim “ayakların yıkanması” konusu başka sahih yollardan sabit olsa da, Ebû Mu'âviye'nin ziyadesi sahih kabul edilmemektedir.

Dolayısıyla, Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahîh*'teki metinleri, özellikle ahkâmla ilgili olanlar, metin itibarıyla sahih kabul edilmektedir. Ancak bazı rivayet yollarında bulunan zayıf unsurlar, onun hadisi sadece mutâbaat amacıyla rivayet ettiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, bu isnaddaki ziyade kabul edilmez; fakat hadisin aslı sahihtir. Bu yönüyle Ebû'l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd'in hadiste tespit ettiği illet yerindedir. Ve Allah en doğrusunu bilir.

Metindeki Ziyade

Hadisin Metni: Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, Ebû Usâme, Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, Ebû Gassân el-Müsme'î, Mu'âz b. Hi'sâm, babası (Hi'sâm), İshâk b. İbrâhîm, Cerîr ve Süleymân et-Teymî hepsi Kâtâde isnâdıyla bu hadisi rivayet etmişlerdir. Cerîr'in rivayetinde şöyle bir ziyade yer alır: “وَإِذَا قَرَأَ / فَأَنْصِتُوا / Kur'an okununca susup dinleyin.” Bu ziyade, diğer hiçbir râvînin rivayetinde yer almamaktadır. Ayrıca sadece Ebû Kâmil tarafından rivayet edilen başka bir lafız da şu şekildedir: “فَإِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ.” İmam Müslim bu farklılıklar hakkında şöyle demiştir: “Her doğru olanı buraya (*Sahîh'e*) almadım; buraya sadece üzerinde icmâ edilen rivayetleri koydum.”⁹²

Hadise Yöneltilen Tenkit: Ebû'l-Fazl İbn Ammâr eş-Şehîd, hadiste geçen “وَإِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا” ziyadesine dair şöyle der: “Bu lafız, bize göre Süleymân et-Teymî'den gelen bir vehimdir ve mahfûz değildir.” Çünkü bu ziyade, Kâtâde'nin diğer râvîlerinden olan Sa'îd, Ma'mer ve Ebû

⁹²Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. “Kitâbü's-Salât”, Bâb: et-Teşehhüd fî's-Salât, Bâb No: 16, Hadis No: 62 / 404.

‘Avâne gibi güvenilir isimler tarafından nakledilmemiştir. Bu nedenle, bu ziyadenin hıfzı güçlü râvîler nezdinde yer bulmaması, onu şaz ve illetli kılmaktadır.⁹³

Âlimlerin Görüşleri: İmam Buhârî şöyle der: “Süleymân et-Teymî ve ‘Umar b. ‘Âmir, Kâtâde’den, o da Yûnus b. Cübeyr’den, ‘Atâ’dan, Mûsâ’dan uzun bir hadiste: ‘Kur’an okununca susun’ lafzını rivayet etmiştir. Ancak Süleymân’ın bu ziyadeyi Kâtâde’den işitip işitmediği belli değildir.” Aynı zamanda, Hişâm, Sa’îd, Hammâm, Ebû ‘Avâne, Ebân b. Yezîd ve ‘Ubeyde, Kâtâde’den bu hadisi rivayet etmiş, ancak hiçbirinde “إِذَا قَرَأْتَ فَاصْتَوْا” lafzı geçmemiştir.⁹⁴

İmam Müslim, bu hadisi rivayet ettikten sonra şöyle demiştir: “*Cerîr’in Süleymân et-Teymî’den rivayetinde bu ziyade vardır, fakat diğer hiçbir râvîde bu lafız bulunmaz.*”

Ebû Dâvûd ise rivayetinin ardından şöyle der: “*Bu ‘Kur’an okununca susun’ lafzı mahfûz değildir; yalnızca Süleymân et-Teymî tarafından nakledilmiştir.*”

Dârakuṭnî, hem es-Sünen’de hem el-‘İlel’inde şunu belirtir: “*Bu hadisi Hişâm ed-Destuvâî, Sa’îd, Şu’be, Hammâm, Ebû ‘Avâne, Ebân ve ‘Adî b. Ebî ‘Umâre gibi Kâtâde’nin güvenilir râvîleri rivayet etmiştir. Bu lafzı yalnızca Süleymân et-Teymî rivayet etmiştir. Bu kadar muhâlif varken bu ziyade zayıf sayılır.*”⁹⁵

Ebû Mes’ûd el-Dimaşkî şöyle der: “*İmam Müslim, Süleymân et-Teymî’nin rivayetini sırf Kâtâde hakkında ihtilâfı göstermek için nakletmiştir; onu sahih kabul ettiği anlamına gelmez. Nitekim diğer râvîlerin rivayetini öne almış ve ardından bunu zikretmiştir.*”⁹⁶

el-Mizzî ise der ki: “*Süleymân et-Teymî’nin rivayetinde geçen ‘Kur’an okununca susun’ lafzını ondan başkası rivayet etmemiştir.*”

İmam Nevevî bu konuda der ki: “*Bu ziyade hakkında muhaddisler ihtilafa düşmüştür. Beyhakî, Ebû Dâvûd’dan şunu nakleder: ‘Bu lafız mahfûz değildir; sadece Süleymân et-Teymî bu hadiste nakletmiştir.’*”⁹⁷ Aynı kanaati Yahyâ b. Ma’în, Ebû Hâtim er-Râzî, Dârakuṭnî ve el-Hâfiz Ebû ‘Alî en-Nîsâbûrî de benimsemiştir.

⁹³ İbn Ammâr eş-Şehîd, Ebû’l-Fazl Muḥammed b. Ebî’l-Hasan (ö. 317/929). ‘İlalu’l-Ḥadîs fî Şaḥîhi Müslim, Hadis No: 10, s. 73.

⁹⁴ Dârakuṭnî. *et-Teṭebbû’*. s. 171.

⁹⁵ el-Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İsmâ‘îl (ö. 256/870). el-Kırâ’e ḫalfe’l-İmâm. Tahkik ve notlandırma: Fadlurrahmân es-Sevrî; gözden geçiren: Muḥammed ‘Aṭâullâh Ḥalîf el-Fucyânî. Lahor: el-Mektebetü’s-Selâfiyye, 1. bs., 1400/1980, s. 23.

⁹⁶ Dârakuṭnî. es-Sünen, 1/324.

⁹⁷ Ebû Dâvûd. es-Salât, “Bâb: et-Teṣehhüd”, Hadis No: 973. Hadisin Süleymân et-Teymî yolu ile rivayetinden sonra şöyle demiştir: “Ve kavlihi: ‘Fe ensitû’ mahfûz değildir; bu lafzı sadece Süleymân et-Teymî bu hadiste rivayet etmiştir.”

Bana göre, âlimlerin Süleymân et-Teymî'nin "فإذا قرأ فأصتوا / Kur'an okununca susun" cümlesinde vehme düştüğüne dair değerlendirmeleri doğrudur. Zira bu görüş, hadis usûlündeki tercihe ve karşılaştırma metoduna, özellikle râvîlerin çokluğu ve güçlü hıfz gibi ölçütlere dayanmaktadır.

Bununla birlikte, İmam Müslim'in bu rivayeti sahih kabul ettiği ve es-Sahîh'ine mutâbaat veya şâhid olarak değil, doğrudan esas rivayet olarak aldığı anlaşılmaktadır. Eğer Müslim, bu ziyadede bir illet olduğuna inanıyor olsaydı, İbnü'n-Nağr'ın kız kardeşinin oğlu Ebû Bekr'e, hadisi bu maksatla aldığını açıkça ifade ederdi. Ancak Müslim'in böyle bir beyanda bulunmaması, hadisi sahih gördüğü görüşünü güçlendirmektedir.

Nitekim Müslim, Sahîh'inin mukaddimesinde belirttiği gibi, bazı râvîleri (örneğin Zührî) tercih etme gerekçelerini belirtmiş ve uygulamada da buna bağlı kalmıştır. Aynı şekilde, Kâtâde'nin tüm güvenilir râvîlerinin bu ziyadeyi rivayet etmemesi, bu lafzın unutulmuş olma ihtimalini uzaklaştırmakta ve Süleymân et-Teymî'nin sehven bu ziyadeyi eklemiş olabileceğini göstermektedir.

Gerçi bu ziyadeyi destekleyen başka rivayetler bulunmaktadır, ancak bunların en önemlisi Sâlim b. Nûh kanalıyla gelen rivayettir. Ancak bu râvî zayıf olduğundan, bu mutâbaat güvenilir râvîlere karşı bir delil teşkil etmez.

Bu ziyadeye şâhid olan başka rivayetler bulunsa da, bunlar da tenkitlerden uzak değildir. Bu rivayetlerin her biri ya zayıf râvîlerle ya da şâz metinlerle gelmiştir. Dolayısıyla bu tür rivayetler birbirini destekleyemez; çünkü zayıf olan bir rivayeti başka bir zayıf rivayetle güçlendirmek mümkün değildir.

Sonuç:İbn Ammâr eş-Şehîd'in, Süleymân et-Teymî'nin bu hadiste vehme düştüğüne dair tespiti, hadis usûlü açısından isabetli ve doğrudur. Ve Allah en doğrusunu bilendir.

Sonuç

Eleştirilen hadislerin toplam sayısı 36'dır. Ancak İbn Ammâr eş-Şehîd'in Müslim'e nispet ettiği üç hadis (27, 29, 32 numaralı rivayetler), mevcut Sahîh-i Müslim nüshalarında yer almamaktadır. Bu durumda gerçekten eleştirilen hadis sayısı 34'tür. Müellif, illetleri açıklarken sabit bir yöntem izlemekte; önce illetin kendisini, sonra sebebini ve ardından dayandığı delili zikretmektedir. Sahîh-i Müslim'de illetli hadislerin varlığı konusunda farklı görüşler bulunsa

da, genel kanaat bu hadislerin mevcudiyetini kabul etmek yönündedir. Ancak bu durum, eserin genel sıhhatine zarar vermez. Eleştirilen hadislerin çoğunun sağlam asılları bulunmakta, sadece bazı lafızlarda zayıflıklar söz konusu olmaktadır. Müslim, hadisleri tertip ederken oldukça titiz davranmış, özellikle illetli rivayetlerde isnadları geri planda sunarak okuyucuyu dikkatli olmaya yönlendirmiştir. Zaman zaman rivayetlerdeki illetlere açık ya da örtülü biçimde işaret ettiği de görülmektedir. İletli rivayetlere yaklaşımında, onları başka bablarda zikretmek, illetli kısmı terk etmek ya da metin sıralamasında değişiklik yapmak gibi yöntemler dikkat çekmektedir. Sahîh'te bir hadisi birden çok yoldan rivayet etmesi, çoğunlukla illet açıklamaktan ziyade metni pekiştirmek ve lafız çeşitliliğini ortaya koymak amacını taşır. İletli hadislerin çoğu, eserin şâhid ve mutâbaat kısımlarında yer almakta, asıl rivayet zincirlerinde nadiren görülmektedir. Hadislerin tenkidine dair pek çok örnek, Müslim'in tertip metodunun tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Senedde inkıta' iddiaları bazı durumlarda doğru olsa da, çoğu kez metin sahih olup başka rivayetlerle desteklenmektedir. Sahîhayn'a yöneltilen bu tür eleştiriler, onları zayıflatma değil, aksine ilmî değerini ortaya koyma amacını taşır. Bu eleştiriler, eserin ilmî titizliğini ve ümmet nezdindeki güçlü kabulünü pekiştirmiştir. Hadis tenkidi çerçevesinde dikkate alınan temel kaidelerden biri de, sika bir râvinin sika râvîlerin rivayetine muhalefet etmesi durumunda, mahfûz olanın çoğunluğun rivayeti olduğudur. Sonuç olarak, eleştirilen hadis sayısının Sahîhayn'deki tekrarlarla birlikte 14.000'i aşan toplam hadis sayısına oranla %1'in altında kalması, bu eserin güvenilirliğini ve ilmî itibarını açıkça ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- İbn Ammâr eş-Şehîd, E. (1417/1997). İlelü ehâdis fî kitâbi Sahîhi Müslim (A. b. H. el-Halebî, Haz.). Dâru'l-Hicre.
- el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, Muhammed b. Abdullah. Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman. Ma'rifetü Envâ'i 'Ulûmi'l-Hadîs (Mukaddimetü İbnü's-Salâh). Nşr. Nureddin İtr. Şam: Dâru'l-Fikr; Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muasır, 1406/1986.
- Dârekutnî, E. (1405/1985). el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye (M. Z. es-Selefi, Haz.). Dâru Taybe.
- al-Rashîd al-'Aţţâr, Y. (1417/1996). Gharar al-fawâ'id al-majmû'a fî bayân mâ waqa'a fî Şahîh Muslim min al-asânîd al-maqtû'a (M. Kharshafî, Ed.). Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam.
- Ibn al-Şalâh, 'U. (1408/1987). Şiyâna Şahîh Muslim min al-ikhlâl wa al-ghalaţ wa himâyatuhu min al-isqâţ wa al-saqţ (M. 'A. 'Abd al-Qâdir, Ed.) (2nd ed.). Dâr al-Gharb al-Islâmî
- Ahmad ibn Hanbal. (1422/2001). al-'Ilal wa ma'rifat al-rijâl (W. b. M. 'Abbâs, Ed.) (2nd ed.). Dâr al-Khânî.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, E. (1431/2010). el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi' (M. et-Tahhân, Haz.). Mektebetü'l-Maârif.
- İbn Hacer el-Askalânî, A. (1421/2000). Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser (N. İtr, Haz.). Matbaatü's-Sabah.
- ez-Zehebî, Ş. (1407/1987). Târîhu'l-İslâm (52 cilt) (Ö. A. Tedmürî, Haz.). Dâru'l-kitâbi'l-Arabî.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, E. (1417/1997). Târîhu Bağdâd (16 cilt) (M. A. Atâ, Haz.). Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, E. (1412/1992). el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk (19 cilt) (M. A. Atâ, Haz.). Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.
- es-Safedî, S. (1420/2000). el-Vâfî bi'l-vefeyât (29 cilt) (A. el-Arnaût, Haz.). Dâru ihyâi't-türâs.
- İbn Kesîr, İ. (1418/1997). el-Bidâye ve'n-nihâye (21 cilt) (A. et-Türkî, Haz.). Dâru Hicr
- Müslim b. Haccâc. (t.y.). el-Câmi'u's-Sahîh. "Kitâbü'l-İmân", Bâb: Beyâni Ğilazeti Tahrimî Kâtli'l-İnsânî Nefsahu, Hadis No: 176/110.
- Buhârî, M. (t.y.). el-Câmi'u's-Sahîh. "Kitâbu'l-Cenâiz", Bâb: Mâ Câe fî Kâtîli Nefsih, Hadis No: 1363.

‘ÂDET MUHAKKEMDİR’ KÜLLÎ KÂİDESİNİN MAKÂSİD İLMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Üsame YILDIRIM, Yüksek Lisans Öğrencisi.

Fırat Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, 211212116@firat.edu.tr / usameyldrm23@gmail.com

Mehmet ERDEM, Prof. Dr.

Mehmet Erdem. Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehmeterdem@firat.edu.tr

Özet: Hz. Peygamber’den (sav) sonra fakih sahabilerin ve tabînin kibârının yüklendiği fetva müessesesi, müctehid imamlar dönemi sonrasında kaideleşme sürecine girmeye başlamıştır. Fıkıh kaideleri, temelde fukaha metodunu kullanan ve mütekellim metodunu kullananlar olarak ikiye ayırabileceğimiz fıkıh ekollerince fûrû meselelerin çözümü için oluşturulmaya başlanmıştır. Fukaha metodunu kullanan Hanefiler, hem usul-i fıkıh hem de fûrû fıkıh kaidelerinin temelini atmış ve gelişmesinde de en fazla katkıda bulunanlar olmuşlardır. Külli kaideler, fıkıh dışında diğer İslami ilimlerde de kullanılmıştır. İlk örneklerini Hanefi fıkıhçılarından (Ebu Tâhir ed-Debbâs – el-Kerhî) gördüğümüz külli kaidelere yıllar içerisinde Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve diğer amelî mezhep ekollerinden de katkılar sunulmuş, nihayetinde bu kanunlaşma hareketleri *Mecelle* ile zirveye ulaşmıştır. Fıkıh ilminin alt dallarından olan makâsîd ilmi ise kavâid-i fıkhiyyeye göre daha geç teşekkül etmiştir. İlk fıkıh usulü eserlerinden itibaren illet ve hikmet bağlamında konuşulmaya başlanan makâsîdu’ş-şerîa ilmi, bilhassa maslahat delilinden sıklıkla istifade eden Mâlikîlerin eserleriyle teşekkül etmiştir. Makâsîd ilminde Şâtıbî’nin *Muvâfakat*’ı müstesna bir yere sahip olmakla birlikte yine muâsır bir Mâlikî olan Tâhir İbn Âşur’un *Makâsîd* adlı eseri de bu ilme dair yazılmış en önemli eserlerden kabul edilmektedir. Makâsîd çalışmaları kapsamında emirlerin ve nehiylerin gayesinin ne olduğuna dair araştırmalar yapılmış ve bu çalışmalar, İslam hukuk felsefesinin temeli atan çalışmalar olmuştur. Fıkıhın delillerinden olan örf, ilk dönemden itibaren fetvaya konu olan meseleleri incelerken dikkate alınmıştır. Evrensel nitelikteki İslam inancının aynı şekilde şeriatının da evrensel olabilmesi, halkları ve yaşantılarını dikkate alması ve onları belli kural ve kaideler çerçevesinde makbul görmesiyle mümkün olmaktadır. Fıkıh ilminin alt dallarından olan kavâid-i fıkhiyye ve makâsîdu’ş-şerîa açısından örf konusunu ele aldığımız çalışmamız, konuyu “âdet muhakkemdir” kaidesini etrafında incelemektedir. Örfün, Kur’ân’dan ve sünnetten meşruiyetine dair atıflar ve kaidenin teşekkülüne nakiller içermekte, âdetlerin hangi şartlarda fikhî meşruiyet kaynağı olacağından bahsetmektedir. Çalışmamız “âdet muhakkemdir” kaidesinin hangi fikhî meselelerin çözümünde kullanıldığını ve İslam dininin örfü, edille-i şeriyeden kabul ederek evrenselleşme gayesini gerçekleştirme yöntemini ortaya koyduğunu ele almıştır.

Anahtar Kelimeler Fıkıh, Âdet, Makasid, Kaide, Örf.

THE EVALUATION OF THE UNIVERSAL PRINCIPLE OF 'CUSTOM IS ABSOLUTE' IN TERMS OF THE SCIENCE OF MAQĀSID

Üsame Yıldırım, Master's Student.

Firat University, Basic Islamic Sciences, 211212116@firat.edu.tr / usameyldrm23@gmail.com

Mehmet Erdem, Prof. Dr.

Mehmet Erdem. Firat University, Faculty of Theology, mehmeterdem@firat.edu.tr

Abstract: The institution of fatwa, which was undertaken by the jurist sahabahs and the kibār of tabi'in after the Prophet (as), started to enter the process of being codified after the period of mujtahid imams. The principles of fiqh began to be formulated by the schools of fiqh, which we can basically divide into two as those using the faqaha method and those using the mutakallim method, for the solution of furu issues. The Hanafis, who used the faqaha method, laid the foundations of both usul al-fiqh and furu fiqh and contributed the most to its development. The universal rules were also used in other Islamic sciences besides fiqh. The first examples of these principles, which we see from Hanafi jurists (Abu Tahir al-Debbās - al-Karhī), were contributed to by Shāfi'ī, Mālikī, Hanbalī and other schools of practical jurisprudence over the years, and finally these codification movements reached their peak with the *Mecelle*. The science of maqāsid, which is one of the sub-branches of fiqh, was formed later than kavā'id al-fiqhiyyah. The science of maqāsid al-sharī'a, which started to be discussed in the context of reason and wisdom since the first usul al-fiqh work, was especially formed with the works of the Mālikīs, who frequently made use of the evidence of maslahat. Although al-Shātībī's *Muwāfakat* has an exceptional place in the science of maqāsid, al-Tāhir Ibn 'Ashur's *Maqāsid*, which is also a contemporary Mālikī, is considered one of the most important works written on this science. Within the scope of Maqāsid studies, researches were conducted on the purpose of commands and prohibitions, and these studies laid the foundation of Islamic legal philosophy. Custom, which is one of the evidences of fiqh, has been taken into consideration while examining the issues subject to fatwa since the first period. The universal nature of the Islamic faith, as well as the universal nature of the Shari'ah, is made possible by taking into account the peoples and their lives and recognising them as acceptable within the framework of certain rules and principles. Our study, which deals with the issue of custom in terms of kavā'id al-fiqhiyya and maqāsid al-shari'a, which are sub-branches of the science of fiqh, examines the issue around the principle of 'custom is muhaqqam'. It includes references to the legitimacy of custom from the Qur'an and the Sunnah and the formation of the principle, and mentions the conditions under which customs will be a source of juristic legitimacy. Our study discusses in which jurisprudential issues the principle of 'the custom is a legitimate legitimacy' is used in the solution of which jurisprudential issues and the method of realising the goal of universalisation of Islam by accepting the custom as one of the principles.

Keywords Fiqh, Custom, Maqasid, Qaeda, Tradition.

Giriş

Çalışmamız, kavâid-i fıkhiyyenin teşekkülüne dair tarihsel süreci ve mezheplerin bu sürece katkısını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte her geçen gün üzerindeki ilginin daha fazla arttığı bir ilim olarak makâsıd ilmine dair temel konuları ele almaktadır. “Âdet, muhakkemdir” kaidesinin fıkıh ilmindeki kullanıldığı fûrû meseleler ve evrenselleşme iddiasındaki İslam dininin bu hedefine katkısından bahsetmektedir.

Yöntem

Çalışmamız, ayet ve hadislerden atıflar yaparak temel İslami referanslara dayandırılmaktadır. Bununla birlikte fıkıh ilmine dair kaleme alınan kavâid-i fıkhiyye eserlerinden “âdet muhakkemdir” kaidesi hakkındaki bahislere yer verilmektedir. Diyanet İslam Ansiklopedisinden ilgili kavram ve şahıslara ait bilgilere başvurulmuş, muteber lügatlerden isim ve kavramların anlamları gösterilmiştir. Çalışmamız Türk ve İslam tarihini birbiri ile kıyaslayarak mukayeseli bir üslup izlemektedir.

Bulgular/Beklenen Bulgular

Evrensellik iddiasındaki İslam dininin bunu nasıl gerçekleştireceğine dair sorgulamalara en ciddi cevabın, milletlerin sahih örf olarak kabul edilebilecek yaşantılarını fikhî açıdan muteber görülmesiyle gerçekleşebileceği ortaya konulmuştur. Edille-i şeriyeden olan örfün, kavâid literatüründe hangi kaidelerle işlendiği ve toplumların yaşantılarının dinen hangi sınırlar dahilinde makbul görüleceği ifade edilmiştir.

Tartışma Sonuç ve Öneriler (*)

Fıkıh ilmi, külli kaidelerini yıllar içerisinde teşekkül ederek fûrû meseleleri kolaylıkla ele almayı başarmıştır. Bilhassa fukaha metodu âlimleri olan Hanefîlerin çalışmaları ile oluşan kavâid literatürü *Mecelle* ile kanunlaştırma hareketlerinin kâmil noktasına ulaşmıştır. Makâsıd ilmi ise kavâid ilmi kadar köklü ve derinleşmiş çalışmalara sahip değildir. Kıyas delili bağlamındaki illet ve hikmet tartışmalarıyla gündeme gelen fikhî meselelerin gâye problemi, makâsıd ilminin temelini oluşturmuştur. Yıllar sonra maslahat deliline sıklıkla müracaat eden Mâlikî âlimlerince fikhin gâye problemi ele alınmış ve Şâtıbî'nin *Muvâfakat'*ında mâkasıd konusu geniş bir yer bulmuştur. Yine bir Mâlikî âlimi olan muasır fıkıhçılardan Tâhir İbn Âşûr'un makâsıd ilmi hakkındaki toparlayıcı çalışmaları ise tarihselci söylemin karşısında İslam'ın evrenselliğinin sağlanmasına dair önemli bir katkı sağlamıştır.

İslam dini, kıyamete kadar tüm toplumlara hitabet etmesiyle evrensel bir nitelik kazanmıştır. Furkan suresinin ilk ayetindeki “لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا” ‘..tüm insanlara uyarı olması’ ifadesinin işaretinden İslam’ın evrenselliği anlaşılmaktadır. Fıkıhın, yaşayışları birbirinden farklı olan toplumların hepsinin uyması gereken esasları tayin ederken, onların kimlikleri olmuş âdetlerini göz ardı ederek evrensellik gayesine ulaşması mümkün gözükmemektedir. Zira İslam dini Yahudilik veya Hristiyanlık gibi belli bir topluma ve ırka hitap etmemektedir. Arapça inen Kur’ân-ı Kerîm ve bir Arap olan Hz. Muhammed (sav), tüm insanlığı hedef alan davetini ancak başka milletlerin de kimliklerinin belli sınırlar içinde devamlılığına müsaade etmekle mümkün olacağını bilmektedir. İslam, toplumları terbiye için ibkâ metodunu (mevcut uygulamayı olduğu gibi bırakmak) kullanarak, sahih örfe müsaade ettiğini göstermiş, fıkıh ilmi de “âdet, muhakkemdir” kaidesi ile fikhî meselelerde örfün delil olabileceğini göstermiştir.

Kavâid-i fıkhiyye (القواعد الفقهية)

Bir fıkıh kaidesi olarak “âdet muhakkemdir” kaidesini makâsıd ilmi açısından ele almadan önce kısaca kavâid ilmi ve makâsıd ilmi hakkında bilgi vermek ve kaidelerin oluşumuna dair sürece değinmek istiyoruz.

Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonraki yıllarda Müslümanların siyasi hayatlarında değişiklikler olduğu gibi dönem şartları gereğince fikhî meselelerde de yeni gelişmeler olmuştur. İslam, değişik coğrafyalara yayılmasından dolayı, ilim ehli birçok kişi savaşlarda şehit olmasından dolayı ve Hicaz’dan uzaklaştıkça ana kaynaklara ve metne bağlılığın zayıflamasından dolayı fikhî mezhep ekolleri ortaya çıkmıştır. (Koca, 21 Eylül 2024) İlk yıllarda daha çok Hicaz ve Kûfe şeklinde kendini gösteren bu ekoller müctehid imamların ortaya çıkması ve fikhî meselelerin bir menhec üzere ele alınmasından sonra bugün bildiğimiz amelî mezhepler teşekkül etmiştir. Her amelî/fikhî mezhep, kendi iç disiplinini oluşturma ve tutarlılığı elden bırakmadan bölgesinin ihtiyaçlarına da cevap verme eğilimi göstermiştir. Ebu Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İmam Evzâî (ö. 157/774), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Câfer es-Sâdık (ö. 148/765), Leys b. Sa’d (ö. 175/791) ve Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi önemli alimler, kendilerinden yıllar sonra daha da sistemleşecek fetvalar vermişlerdir.

Gerek itikâdî gerekse de amelî meselelerde metod belirlemek bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumun sebeplerin birisi de bizzat peygamberi gören kişilerin (sahabilerin) artık

hayatta olmamasıdır. Bununla birlikte toplumda kutuplaşma ve ölümlere sebep olan yeni siyasi kargaşaların fikhî ve itikadi zemine sahip olması ve ayrılıkların kendilerini temel kaynaklarla refere etmiş olmalarıdır. Bundan dolayı mezheplerin kurucu imamaları bir usul üzere fetvalar vermişlerdir ta ki bu usuller üzerine kendilerinden sonra takipçileri onlarla ihticâc etsinler. Temel kaynaklardan istifade etme usulü yıllar sonra bu usulün kaideleşmesi ile sonuçlanmış ve günümüze ulaşan fıkıh kaideleri bu gereklilikten dolayı ortaya çıkmıştır (Baktır, 21 Eylül 2024).

Ehl-i sünneti besleyen iki temel olan ehl-i hadis ve ehl-i rey, Hicaz ve Kûfe okullarının nazari olarak ayrılmış hallerini ifade etmektedir. Bu ekollerin temelde iki metod kullandığı bilinmektedir. Ehl-i rey okulu yani Kûfe menşei Hanefilik ‘fukaha metodu’nu; ehl-i hadis okulu olarak genelleştirebileceğimiz Hicaz menşei Şâfilik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik ise ‘mütekellim metodu’nu kullanmışlardır. (Özel, 21 Eylül 2024) Önce mantığını belirleyerek kaideler ortaya koyan sonra amelî meselelere tatbik eden mütekellim metodu, tündengelim yöntemini hatırlatmaktadır. Mantık kuralları gereği lafız ve ibare çok fazla ön planda olduğu ve kurallara bağlı kalındığı için ve daha çok kelimcilerin de yöntemi olduğundan dolayı bu isimle anılmıştır. Fukaha metodu ise tam tersi olarak her olay, durum ve bilgiden yeni bir teori çıkarması ise tümevarım yöntemini hatırlatmaktadır. Hanefi fakihleri bu yöntemi geliştirdiği için fıkıhçıların ismiyle anılmaktadır. Fukaha metodu her duruma göre kaide belirlediği için kaideler konusunda daha üretkendir. Bu usullerin dışında bir de karma metod vardır ki onun mezhepler içerisinde pek fazla tatbik edildiğini söylemek mümkün değildir (Özel, 21 Eylül 2024).

Mezhep metodlarının ortaya çıkması beraberinde bazı tartışmaları da getirmiştir. Örneğin alimler arasında usûl-i fıkıh ve furû fıkıh arasında tekaddüm tartışmaları yaşanmıştır. Hanefiler müstakil fûru meselelere verilen fetvaların usul kaidelerinden önce vâir olduğunu savunmuş olsalar da diğer mezhepler bunun tersini ileri sürmektedirler (Özel, 21 Eylül 2024).

Hicrî 4. asırdan sonra fıkıhçılar, bir meselede karar verecekleri zaman direkt ayet ve hadislerden ihticâc etmekten imamlarının bu ayet ve hadisleri nasıl yorumladıklarına müracaat etmişlerdir. Bununla birlikte mezhep içerisinde teşekkülünden fıkıh kaidelerine göre de karar vermekteydiler. Hatta icmanın bile icma-i ümmetten ibaret olmayıp mezhebî icmayı da ifade etmesi bu yıllardan sonrasına denk gelmektedir (Aybakan, 2017, 140).

Fıkıh ilminde külliyyât, asl, zâbıt, kanun ve kaide gibi genel ifadeler fûrû meselelerden yola çıkarak ortaya çıkmış önermeleri ifade etmektedir (Özel, 21 Eylül 2024). Bu önermelerin kapsayıcı olmasına, yargı bina etmeye müsait olmasına ve öz olmasına önem verilmiştir. Peygamberimizin (sav) vefatından sonraki ilk yıllarda Müslümanlar, fıkıh kaidelerine benzerliğiyle öne çıkan hadisleri çokça kullanmışlardır. Bu hadisler, örneğin “*şüphelerle hadleri kaldırırsınız*” hadisi (Tirmizî, “Hudûd”, 2) gibi fıkıh kaidelerine benzer şekilde kısa ve geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Veciz olarak vaz edilmiş olan bazı hadislerin, fıkıh kaidelerine kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bu şekildeki hadislerin sayısı fazla olmamakla birlikte fıkıh kaideleri ile anlam yakınlığı bulunan hadislerin sayısının ise oldukça fazla olduğu bilinmektedir.

Fıkıh ilminin en önemli dönemlerinden olarak kabul edilen müctehid imamlar döneminde bazı fıkıh kaideleri şekillenmeye başlamıştır. Örneğin “*şekk ile yakîn zâil olmaz*”, “*berâet-i zimmet asıldır*”, “*âdet muhakkemdir*”, “*zarar izale olunur*”, “*meşakkat teysiri celbeder*” gibi önemli kaideler bu dönemde ortaya çıkmıştır (Baktır, 1997, 4).

Sonraki dönemlerde mezhep imamlarının da fetvalarıyla birlikte fıkıh kaideleri müstakil olarak teşekkül etmiştir. Bu konuda öncülük eden ve en çok kaide üreten mezhep Hanefîler olmuştur. Bunda, fukaha metodunun sadece vâki olanı değil ihtimal dahilinde olanı da araştırma ve muhtemel sorunlara da cevap üretme yaklaşımlarının katkısı vardır. Bu varsayımçı yaklaşımları onları, teori geliştirme konusunda diğer mezheplerin önüne geçirmiştir. Hatta Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebu Hanîfe’nin “*أرايت إن كان كذا*” ifadesini sıklıkla kullanmasından dolayı bu alimlere ‘eraeytiyyûn’ denilmiştir. Fıkî meselelerde muhtemel sorunlara verdiği isabetli cevaplardan dolayı İmam Azam’ın bizzat İmam Şâfiî tarafından takdir edildiği bilinmekte ve talebesi el-Müzenî’nin (ö. 264/878) naklettiğine göre Ebu Hanife hakkında “*الناس في الفقه عيال*” “İnsanlar fıkıhta Ebu Hanife’ye muhtaçtır” dediği nakledilmektedir. (es-Silemânî, 2002, 170) Bu teorik yaklaşım, Hanefilere kaide geliştirme konusunda çokça yardımcı olmuştur. Kaide geliştirme konusunda Hanefiler içerisinde Kerhî (ö. 340/952), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) öne çıkan alimlerdir. Kaideler konusunda Cassâs’ın (ö. 370/981) *el-Fuşûl fi’l-uşûl*’ünden sonra Debûsî’nin *Taḳvîmü’l-edille* adlı eseri en önemli eserlerdir.

Yıllar içerisinde kaide, asl, eşbâh ve’n-nezâir, zabıt, prensip gibi çeşitli isimlendirmelerle tanımlanan bu önermelerin ‘ağlebî’ yani genel geçer kurallar olsalar da istisnalarının da bulunabileceğine dikkat edilmelidir. Hem lûgat kaideleri hem fıkıh kaideleri hem tefsir

kaideleri hem de hadis kaidelerinin birer müstesnâ minh olabileceği ihtimali, bu kaidelerin munzabıt olmalarına engel değildir (Baktır, 21 Eylül 2024).

Hem usul-i fıkıh hem de küllî kaideler olarak bilinen fûrû fıkıh kaidelerini birbirinden ayıran ve tespit eden ilk kişinin bir Mâlikî âlimi olan el-Karâfî (ö. 684/1285) olduğu bilinmektedir. *El-Furûk* adlı eserini önemli yapan nokta ise muhakkak ki bu ayrıma işaret etmiş olmasıdır. Usul ilmi olgunlaşmadan önce de usul kaideleri biliniyordu lakin fûrû fıkıh meselelerine dair fetvaların fûrû kaidelerden önce de verildiği göz önünde bulundurulduğunda, usul kaideleri için söylediğimizi fûrû kaideler yani küllî kaideler için de söylememiz pek mümkün gözükmemektedir. O halde fûrû fetvalar, usul kaideleri ve küllî kaideler şeklinde bir tekâmül sıralaması yapabiliriz.

Kerhî ve Debûsî ile yaygınlaşan küllî kaideler, asl olarak anılmaktaydı. Onlardan önce 17 tane kaide belirleyerek ilk defa küllî kaideleri tesbit eden kişi Ebu Tâhir ed-Debbâs'tır. (Baktır, 1997, 16) Kendisi hakkında çok az bilgi bulunan ed-Debbâs'ın herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bundan dolayı elimize eseri ulaşan ve küllî kaidelerin tespitinde öncü olarak bilinen kişi el-Kerhî'dir. İbn Nuceym'in (ö. 970/1563) eseri olan *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'in küllî kaidelerin el-eşbâh ve'n-nezâir kavramı ile anılmasına katkısı olmuştur. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naḥv* adıyla eser telif eden İbnu's-Subkî'nin (ö. 771/1370) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) eserleri ise daha çok gramer ağırlıklı olarak kaleme alınmışlardır.

Hicrî 10. yy'a gelindiğinde İbn Nuceym'in eseri, küllî kaideler konusunda en çok istifade edilen ve üzerinde pek çok şerhin yazıldığı eser olduğu görülmektedir. Örneğin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'nin (ö. 1098/1687) *Ġamzû 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eseri İbn Nuceym'in meşhur bir şerhidir. *Keşfu'z-Zunûn*'da İbn Nuceym'in eseri üzerine yazıldığı bilinen 17 tane şerhten bahsedilmektedir.

Osmanlı döneminde kavaidle alakalı çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Yüzyılların birikimi olan bu kaideler, Osmanlı Devleti'nin 19.yy'da İslam ümmetine kazandırdığı ilk anayasa hüviyetindeki *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* olarak bilinen eserde toplanmıştır. *Mecelle* öncesinde Osmanlı'da meşhur usul âlimi olan Ebu Said Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'u'l-ḥakâ'ik ve'l-kavâ'id ve cevâmi'u'r-revâ'ik ve'l-fevâ'id mine'l-uşûl* adlı muhtasar usul-u fıkıh eserinin sonunda 154 tane küllî kaide kısaca nakledilmektedir. Bunu dışında Güzelhisârî'nin (ö.

1253/1837) ve Süleyman Kırkağacı'nın (ö.1287/1870) bu eser üzerine şerh yazdığını bilmekteyiz.

Osmanlı'nın son döneminde *Mecelle* için ciddi bir komisyon çalışması yapılmış ve Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) nezaretinde yürütülen çalışma sonucunda 1851 maddeden oluşan anayasa hüviyetinde bir eser meydana gelmiştir. 100 maddeden oluşan mukaddime kısmında fıkıhın tanımının yapıldığı birinci madde ile 99 küllî kaide yer almaktadır. (Aydın, 10 Ekim 2024) Bu kâideler genel olarak Hanefi mezhebini esas almaktadır. Üzerine çeşitli şerhler yazılmış olsa da en meşhuru hiç şüphesiz Ali Haydar Efendi'nin (1853-1935) *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* adlı eseridir. Osmanlıca kaleme alınan bu eser, 99 *Mecelle* kaidesine ek olarak 19 kaide daha ilave etmiştir.

Sonuç olarak kavâid literatürünün temelini hadislere dayandığı ve sonradan mezhep imamlarının da sistemleştirmesiyle fikhî kaidelere dönüştüğünün ilk olarak Ebu Tâhir ed-Debbâs tarafından fûrû fıkıh kaidelerinin tertip edildiğini ama günümüze ulaşmadığı söyleyebiliriz. Günümüze ulaşan en eski kavâid çalışmalarının, teorik yönleriyle öne çıkan ve fukaha metodunun yegâne temsilcileri olan Hanefilerden olan el-Kerhî'ye ait olduğu ve tarihinin ilerleyen dönemlerinde çeşitli katkılarla günümüze geldiğini ifade edebiliriz. Kavâid literatüründe en önemli gelişme, 'her şey aslına rücu eder' deyişinde olduğu gibi, Hanefilerce başlatılan bir çalışmaya en çok Hanefi alimlerinin katkı sağlamış olması ve en sonda da Hanefiliği resmî mezhep olarak gören bir devletin yani Osman Devletinin eliyle tekâmül etmiş olmasıdır. *Mecelle*'den sonra kavâid alanının bu kadar büyük bir gelişme yaşanmamıştır.

Makâsıdü's-şerîa (مقاصد الشريعة) ilmi

Makâsıdü's-şerîa, kelime anlamı olarak 'şeriatın maksatları' demektir. Dilimizdeki anlamının tam karşılığı olarak, şeriatın insan ve toplum üzerinde gerçekleştirmek istediği hedefler, şer'î hükümlerin mantığı ve felsefesi şeklinde ifade edilebilir. Kadim ulema tarafından pek fazla üzerinde durulmayan bu konu, günümüzde fıkıh ilminin alt dallarından birisi olarak kabul edilmektedir. Bilhassa Muhammed Tâhir İbn Âşûr'un (ö. 1973) alanla alakalı yaptığı çalışmalar neticesinde makâsıd ilmi daha fazla duyulmaya ve araştırma yapılmaya başlanmıştır. (Boynukalın, 20 Ekim 2024)

"ق-ص-د" kökünden türemiş bir isim olan 'maksad', kelime anlamı olarak 'istikâmet üzere alınan yol (İbn Manzur, 1414, 3/353) ve bir şeye yönelmek (Vankulu, 2014, 1/608) anlamlarına

gelmektedir. Çoğulu olan makâsıd, yönelinen şeyler, hedeflenen şeyler, amaçlanan şeyler anlamına gelmektedir. Zira maksad kelimesi, gâye, hedef ve amaç gibi kelimelerle yakın bir anlam ilişkisi içerisindedir. Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde “makâsıdü’ş-şerîa, makâsıdü’ş-şâri’, makâsıdü’t-teşrî’, el-makâsıdü’ş-şer’iyye” gibi tamlamalarla ifade edilen makâsıd düşüncesinin çağdaş bazı çalışmalarda “ehdâfü’ş-şerîa, rûhu’ş-şerîa” gibi tabirlerle de ele alındığı görülmektedir. (Boynukalın, 20 Ekim 2024)

Fıkıhta “hikmet (hikmet-i teşrî’), illet, sebep, mâna, münâsip vasıf” gibi kavramlar üzerinde durulan ve kavramlar olsa da İbn Âşur’un da bahsettiği üzere bu konular ile makâsıd ilminin tam anlamıyla aynı şeyler olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla İbn Âşur eserinde evvela bu konu üzerinde yeterince eserin bulunmamasından yakınıdır. Makâsıd ilminin İbn Âşur gibi bir Mâlikî âlimin gayretleri sonucu yaygınlaşmış olması beklendiktir. Zira fıkıh tarihimizde, Hanefi mezhebinin bilhassa re’y ile Hanbelî mezhebinin bilhassa rivayetler ile Şâfiî mezhebinin bilhassa beyân teorisi ile Mâlikî mezhebinin de bilhassa maslahat teorisi ile öne çıktığı bilinmektedir. Bu minvalde tarihte fıkıhın felsefesine değinen eserler, Mâlikî mezhebinden Şâtıbî’nin (ö. 790/1388) *Kitâbü’l-Muvâfaqât* adlı eseri ile el-Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Mustaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl* adlı eseridir yani Eş’ârilerin çalışmalarıdır.

Makâsıd fikrinin temelinde, Kur’ân’ın da üzerinde sıklıkla durduğu, evrenin mükemmel yaratılışı ve hiçbir şeyin başıboş, amaçsız ve gayesiz yaratılmamış olduğu gerçeğidir. Buna örnek olarak;

- Kıyâmet suresinin 36. ayetinde “أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى” “İnsan, 'kendi başına ve sorumsuz' bırakılacağını mı sanıyor?”
- Zâriyât suresinin 56. ayetinde “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” “Ben, cinleri ve insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.”
- Mülk suresinin 2. ayetinde “الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ” “O, amel (davranış ve eylem) bakımından hanginizin daha iyi (ve güzel) olacağını denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstün ve güçlü olandır, çok bağışlayandır.”
- Mü’minûn suresinin 115. ayetinde “أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ” “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzûrumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”

- Duhân suresinin 38. ayetinde ve Enbiya suresinin 16. ayetinde “ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ” *“Biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları bir 'oyun ve oyalanma konusu' olsun diye yaratmadık.”*
- Âl-i İmrân suresinin 191. ayetinde “ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ” *“Onlar, ayakta iken, otururken, yan yatarken Allah'ı zikrederler ve göklerin ve yerin yaratılışı konusunda düşünürler. (Ve derler ki:) 'Rabbimiz, sen bunu boşuna yaratmadın. Sen pek yücesin, bizi ateşin azabından koru.’”*
- Sâd suresinin 27. ayetinde “ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ” *“Biz gökyüzünü, yeryüzünü ve ikisi arasında bulunan şeyleri batıl olarak yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Ateşten (görecekları azaptan) dolayı vay o inkârcılara.”*

Şeklinde birçok ayet örnek olarak verilebilir. Allah (ac) kitabında dünyayı ‘oyun olsun diye’ ve ‘bâtıl-boş yere’ yaratmadığını aksine ‘kulluk’ ve ‘kimin daha güzel amelleri işleyeceğini görmek’ üzere yani bir gâye-amaç üzere yarattığını açıkça ifade etmektedir. Kur’ân, hayatın amaçsız ve gayesiz olduğunu ileri sürenlerin müşrikler olduğunu, Câsiye suresinin 24. ayetinde “ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ” *“Dediler ki: '(Bütün olup biten,) Bu dünya hayatımızdan başkası değildir, ölürüz ve diriliriz; bizi 'kesintisi olmayan zaman' (dehrin akışın)dan başkası yıkıma (helake) uğratmıyor.’”* şeklinde ifade etmektedir. Hatta benzer bir ifade Mü’minûn suresinin 37. ayetinde “ إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ” *“Şu dünya hayatımızdan başka bir (hayat) yoktur. Ölür ve yaşarız. Biz yeniden diriltilecek değiliz.”* şeklinde geçmektedir. Yine müşrikler, maksatsız-gayesiz bir hayatın gereği olarak ahiretin varlığını inkâr etmek için Hz. Peygamber’in (sav) önüne kemik getirip ufalamışlardır. (el-Yâsîn, 36/78)

İşte makâsîd düşüncesinin en önemli dayanaklarından birisi olan ve kelamcılar tarafında gâye-nizâm delili olarak sistemleştirilen bu görüşün temel alındığı anlaşılmaktadır. (Kutluer, 12 Ekim 2024) Kâinat bir gâye üzere yaratıldığına göre ayetlerin de bir gâye ve maksad üzere indirilmiş olması beklenmektedir. Zira Kur’ân bu konuda Nîsa suresinin 105. ayetinde “ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ” *“Şüphesiz, Allah'ın sana gösterdiği gibi insanlar arasında hükmetmen için biz sana Kitabı hak olarak indirdik. (Sakin) Hainlerin savunucusu*

olma.” buyrulduğu gibi Kur’ân’ın gâyesi, câri olmasıdır yani insanlar arasında uygulanan ve hükmetmek için indirilen bir kitap olmasıdır. Allah’ın (ac) isimlerinden birisinin de (الحكيم) el-Hakîm olduğu dikkate alınırsa hiçbir işinin hikmetsiz ve gayesiz olmayacağı anlaşılabacaktır.

Kur’ân’da geçen şer’î hükümler, insana doğru yolu gösterme ve mutluluğa ulaştırma gayesini taşımaktadır. Örneğin Bakara suresinin 183. ayetinde orucun gayesi “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ” “Ey iman edenler! **Takvaya erişmeniz için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.**” açıkça ifade edilmekte ve ibadetin maksadının ‘takvaya ulaştırma’ olduğu görülmektedir. Yine Ankebût suresinin 45. ayetinde namazın gayesi “أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ” “Sana Kitap’tan vahyedileni oku ve namazı dosdoğru kıl. **Gerçekten namaz, çirkin utanmazlıklar (fahşa)dan ve kötülüklerden alıkoyar.** Allah’ı zikretmek ise muhakkak en büyük (ibadet)tür. Allah yaptıklarınızı bilir.” açıkça ifade edilmekte ve namazın ‘kötülük ve edepsizlikten’ koruma maksadına vurgu yapılmaktadır. Haşr suresinin 7. ayetinde İslam iktisadının gayesine “مَا آفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ” “Allah’ın o (fethedilen) şehir halkından Resûlü’ne verdiği fey, Allah’a, Resûl’e, (ve Resûl’e) yakın akrabaları olanlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Öyle ki (bu mallar ve servet) sizden **zengin olanlar arasında dönüp-dolaşan bir güç olmasın..**” şeklinde işaret edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm, akla önem vermekte ve birçok ayette akıllı varlıklara ve akla hitap etmektedir. Bunun için de aklî melekeleri örtmesinden dolayı içkiyi haram kılmaktadır. (el-Mâide, 5/90) Bu yasağın gayesi bilinci ve şuuru muhafaza etmektir. Yine toplumda ahlaksızlığın yayılmasına da sebep olduğu için zinanın yasaklanıp evliliğin emredilmesi ile alakalı olarak Rûm suresi 21. ayetinde “وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” “**Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.**” buyrulurak ‘huzur ve sükûnet’ bulma amacıyla birlikteliklerin kurulması gerektiğinin altı çizilmektedir.

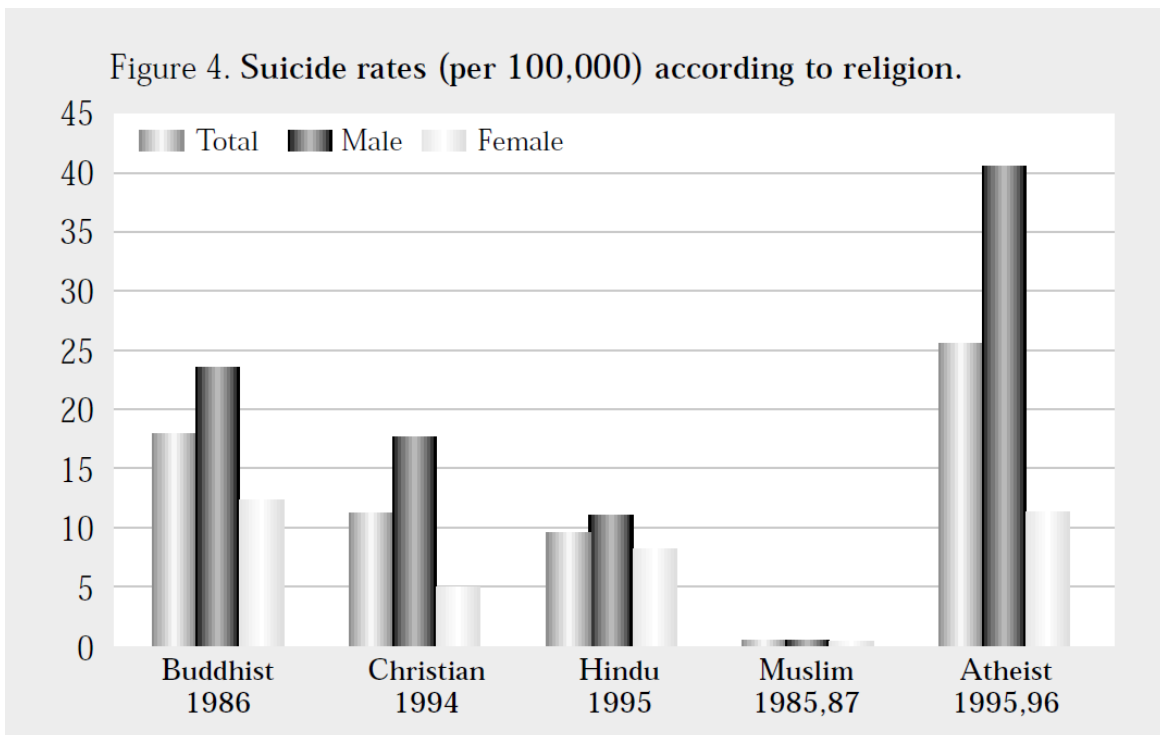
Bu ve benzeri birçok ayetten anlaşıldığı üzere şeriatın bir maksadı vardır bu maksadı gerçekleştirmek üzere hükümler indirilmiştir. Bunların bir kısmı tarihi süreç içerisinde de anlaşılabilir. Örneğin, içkinin tedricen yasaklanması ümmeti aşama aşama bir gayenin gerçekleştirilmesine götürmek olduğu anlaşılmaktadır. Köle ve cariye ile alakalı hükümlerin

cahiliyeden çok farklı hale getiren iyileştirmelerin yapılması -ki bu köleliğin kaldırılmasına zemin hazırlamıştır- da yine toplumsal eşitliğe ve kişisel hürriyet gayesine götürdüğü anlaşılmaktadır.

Bunun için şunları söyleyebiliriz, şer'î hükümler sadece fiziki-amelî yaptırımlardan ibaret şeyler değildir. Zira bunun Hristiyan sakramentlerinden ve Yahudi ritüellerinden farklı olduğunun delili, şer'î hükümlerin arka plandaki gayenin zamanla ortaya çıkması ve toplumları olumlu anlamda değiştirmesidir.

Günümüzden bir örnek ile makâsı başlığını bitirmek istiyoruz. Dünya'daki intihar oranları ile alakalı yapılan bir çalışmada, en az intihar eden insanların Müslümanlar olduğu ortaya konulmuştur. İslam, bütün imtihan ve zorluklara rağmen insanlara hayatta kalmayı sevdirebilmiştir. Bunda İslam şeriatına göre intihar gibi utanç verici bir fiilin büyük günah olarak kabul edilmesinin katkısı ve şer'î bir hükmün ne kadar büyük bir gayeye ve maksada hizmet ettiğinin görülmesi gerekmektedir. İslam dininin hayata bir gaye katmış olması, amaçsızlık girdabıyla intihara sürüklenmeyi engellemektedir.

İntihar oranlarıyla alakalı Oslo Üniversitesi tarafından çıkartılan *Suicidologi* dergisinin 2002 yılında çıkardığı 7. cildinin 2. neşrinde yer alan "A global perspective in the epidemiology of suicide" 'İntihar epidemiyolojisine küresel bir bakış' başlıklı araştırma yazısında yer alan görsel şu şekildedir;



Mecelle-i ahkâm-ı adliyye olarak bilinen Osmanlı'nın son devrinde cârî olan anayasanın kâide-i külliyesinin 36'ncısı olan (العادة محكمة) 'el-âdetu muhakkeme' maddesi ve onunla yakın bağlantılı olan sâir maddeler, şeriatın evrenselliği maksadını gerçekleştirme araçlarından olan örf deliline kaynaklık etmektedir.

Âdet, kelimesi, deydene (دينه), de'b (دأب), töre, gelenek anlamlarına gelen “ع-و-د” kökünden isimleşerek “العادة” olmuştur. (Âsım Efendi, 2013, 2/1525) TDK'ye göre ise “topluluk içinde eskiden beri uyulan kural, töre, alışkanlık ve görenek” demektir. Bu kök Kur'ân'da 66 farklı yerde geçse de 'örf' anlamında hiçbir yerde kullanılmamaktadır. (Abdübâkî, 2012, 664) Yine İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât* adlı eserinde “عود” maddesinde “fiil ve infîâlin bir huy gibi insanın kolay yapabileceği bir duruma gelinceye kadar tekrar edilmeleridir. Bunun için şöyle denilmiştir: العادة طبعية ثانية yani âdet ikinci bir tabiattır.” şeklinde bir açıklama verilmiş olsa da ilgili bir ayet zikredilmemektedir. (el-İsfahânî, 2012, 737)

Âdet, bir fiili ibadet veya itaat niyetiyle yapmak ile sıradan/âdi bir alışkanlık sonucu yapmak arasını ayırmak için de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber (sav) veya Allah (ac) için âdet kelimesi, bilinçli tekrar edilen fiilleri ifade ederken sıradan insanlar için dini bir niyet taşımadan tekrarlanan fiilleri ifade etmektedir. (Karaman, 21 Ekim 2024) Sünnetullah veya âdetullah gibi sünnet-i Râsûlillâh gibi ifadeler hem Kur'ân'da hem de dini metinlerimizde geçmektedir. (el-Fâtır, 35/43) “Ameller niyetlere göredir” hadisi kapsamında niyetsiz yapılan sıradan amellerin âdet ve alışkanlık olarak tanımlandığı işaret edilmektedir. (Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmare”, 155) Örneğin kulluk niyeti taşımaksızın mizaç dolayısıyla tebessüm etmek bir âdet ve alışkanlık iken İslam'ın “(Mümin) kardeşine tebessüm etmen sadakadır.” (Tirmizî, “Birr”, 36) tavsiyesi gereği tebessüm etmek bir ibadete ve ecre dönüşmektedir. Fıkıh ilmi, âdet ve ibadet arasını niyeti esas alarak ayırmaktadır.

Fıkıhta niyetsiz yapılagelen anlamında sıradanlaşmış şeyleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât* adlı eserinde adeti şöyle tarif edilmektedir: “العادة: ما استمر الناس عليه على ”حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى” yani ‘âdet, insanların makul bir şekilde yapmaya devam ettikleri ve tekrar tekrar geri döndükleri şeydir.’ (el-Cürcânî, 1983, 146)

İbn Nuceym *el-Eşbâh*'ında 6. kaide olarak zikrettiği maddede örfün bazı konularda delil olabileceğini bazı konularda da delil olamayacağını -örneğin Hanefî mezhebine göre ribanın illetini tespitte örf, muteber değil; nassın muteber olduğunu- nakletmektedir. (İbn Nuceym,

1999, 79) İbn Nuceym madde hakkında açıklamaya başlamadan önce konu hakkında zikredilen “*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir*” anlamındaki “مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ” hadis-i şerifi nakletmektedir. İbn Nuceym, bu hadisi nakleden Ahmed b. Hanbel’in zayıf bir isnadla naklettiğini söyleyen el-Alâî’nin (ö. 761/1359) görüşüne de yer vermektedir (İbn Nuceym, 1999, 79).

Ali Haydar Efendi “âdet muhakkemdir” kaidesini ele alırken, bir kişinin sanat öğrenmesi için oğlunu bir ustanın yanına verdiği durumda ücret talep etmesinin (Mecelle, md.569), ziyafete giden bir kişinin ziyafet sahibinin izni olmaksızın önündekini yemeğe başlamasının, sütanne için kıyafet ve yemek gibi ücretlerin verilmesinin, hayvan üzerinde satılan odun-kömür gibi şeyler için nakliyenin de ücrete dahil olmasının (Mecelle, md.291) ve çarşı reisinin bekçi ücretinin tüm esnaftan tahsil etmesi gibi pek çok konunun âdete göre belirlendiğini ifade etmektedir. (Ali Haydar, 98)

Âdet ve örfün aynı anlamda kullanıldığı kabul etme konusunda fıkıhçılar arasında ayrılık bulunmaktadır. Aynı olduğunu kabul edenlere göre “akıl ve ruh sağlığına sahip kişilerin mâkul buldukları ve öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan şeylerdir (olay, hal ve davranışlardır)” şeklinde tanımlanmakta; farklı olduğunu düşünenlere göre de örf “toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan âdetidir” şeklinde tarif edilmiştir (Karaman, 21 Ekim 2024). Çalışmamızda örf ve âdetin aynı anlamda olduğu kabulü tercih edilmektedir.

Bu kaide gerek âmm gerekse hâss olan şerî hükmü ispat etmek için kullanılmaktadır. Örf ve âdetlere yaklaşım konusunda fıkıhta çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin nasslara uygun olmayan örf ve âdetlere fâsid örf; uygun olduğu için makbul görülenlere de sahih örf denilmektedir. (Yıldırım, 2015, 105) Örf ve âdetler ülkenin genelinde hâkim ise buna âmm; belirli bir bölgenin teâmülleri ise buna da hass olan örf denilmektedir (Yıldırım, 2015, 106). Örf için ‘ma’dûmun satışı’ olduğu için normalde yasak olan istisnâ (الاستصناع) akdinin yaygın bir örf sebebiyle caiz görülmesi örnek verilir. Yine Hâdimî’nin *Mecâmiu’l-hakâik* adlı eserinin sonunda “العادة محكّمة” kaidesine örnek olarak, “falanca kişinin evine ayak basmam” şeklinde yemin eden kişinin sözünün aslında yürüyerek girmeyi ifade ettiğinin ancak binekle de olsa o eve gitmemesi gerektiği anlamının bu kaideden çıkarıldığı nakledilmektedir (Şirvânî, 2017, 307).

İslam şeriatının evrensel olması ancak örf ve toplumların âdetlerine de itibar etmesiyle mümkün kılınmıştır. İslam şeriatı, sadece Arapların yaşantılarına değil daha Hz. Peygamber (sav) hayattayken Müslüman olan milletlerin de hayatlarına hitap etmelidir. Örfü tamamen reddetmek demek yaşanamayan ve hayatı çekilmez kılmak demektir. Bu ise toplumların İslamlaşması önünde ciddi bir engel oluşturmaktır. Evrensellik iddiasıyla diğer İbrâhimî muherref şeriatlardan üstünlüğünü ilan eden bir dinin, zâhir naslara muhalif olmadıkça toplumların yaşantılarına müdahale konusunda müsamahakâr davranması gerekmektedir. Zira bu daha yaşanabilir bir İslam demektir.

Eğer İslam şeriatı, örf ve âdeti hukukî bir norm olarak kabul etmeseydi o halde toplumların hayatlarından çıkarttıklarını bizzat kendi va'z etmesi gerekecekti ki bu ilâhi hitabın üslûbuna uygun değildir. Çünkü Kur'ân ve sünnet öz ve temeldir. Kur'ân, sünnetin izahatlarıyla, sünnet de sahih örfün çeşitliliğiyle pratiğe geçmektedir. Yani sünnet, konu çeşitliliği itibari ile Kur'ân'dan daha kapsamlıyken örf de aynı şekilde sünnetten daha kapsamlıdır. Toplumlar giyim, ticaret, mimari, müzikal, siyasi tercihleri gibi birçok hususta evvela sahih örfleri üzerine yaşamaktadırlar. Örneğin Kur'ân düğün merasiminden bahsetmemekle birlikte hadislerde bu merasimin kırmızı çizgilerini bulmaktayız. (Buhârî, "Büyû", 1; İbn Mâce, "Nikâh", 25; Tirmizî, Nikâh, 6) Nihayetinde sünnete uygun -sahih- örfümüze göre de düğünler yapmaktayız.

Osmanlı'da şerî hukukun yanında bir de merî hukuk bulunmaktaydı. Hem gayrimüslim tebaâ hem de Müslümanların örf müteallık işleri bu merî hukuka göre görülmekteydi. Merî hukuk ise halkın yaşantısına yön veren halkın töresi, âdeti ve örfüydü. Yine mezhep fetvalarında 'teysir' ilkesini işletmesi ve yörelere göre muhtelif fetvaların var olması, örfün muhakkem olmasından kaynaklanmaktadır. Bugün fetva kitaplarında yer alan yüzbinlerce fetvanın verilmesi de ancak örfü ve âdeti muteber görmekten dolayıdır.

Hindistan'dan Fas'a, Yemen'den, Kırım'a kadar uzanan fıkıh coğrafyamızda birbirinden farklı halklar ve onların çeşitli âdetleri bulunmaktadır. Bu toplumlar için sıradanlaşmış bazı şeyler de ne yazık ki İslam şeriatına uymamaktadır. Örneğin Hindistan halklarının göbeği açık gezme örfü, Kalaşların boşama yetkisini kadına verme örfü, Arapların evlere damdan girme, bitmeyen kan davaları gütme ve evlatlığın boşadığı kadın ile evlenmeme gibi örfleri, Moğolların at kanı içme örfü ve Türklerin Şamanizm'e dayanan örfleri gibi birçok fâsid örf; bu halkların İslamlaşmasından sonra terk edilmiştir. Bu da ancak sahih örfün muhakkem olmasının mümkün olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Fıkıh ilmi, külli kaidelerini yıllar içerisinde teşekkül ederek fürû meseleleri kolaylıkla ele almayı başarmıştır. Bilhassa fukaha metodu âlimleri olan Hanefîlerin çalışmaları ile oluşan kavâid literatürü *Mecelle* ile kanunlaştırma hareketlerinin kâmil noktasına ulaşmıştır. Makâsıd ilmi ise kavâid ilmi kadar köklü ve derinleşmiş çalışmalara sahip değildir. Kıyas delili bağlamındaki illet ve hikmet tartışmalarıyla gündeme gelen fikhî meselelerin gâye problemi, makâsıd ilminin temelini oluşturmuştur. Yıllar sonra maslahat deliline sıklıkla müracaat eden Mâlikî âlimlerince fikhin gâye problemi ele alınmış ve Şâtıbî'nin *Muvâfakat*'ında mâkasıd konusu geniş bir yer bulmuştur. Yine bir Mâlikî âlimi olan muasır fıkıhçılardan Tâhir İbn Âşûr'un makâsıd ilmi hakkındaki toparlayıcı çalışmaları ise tarihselci söylemin karşısında İslam'ın evrenselliğinin sağlanmasına dair önemli bir katkı sağlamıştır.

İslam dini, kıyamete kadar tüm toplumlara hitabet etmesiyle evrensel bir nitelik kazanmıştır. Furkan suresinin ilk ayetindeki “لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا” ‘..tüm insanlara uyarı olması’ ifadesinin işaretinden İslam'ın evrenselliği anlaşılmaktadır. Fikhin, yaşayışları birbirinden farklı olan toplumların hepsinin uyması gereken esasları tayin ederken, onların kimlikleri olmuş âdetlerini göz ardı ederek evrensellik gayesine ulaşması mümkün gözükmemektedir. Zira İslam dini Yahudilik veya Hristiyanlık gibi belli bir topluma ve ırka hitap etmemektedir. Arapça inen Kur'ân-ı Kerîm ve bir Arap olan Hz. Muhammed (sav), tüm insanlığı hedef alan davetini ancak başka milletlerin de kimliklerinin belli sınırlar içinde devamlılığına müsaade etmekle mümkün olacağını bilmektedir. İslam, toplumları terbiye için ibkâ metodunu (mevcut uygulamayı olduğu gibi bırakmak) kullanarak, sahih örfe müsaade ettiğini göstermiş, fıkıh ilmi de “âdet, muhakkemdir” kaidesi ile fikhî meselelerde örfün delil olabileceğini göstermiştir.

Kaynakça

Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1433/2012.

Asım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. çev. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecelle-i-ahkam-i-adliyye>

Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkâm Şerh-u Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1. Basım, 2020.

Baktır, Mustafa. "Kaide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.Org.Tr/Kaide>

İslam Hukukunda Külli Kaideler. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makasidus-seria>

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Cemâa mine'l-ulemâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tevki'n-necât. 1422.

el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.

el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdulbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayıncılık, 2012.

es-Silemânî, Yahya b. İbrahim. *Menâzilu'l-Eimmeti'l-Erbaati Ebî Hanîfe ve Mâlik ve es-Şâfiî ve Ahmed*. Riyad: Mektebetu el-Melik Fahd, 2002.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. Es-Sünen, thk. Muhammed Fuâd Abdûlbâkî. 6 cilt. Mısır: Dâru İhyâu Kütübü'l-arabî, 1388.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir a'lâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mânî*. nşr. eş-Şeyh Zekerîyya Emîrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999.

Karaman, Hayreddin. "Âdet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adet#1>

Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mezhep#4-fikih>

Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ekim 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaiyyet>

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâu-turâsî'l-arabî, 1374/1955.

Özel, Ahmet. "Asıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Eylül 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/asil#1-fikih>

Şîrvânî, Ahmed Hamdi. *Levâmiu'd-Dekâik fî Tercemeti Mecâmi'i'l-Hakâik*. nşr. Hüseyin Örs – Seher Erdem Örs. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *es-Sünen*, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1996.

Vankulu, Mehmed Efendi. *Vankulu Lügati*. çev. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2014.

Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kâideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015.

TURİZM BİLİMLERİ

TURİZM VE ALIŞVERİŞ KONULU YAYINLARIN BİBLİYOMETRİK ANALİZİ

Abdurrahman YILMAZ, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, TAE, abdurrahman_3800@ hotmail.com

Nurgül ÇALIŞKAN, Dr. Öğr. Üyesi,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Turizm Fakültesi, nurgulcaliskan@nevsehir.edu.tr

Özet: Bu çalışmada, turizm ve alışveriş konulu yayınların bibliyometrik analizini yaparak alanın ana araştırma hatlarının ve gelişiminin mevcut durumunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, 1987-2024 yılları arasında yayımlanan toplam 194 yayına ait veriler WoS veri tabanı aracılığıyla elde edilmiş ve ilgili verilerin performans analizi ve ortak kelime analizi gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular, alanın en üretken yazarının Rob Law, en etkili yazarının ise Namho Chung olduğunu göstermektedir. Ayrıca alandaki en üretken ve etkili derginin Tourism Management, ülkenin ise Çin olduğu tespit edilmiştir. Ortak kelime analizi aracılığıyla ise yayınlarda en sık tekrar eden kavramlar belirlenmiş ve alanın ana araştırma temaları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, turizm ve alışveriş araştırmalarının dört ana tema etrafında çerçevelendiği tespit edilmiştir. İlgili bulgular tablolar, grafikler ve şekiller aracılığıyla sunulmuş ve açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alışveriş turizmi, Turist alışverişi, Turizm alışverişi, Performans analizi

BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF PUBLICATIONS ON TOURISM AND SHOPPING

Abdurrahman YILMAZ, Master's Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, TAE, abdurrahman_3800@ hotmail.com

Nurgül ÇALIŞKAN, Dr. Lecturer,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Tourism, nurgulcaliskan@nevsehir.edu.tr

Abstract: This study aims to reveal the current state of the main research lines and development of the field by conducting a bibliometric analysis of publications on tourism and shopping. For this purpose, data belonging to a total of 194 publications published between 1987-2024 were obtained through the WoS database and performance analysis and co-occurrence analysis of the relevant data were performed. The findings show that the most productive author in the field is Rob Law and the most influential author is Namho Chung. In addition, it was determined that the most productive and influential journal in the field is Tourism Management and the country is China. The most frequently repeated concepts in the publications were determined through co-occurrence analysis, and the main research themes of the field were attempted to be revealed. In this context, it was determined that tourism and shopping research is framed around four main themes. The relevant findings are presented and explained through tables, graphs and figures.

Keywords: Shopping tourism, Tourist shopping, Tourism shopping, Performance analysis

Giriş

En önemli turist aktivitelerinden biri olan ve seyahat harcamalarının büyük bir kısmını oluşturan alışveriş, turistler için bir motivasyon kaynağıyken destinasyonlar için önemli bir çekim unsurudur (Moscardo, 2004; Oh vd., 2004; Tosun vd., 2007). Nitekim Timothy'e (2019) göre kitlesel tüketimin somut göstergeleri arasında yer alan turizm ve alışveriş birbiriyle yakından ilişkili olan ve birbirini tamamlayan iki önemli aktivitedir. Literatürde turizm ve alışveriş arasındaki bağlantının turizm/turist alışverişi ve alışveriş turizmi olmak üzere iki farklı terim üzerinden kurulduğu dikkat çekmektedir. Turizm ya da turist alışverişi, araştırmacılar tarafından genel olarak turistlerin seyahatleri esnasındaki ekonomik, psikolojik ve sosyal arayışı içerisinde barındıran bir turist aktivitesi olarak kabul edilmektedir (Snepenger vd., 2003; Yüksel, 2007; Jin vd., 2017). Alışveriş turizmi ise bireylerin açıkça alışveriş yapmak için veya doğrudan alışveriş çekim merkezlerine seyahat etmesini ifade eder (Timothy ve Butler, 1995; Timothy, 2014). Bu anlamda alışveriş turizmi, alışveriş yapmanın temel motivasyon kaynağı olduğu ve bu motivasyonun turistlerin destinasyon seçimi üzerinde etkisi bulunan bir turizm türü olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim günümüzde turizmin, sadece yeni yerler görme veya farklı kültürleri gözlemleme gibi geleneksel işlevlerinin ötesine geçerek bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik çeşitli etkinlikleri de kapsayan bir yapıya bürünmesi, bu tür seyahatlerin önemini artırmaktadır (Wong ve Wan, 2013). Bu anlamda, turizm/turist alışverişi ve alışveriş turizmi arasındaki ayrımı faydacı ve hedonik (hazcı) tüketim perspektifinden de açıklamak mümkündür. Turizm/turist alışverişi, turistlerin seyahatleri esnasında seyahat anılarına katkıda bulunmak ya da yakınları için hediyelik eşya satın almak amacıyla ortaya çıkan hedonik bir turist aktivitesiyken; alışveriş turizmi genellikle ekonomik ya da sosyo-psikolojik faydaları nedeniyle ilgili destinasyonlara planlı yapılan seyahatleri kapsamaktadır (Babin vd., 1994; Murphy vd., 2011; Regi vd., 2016). Jin vd.'ne (2017) göre ise bu tür seyahatler yalnızca turistlerin ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanan faydacı bir eylem değil, aynı zamanda seyahat deneyiminin hatırlatıcılarını edinmenin, yerel kültürü anlamanın ve sosyal ağları güçlendirmenin de bir aracıdır. Bu bağlamda, alışveriş odaklı seyahatler diğer turizm türlerinden ayrılarak turizmin yükselen bir trendi haline gelmekte ve destinasyon seçiminde de belirleyici bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır (Moscardo, 2004; Choi vd., 2016).

Alışveriş, turizmin ister birincil ister ikincil amacı olsun birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemeyecek aktivitelerdir. Turizm ve alışveriş arasındaki simbiyotik ilişkiye rağmen, literatürde bu konuyu bütüncül olarak çerçeveleyen az sayıda çalışma bulunmaktadır (Timothy, 2014; Choi vd., 2016; Jin vd., 2017). Örneğin, Choi vd. (2016) 1991-2013 yılları arasında yayımlanmış 75 makaleyi gözden geçirerek alışveriş turizmi alanındaki araştırma eğilimlerini ve boşluklarını belirlemeye çalışmışlardır. Benzer şekilde, Jin vd. (2016) de 2000-2015 yılları arasında turist alışveriş konusunda yayımlanan çalışmaların sınıflandırılması için bir çerçeve önererek ilgili alandaki ana temaları incelemiştir. Bu çalışmalar ilgili araştırma alanına ilişkin önemli içgörüler sağlasa da hem sistematik olmayan yöntemler aracılığıyla mevcut görünümü ortaya koymaya çalışmışlar hem de alandaki son gelişmeleri yakalayamamışlardır. Diğer taraftan, ulusal literatürde de turizm ve alışveriş arasındaki bağlantıya bütüncül ve sistematik bir bakış açısıyla odaklanan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla ilgili alanın güncel bir incelemesinin yapılması literatürdeki eksik görünümü tamamlamak açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, ilgili çalışma ile turizm literatüründe alışveriş konusunda yapılan yayınların bibliyometrik analizini yaparak alandaki araştırma eğilimlerinin ve gelişiminin mevcut durumunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu temel amaç doğrultusunda, çalışmada aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır.

Turizm literatüründe alışveriş konusu ile ilgili yapılan yayınların yıllar, yazarlar, dergiler ve ülkelere göre dağılımı nasıldır?

İlgili araştırma alanında atıf sayısına göre en etkili yayınlar, yazarlar, dergiler ve ülkeler hangileridir?

İlgili araştırma alanını temsil eden kavramlar ve ana araştırma temaları nelerdir?

Bu sorulara verilecek yanıtlar aracılığıyla hem araştırma alanındaki boşluğun tamamlanmasına hem de mevcut bilgi birikimine katkıda bulunulacağı düşünülmektedir.

Yöntem

Araştırma sorularına yanıt arayabilmek amacıyla bu çalışmada bibliyometrik yöntemlerden yararlanılmıştır. En genel ifadeyle bibliyometri, bibliyografik verilerin matematiksel ve istatistiksel hesaplamalarla düzenlenmesi, sınıflandırılması ve değerlendirilmesi anlamına gelmektedir (Sen Gupta, 1988). Bu anlamda, bibliyometrik yöntemler ilgili disiplin ya da

araştırma konusunda yayımlanmış çalışmalara ait bileşenleri (yazarlar, kurumlar, dergiler, ülkeler, atıflar, anahtar kelimeler vb.) analiz ederek alana ya da konuya yönelik bütüncül ve genel bir değerlendirmenin yapılmasına yardımcı olmaktadır. İlgili çalışmada, bibliyometrik yöntemlerden performans analizi ve bibliyometrik (bilim) haritalama teknikleri kullanılmıştır. Performans analizi ile araştırma bileşenlerinin araştırma konusuna ilişkin üretkenlik ve etki göstergeleri değerlendirilmiş; ortak kelime analizi aracılığıyla ise araştırma konusunun bibliyometrik haritası çıkarılmıştır.

Tablo 1: Arama Stratejisi

Veri Kaynağı	Web of Science (WoS)
Arama Terimleri	Shopping Tourism, Tourism Shopping, Tourist Shopping
Kategori	Başlık
Konu Alanı	Hepsi
Yayın Türü	Makale
Zaman Aralığı	≤ 2024
Dil	İngilizce
Sorgu Dizesi	TI=(tour* AND Shopping)
Tarama Tarihi	Kasım 2024

Tablo 1’de bibliyografik verilerin elde edilmesi sürecinde kullanılan arama stratejisine ilişkin özet bilgiler yer almaktadır. Çalışmada verilerin elde edilmesi amacıyla WoS veri tabanı kullanılmıştır. Literatür taraması sonucunda konuya ilişkin üç arama terimi (*shopping tourism*, *tourism shopping*, *tourist shopping*) belirlenmiş ve terimlerin farklı yazım şekilleri dikkate alınarak sorgu dizesi oluşturulmuştur. Oluşturulan sorgu dizesi, 2024 yılının Kasım ayında WoS veri tabanının başlık kategorisinde herhangi bir kısıtlama kriteri kullanılmadan sorgulanmış ve toplam 273 yayına ulaşılmıştır. İkinci adımda, tarama yayın türü kriteri ile sınırlandırılarak veri setine yalnızca makaleler dahil edilmiştir. Bu doğrultuda, WoS veri tabanı aracılığıyla ulaşılan toplam 194 makale çalışmanın bibliyografik veri setini oluşturmuştur. Elde edilen veri seti düz metin (*plain text*) formatında bilgisayar ortamına indirilmiş ve analiz öncesinde eksik ya da hatalı veriler kontrol edilerek gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Bibliyometrik haritalamanın yapılabilmesi amacıyla ise VOSviewer (1.6.20) paket programı kullanılmıştır.

Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde performans analizi ve bibliyometrik haritalama teknikleri aracılığıyla elde edilen bulgulara yer verilmektedir.

Performans Analizi

Çalışmada, performans analizinin yürütülmesinde araştırma bileşenlerinin (yazarlar, dergiler, ülkeler) yayın ve atıf sayıları dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda, elde edilen bulgular aşağıda yer verilen grafikler ve tablolar aracılığıyla sunulmaktadır.

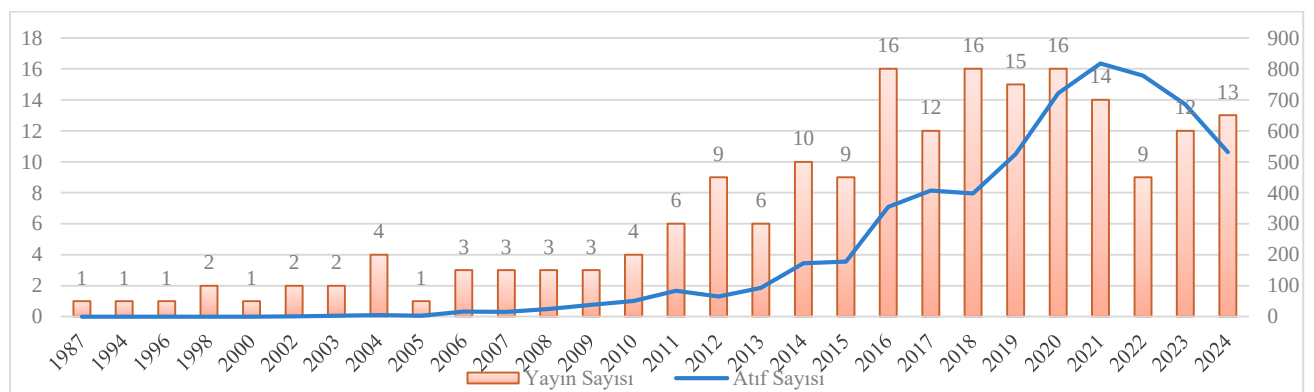
Tablo 2: Genel Üretkenlik ve Etki Göstergeleri

Ölçütler	Bulgu	Araştırma Bileşenleri	Bulgu
Toplam Yayın Sayısı	194	Zaman Aralığı	1987-2024
Toplam Atıf Sayısı	5966	Toplam Yazar Sayısı	384
Yayın/Atıf Oranı	30,7	Toplam Dergi Sayısı	88
H-Index	42	Toplam Ülke Sayısı	46

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 2’de turizm literatüründe alışveriş konulu yayınların bileşenlerine ait genel üretkenlik ve etki göstergeleri yer almaktadır. İlgili tablodan görüleceği üzere 1987-2024 yılları arasında konuya ilişkin toplam 194 makale yayımlanmıştır. İlgili yayınlar, 46 farklı ülkeden 384 yazar aracılığıyla 88 farklı dergide yayımlanmıştır. Ayrıca, 2024 yılı kasım ayı itibariyle makalelerin tamamının toplamda 5966 kez alıntılandığı ve makale başına ortalama 30,7 atıf düştüğü görülmektedir.

Grafik 1: Yayın ve Atıf Sayısının Yıllara Göre Dağılımı



Grafik 1 yayın ve atıf sayısının yıllara göre dağılımını göstermektedir. İlgili grafikten görüleceği üzere konu ile ilgili ilk makale 1987 yılında yayımlansa da araştırmalar 2011 yılı sonrasında hız kazanmıştır. Benzer şekilde, yayınlara yapılan atıflar da bu tarihten sonra yayın sayısı ile doğru orantılı bir şekilde artmaktadır. 2011 yılında yıllık toplam atıf sayısı 84 iken 2021 yılında bu sayı 817'ye ulaşmıştır. Son yıllarda ise konu ile ilgili hem yayın sayısında hem de atıf sayısında bir düşüş gözlenmektedir.

Tablo 3'de yayın sayısına göre en üretken, atıf sayısına göre ise en etkili yazarlar, dergiler ve ülkeler yer almaktadır. İlgili tablo incelendiğinde, alanda en fazla yayın yapan yazarın Makao Üniversitesi'nden Rob Law, atıf sayısına göre en etkili yazarın ise Kyung Hee Üniversitesi'nden Namho Chun olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili çalışmaların yayımlandığı dergiler incelendiğinde, en üretken ve etkili derginin Tourism Management olduğu dikkat çekmektedir. İlgili dergi, turizm alışverişi konusunda yapılan yayınların %13,4'üne (n=26) ev sahipliği yapmakta ve ilgili yayınlar aracılığıyla toplam atıfların %41,9'unu (n=2502) alarak alanın en etkili dergisi olarak ön plana çıkmaktadır.

Tablo 3: Yayın ve Atıf Sayısına Göre En Üretken ve Etkili Yazarlar, Dergiler ve Ülkeler (İlk 5)

Yazar (Üretken)	Yayın Sayısı	%	Yazar (Etkili)	Yayın Sayısı	Atıf Sayısı
Law, Rob	6	3,09	Chung, Namho	5	673
Chung, Namho	5	2,57	Kim, Myung Ja	5	673
Kim, Myung Ja	5	2,57	Lee, Choong-Ki	5	673
Lee, Choong-Ki	5	2,57	Yüksel, Atila	3	506
Choie, Miju	5	2,57	Law, Rob	6	452
Dergi (Üretken)	Yayın Sayısı	%	Dergi (Etkili)	Yayın Sayısı	Atıf Sayısı
Tourism Management	26	13,4	Tourism Management	26	2502
Current Issues in Tourism	9	4,63	Journal of Travel Research	8	364
Journal of Travel Research	8	4,12	J. of Travel & Tourism Marketing	7	293
J. of Travel & Tourism Marketing	7	3,60	Current Issues in Tourism	9	278
Journal of Vacation Marketing	6	3,09	Telematics and Informatics	3	230
Ülke (Üretken)	Yayın Sayısı	%	Ülke (Etkili)	Yayın Sayısı	Atıf Sayısı
Çin	54	27,8	Çin	54	1661
ABD	37	19,07	ABD	37	1304
Güney Kore	16	8,24	Güney Kore	16	933

İspanya	15	7,73	Türkiye	13	759
Türkiye	13	6,70	Malezya	7	539

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur. Not: Tablodaki yüzde değerleri araştırma bileşeni içerisindeki oranı temsil etmektedir. Yayın sayısına göre ilk 5’de yer alan yazarlar, dergiler ve ülkelere yer verildiği için yüzde sütununun toplamı %100 değildir.

Araştırma alanı ülkeler açısından değerlendirildiğinde ise toplam 54 yayınlı en üretken ülkenin Çin olduğu görülmektedir. Çin’i 37 yayınlı ABD, 16 yayınlı Güney Kore, 15 yayınlı İspanya ve 13 yayınlı Türkiye takip etmektedir. Benzer şekilde, atıf sayısına göre en etkili ülkeler incelendiğinde de Çin, ABD, Güney Kore ve Türkiye’nin ilk dört sırada yer aldığı görülmektedir. Malezya ise en üretken ilk beş ülke arasında yer almasa da toplam 7 yayınlı aldığı 539 atıfla en etkili ülkeler sıralamasında beşinci sırada yer almıştır.

Tablo 4: Atıf Sayısına Göre En Etkili Yayınlar (En Çok Atıf Alan Makaleler)

Yazar	Yıl	Yayın Başlığı	Dergi	Atıf Sayısı
Kim, M.J., Chung, N. ve Lee, C.K.	2011	The effect of perceived trust on electronic commerce: Shopping online for tourism products and services in South Korea	Tourism Management	434
Yüksel, A ve Yüksel, F.	2007	Shopping risk perceptions: Effects on tourists' emotions, satisfaction and expressed loyalty intentions	Tourism Management	282
Hew, J.J. vd.	2018	Mobile social tourism shopping: A dual-stage analysis of a multi mediation model	Tourism Management	208
Yüksel, A	2007	Tourist shopping habitat: Effects on emotions, shopping value and behaviours	Tourism Management	199
Tan G.W. H.ve Ooi, K.B.	2018	Gender and age: Do they really moderate mobile tourism shopping it behavior?	Telematics and Informatics	157

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 4'te en çok atıf alan beş makalenin bilgileri yer almaktadır. İlgili tablodan görüleceği üzere ilk beşte yer alan çalışmaların tamamı 100'ün üzerinde atıf almıştır ve toplam atıfların (8942) %19'u (n=1690) bu çalışmalara yapılmıştır. Ayrıca bu çalışmaların dördü *Tourism Management* dergisinde yayımlanmıştır. Bu bulgu, ilgili derginin yayın ve atıf sayısına göre en üretken ve etkili dergi olduğu bulgusu ile de tutarlıdır. İlk beşte yer alan çalışmaların konuları incelendiğinde ise üç çalışmanın çevrimiçi turizm alışverişi davranışlarına odaklandığı dikkat çekmektedir. Örneğin, 434 atıf sayısı ile en çok alıntılanan yayında, Kim, Chung ve Lee (2011) çevrimiçi turizm alışverişlerinde güven, memnuniyet ve sadakati etkileyen faktörleri incelemişlerdir. Benzer şekilde, Hew vd. (2018) Uyarıcı-Organizma-Tepki (SOR) çerçevesine dayanarak çevrimiçi sosyal ağ platformları aracılığıyla yapılan turizm alışverişi davranışına odaklanırken, Tan ve Ooi (2018) Birleşik Teknoloji Kabul ve Kullanım Teorisi (UTAUT) aracılığıyla çevrimiçi turizm alışverişi davranışını etkileyen faktörleri araştırmıştır. Ayrıca, en çok atıf alan ilk beş yayının ikisinin Atila Yüksel'e ait olduğu dikkat çekmektedir. Yüksel ve Yüksel (2007) ilgili çalışmalarında alışveriş esnasında algılanan riskin turistlerin duyguları, memnuniyetleri ve sadakatleri üzerindeki etkisini araştırmışlardır. Yüksel (2007)'e ait diğer çalışmada ise alışveriş ortamının turistlerin duyguları ve davranışları üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Bibliyometrik (Bilim) Haritalama

Bibliyometrik haritalama, araştırma bileşenleri arasındaki entelektüel etkileşimleri inceleyerek ilgili bileşenler arasındaki ilişkiler ağını ortaya çıkarmak amacıyla kullanılmaktadır. Bu kapsamda, araştırmanın üçüncü sorusuna yanıt bulabilmek amacıyla bibliyometrik haritalama tekniklerinden ortak kelime analizi gerçekleştirilmiştir. Ortak kelime analizi, yayınların başlık, özet ve anahtar kelimelerinde sıklıkla birlikte görünen kelimeler arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu anlamda sıklıkla birlikte görünen kelimelerin tematik olarak benzer olduğu varsayılmakta ve ilgili araştırma alanındaki ana temaların ortaya çıkarılmasına yardımcı olmaktadır (Donthu vd., 2021). Bu çalışmada, ortak kelime analizi "yazar anahtar kelimeleri" bazında yürütülmüş ve analize dahil edilecek anahtar kelimelerin seçilmesinde en az 2 kez tekrarlanma sıklığı eşik değer olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda, toplam 575 anahtar kelimeden birbiriyle ilişkili olan 75 tanesi analiz edilmiştir. Ortak kelime analizi sonucunda 194

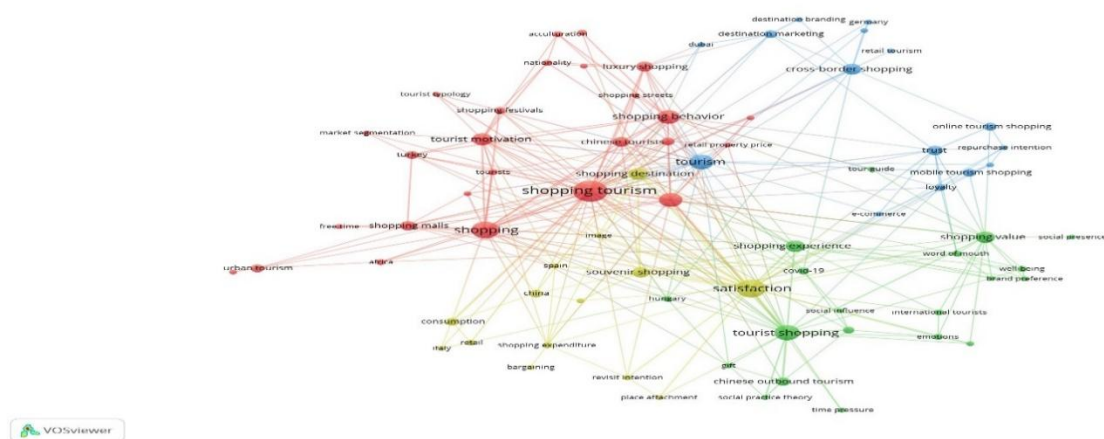
makalede en fazla tekrar eden anahtar kelimelere Tablo 5’te, ağ haritasına ise Şekil 1’de yer verilmektedir.

Tablo 5: En Fazla Tekrar Eden İlk 10 Anahtar Kelime

Anahtar Kelime	Tekrar Sayısı	TBG	Anahtar Kelime	Tekrar Sayısı	TBG
Shopping tourism	34	68	Tourism shopping	16	28
Satisfaction	25	55	Shopping behavior	15	31
Shopping	22	51	Tourist motivation	12	29
Tourist shopping	19	39	Shopping destination	11	26
Tourism	17	39	Shopping experience	11	22

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur. TBG: Toplam bağlantı gücünü ifade etmektedir.

Tablo 5’de görüldüğü üzere yayınlarda en fazla tekrar eden alışveriş turizmi (*shopping tourism*), turist alışverişi (*tourist shopping*) ve turizm alışverişi (*tourism shopping*) anahtar kelimeleri araştırmacılar tarafından araştırma alanının tanımlanmasında sıklıkla kullanılmaktadır. Bu durum, alanın tek bir terim ile tanımlanmadığına ilişkin görüşü de desteklemektedir. Diğer anahtar kelimeler ise alanda çalışılan konular hakkında ipucu vermektedir. Bu bağlamda, memnuniyet, davranış, motivasyon, deneyim ve destinasyon ile ilgili konuların sıklıkla incelendiği dikkat çekmektedir.



Şekil 1: Ortak Kelime Ağı (Yazar Anahtar Kelimeleri)

Ortak kelime analizi sonucunda ise 75 anahtar kelime arasında toplam 294 bağlantı olduğu ve ilgili kelimelerin dört kümede toplandığı belirlenmiştir. Ağ haritasındaki her düğüm bir anahtar kelimeyi, düğümler arasındaki bağlantılar ise anahtar kelimeler arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Düğümün boyutu anahtar kelimenin toplam bağlantı gücü açısından ağırlığını ifade ederken, renkler ise ait olduğu kümeyi temsil etmektedir (Van Eck ve Waltman, 2023). Tablo 6’da ortak kelime analizi sonucunda ortaya çıkan dört kümenin anahtar kelimelerine yer verilmiş ve ilgili kelimelerden yola çıkılarak araştırma alanındaki ana temalar belirlenmeye çalışılmıştır.

Tablo 6: Anahtar Kelimelerin Ana Temalara Göre Dağılımı

Küme	Anahtar Kelimeler	Ana Tema
1	Shopping tourism, shopping, tourism shopping, shopping behavior, shopping motivation, tourist typology, market segmentation, luxury shopping, shopping festivals, shopping malls, shopping streets, tourism development, acculturation, cultural differences, nationality, touristification, residential tourism, urban tourism, retail property price, free time, tourists, Chinese tourists, Hong Kong, Africa, Turkey, USA	Alışveriş turizminde turist motivasyonu ve alışveriş davranışları
2	Tourist shopping, shopping experience, shopping value, emotions, brand preference, wellbeing, word of mouth, social presence, social influence, social practice theory, time pressure, gift, duty-free shopping, Chinese outbound tourism, international tourists, tour guide, Covid-19, Hungary	Alışveriş deneyimi
3	Tourism, cross-border shopping, destination marketing, destination branding, retail tourism, online tourism shopping, mobile tourism shopping, e-commerce, loyalty, trust, repurchase intention, Dubai, Germany, Malaysia, Poland	Destinasyon pazarlamasında sınır bölgeleri ve çevrimiçi turizm alışverişi
4	Satisfaction, souvenir shopping, shopping destination, shopping expenditure, place attachment, image, revisit intention, consumption, bargaining, retail, domestic tourists, China, Italy, Spain	Alışveriş memnuniyeti

Kaynak: Yazarlar tarafından oluşturulmuştur.

İlgili ağ haritası ve tabloda da görüleceği üzere en fazla anahtar kelimenin yer aldığı küme kırmızı renklidir. İlgili kümede 21 adet anahtar kelime olup, kümede en sık tekrarlanan ve toplam bağlantı gücü en yüksek olan anahtar kelimeler alışveriş turizmi, alışveriş, turizm alışverişi, alışveriş davranışı ve motivasyonudur. Dolayısıyla bu kümede yer alan anahtar

kelimeler alanda en sık çalışılan ana temanın turist motivasyonu ve davranışları olduğunu göstermektedir. Ayrıca, kümede yer alan turist tipolojisi, kültürel farklılıklar, milliyet, alışveriş merkezleri ve festivaller gibi kelimeler de turist motivasyonunun ve davranışlarının incelenmesinde dikkate alınan değişkenler olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci küme, 20 anahtar kelimeyi içeren yeşil renkli kümedir. Bu kümede, duygular, marka tercihi, iyi oluş ve sosyal etki kavramları üzerinden alışveriş deneyimi ve değerinin araştırıldığı görülmektedir. 15 kelimenin bulunduğu üçüncü kümede, sınır alışverişi, online/mobil turizm alışverişi, e-ticaret gibi anahtar kelimeler ön plana çıkmaktadır. Bu kelimeler, ilgili kümenin ana temasının destinasyon pazarlaması ve markalaşması bağlamında sınır bölgelerindeki turistik alışverişler ile e-ticaret kapsamındaki çevrimiçi turizm alışverişi olduğunu göstermektedir. Dördüncü ve son küme ise memnuniyet ana teması ile ön plana çıkan sarı renkli kümedir.

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, turizm ve alışveriş konulu yayınların bibliyometrik analizini yaparak alanın ana araştırma hatlarının ve gelişiminin mevcut durumunu ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, konuya ilişkin belirlenen üç arama terimi (*shopping tourism, tourism shopping, tourist shopping*) WoS veri tabanında sorgulanmış ve 1987-2024 yılları arasında yayımlanan toplam 194 makalenin bibliyografik verilerine ulaşılmıştır. Turizm ve alışveriş konusunda yayımlanmış 194 makaleye ait bileşenlerin (yazarlar, dergiler ve ülkeler) üretkenlik ve etki düzeylerini değerlendirmek amacıyla performans analizi; ana araştırma temalarının ortaya çıkarılabilmesi amacıyla ise ortak kelime analizi gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular, alanın en üretken yazarının Rob Law, en etkili yazarının ise Namho Chung olduğunu göstermektedir. Ayrıca alandaki en üretken ve etkili derginin Tourism Management, ülkenin ise Çin olduğu tespit edilmiştir. Ortak kelime analizi aracılığıyla ise yayınlarda en sık tekrarlanan anahtar kelimeler belirlenmiş ve alanın ana araştırma temaları ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, turizm ve alışveriş araştırmalarının “alışveriş turizminde turist motivasyonu ve alışveriş davranışları”, “alışveriş deneyimi”, “alışveriş memnuniyeti” ve “destinasyon pazarlamasında sınır bölgeleri ve çevrimiçi turizm alışverişi” olmak üzere dört ana tema etrafında çerçevelendiği tespit edilmiştir.

Bu çalışma, bibliyometrik yöntemler aracılığıyla turizm ve alışveriş konusundaki araştırmalara sistematik ve bütüncül bir bakış açısı sağlayarak mevcut bilgi birikimine katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, çalışma kapsamında ortaya çıkarılan ana araştırma hatları ilgili

alandaki bilgi boşluklarına yönelik birtakım ipuçları da sağlamaktadır. Bu kapsamda, mevcut literatür alışveriş davranışları ve çevrimiçi turizm alışverişlerine yönelik ayrı ayrı önemli içgörüler sağlasa da elde edilen bulgular, teknolojik gelişmelerin turistlerin destinasyon seçimi, alışveriş deneyimi ve davranışları üzerindeki etkisinin daha fazla araştırılması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, araştırma alanındaki en üretken ülkenin Çin olduğu ve genel olarak araştırmaların Çinli turistler bağlamında yürütüldüğü göz önünde bulundurulduğunda, turizmde alışveriş araştırmalarının farklı milliyetler ve kültürler bağlamında genişletilmesine ihtiyaç duyulduğu ifade edilebilir.

Son olarak, bu çalışmanın bulguları yalnızca WoS veri tabanında taranan bilimsel dergilerde yayımlanmış 194 makalenin bibliyografik verileri ile sınırlıdır. Bu nedenle, gelecekte Scopus gibi farklı veri tabanlarından diğer yayın türlerini (kitap, bildiri, araştırma notları vb.) de dahil ederek elde edilecek veriler aracılığıyla alanın gelişimine ve araştırma hatlarına yönelik daha derin ve kapsamlı bir görüntü sunulabilir. Ayrıca, çalışmanın bir diğer sınırlılığı da ana temaların belirlenmesinde yalnızca ortak kelime analizinin kullanılmış olmasıdır. Gelecekteki araştırmalarda ana temaların belirlenmesinde ortak atıf ve ortak kelime analizinin birlikte yürütülerek alanın entelektüel yapısının açığa çıkarılması önerilmektedir.

Kaynakça

- Babin, B. J., Darden, W. R. ve Griffin, M. (1994). Work and/or fun: measuring hedonic and utilitarian shopping value. *Journal of Consumer Research*, 20(4), 644-656.
- Choi, M. J., Heo, C. Y. ve Law, R. (2016). Progress in shopping tourism. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 33(sup1), 1-24.
- Donthu, N., Kumar, S., Mukherjee, D., Pandey, N. ve Lim, W. M. (2021). How to conduct a bibliometric analysis: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, 133, 285-296.
- Hew, J.J., Leong, L.Y., Tan, G.W. H., Lee, V.H. ve Ooi, K.B. (2018). Mobile social tourism shopping: A dual-stage analysis of a multi-mediation model. *Tourism Management*, 66, 121-139.
- Jin, H., Moscardo, G. ve Murphy, L. (2017). Making sense of tourist shopping research: A critical review. *Tourism Management*, 62, 120-134.
- Kim, M. J., Chung, N. ve Lee, C. K. (2011). The effect of perceived trust on electronic commerce: Shopping online for tourism products and services in South Korea. *Tourism Management*, 32(2), 256-265.
- Moscardo, G. (2004). Shopping as a destination attraction: An empirical examination of the role of shopping in tourists' destination choice and experience. *Journal of Vacation Marketing*, 10(4), 294-307.
- Murphy, L., Moscardo, G., Benckendorff, P. ve Pearce, P. (2011). Evaluating tourist satisfaction with the retail experience in a typical tourist shopping village. *Journal of retailing and Consumer Services*, 18(4), 302-310.
- Oh, J.Y.J., Cheng, C.K., Lehto, X.Y. ve O'Leary, J.T. (2004). Predictors of tourists' shopping behaviour: Examination of socio-demographic characteristics and trip typologies. *Journal of Vacation Marketing*, 10(4), 308-319.
- Régi, T., Rátz, T. ve Michalkó, G. (2016). Anti-shopping tourism: a new concept in the field of consumption. *Journal of Tourism and Cultural Change*, 14(1), 62-79.
- Sengupta, I.N. (1988). Bibliometric research: Growth of biomedical literature. SBA Publications.

Snepenger, D. J., Murphy, L., O'Connell, R. ve Gregg, E. (2003). Tourists and residents use of a shopping space. *Annals of Tourism Research*, 30(3), 567-580.

Tan, G.W.H. ve Ooi, K.B. (2018). Gender and age: do they really moderate mobile tourism shopping behavior? *Telematics and Informatics*, 35(6), 1617-1642.

Timothy, D. J. (2014). Trends in tourism, shopping, and retailing, Lew, A.A., Hall, C.M. ve Williams, A. M.(ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Tourism* içinde (s.378-388). Oxford: Wiley Blackwell.

Timothy, D. J. ve Butler, R. W. (1995). Cross-boder shopping: A North American perspective. *Annals of Tourism Research*, 22(1), 16-34.

Tosun, C., Temizkan, S. P., Timothy, D. J. ve Fyall, A. (2007). Tourist shopping experiences and satisfaction. *International Journal of Tourism Research*, 9(2), 87-102.

Van Eck, N.J. ve Waltman, L. (2023). *VOSviewer manual: Manual for VOSviewer version 1.6.20*. Universiteit Leiden.

Wong, I. A., ve Wan, Y. K. P. (2013). A systematic approach to scale development in tourist shopping satisfaction: Linking destination attributes and shopping experience. *Journal of Travel Research*, 52(1), 29-41.

Yüksel, A. (2007). Tourist shopping habitat: Effects on emotions, shopping value and behaviours. *Tourism Management*, 28(1), 58-69.

Yüksel, A. ve Yüksel, F. (2007). Shopping risk perceptions: Effects on tourists' emotions, satisfaction and expressed loyalty intentions. *Tourism Management*, 28(3), 703-713.

TARIM TURİZMİ: KIRSAL KALKINMA VE SÜRDÜRÜLEBİLİR TURİZMİN YENİ YÜZÜ

Nuri PARALI, Yüksek Lisans Öğrencisi,

Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Seyahat İşletmeciliği ve Turist Rehberliği ABD

nuriparali@gmail.com

Mehmet SAĞIR, Doç. Dr.,

Selçuk Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü, msagir@selcuk.edu.tr,

Özet: Günümüzde turizm sektöründeki yeni trendler, yalnızca doğal güzelliklerin veya kültürel mirasın keşfiyle sınırlı kalmayarak, yerel halkın yaşamına ve üretim süreçlerine daha fazla dâhil olmayı hedeflemektedir. Tarım turizmi, kırsal bölgelerde sürdürülebilir kalkınmayı teşvik eden, son yıllarda popüleritesi artan yenilikçi bir turizm modeli olarak dikkat çekmektedir. Tarım turizmi, tarımsal üretim süreçlerini ve kırsal yaşam biçimlerini turistik deneyimlerle birleştiren sürdürülebilir bir turizm türüdür. Bu yaklaşım, tarımsal faaliyetlerin ve kırsal yaşam biçiminin turistik deneyimlerle bir araya getirilmesini sağlamakta ve bu entegrasyon sayesinde hem ekonomik hem de sosyal kalkınma açısından önemli katkılar sunmaktadır. Tarım turizmi, çiftçilere tarım gelirlerine ek olarak yeni gelir kaynakları yaratma fırsatı verirken, aynı zamanda yerel ekonominin canlanmasına destek olmaktadır. Bunun yanı sıra doğal kaynakların korunması, çevresel sürdürülebilirlik ve kırsal bölgelerdeki kültürel mirasın korunarak gelecek nesillere aktarılması konularında da olumlu etkiler sağlamaktadır. Kırsal bölgelerde tarım turizmi faaliyetleri, turistlere eşsiz deneyimler sunarak, doğayla iç içe bir tatil imkânı sağlamakta ve yerel topluluklarla doğrudan etkileşim kurma fırsatı vermektedir. Özellikle tarımsal üretim süreçlerinin deneyimlenmesi, yerel mutfak kültürünün tanıtılması ve geleneksel el sanatlarının teşvik edilmesi gibi unsurlar, turizmi sadece bir tüketim faaliyeti olmaktan çıkarıp anlamlı ve sürdürülebilir bir etkinlik haline getirmektedir. Bu yönüyle tarım turizmi, büyük şehirlerde yaşayan bireylerin kırsal yaşamı yakından tanınmasına ve doğal bir yaşam tarzını deneyimlemesine olanak tanımaktadır. Çalışmada, tarım turizminin kavramsal çerçevesi detaylı bir şekilde ele alınmış ve bu bağlamda Türkiye ile dünyanın farklı bölgelerinden başarılı uygulama örnekleri incelenmiştir. Tarama modeli yöntemi kullanılarak yapılan çalışmada, tarım ve turizm entegrasyonunun kırsal bölgelerde ekonomik ve sosyal dönüşüme olan katkıları değerlendirilmiştir. Çalışma, tarım turizminin kırsal kalkınma, çevresel sürdürülebilirlik ve kültürel koruma üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamış ve bu doğrultuda tarım turizminin potansiyel fırsatları ile karşılaşılan zorluklar ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Özellikle altyapı eksiklikleri, yerel halkın projelere katılım düzeyi ve teşvik politikalarındaki yetersizlikler gibi sorunlar ele alınarak, bu sorunların çözümüne yönelik öneriler geliştirilmiştir. Kamu-özel sektör iş birliklerinin artırılmasının ve tarım turizmi projelerinin daha geniş kitlelere ulaştırılmasının önemi vurgulanmıştır. Sonuç olarak, çalışmada tarım turizminin yalnızca yerel kalkınmayı destekleyen bir model değil, aynı zamanda sürdürülebilir turizm hedeflerine ulaşmada stratejik bir araç/model olduğu ortaya konacaktır. Bu model, kırsal bölgelerin ekonomik, sosyal ve çevresel yapısını dönüştürerek bu alanların daha yaşanabilir hale gelmesine olanak tanınması açısından önemlidir. Gelecekte tarım turizmine yönelik yapılacak politika ve uygulamalara rehberlik edebilecek nitelikte olan çalışma, tarım turizminin sürdürülebilir kalkınmaya sağladığı katkıların altını çizmekte ve bu yenilikçi yaklaşımın yaygınlaştırılması gerektiğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Tarım turizmi, doğal ve kültürel mirasın korunarak kalkınmanın sağlanabileceği bir model olarak, kırsal bölgelerin geleceği için umut vaat etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tarım Turizmi, Kırsal Kalkınma, Sürdürülebilir Turizm

AGRICULTURAL TOURISM: THE NEW FACE OF RURAL DEVELOPMENT AND SUSTAINABLE TOURISM

Nuri PARALI, Graduate Student,

Selçuk University, Institute of Social Sciences, Travel Management and Tourist Guidance USA

nuriparali@gmail.com

Mehmet SAĞIR, Assoc. Dr,

Selçuk University, Faculty of Tourism, Department of Tourism Guidance, msagir@selcuk.edu.tr,

Abstract: In today's tourism sector, new trends aim not only at exploring natural beauties or cultural heritage but also at integrating into the lifestyles and production processes of local communities. Agritourism has emerged as an innovative tourism model that promotes sustainable development in rural areas and has gained significant popularity in recent years. Agritourism is a sustainable form of tourism that combines agricultural production processes and rural lifestyles with touristic experiences. This approach combines agricultural activities and rural lifestyles with touristic experiences, offering significant contributions to both economic and social development through this integration. Agritourism provides farmers with opportunities to generate additional income alongside their agricultural earnings, while also supporting the revitalization of the local economy. Moreover, it has positive impacts on the conservation of natural resources, environmental sustainability, and the preservation of cultural heritage in rural areas for future generations. Agritourism activities in rural areas offer unique experiences to tourists, providing an opportunity for a vacation intertwined with nature and a chance to engage directly with local communities. Particularly, elements such as experiencing agricultural production processes, promoting local culinary culture, and encouraging traditional handicrafts transform tourism from being merely a consumer activity into a meaningful and sustainable experience. In this way, agritourism allows individuals living in metropolitan areas to closely observe rural life and experience a natural way of living. In this study, the conceptual framework of agritourism has been examined in detail, and successful examples from Turkey and various regions worldwide have been analyzed. Using a survey model, the study evaluates the contributions of the integration of agriculture and tourism to the economic and social transformation of rural areas. The study aims to reveal the impacts of agritourism on rural development, environmental sustainability, and cultural preservation, and discusses potential opportunities and challenges. Problems such as infrastructure deficiencies, the level of participation of local people in projects, and inadequacies in incentive policies are addressed, and solutions to these issues are proposed. The importance of enhancing public-private sector collaborations and expanding agritourism projects to reach wider audiences is emphasized. As a result, the study highlights that agritourism is not only a model that supports local development but also a strategic tool/model for achieving sustainable tourism goals. This model is significant in transforming the economic, social, and environmental structures of rural areas, making these regions more livable. This study, which has the potential to guide future policies and practices related to agritourism, underlines the contributions of agritourism to sustainable development and reiterates the necessity of disseminating this innovative approach. Agritourism stands as a promising model for the future of rural areas, enabling development through the preservation of natural and cultural heritage.

Keywords: Agricultural Tourism, Rural Development, Sustainable Tourism

GİRİŞ

Tarım turizmi, tarımsal üretim alanlarının keşfedilmesi ve ziyaretçilere sunulması yoluyla kırsal bölgelerde ekonomik, sosyal ve çevresel faydalar sağlayan dinamik bir turizm modelidir (Ammirato vd., 2020, s. 5). Dünya genelinde turizm sektörü, ekonomik büyümeyi desteklemenin yanı sıra yerel topluluklar için istihdam fırsatları yaratmaktadır (Ivona, 2021, s. 8854). Tarım turizmi ise bu doğrudan faydanın yanı sıra, kırsal kalkınmanın sağlanmasında da öneme sahiptir (Karampela, vd, 2021, s. 9550).

Son yıllarda, tarım turizmi, kırsal alanların sürdürülebilir kalkınmasına katkıda bulunacak bir strateji olarak öne çıkmıştır (Sun vd., 2021, s. 543). Tarımsal faaliyetlerin sürdürülebilirliğini artırmanın yanı sıra, ziyaretçilere yerel kültürü ve doğal kaynakları tanıtmaya fırsatı sunmaktadır (Çelik, vd., 2018, s. 452). Bu bağlamda, tarım turizminin hem kırsal kalkınmanın desteklenmesi hem de tarımsal üretkenliğin artırılması açısından önemli bir araç olduğu belirtilmektedir.

Türkiye gibi tarım potansiyeli yüksek ülkelerde, tarım turizmi, çiftliklerden ve tarım alanlarından elde edilen ürünlerin tanıtımına yönelik sağladığı fırsatlarla dikkat çekmektedir (Civelek ve Dalgın, 2021, s. 41). Küresel ölçekte çevresel kaygıların arttığı bir dönemde, tarım turizmi, yerel kaynakların kullanımı ve sürdürülebilir uygulamaların benimsenmesi açısından önemli olanaklar sunmaktadır (Iannucci, Martellozzo ve Randelli, 2022, s. 991). Ayrıca, tarım turizmi deneyimleri, yerel üreticilere doğrudan pazarlama yapma imkânı tanıyarak, ekonomik döngünün yerel düzeyde güçlenmesine katkıda bulunmaktadır.

Tarım turizminin bir diğer kritik yönü de ziyaretçiler arasındaki çevresel bilinci artırma potansiyelidir. Ziyaretçilere, tarımsal süreçlerin nasıl işlediğini gösteren etkinlikler, onların organik üretim, doğal yaşam ve sürdürülebilir tarım uygulamaları hakkında daha fazla bilgi edinmelerini sağlamaktadır (Xue, Chang ve Shen, 2020, s. 6264). Bu tür deneyimler, kırsal alanların kültürel değerlerini ve doğal güzelliklerini ön plana çıkararak, kırsal kalkınmaya katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, tarım turizmi, kırsal kalkınmayı destekleyen ve sürdürülebilir turizm ilkeleri ile uyumlu bir model olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, tarım turizminin kırsal kalkınma üzerindeki etkileri, sürdürülebilirlik boyutu ve uygulama örnekleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1. Tarım Turizminin Tanımı ve Önemi

Tarım turizmi, ziyaretçilerin çiftliklere, tarım işletmelerine veya doğal alanlara giderek, tarımsal faaliyetler ve kırsal yaşam hakkında bilgi edinmesini sağlayan bir turizm türüdür (Ivona, 2021, s. 8854). Bu tür turizm, ziyaretçilere tarımsal süreçleri deneyimleme, yerel kültürü keşfetme ve doğanın sunduğu güzelliklerin tadını çıkarma fırsatı sunar. Tarım turizmi, genellikle "agro-turizm" veya "kırsal turizm" terimleri ile de sıkça anılmaktadır ve çevresel sürdürülebilirlik ile yerel kalkınmayı teşvik eden bir model olarak kabul edilmektedir (Karampela vd., 2021, s. 9550).

Tarım turizmi, çeşitli etkinlikler vasıtasıyla gerçekleşir. Bu etkinlikler arasında meyve ve sebze toplama, çiftlik turları, yerel ürünlerin tadımı, doğal tarım yöntemlerinin öğretilmesi ve belirli mevsimlere özgü festivaller yer almaktadır (Ammirato vd., 2020, s. 10). Böylece, ziyaretçiler sadece tarihsel ve kültürel bağlamda bilgi edinmekle kalmaz, aynı zamanda tarım süreçlerine doğrudan katılma imkânı bulur.

Tarım turizminin önemi, ekonomik, sosyal ve çevresel birçok boyutta kendini göstermektedir. İlk olarak, tarım turizmi, kırsal alanların ekonomik kalkınmasına katkı sağlar. Pek çok kırsal topluluk için tarım turizmi, tarımsal faaliyetlerden elde edilen gelirleri artırmanın yanı sıra, yerel istihdam imkânlarını da güçlendirmektedir (Sun vd., 2021, s. 548). Tarım turizminin bölgeler arası ekonomik dengesizlikleri azaltma potansiyelini vurgulamaktadır (Civelek ve Dalgın, 2021, s. 60).

Ayrıca, tarım turizmi, çevresel bilinci artırmak için bir platform sunar. Ziyaretçiler, tarımsal üretim süreçlerini yakından görerek ve bizzat deneyimleyerek sürdürülebilir tarım uygulamaları hakkında bilgi edinebilirler (Xue et al., 2020, s. 6264). Bu deneyimler, çevresel sürdürülebilirlik konusunda farkındalığı artırırken, yerel ürünlerin tanıtımına da yardımcı olur (Ivona, 2021, s. 8854).

Son olarak, tarım turizmi, yerel kültürlerin korunması ve tanıtılması açısından önemlidir. Yerel çiftlikler ve tarımsal işletmeler, ziyaretçilere sadece tarımsal deneyimler sunmakla kalmaz, aynı zamanda bölgenin kültürel kimliğini de ön plana çıkarırlar (Karampela vd., 2021, s. 9550). Böylelikle ziyaretçiler, yerel geleneği ve yaşam tarzını daha iyi anlayarak, bu değerlerin korunması için bir motivasyon kaynağı olabilmektedir. Bu bağlamda tarım turizmi, kırsal kalkınmanın yanı sıra, sosyal ve çevresel sürdürülebilirlik açısından önemli bir model olarak

öne çıkmaktadır. Günümüzde, tarım turizminin doğru bir şekilde yönlendirilmesi, hem yerel toplulukların ekonomik olarak güçlenmesine hem de doğal kaynakların akılcı bir şekilde kullanılmasına katkı sağlayacaktır.

1.1. Kırsal Kalkınmada Tarım Turizminin Oynadığı Rol

Tarım turizmi, kırsal alanların ekonomik, sosyal ve çevresel gelişimini destekleyen önemli bir strateji olarak öne çıkmaktadır (Cors-Iglesias, 2023, s. 5). Tarım turizmi, kırsal kalkınmayı destekleyen önemli bir model olarak kabul edilmektedir. Bu model, yerel toplulukların ekonomik durumunu iyileştirmekle kalmayıp, aynı zamanda doğal kaynakların sürdürülebilir kullanımını teşvik etmektedir (Evagrafova vd., 2020, s.1).

Tarım turizmi, yerel kültürlerin tanıtımına ve korunmasına katkıda bulunarak, kırsal alanlarda sosyal dayanışmayı güçlendirmektedir (Barbieri, vd. 2016, s. 1096).

Tarım turizmi, kırsal kalkınmada sadece ekonomik kalkınmayı teşvik etmekle kalmayıp, aynı zamanda kırsal nüfusun yerinde istihdam edilmesine olanak tanır. Kırsal göçün önlenmesinde önemli bir araç olan bu turizm modeli, kırsal alanlarda daha dengeli bir nüfus dağılımını sağlamaya katkıda bulunur.

Ayrıca, tarımsal üreticiler ile tüketicileri doğrudan buluşturarak gıda zincirini kısaltır ve çiftçilerin gelir düzeyini artırır (Gossling ve Hall, 2019, s. 105).

Ekonomik Katkılar

Tarım turizmi, kırsal ekonomilerin güçlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Dünya genelinde birçok kırsal topluluk, tarım turizmi sayesinde alternatif gelir kaynakları bulmakta ve istihdam olanaklarını artırmaktadır (Barbieri, vd., 2016). Özellikle çiftlikler ve tarımsal işletmeler, ziyaretçilere sunulan turistik deneyimlerle ek gelir elde etme fırsatı bulmaktadır (Kothari vd., 2021, s. 3). Tarım turizmi, sadece tarımsal üretimden elde edilen gelirleri artırmakla kalmaz, aynı zamanda kırsal bölgelerde hizmet sektörünü de geliştirmekte ve yeni işletmelerin açılmasına zemin hazırlamaktadır (Sharpley ve Vass, 2020, s. 78).

Sosyal ve Kültürel Etkiler

Tarım turizmi, kırsal toplulukların sosyal yapısını olumlu yönde etkilemekte ve yerel kültürlerin korunmasına yardımcı olmaktadır (Ammirato, vd., s. 3). Ziyaretçiler, yerel yaşam tarzlarını ve gelenekleri deneyimleme fırsatı bulurken, bu durum yerel halkla birlikte sosyal etkileşimleri

artırmaktadır. Bu etkileşimler, toplumun kendine güvenini pekiştirmekte ve yerel kültürlerin daha geniş kitlelere tanıtılmasına olanak sağlamakta, böylece kırsal kalkınma hedefleriyle bütünleşmektedir. Tarım turizmi, aynı zamanda geleneksel el sanatları, müzik ve yemek kültürü gibi yerel değerlerin korunmasına da katkı sağlamaktadır (Pasanen, 2017, s. 56).

Çevresel Sürdürülebilirlik

Çevresel sürdürülebilirlik açısından tarım turizmi, doğal kaynakların korunmasına ve insanların doğal çevreye karşı duyarlılığının artırılmasına destek vermektedir (Iannucci, vd., 2022, s. 993). Tarım turizmi uygulamaları, organik tarım ve sürdürülebilir ziraat yöntemlerinin teşvik edilmesiyle çevresel bilincin geliştirilmesini sağlamaktadır. Ziyaretçilere sunulan deneyimlerle, doğal kaynak yönetimi konusunda farkındalık artırılmakta ve çevre dostu uygulamalara yönlendirme sağlanmaktadır. Aynı zamanda karbon ayak izinin azaltılmasına yardımcı olarak doğa dostu turizm alternatifleri sunmaktadır (Williams ve Ponsford, 2018, s. 99).

1.2. Çalışmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma, tarım turizminin kırsal kalkınma üzerindeki etkilerini ve sürdürülebilir turizm perspektifinden önemini incelemeyi amaçlamaktadır. Tarım turizminin ekonomik katkıları, sosyal etkileşimleri artırma potansiyeli ve çevresel sürdürülebilirlik üzerindeki rolleri araştırılacaktır. Ayrıca, yerel toplulukların tarım turizmi uygulamaları aracılığıyla nasıl güçlendirilebileceği ve bu süreçte karşılaşılan zorluklar da ele alınacaktır.

Çalışmanın kapsamı, tarım turizminin yürütülmesi, yerel ekonomilere olan katkıları, toplumsal ve kültürel etkileri ile çevresel yönetim uygulamaları üzerine yoğunlaşacaktır. Tarım turizmi uygulamalarının kırsal kalkınmadaki rolü, bu süreçteki en iyi uygulamalar ve çıkış yolları belirlenerek, literatürdeki bilgi boşlukları doldurulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmalar, tarım turizmi olgusunun kırsal kalkınmaya olan katkısının değerlendirildiği yurtiçi ve yurtdışındaki örnekleri içerecektir.

Bu çalışma, literatür taraması (derleme) yöntemiyle gerçekleştirilecektir. Tarım turizmi ile ilgili mevcut akademik kaynaklar, araştırmalar, raporlar ve vaka çalışmaları araştırılacak ve tarım turizminin kırsal kalkınma ile olan ilişkisini anlamaya yönelik çalışma tamamlanacaktır. Bu yöntem, tarım turizmi konusundaki mevcut bilgileri derleyerek, elde edilen bulgular ışığında strateji geliştirilmesine zemin hazırlayacaktır. Sonuç olarak, çalışma sonucunda elde edilecek

veriler, tarım turizminin kırsal kalkınmaya sağladığı ekonomik, sosyal ve çevresel katkıları ortaya koyarak politika önerileri ve stratejiler geliştirmeye yönelik önemli bir çerçeve sunacaktır.

2. YÖNTEM

Araştırma kapsamında tarım turizmi, fenomenolojik çerçevede kuramsal olarak ele alınmış ve analiz edilmiştir. Bu doğrultuda, alan yazındaki çalışmalar incelenerek tarım turizmi kavramının Türkiye ve dünyadaki durumu, gelişim süreci ve bu gelişimi şekillendiren unsurlar değerlendirilmiştir. Çalışma, tarım turizmi alanında fenomenolojik bir derleme araştırması olarak yapılandırılmıştır.

2.1. Tarım Turizmi Kavramsal Çerçevesi

Turizm, temel olarak insanların geçici olarak başka yerleri ziyaret etme faaliyetidir ve genellikle dinlenme, eğlenme, iş, kültürel deneyimler ve keşif gibi amaçlarla gerçekleştirilir. Birçok akademik kaynak, turizmi farklı açılardan tanımlamaktadır. World Tourism Organization (2019)

turizmi "bir kişinin, ikamet ettiği yer dışında, geçici olarak bir başka yere seyahat etmesi ve bu seyahat sırasında edindiği deneyimler" olarak tanımlamaktadır (World Tourism Organization, 2019, s. 12).

Bu tanım, turizmin yalnızca seyahat etme değil, aynı zamanda deneyim kazanma süreci olduğunu da vurgulamaktadır. Bu kavramsal çerçeve, turizmin sosyal, ekonomik ve çevresel boyutlarını anlama konusunda önemli bir temel sağlamaktadır.

Turizm Türleri

Turizmin temel unsurlarından biri olan seyahat, gereksinimlerin karşılanması, deneyimlerin artırılması veya farklı kültürlerle etkileşim için gerçekleştirilir. Bu bağlamda, turizm hem ekonomik hem de sosyal dinamikleri etkileyen karmaşık bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Turizm, çeşitli türlere ayrılabilir; bu türler, turistlerin ihtiyaçlarına, beklentilerine ve seyahat nedenlerine göre şekillenir. Kütçüoğlu (2010), turizmi doğa turizmi, kültürel turizm, macera turizmi ve tarım turizmi gibi farklı kategorilere ayırarak, her bir türün kendine özgü özellikleri olduğunu belirtmektedir (Kütçüoğlu, 2010, s. 45).

Özellikle tarım turizmi, kırsal alanların sürdürülebilir kalkınmasına katkı sağlamasıyla dikkat çekmektedir. Türkiye'de ve dünyada uygulama alanlarının incelenmesi, tarım turizminin yerel ekonomiler üzerindeki etkisini anlamamızı sağlamaktadır (Taşkıran, Akmeşe ve Sezgin, 2023, s. 74).

Turizm Ekonomisi

Turizmin ekonomik etkileri, birçok ülkenin ekonomisinde önemli bir rol oynamaktadır. Gossling (2003), turizmin doğrudan ekonomik etkilerinin yanı sıra, dolaylı etkileri ile birlikte istihdam oluşturma, döviz kazanımı ve yerel kalkınma gibi alanlarda sağladığı katkıları işlemektedir (Gossling, 2003, s. 78). Turizm, yerel ekonomilere sağladığı kaynak ve istihdam olanakları ile toplumsal yapılar üzerinde de önemli bir etki yaratmaktadır.

Taşkıran, Akmeşe ve Sezgin (2023), tarım turizminin özellikle kırsal kalkınma açısından ekonomik avantajlar sağladığını ve çiftçilerin ek gelir elde etmesine katkıda bulunduğunu belirtmektedir (s. 75).

Sosyal ve Kültürel Etkiler

Turizm, sosyal yapılar ve kültürel dinamikler üzerinde de önemli etkilere sahiptir. Cohen (1984), turizmin kültürel değişimlere, yerel toplulukların değer ve inançlarının dönüşümüne yol açabileceğini ifade etmiştir (Cohen, 1984, s. 375). Tarım turizmi gibi alternatif turizm türleri, yerel halkın kültürel kimliğini koruma ve tanıtmada konusunda büyük bir fırsat sunmaktadır (Hernández-Mogollón et al., 2020, s. 97).

Taşkıran, Akmeşe ve Sezgin (2023), tarım turizminin aynı zamanda kırsal topluluklarda sosyal dayanışmayı artırdığını ve kültürel mirasın korunmasına katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır (s. 76).

Çevresel Sürdürülebilirlik

Çevresel sürdürülebilirlik perspektifinden bakıldığında, turizm, doğal kaynakların kullanımında dengeli bir yaklaşım geliştirmeyi gerektirir. Buckley (2009), sürdürülebilir turizmi, doğal ve kültürel mirasın korunmasını teşvik eden ve yerel kaynakların korunmasına yardımcı olan bir faaliyet olarak tanımlamaktadır (Buckley, 2009, s. 5). Tarım turizmi gibi alternatif turizm türleri, kırsal kalkınma ile çevresel koruma arasında bir denge kurma potansiyeline sahiptir (Weaver, 2012, s. 88).

Türkiye'deki tarım turizmi uygulamalarının ekolojik duyarlılıklar çerçevesinde artarak devam ettiği ve teknolojik gelişmelerle uyumlu hale getirildiği ifade edilmektedir (Taşkiran, Akmeşe ve Sezgin, 2023, s. 77).

Turizm ve Tarımın Entegrasyonu: Faydaları ve Hedefleri

Turizm ve tarımın entegrasyonu, ekonomik sürdürülebilir kalkınmayı destekleyen ve sosyo-kültürel değerleri koruyan bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. Tarım turizmi, bu entegrasyonun en belirgin örneklerinden biri olarak, kırsal alanlarda çeşitli faydalar sağlamaktadır (Despotović, vd., 2017, s. 50). Tarım ve turizm sektörlerinin birleşimi, hem yerel üreticiler hem de turistler için karşılıklı yarar sağlayan bir ekosistem yaratmaktadır. Tarım turizmi, sadece ekonomik kazanç sağlamanın ötesinde, çevresel sürdürülebilirliği destekleyen bir kalkınma modeli olarak da öne çıkmaktadır.

Faydaları

1. Ekonomik Gelişim: Tarım ve turizm entegrasyonu, yerel ekonominin çeşitlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Tarımsal faaliyetlerin yanı sıra turistik etkinliklerin de değerlendirilmesi, çiftçilere ek gelir kaynağı yaratmakta ve ekonomik istikrar sağlamaktadır (Barbieri vd. 2016, s. 1095). Otantik tarımsal deneyimlerin sunulması, yerel ürünlerin pazarlanması ve tüketimi açısından büyük bir potansiyele sahiptir. Ayrıca, tarım turizmi sayesinde yerel üreticilerin doğrudan pazarlama yapabilmesi, aracı maliyetlerini düşürerek çiftçilerin gelirlerini artırmaktadır (Dalgın ve Civelek, 2020, s. 458).

2. İstihdam Olanakları: Tarım turizmi, kırsal alanlarda istihdamı artırarak, yerel halkın ekonomik olarak güçlenmesine yardımcı olmaktadır. Tarım işletmeleri, turizm faaliyetleriyle birlikte ek iş gücü talep etmekte, bu da tarımsal istihdamı desteklemektedir (López-Guzmán et al., 2016, s. 112). Turizm sektörüne entegre edilen tarımsal faaliyetler, mevsimlik işçiliğin yanı sıra kalıcı istihdam olanakları da yaratmaktadır. Aynı zamanda, yerel halkın turizmle ilgili eğitim ve sertifikasyon programlarına katılmasıyla nitelikli iş gücünün artışı desteklenmektedir.

3. Çevresel Sürdürülebilirlik: Turizm ve tarımın entegrasyonu, çevresel sürdürülebilirliği teşvik eden uygulamaları desteklemektedir. Tarım alanlarının etkin ve sürdürülebilir yönetimi, doğal kaynakların korunmasına katkıda bulunarak çevre bilincini artırmaktadır (Despotović, vd., 2017, s. 48). Çiftliklerde su tasarrufu sağlayan modern sulama sistemlerinin kullanımı,

sürdürülebilir enerji kaynaklarına yönelim ve organik tarım yöntemleri, turizm ve tarımın uyum içinde gelişmesini sağlamaktadır. Ayrıca, ekolojik çiftlikler ve yeşil turizm destinasyonları, turistlerin çevresel duyarlılığını artırarak doğa dostu uygulamaları teşvik etmektedir (Iannucci, vd., 2022, s. 992).

4. Kültürel Mirasın Korunması: Tarım turizmi, yerel kültürel değerlerin ve geleneksel yaşam biçimlerinin korunmasına katkıda bulunmaktadır. Ziyaretçiler, yerel gelenekleri ve tarımsal üretim süreçlerini doğrudan gözlemleyerek bu unsurların değerini daha iyi anlamaktadır (Römer ve Schellhorn, 2017, s. 56). Tarım turizmi aynı zamanda geleneksel üretim tekniklerinin nesilden nesile aktarılmasını sağlamakta ve yerel halkın turizm aracılığıyla gelir elde ederken kültürel kimliğini korumasına yardımcı olmaktadır. Özellikle yöresel festivaller, organik pazarlar ve el sanatları atölyeleri gibi etkinlikler, kültürel mirasın canlı tutulmasını sağlamaktadır.

Hedefleri

1. Sürdürülebilir Kalkınma: Tarım ve turizmin entegrasyonu, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bu entegrasyon, ekonomik büyüme ile çevre koruma arasında denge kurmayı amaçlamaktadır (Kothari ve Perjew, 2021, s. 98). Tarım ve turizm arasındaki etkileşimi artırmak için devlet destekli projeler ve teşvikler hayata geçirilmelidir.

2. Yerel Ekonomik Kalkınma: Entegrasyon, kırsal bölgelerin ekonomik gelişimini sağlamak için yeni fırsatlar yaratma hedefini gütmektedir. Tarım işletmelerinin turizm ile etkileşimi, ekonomik büyümeyi desteklerken, yerel gıda sistemlerini de güçlendirmektedir. Küçük ölçekli üreticiler için doğrudan satış kanalları oluşturmak, yerel ekonominin dayanıklılığını artırmaktadır.

3. Eğitim ve Bilinçlendirme: Tarım ve turizm entegrasyonu, ziyaretçiler ile yerel halk arasında bilgi ve deneyim alışverişine olanak tanıyarak çevresel farkındalığın artırılmasını hedeflemektedir.

Bu süreç hem yerel halkın hem de turistlerin sürdürülebilir tarım uygulamaları hakkında bilinçlenmesini sağlamaktadır (Thornton et al., 2020, s. 92). Eğitim programları ve atölyeler, yerel halkın ve turistlerin bilinçlendirilmesine yardımcı olmaktadır.

3. Türkiye ve Dünyadan Başarılı Uygulama Örnekleri

Türkiye'deki tarım turizmi uygulamaları, TaTuTa (Tarım-Turizm-Takas) gibi projelerle desteklenmektedir. Bu proje, ekolojik çiftliklerde tarım turizmi ve gönüllü bilgi tecrübe takasını teşvik etmektedir. TaTuTa, Buğday Derneği tarafından yürütülen bir girişimdir ve 2004 yılında Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) ve Küresel Çevre Fonu (GEF) gibi uluslararası desteklerle hayata geçirilmiştir. Günümüzde Türkiye'de 91'e kadar ulaşan TaTuTa çiftlikleri, organik tarım uygulamaları ile sürdürülebilir gıda üretimini desteklemekte ve aynı zamanda ziyaretçilere tarım deneyimleri sunmaktadır (Çelik Çanga vd, 2018, s. 455).

Dünya genelinde ise tarım turizmi faaliyetleri yaygınlaşmakta ve birçok ülke bu alanda başarılı uygulamalar sergilemektedir:

İtalya: İtalya, özellikle kırsal turizm açısından önemli bir örnektir; burada çiftlikler, yerel ürünlerin tanıtımı ve doğa ile bütünleşik bir yaşam sunarak hem ekonomik hem de çevresel sürdürülebilirliğe katkı sağlamaktadır. İtalyan hükümeti, tarım turizmini destekleyen çeşitli teşvikler ve programlar sunarak çiftliklerin modernize edilmesine yardımcı olmaktadır. Örneğin, Toskana bölgesindeki çiftliklerde düzenlenen hasat festivalleri hem yerel halkın hem de turistlerin katılımıyla büyük ilgi görmektedir ve bölgenin ekonomik canlılığını artırmaktadır (Giaccio, vd., 2018, s. 217).

ABD: ABD'de tarım turizmi, özellikle Kaliforniya ve Florida gibi tarımsal açıdan zengin eyaletlerde yaygındır. Bu eyaletlerde çiftlikler, ziyaretçilere çeşitli deneyimler sunarak tarım ürünlerinin tanıtımını yapmakta ve yerel ekonomiye katkıda bulunmaktadır. Örneğin, Kaliforniya'da düzenlenen meyve toplama etkinlikleri, aileler için popüler bir aktivite haline gelmiştir. Ayrıca, çiftlikler eğitim programları aracılığıyla çocuklara tarımın önemi hakkında bilgi vermekte ve doğal kaynakların korunmasına yönelik bilinçlendirme çalışmaları yapmaktadır (Oruç, vd., 2015, s. 42).

Almanya: Almanya da tarım turizmi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Ülkede çiftlikler, organik tarım uygulamaları ve çevre dostu üretim yöntemleri ile öne çıkmakta ve bu sayede hem yerel halkın hem de turistlerin ilgisini çekmektedir. Almanya'da tarım turizmi, özellikle doğal alanların korunması ve biyoçeşitliliğin artırılması açısından büyük bir öneme sahiptir. Çiftliklerde düzenlenen ekoturizm etkinlikleri, ziyaretçilere doğa ile iç içe bir deneyim sunmakta ve çevre bilincini artırmaktadır (Raiz, 2021).

Tarım turizmi hem Türkiye'de hem de dünya genelinde, ekonomik, sosyal ve çevresel sürdürülebilirliğe katkıda bulunan önemli bir sektördür. TaTuTa gibi projeler, yerel kalkınmayı desteklerken, uluslararası örnekler de tarım turizminin potansiyelinden yararlanmak için ilham vermektedir.

Özellikle tarım turizminin ekonomik faydaları, kırsal alanlarda istihdamın artırılması, yerel ürünlerin doğrudan pazarlanması ve çiftçilerin gelir düzeylerinin iyileştirilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Ayrıca, çevresel sürdürülebilirlik açısından, organik tarım uygulamaları ve doğa dostu turizm aktiviteleri sayesinde doğal kaynakların korunması sağlanmaktadır. Kültürel mirasın korunması bağlamında ise, tarım turizmi, geleneksel üretim tekniklerinin ve kırsal yaşam biçimlerinin sürdürülebilirliğine katkı sağlamaktadır.

Bu tür uygulamaların yaygınlaştırılması hem kırsal alanların gelişimine hem de doğal kaynakların korunmasına katkı sağlayacaktır. Türkiye'deki tarım turizmi politikalarının geliştirilmesi ve desteklenmesi, ülkenin bu alandaki potansiyelini en üst düzeye çıkarmasına yardımcı olacaktır.

4. Tarım Turizminin Karşılaştığı Zorluklar ve Çözüm Önerileri

Tarım turizmi, kırsal kalkınma ve sürdürülebilir turizm açısından büyük bir potansiyele sahip olmasına rağmen, çeşitli zorluklarla karşı karşıyadır. Bu zorlukların başlıcaları altyapı eksiklikleri, yerel halkın katılım düzeyindeki sınırlılıklar ve teşvik politikalarındaki yetersizliklerdir. Tarım turizmi sektörünün daha verimli bir şekilde gelişebilmesi için, bu sorunların çözümüne yönelik somut adımlar atılması gerekmektedir (Futagami, vd., 2022, s.3).

Altyapı Eksiklikleri

Tarım turizmi için gerekli olan ulaşım, konaklama ve diğer altyapı hizmetlerinin yetersizliği, bu sektördeki gelişimi engelleyen en önemli faktörlerden biridir. Özellikle kırsal alanlarda, yol, su, elektrik ve internet erişimi gibi temel hizmetlerin eksikliği, ziyaretçilerin bu bölgeleri tercih etmesini zorlaştırmaktadır. Bu sorunun aşılması için devlet ve özel sektör iş birliği ile altyapı yatırımlarının artırılması gerekmektedir (Pekizoğlu, 2012, s. 88).

Uluslararası Örnek Uygulama: İtalya'da tarım turizmi bölgelerinde altyapı geliştirme projeleri, yerel yönetimlerin destekleri ile hayata geçirilmiş ve bu sayede bölgeye olan ilgi artmıştır

(Pascucci vd., 2020, s. 82). Benzer bir modelin Türkiye'de de uygulanması, kırsal turizm bölgelerinin cazibesini artırabilir.

Yerel Halkın Katılım Düzeyindeki Sınırlılıklar

Tarım turizmi uygulamalarında yerel halkın aktif katılımı, başarının en kritik unsurlarından biridir. Ancak, birçok bölgede yerel halk, tarım turizminin sağladığı ekonomik ve sosyal faydalardan yeterince haberdar değildir. Bunun yanı sıra, yerel halkın turizm sektörüne entegrasyonu konusunda eğitim eksiklikleri de mevcuttur (Shen vd., 2020, s. 2).

Bu sorunun üstesinden gelmek için, yerel halkın bilinçlendirilmesi ve tarım turizmi projelerine dahil edilmesi gerekmektedir. Eğitim programları ve atölye çalışmaları düzenleyerek, yerel halkın tarım turizmi konusundaki bilgi ve becerilerinin artırılması sağlanabilir. Ayrıca, tarım turizmi faaliyetlerinin doğrudan ekonomik getiriler sunması, yerel halkın sürece katılımını artıracaktır (Ciolac, vd., 2019).

Teşvik Politikalarındaki Yetersizlikler

Tarım turizminin gelişimi için gerekli olan teşvik politikalarının yetersizliği, bu alandaki yatırımların azalmasına neden olmaktadır. Yerel yönetimlerin ve devletin, tarım turizmini destekleyen politikalar geliştirmesi ve bu konuda çiftçilere ve girişimcilere teşvikler sunması gerekmektedir (Kothari ve Perwej, 2021, s. 98). Örneğin, Almanya'da tarım turizmi projelerine yönelik olarak sağlanan mali destekler, bu alandaki yatırımları artırmış ve başarılı uygulamaların yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

Öneriler:

- Tarım turizmi yatırımlarını teşvik etmek için düşük faizli krediler ve vergi muafiyetleri sağlanmalıdır.
- Tarımsal üreticiler ile turizm sektörü arasındaki entegrasyonu teşvik eden projelere devlet desteği verilmelidir.
- Yerel girişimcilere yönelik eğitim ve danışmanlık hizmetleri sunularak, tarım turizmi konusunda bilinçlendirme çalışmaları yapılmalıdır.

Tarım turizminin karşılaştığı zorlukların aşılması için kamu-özel sektör iş birliği modellerinin geliştirilmesi ve yerel halkın bu süreçlere aktif katılımının sağlanması gerekmektedir. Kamu ve

özel sektör arasında kurulacak iş birlikleri, altyapı yatırımlarının yanı sıra, eğitim ve bilinçlendirme çalışmaları için de kaynak yaratabilir. Ayrıca, yerel halkın projelere dahil edilmesi, hem ekonomik fayda sağlaması hem de toplumsal dayanışmayı artırması açısından önemlidir.

Sonuç olarak, tarım turizminin potansiyelinden tam olarak faydalanılabilmesi için bütüncül bir yaklaşım benimsenmeli ve çeşitli paydaşların iş birliği içinde çalışması sağlanmalıdır. Böylece, tarım turizmi daha etkin bir şekilde geliştirilerek kırsal kalkınmaya katkıda bulunabilir.

5. Gelecek Perspektifi ve Politikalar

Tarım turizmi, sürdürülebilir turizm hedeflerine ulaşmada stratejik bir araç olarak değerlendirilmektedir. Kırsal kalkınmanın desteklenmesi ve çevresel sürdürülebilirliğin sağlanması açısından tarım turizmi, ekonomik, sosyal ve kültürel yönleriyle büyük bir potansiyel taşımaktadır

(Futagami ve Kumara, 2022, s. 2). Bu bağlamda, tarım turizminin teşvik edilmesi ve bu alanda politika geliştirme süreçlerine yerel halkın dahil edilmesi gerekmektedir.

Yerel Halkın Katılımı

Yerel halkın tarım turizmi faaliyetlerine aktif katılımı, hem bölgesel kalkınma sürecine doğrudan katkı sağlamasını hem de farklı kültürlerle etkileşim kurarak kendi kültürel değerlerini korumasını mümkün kılmaktadır. Tarım turizmi, yerel halkın turizm sektöründe istihdam edilmesine ve yerel ürünlerin pazarlanmasına yardımcı olur (Ciolac, vd., 2019, s. 2-3). Aynı zamanda, yerel halkın eğitilmesi ve turizm sektörüne entegre edilmesi, sürdürülebilir bir kalkınma modeli oluşturmanın temel adımlarından biridir (Römer ve Schellhorn, 2017, s. 63).

Çevresel ve Ekonomik Faydalar

Tarım turizmi, hem çevresel sürdürülebilirliğe hem de ekonomik büyümeye doğrudan katkı sağlamaktadır. Yerel üreticiler, tarım turizmi sayesinde ürünlerini doğrudan tüketiciyle buluşturabilmekte ve aracı maliyetlerinden kaçınarak gelirlerini artırmaktadır (Ahmadova ve Akova, 2016, s. 119). Ayrıca, tarım turizmi kapsamında düzenlenen festivaller ve etkinlikler, hem yerel halkın gelir düzeyini artırmakta hem de kırsal alanların ekonomik kalkınmasına katkıda bulunmaktadır.

Örneğin, İtalya’da kırsal alanlarda düzenlenen "agriturismo" etkinlikleri, bölgesel ekonominin canlanmasına büyük katkı sağlamış ve çiftçilerin doğrudan gelir elde etmelerini mümkün kılmıştır (Pascucci vd., 2020, s. 82). Türkiye’de ise "TaTuTa" projesi kapsamında ekolojik tarım yapan çiftliklerin desteklenmesi, sürdürülebilir gıda üretimini teşvik ederken turistik değer yaratılmasına da katkıda bulunmuştur (Selvi ve Demirer, 2012, s.190).

Sürdürülebilirlik ve Eğitim

Tarım turizmi, sürdürülebilir tarım uygulamalarının yaygınlaştırılmasına olanak tanımaktadır. Eğitim programları ve bilinçlendirme faaliyetleri ile yerel halkın tarım turizmi konusunda bilgi sahibi olması sağlanarak ekolojik tarımın teşvik edilmesi mümkündür (Papanis ve Kitrinou, 2011, s. 74).

Politika Geliştirme

Tarım turizminin gelişmesi için yerel yönetimlerin ve hükümetlerin etkin politika mekanizmaları oluşturması gerekmektedir. Bu bağlamda, tarım turizmi için kalite standartlarının belirlenmesi, sürdürülebilir uygulamaların teşvik edilmesi ve uluslararası iş birliklerinin artırılması büyük önem taşımaktadır (Kothari ve Perwej, 2021, s. 98).

Türkiye’nin iklim ve coğrafi özellikleri, tarım turizminin gelişimi için büyük bir potansiyel sunmaktadır; ancak bu potansiyelin gerçekleştirilebilmesi için planlı ve sistematik bir yaklaşım gerekmektedir. Almanya ve İtalya’da olduğu gibi, tarım turizmine özel teşvik programlarının oluşturulması, kırsal alanlarda ekonomik canlılığı artıracaktır.

Önerilen Politikalar:

- **Devlet Teşvikleri:** Tarım turizmini desteklemek amacıyla vergi indirimleri, hibe programları ve düşük faizli krediler sağlanmalıdır.
- **Bölgesel Kalkınma Stratejileri:** Tarım turizmi projeleri için bölgesel kalkınma planları hazırlanmalı ve yerel halk bu süreçlere dahil edilmelidir.
- **Sertifikasyon Sistemleri:** Çiftlik turizmi faaliyetleri için kalite standartları belirlenmeli ve sertifikalandırma süreçleri uygulanmalıdır.

Tarım turizmi, hem yerel halk için ekonomik fırsatlar yaratmakta hem de turistler için eşsiz deneyimler sunmaktadır. Bu nedenle, sürdürülebilir kalkınma hedefleri doğrultusunda tarım

tarım turizminin stratejik bir araç olarak kullanılması büyük önem taşımaktadır. Gelecekte, tarım turizminin daha fazla desteklenmesi ve politika yapımcılar tarafından sürdürülebilir kalkınma planlarına entegre edilmesi, sektörün gelişimini hızlandıracaktır. Ayrıca, çiftçilerin turizm sektörüne entegrasyonunu sağlayan eğitim programları ve mali teşvikler ile kırsal kalkınmaya katkı sağlanabilir.

Tarım turizminin teşvik edilmesi, yerel halkın ekonomik gücünü artırarak kırsal bölgelerde yaşam kalitesini yükseltecek ve sürdürülebilir bir turizm modeli oluşturulmasına katkıda bulunacaktır.

6. Tartışma Sonuç ve Öneriler

Tarım turizmi, kırsal kalkınma ve sürdürülebilirlik açısından önemli bir alan olarak değerlendirilmektedir. Tarım turizminin, kırsal alanların ekonomik ve sosyal gelişimine katkı sağlamak için daha fazla desteklenmesi gerekmektedir. Tarım turizmi, yerel halkın ekonomik durumunu iyileştirmekle kalmayıp, aynı zamanda yerel kültürlerin korunmasına ve yaşatılmasına da katkı sağlamaktadır. Yerel halkın tarım turizmi süreçlerine dahil edilmesi, bu alandaki politikaların daha etkili bir şekilde geliştirilmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda, yerel yönetimlerin ve hükümetlerin, tarım turizminin teşvik edilmesi için gerekli stratejileri oluşturması büyük bir önem taşımaktadır.

Ayrıca, tarım turizminin çevresel sürdürülebilirliği desteklemesi, doğal kaynakların korunmasını ve çevre bilincinin artırılmasını sağlamaktadır. Eğitim programları ve bilinçlendirme faaliyetleri ile yerel halkın tarım turizmi konusunda bilgi sahibi olması, hem tarımsal üretimin kalitesini artıracak hem de turistlerin deneyimlerini zenginleştirecektir.

Sonuç olarak, tarım turizminin potansiyelinin gerçekleştirilmesi için sistematik bir yaklaşım benimsenmesi gerekmektedir. Bu, sadece ekonomik faydalar sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda kırsal alanların sosyal dokusunu güçlendirecek ve sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmada önemli bir adım olacaktır. Tarım turizminin desteklenmesi, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için de yeni fırsatlar sunacaktır. Ayrıca tarım turizmi, kırsal alanların ekonomik, sosyal ve çevresel kalkınmasına önemli katkılarda bulunan çok yönlü bir modeldir. Bu nedenle, tarım turizminin desteklenmesi ve geliştirilmesi, kırsal alanların sürdürülebilir kalkınması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Aynı zamanda tarım turizmi, kırsal kalkınmanın desteklenmesi, sürdürülebilir tarım uygulamalarının yaygınlaştırılması ve

yerel halkın ekonomik fırsatlardan yararlanmasını sağlama açısından kritik bir sektördür. Çalışmada, tarım turizminin ekonomik, çevresel ve sosyo-kültürel yönlerini ele alarak, bu sektörün mevcut durumu, karşılaştığı zorluklar ve geleceğe yönelik politika önerileri üzerinde durulmuştur.

Öncelikle, tarım turizminin kırsal alanlara ekonomik katkıları oldukça belirgindir. Tarımsal üreticiler için alternatif bir gelir kaynağı sunarak kırsal kalkınmayı teşvik eden bu turizm türü, yerel ürünlerin doğrudan tüketiciye sunulmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte, yerel işletmelerin ve küçük ölçekli çiftliklerin ekonomik olarak güçlenmesine olanak tanımaktadır. İtalya, ABD ve Almanya gibi ülkelerde başarılı uygulamalar, tarım turizminin ekonomik potansiyelini kanıtlamaktadır. Türkiye'de ise "TaTuTa" projesi, ekolojik tarım ile turizmin entegrasyonunu destekleyen örneklerden biri olarak dikkat çekmektedir (Selvi ve Demirer, 2012, s. 190).

Çevresel sürdürülebilirlik açısından, tarım turizmi doğa dostu uygulamaların yaygınlaştırılmasına katkı sağlamaktadır. Organik tarım yöntemleri, su tasarrufu sağlayan sulama teknikleri ve çevre bilincini artırmaya yönelik eğitim programları, bu sektörün çevresel sorumluluklarını güçlendirmektedir (Ahmadova ve Akova, 2016, s. 16). Özellikle ekoturizm ile birleştiğinde, tarım turizmi ekosistemleri koruma, biyoçeşitliliği artırma ve karbon ayak izini azaltma gibi sürdürülebilir kalkınma hedeflerine katkıda bulunmaktadır.

Ancak, tarım turizminin gelişimini engelleyen bazı temel zorluklar bulunmaktadır. Altyapı eksiklikleri, teşvik politikalarının yetersizliği ve yerel halkın turizme entegrasyonundaki sorunlar, sektörün genişlemesini kısıtlamaktadır. Türkiye'de kırsal alanlardaki ulaşım, konaklama ve iletişim altyapısının iyileştirilmesi gerekmektedir. Ayrıca, devlet destekli teşvik programları, çiftçilerin tarım turizmine yönelmesini kolaylaştırabilir. Almanya ve İtalya gibi ülkelerde uygulanan destek mekanizmaları, Türkiye'de de uygulanarak sektörün büyümesine katkı sağlayabilir (Pascucci vd., 2020, s. 82).

Gelecek perspektifi açısından, tarım turizmi sektörünün daha geniş kitlelere ulaşabilmesi için eğitim ve bilinçlendirme faaliyetlerine öncelik verilmelidir. Yerel halkın bu sektöre entegrasyonu, kültürel mirasın korunmasını sağlarken, aynı zamanda ekonomik istikrarı da artıracaktır. Tarım turizmi ile ilgili kalite standartlarının oluşturulması ve sertifikasyon

süreçlerinin belirlenmesi, sektörün profesyonelleşmesine katkıda bulunacaktır (Kothari ve Perwej vd., 2021, s. 98).

Ayrıca, kamu-özel sektör iş birliği modelleri geliştirilerek, sürdürülebilir kalkınma hedeflerine ulaşmak için sektörün desteklenmesi sağlanmalıdır.

- Tarım turizmi kapsamında yerel çiftçilere yönelik eğitim programları düzenlenmeli ve sürdürülebilir tarım uygulamalarına geçiş desteklenmelidir.
- Tarımsal üreticiler ile turizm sektörü arasındaki bağ güçlendirilerek, yerel ürünlerin doğrudan turistik pazarlara ulaşımı sağlanmalıdır.
- Çevre dostu turizm modelleri benimsenerek, tarım turizmi uygulamalarının çevresel etkileri minimize edilmelidir.

Sonuç olarak, tarım turizmi hem ekonomik büyümeyi destekleyen hem de çevresel ve sosyal sürdürülebilirliği teşvik eden önemli bir kalkınma modeli olarak değerlendirilmektedir. Türkiye'nin geniş tarımsal potansiyeli ve turizm altyapısı göz önüne alındığında, doğru stratejiler ile tarım turizminin geliştirilmesi mümkündür. Küresel örneklerden alınacak derslerle, ülkemizde tarım turizminin daha güçlü bir yapıya kavuşması sağlanabilir. Bu doğrultuda, devlet desteklerinin artırılması, altyapının iyileştirilmesi ve yerel halkın sürece aktif olarak dahil edilmesi, sektörün sürdürülebilir bir büyüme göstermesi için kritik adımlar olacaktır.

Kaynakça

- Ahmadova, S. ve Akova, O. (2016) Türkiye’de Organik Ekoturizm Çiftlikleri Üzerine Bir Araştırma. Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 6 (1), 14-29. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/317907>
- Ammirato, S., Felicetti, A. M., Raso, C., Pansera, B. A., ve Violi, A. (2020). Agritourism and sustainability: What we can learn from a systematic literature review. *Sustainability*, 12(22), 9575. <https://doi.org/10.3390/su12229575>
- Barbieri, C., Xu, S., Gil-Arroyo, C., ve Rich, S. R. (2016). Agritourism, farm visit, or...? A branding assessment for recreation on farms. *Journal of travel research*, 55(8), 1094-1108. DOI: 10.1177/0047287515605930
- Barbieri, C., Sotomayor, S., ve Aguilar, F. X. (2019). Perceived benefits of agricultural lands offering agritourism. *Tourism planning & development*, 16(1), 43-60. DOI: 10.1080/21568316.2017.1398780
- Buckley, R. (2009). Buckley, R. (2009). Ecotourism: Principles and practices. CABI. North American Office
- Ciolac, R., Adamov, T., Iancu, T., Popescu, G., Lile, R., Rujescu, C., ve Marin, D. (2019). Agritourism-A Sustainable development factor for improving the ‘health’ of rural settlements. Case study Apuseni mountains area. *Sustainability*, 11(5), 1467. doi:10.3390/su11051467
- Civelek, M., ve Dalgın, T. (2021). Tarım turizmi ve tüketici davranışları. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Cohen, E. (1984). The sociology of tourism: Approaches, issues, and findings. *Annual Review of Sociology*, 10(1), 373-392. https://mudrac.ffzg.hr/~dpolsek/sociologija%20turizma/cohen_sociology%20of%20tourism.pdf
- Cors-Iglesias, M., Armesto-López, X. A., ve Gómez-Martín, M. B. (2023). Agritourism Accommodation and the Revaluation of the Local Agrifood Product in the Context of Global Change. *Land*, 12(11), 2067.

Çelik Çanga, A., Kutlu, T., ve Çalışkan, H. (2018). Tarım turizminin dünyada ve Türkiye'deki uygulamaları. *Uluslararası Turizm, İşletme, Ekonomi Dergisi*, 2(2), 450-457. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/619726>.

Dalgın, T., ve Civelek, M. (2020). Tarım Turizmi Kapsamında Yerel Ürünlerin Pazarlama ve Markalaşma Çalışmaları. *Journal of Recreation and Tourism Research*, 7(3), 456-480. DOI: <https://doi.org/10.31771/jrtr.2020.73>

Despotović, A., Joksimović, M., Svržnjak, K., ve Jovanović, M. (2017). Rural areas sustainability: agricultural diversification and opportunities for agri-tourism development. *Transcultural Studies*, 63(3). s. 47-62. DOI: 10.17707/AgricultForest.63.3.06

Evgrafova, L. V., Ismailova, A. Z., ve Kalinichev, V. L. (2020). Agrotourism as a factor of sustainable rural development. In *IOP conference series: earth and environmental science* (Vol. 421, No. 2, p. 022058). IOP Publishing. doi:10.1088/1755-1315/421/2/022058

Futagami, M., ve Kumara, T. (2022). Sustainable tourism certification and ecolabels: A systematic review of literature. *Published in the Journal of the Faculty of Foreign Studies*, (5), 1-23. <https://www.researchgate.net/profile/Kumara-Thusitha/publication/377435550>

Giaccio, V., Mastronardi, L., Marino, D., Giannelli, A., ve Scardera, A. (2018). Do rural policies impact on tourism development in Italy? A case study of agritourism. *Sustainability*, 10(8), 2938. DOI 10.1108/TR-05-2017-0089

Gossling, S. (2003) *Tourism ve Development in Tropical Islands: Political Ecology Perspectives*. Edward Elgar Publishing Ltd., Cheltenham.

Iannucci, G., Martellozzo, F., ve Randelli, F. (2022). Sustainable development of rural areas: A dynamic model in between tourism exploitation and landscape decline. *Journal of Evolutionary Economics*, 32, 991-1016. <https://doi.org/10.1007/s00191-022-00785-4>

Ivona, A. (2021). Sustainability of rural tourism and promotion of local development. *Sustainability*, 13(16), 8854. <https://doi.org/10.3390/su13168854>

Karampela, S., Andreopoulos, A., ve Koutsouris, A. (2021). “Agro”, “Agri”, or “Rural”: The different viewpoints of tourism research combined with sustainability and sustainable development. *Sustainability*, 13(17), 9550. <https://doi.org/10.3390/su13179550>

Kothari, H., ve Perwej, A. (2021). Agro tourism: A way of sustainable development. *Wesleyan Journal of Research*, 13(68), 2-10.

Oruç, M. C., Dalgın, T., ve Çeken, H. (2015). Tarım turizmi uygulamaları ve pazarlama modelleri: Türkiye için bir model önerisi. *International Journal of Social and Economic Sciences*, 5(2), 40-45.

Pezikoğlu, F. (2012). Sürdürülebilir tarım ve kırsal kalkınma kavramı içinde tarım-turizm-kırsal alan ilişkisi ve sonuçları. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 2012(1), 83-92.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kmusekad/issue/10214/125532>

Riaz, A. R. (2022). Ecotourism evaluation of concepts and impact on Germany. *Academy of Entrepreneurship Journal*, 28(S6), 1-16.

Shen, C. C., Chang, Y. R., ve Liu, D. J. (2020). Rural tourism and environmental sustainability—A study on a model for assessing the developmental potential of organic agritourism. *Sustainability*, 12(22), 9642. doi:10.3390/su12229642

Selvi, M., ve Demirer, D. (2012). Ekolojik tatil çiftliklerinin TaTuTa projesi deneyimine ilişkin örnek olay incelemesi. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 23(2), 187-202.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/154438>

Taşkıran, A., Akmeşe, K. A., ve Sezgin, M. (2023). Tarım turizminin Türkiye ve dünyadaki gelişimi üzerine bir inceleme. *Selçuk Turizm ve Bilişim Araştırmaları Dergisi*, 4(72-88).

Xue, L.-L., Chang, Y.-R., & Shen, C.-C. (2020). The sustainable development of organic agriculture-tourism: The role of consumer landscape and pro-environment behavior. *Sustainability*, 12(15), 6264. <https://doi.org/10.3390/su12156264>

Weaver, D. B. (2012). Alternative tourism in small islands: The case of sustainable agritourism. *Tourism Analysis*, 17(2), 33-45.

World Tourism Organization. (2019). Global tourism statistics and sustainability reports. UNWTO Press.

KOMŞU ÜLKE MUTFAK KÜLTÜRÜ ETKİLEŞİMİ BAĞLAMINDA TÜRK VE YUNAN MUTFAĞI

Serkan ZARO, Doktora Öğrencisi.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, serkanzaro@hotmail.com

Lütfi BUYRUK, Prof. Dr.,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Turizm Fakültesi, buyruk@nevsehir.edu.tr

Özet: Bu çalışma, Türk ve Yunan mutfaklarının tarihsel süreç içerisinde gelişimini, bu mutfakların karakteristik özelliklerini ve komşu ülke mutfaklarıyla etkileşimlerini ele almaktadır. Çalışmada Türk ve Yunan mutfak kültürlerinin genel özellikleri ve tarihsel süreç içerisinde gelişimleri ikincil verilerden yararlanılarak derinlemesine incelenmiştir. Öncelikle Türk mutfağının temel özelliklerine odaklanılmakta; çeşitli coğrafi ve kültürel etkilerle şekillenen bu mutfağın çeşitliliği, zengin malzeme kullanımı ve yüzyıllar boyunca süregelen gelenekleri vurgulanmaktadır. Türk mutfağı, Orta Asya göçebe yaşamından Osmanlı İmparatorluğu dönemine ve nihayetinde modern Türkiye'ye kadar geniş bir tarihsel yelpazede gelişim göstermiştir. Et, tahıl, süt ürünleri, baklagiller ve zeytinyağının yoğun olarak kullanılması, Türk mutfağının temel unsurlarından biridir. Ayrıca bu mutfak, doğudan ve batıdan etkileşimlerle kendine özgü tarifler geliştirmiş ve bu tarifler halkın sosyal yaşamına derinlemesine yerleşmiştir. Yunan mutfağı ise zeytinyağı, sebze, deniz ürünleri ve çeşitli otlar gibi Akdeniz'e özgü malzemeleri esas alarak karakterize edilmektedir. Antik Yunan'dan Bizans İmparatorluğu'na ve modern Yunanistan'a kadar süren uzun bir tarih boyunca şekillenmiş olan Yunan mutfağı, meze kültürü, sade fakat sağlıklı malzeme kullanımı ve deniz ürünlerine dayalı yemekleri ile ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte, Yunan mutfağı da Türk mutfağı gibi komşu mutfaklarla etkileşim içinde olmuş; özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk mutfağıyla yoğun bir kültürel alışveriş yaşanmıştır. Ortaya çıkan bu etkileşim, her iki mutfağın yemek tariflerinde benzerlikler yaratırken, her iki ülkenin halkları arasında da kültürel bir köprü kurmuştur. Çalışmada bir mutfak kültürünü şekillendiren birçok farklı faktörün yanında uzun yıllar yakın hatta iç içe yaşamış farklı iki milletin mutfak kültürlerinin birbirlerinden ne denli etkilendiğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Son olarak çalışma, komşu ülkelerin mutfak kültürleriyle etkileşimlerin bu iki mutfak üzerinde nasıl izler bıraktığını incelemektedir. Örneğin, Balkanlar, Levant ve Orta Doğu mutfakları, hem Türk hem de Yunan mutfaklarına yeni tarifler ve pişirme yöntemleri kazandırmıştır. Aynı zamanda, bu mutfakların birbirlerine karşı geliştirdiği kültürel farkındalık ve kimliklerin de bu etkileşimlerde rol oynadığı gözlemlenmiştir. İki milletin mutfak kültürlerinin karşılıklı etkileşimi, yemek yapım teknikleri ve ortaya çıkan yemeklerin benzerliklerinin tespitinin yanı sıra yemek isimlerinin farklı iki dile çok benzer söylenişler ile geçtiği görülmüştür. Bu çerçevede, Türk ve Yunan mutfakları, coğrafi yakınlık ve tarihsel bağların bir sonucu olarak kendilerine özgü unsurlarla harmanlanmış ortak bir mutfak mirası yaratmıştır. Dolayısı ile iki ülkenin de mutfak kültürü birbirlerinden etkilenmiş ve ortak birçok gastronomik öğeyi barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Mutfağı, Yunan Mutfağı, Mutfak Kültürü, Mutfak Kültürü Etkileşimi

TURKISH AND GREEK CUISINES IN THE CONTEXT OF NEIGHBORING COUNTRIES' CULINAR CULTURE INTERACTIONS

Serkan ZARO, PhD Student,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences, serkanzaro@hotmail.com

Lütfi BUYRUK, Prof. Dr,

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Tourism, buyruk@nevsehir.edu.tr

Abstract: This study examines the historical development of Turkish and Greek cuisines, their characteristic features, and their interactions with the culinary cultures of neighboring countries. It provides an in-depth analysis of the general characteristics and historical evolution of Turkish and Greek culinary cultures. The study begins by focusing on the fundamental traits of Turkish cuisine, emphasizing its diversity, the rich use of ingredients, and traditions that have endured over centuries, shaped by various geographical and cultural influences. Turkish cuisine has evolved across a broad historical spectrum, from the nomadic lifestyle of Central Asia to the Ottoman Empire and finally to modern Turkey. Core elements of Turkish cuisine include the extensive use of meat, grains, dairy products, legumes, and olive oil. Additionally, Turkish cuisine has developed unique recipes influenced by both Eastern and Western cultures, which have deeply permeated social life. Greek cuisine, on the other hand, is characterized by Mediterranean ingredients such as olive oil, vegetables, seafood, and a variety of herbs. Shaped over a long history from Ancient Greece to the Byzantine Empire and modern Greece, Greek cuisine stands out with its meze culture, simple yet healthy ingredients, and seafood-based dishes. Like Turkish cuisine, Greek cuisine has also interacted with neighboring culinary cultures, particularly experiencing significant cultural exchanges with Turkish cuisine during the Ottoman Empire. This interaction has not only created similarities in the recipes of both cuisines but has also established a cultural bridge between the peoples of the two nations. The study aims to reveal the extent to which the culinary cultures of two distinct nations, who lived closely together for centuries, have influenced one another, in addition to the various factors shaping a culinary culture. Finally, the research explores the marks left by interactions with neighboring countries' culinary cultures on these two cuisines. For instance, the cuisines of the Balkans, Levant, and the Middle East have introduced new recipes and cooking techniques to both Turkish and Greek cuisines. It has also been observed that the cultural awareness and identities these cuisines have developed toward one another have played a role in these interactions. The mutual interaction of the two nations' culinary cultures is evident in the similarities between cooking techniques and the resulting dishes, as well as in the way certain dish names have been adopted into both languages with remarkably similar pronunciations. Within this framework, Turkish and Greek cuisines have created a shared culinary heritage, uniquely blending their distinct elements as a result of geographical proximity and historical ties. Consequently, the culinary cultures of both countries have influenced one another, incorporating many shared gastronomic elements.

Keywords: Turkish Cuisine, Greek Cuisine, Culinary Culture, Culinary Culture InteractionText

Giriş

İnsanlığın varoluşunun başlangıcından itibaren, temel bir gereklilik olarak ortaya çıkan yemek gereksinimi ve bu gereksinimi gidermeye dönük olarak evrimleşen mutfak kavramı, tarih boyunca farklı dönemlerde çeşitli aşamalardan geçmiştir. İnsanların temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme gereksiniminin bir sonucu olarak ortaya çıkan mutfak kültürü kavramı tarihsel bir perspektiften ele alındığında; mutfak kültürleri toplulukların gelenekleri, sosyal yapıları ve refah seviyeleri gibi faktörlerle ilişkili olarak farklı değişim süreçlerinden geçmiştir. Bunun yanında, toplumların yaşayacakları bölgeleri belirlemek amacıyla girdikleri mücadeleler ve gerçekleştirdikleri göçler sonucu meydana gelen değişimler ve yer değiştirmeler mutfak kültürlerinin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur (Düzgün ve Durlu Özkaya, 2015). Mutfak kavramının tarihsel gelişimi insanlık tarihi boyunca toplumların sosyokültürel, ekonomik ve politik gelişimini yansıtan çok yönlü bir süreç olmuştur (Scarpato, 2003).

Gıda, tarih boyunca kültürel kimliklerin inşasında ve toplumsal aidiyetin pekiştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Her kültürde yemek, gıdanın elde edilmesinden tüketimine kadar tüm aşamaları ve bileşenleriyle anlam taşıyan ve bu anlamı aktaran bir yapıya sahiptir. Aynı zamanda yemek, sosyal dünyayı organize eden ve düzenleyen bir dil oluşturur ve organize bir sistem inşa eder (Counihan, 1999). Ranta ve Ichijo (2022)'ya göre yemek, ulusal kimliği şekillendirmede ve güçlendirmede çok önemli bir rol oynar ve belirli yiyeceklerin tüketimi veya belirli mutfak geleneklerine bağlılık, bir aidiyet duygusu ve grup kimliği oluşturmaya yardımcı olur. Gıda hem yerel hem de uluslararası bağlamlarda politik bir araç olarak kullanılabileceği gibi gıdanın ulusal birliği desteklemek, yabancı etkilere direnmek ve hatta bir ekonomik diplomasi aracı olarak önemli işlevleri vardır. Cusack (2000), mutfağın farklı etnik ve kültürel geçmişlerden gelen insanlar arasında bir birlik ve ortak miras duygusu yaratmaya yardımcı olarak ulusal kimliğin güçlü bir sembolü olarak hizmet edebileceğini savunmaktadır.

Mutfak kültürü, bir toplumun tarihsel, coğrafi, ekonomik ve sosyal dinamiklerini en iyi yansıtan unsurlardan biridir. İnsanların yaşam biçimlerini, değerlerini ve kültürel birikimlerini yansıtan bu alanda, komşu toplumlarla olan etkileşimler, benzersiz bir çeşitlilik ve zenginlik yaratır. Türk ve Yunan mutfakları, bu bağlamda, tarih boyunca süregelen komşuluk ilişkilerinin, kültürel paylaşımların ve ortak geçmişin izlerini taşıyan iki önemli gastronomik yapıdır. Her iki mutfak da kendine özgü tatları ve pişirme teknikleriyle öne çıkarken, aynı zamanda coğrafi yakınlık, ticaret yolları, göç hareketleri ve siyasi süreçlerin etkisiyle

birbirinden etkilenmiş, ortak bir lezzet dili oluşturmuştur. Bu çalışmada, Türk mutfağının genel özellikleri ve tarihsel gelişimi ile Yunan mutfağının genel özellikleri ve tarihsel gelişimi ele alınmış, ardından iki mutfak arasındaki kültürel etkileşimler detaylandırılarak bu etkileşimlerin ürünleri olan ortak yemeklere odaklanılmıştır. Türk ve Yunan mutfaklarının etkileşimini anlamak, yalnızca gastronomi alanında değil, aynı zamanda kültürel mirasın korunması ve kültürler arası diyalog açısından da önemli bir adım oluşturmaktadır. Bu çerçevede, mutfak kültürünün ortak tarih ve kimlik üzerindeki rolü vurgulanarak, iki toplum arasındaki bu gastronomik bağın derinlikleri incelenmiştir.

Türk Mutfağının Genel Özellikleri ve Tarihsel Süreç İçinde Gelişimi

Her mutfak kültürü dünya genelinde birtakım temel niteliklere sahiptir. Bu temel nitelikler bir mutfak kültürünün diğerlerinden ayrışmasını sağlar. Din ve inançların getirdiği sınırlamalar, bölgeye has flora ve hayvan varlığının mevcudiyeti ve çeşitliliği, toplulukların iktisadi yapıları, bu yapıların belirlediği gündelik yaşam tarzları, coğrafi bölgenin fiziki nitelikleri ve gıdaların nasıl tüketildiği gibi unsurlar bu temel nitelikleri oluşturmaktadır (Beşirli, 2010). Türk mutfak kültürünün zenginliği, tarihsel süreçlere, coğrafi şartlara, kültürel faktörlere, ekonomik yapıya, geleneklere ve tarihi süreç içerisinde diğer kültürlerle meydana gelmiş etkileşimlere dayanmaktadır (Sürücüoğlu ve Özçelik, 2007; Durlu Özkaya ve Cömert, 2017). Türklerin dünyanın en eski topluluklarından biri olması, Orta Asya'dan Anadolu'ya gerçekleşen göçler ile çeşitli toplumlar ve uluslarla kültür etkileşimleri, Mezopotamya kökenli Anadolu mutfak geleneğinin varlığı, Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş bölgelere yayılması neticesinde farklı ulusların niteliklerinden ve mutfaklarından etkilenmesi gibi nedenler, Türk mutfağının zengin ve çeşitli oluşumunu destekleyen temel faktörler arasındadır (Mussmann ve Pahalı, 1997). Ayrıca Orta Asya ve Anadolu bölgelerinin sağladığı gıda ve içecek çeşitliliği, Selçuklu ve Osmanlı saraylarında ortaya çıkan lezzetlerin etkisi Türk mutfak kültüründeki zenginliğin önemli bileşenleridir (Maviş, 2003). Türk mutfağı Türkiye'yi şekillendiren tarihi, kültürel ve coğrafi faktörlerin etkisiyle yüzyıllar boyunca gelişen zengin ve çeşitli bir mutfak geleneğidir. Her bölgenin kendine özgü tarzı ve yemekleri bulunmaktadır. Önemli ölçüde çeşitlilik sunuyor olması Türk mutfağının başlıca özelliklerinden biridir. Türk mutfağının diğer bazı genel özellikleri aşağıdaki gibi belirtilebilir.

Tarih boyunca Türklerin beslenme alışkanlıklarında önemli bir rol oynayan temel gıda gruplarından biri tahıllar olarak göze çarpmaktadır (Nuhoğlu, 2005). Anadolu'nun iklimsel

şartlarının buğday yetiştiriciliğine elverişli olmasından dolayı buğday ve buğdaydan türetilen bulgur ile birlikte yoğurt, et, kuru baklagiller ve sebzelerin dâhil edildiği yemekler Anadolu Türk mutfak geleneğinin temel yapı taşlarını meydana getirmektedir (Şeren Karakuş, Küçükkömürler ve Ekmen, 2007). Türk gıda kültüründe ekmek besin türleri arasında önemli çeşitliliğe sahip temel bir besin kaynağıdır. Ekmekler yapılışında kullanılan yöntemler, içerik, kullanılan un türleri, pişirme teknikleri, tat ve form açısından coğrafi bölgelere göre değişiklik arz etmektedir. Ekmekler belirgin özelliklerine dayalı olarak adlandırılır ve çeşitli biçimlerde üretilirler. Ayrıca birlikte yenilecek yemeğe göre farklı şekillerde tüketilirler (Koca ve Yazıcı, 2014). Türk mutfak kültüründe çok yönlü kullanım alanlarına sahip olan yoğurt; meze, çorba, ana yemek, hamur işleri ve tatlılar gibi çeşitli kategorilerde değerli bir gıda ögesi olarak kabul edilmektedir (Aktaş ve Özdemir, 2012; Tezcan, 1982). Türkler taze sebze ve meyvelerin kurutulması ve konserve tekniği ile saklanması geleneğini yüzyıllardan beri uygulamışlardır. Sebze ve meyvelerin kurutulması, çok çeşitli turşuların yapılması, domatesten salça elde edilmesi gibi uygulamalar Türk mutfağında son derece yaygındır (Tezcan, 1982). Türk mutfağında yemeklere zengin tatlar vermek için bol miktarda baharat kullanır. Yemeklerde kırmızıbiber, kekik, kimyon, karabiber, tuz gibi baharatlar ve nane, dereotu, maydanoz gibi otlar sıklıkla kullanılırlar (Arıkdal ve Arıkdal, 2009). Türk mutfağı yemeklerinde yağ bol miktarda kullanılmaktadır. Kullanılan yağ türü bölgesel olarak bazı farklılıklar gösterebilir. Batı Ege ve Marmara bölgesinde zeytinyağı kullanımı diğer bölgelere göre fazlayken, doğu illerinde ve Karadeniz Bölgesi'nde tereyağı kullanımda bir artıştan söz edilebilir. Bunlara ilaveten ayçiçeği yağı, kuyruk yağı, iç yağı, sadeyağ gibi yağlar tüm ülkede önemli ölçülerde kullanılmaktadır (Aktaş ve Özdemir, 2012; Önçel, 2015). Türk mutfağında doğada kendiliğinden yetişen ve/veya tarlalarda ve bahçelerde yetiştirilen birçok ot çeşidi de çiğ ya da pişmiş olarak tüketilmektedir (Baysal, 2002). Ayrıca kökler ve mantarlar da özellikle kırsal bölgelerde tüketilmektedir (Durlu Özkaya ve Cömert, 2017). Türk mutfak kültüründe et prestijli bir yiyecek olarak kabul edilmekte ve küçük ve büyükbaş hayvanların her kısmı değerlendirilmektedir. Hayvanların hem etleri hem de iç organları kullanılarak son derece çeşitli yemekler hazırlanmaktadır (Arlı, 1982). Bunun yanında Türk mutfak kültüründe çok sayıda kebab çeşidi bulunmakla birlikte et yemekleri genellikle yahni olarak adlandırılan sulu türlerle hazırlanmaktadır (Doğdubay ve Giritlioğlu, 2011). Ayrıca kurutulan etlerden elde edilen pastırma ve etin kıyılıp çeşitli baharatlarla harmanlandıktan sonra kurutulmasıyla elde edilen sucuk Türk mutfak geleneğinin önemli bileşenlerindendir (Tezcan, 1982, Kılıç ve

Albayrak, 2012). Türk mutfak geleneğinde meyve uzun süredir yaygın olarak tüketilen bir gıdadır. Meyveler taze halleriyle, kurutulmuş, reçel haline getirilmiş, pekmeze dönüştürülmüş ve meyve suyu şeklinde içecek olarak hazırlanarak tüketilebilir (Güldemir ve Halıcı, 2009; Sabbag ve Boğan, 2019). Türk mutfak kültüründe çorba oldukça yaygın olarak tüketilen bir yemek çeşididir. Neredeyse tüm besin gruplarından çok çeşitli çorbalar elde edilip tüketilmektedir (Arlı ve Gümüş, 2007; Tezcan, 1982). Türk peynir tarihi Orta Asya bozkırlarında yaşayan göçebe Türklerle başlar. Türk mutfak kültürünün önemli bileşenlerinden biri olan peynir yapımında kullanılan süt türü, yağ oranı, kullanılan tuz miktarı ve üretim tekniğine göre çeşitli tat ve lezzetlerde bulunabilir. Türkiye'nin her yöresinde birçoğu yöresel özelliklere sahip sayısız farklı peynir çeşidi üretilmekte olup kahvaltılar başta olmak üzere birçok yemek ve tatlıda bileşen olarak kullanılmaktadır (Şavkay, 2000; Croxford, 2010).

Türk mutfağı tarihsel ve kültürel etkileşimlerin sonucu olarak gelişen zengin ve çeşitli bir mutfaktır. Coğrafi konumu ve tarihi geçmişinden aldığı mirası sayesinde Orta Asya, Akdeniz, Ortadoğu ve Balkanlardan gelen lezzetlerin benzersiz bir bileşimini sunmaktadır. Türk yemek kültürünün temelinde mevsimsel ve yerel ürünlerin kullanımı, paylaşma kültürü, misafirperverlik ve yemeklerin sosyal önemi yatmaktadır. Özetle Türk mutfağı tarihin, kültürlerin, geleneklerin, tekniklerin ve malzemelerin dinamik bir etkileşimini yansıtmaktadır. Türk mutfağının kadim birikimi günümüzde gelişmeye devam eden çok çeşitli ve özellikli bir mutfak mirası oluşturmuştur. Yerleşik hayata ilk olarak Orta Asya'nın bozkır bölgelerinde geçen Türkler, Ural ve Altay dağları arasında yer alan geniş bozkır alanlarını kendilerine yurt edinmişler (Koşay, 1982) ve beslenme ihtiyaçlarını tarım ve hayvancılıkla gidererek atlı göçebe yaşam sürdürmüşlerdir. Beslenmelerinde sığır, keçi ve koyun eti yanında bu hayvanların iç organlarını da kullanmışlardır. Bitkisel gıda olarak ise başta buğday olmak üzere, çavdar ve arpa diğer tahıllardan ve tahıl ürünlerinden çeşitli şekillerde (un, yarma, bulgur vb.) faydalanmışlardır. Hayvan yemi olarak ta kullanılan ve sert iklimlere dayanıklı olan arpa tarımına da önem göstermişlerdir. Arpa ekmek yapımında kullanımanın yanı sıra çorba yapımında ve arpa aşı, arpa lapası gibi yemeklerde kullanılmıştır (Gürsoy, 2004; Közleme, 2012). Türkler Orta Asya'da yaşadıkları dönemlerde eti sıkça tükettikleri için etin bozulmadan uzun süre muhafaza edilmesi yöntemlerini öğrenmişlerdir. Konserve et Türklerin Çin'e ihraç ettiği en önemli ürünlerden biridir (Talas, 2005). Bununla birlikte yoğurt, ayran, kefir, tereyağı ve peynir gibi sütte elde edilen ürünlerin ilk üreticilerinin Türkler olduğu düşünülmektedir

(Aktaş ve Özdemir, 2012). Kurutularak kış aylarında tüketilmek üzere muhafaza edilen ve "Kurut" olarak isimlendirilen kurutulmuş yoğurt Anadolu'nun bazı yörelerinde halen kullanılmaktadır (Yılmaz, 2002). Özellikle hayvancılıkla meşgul olan Türkler için, yağ temel bir besin maddesi olarak kabul edilirdi. Bunun yanı sıra, yoğurttan elde edilen tereyağı, iç yağı ve kuyruk yağı da kullanılırdı (Ögel, 2000). Türkler etleri baharatlarla kurutarak, kızartarak veya koruyucu bir deri içinde muhafaza ederek pastırma, sucuk ve sızgıt gibi et ürünleri elde etmişlerdir (Diker, Deniz ve Çetinkaya, 2016).

Türklerin Anadolu'ya gelişiyle birlikte hem iklimsel hem de coğrafi koşullardaki değişiklikler mutfak kültürlerinde de önemli değişikliklere sebep olmuştur. Bitki örtüsünün Anadolu'da Orta Asya'ya nazaran farklı olması bu değişimlerin önemli sebeplerinden biridir. Yerleşik hayata geçtikten sonra da hayvancılık faaliyetleri Türkler tarafından devam ettirilmiştir. Büyükbaş hayvanların daha çok çiftçilik faaliyetlerinde kullanılması etlerinin tüketilmesinin küçükbaş hayvanlara göre daha sınırlı kalmasına sebep olmuştur (Batu ve Batu, 2016).

Selçuklu dönemi mutfağı Türk mutfağı geleneğinin devamı niteliğinde olup Anadolu'da hali hazırda varlığını sürdüren mutfak kültüründen de önemli ölçüde etkilenmiştir. Orta Asya'dan başlayan ve Anadolu'da son bulan göçlerinin sonunda Selçuklular, Anadolu topraklarının ve coğrafi konumunun sunduğu zengin doğal kaynaklardan yararlanarak mutfaklarını geliştirmiş ve zenginleştirmiştir (Durlu Özkaya ve Cömert, 2017; Erdoğan Aracı, 2016). Türk mutfağı tarihinin önemli bir dönemeci olarak kabul edilen Selçuklu İmparatorluğu (11. ve 14. yüzyıllar arasında) döneminde Türk mutfağı önemli ölçüde gelişmiş ve zenginleşmiştir. Bu dönemde Türkler İslam dünyası ve Orta Asya ile olan kültürel ve ticari bağlantıları sayesinde yeni malzemeler, yemek tarifleri ve pişirme teknikleriyle tanışmışlardır. Tarım ve hayvancılık alanında yapılan yenilikler ve gelişmeler sayesinde meyve, sebze, et ve süt ürünlerinde çeşitlilik artmış, İpek Yolu üzerindeki ticaret sayesinde baharatlar ve egzotik malzemeler de Türk mutfağına girmiştir. Ayrıca Selçuklu saraylarında yapılan yemekler zengin ve sofistike bir mutfak kültürünün gelişmesine katkıda bulunmuş ve saray mutfağı, yöresel lezzetleri ve yemek tariflerini benimseyerek Türk mutfağının zenginleşmesine öncülük etmiştir. Selçuklu döneminde Türk yemek kültürü İslami değerler ve Orta Asya gelenekleriyle harmanlanarak gelişmiştir (Halıcı, 2009; Halıcı, 2015; Belge, 2016).

Osmanlı dönemi, mutfak kültürünün büyük bir çeşitlilik ve zenginlik kazandığı zamanları temsil etmektedir (Seçim, 2015). Kabul gören düşünceye göre, Osmanlı mutfak kültürü Çin ve Fransız

mutfaklarıyla birlikte dünya çapında en prestijli üç mutfak kültüründen biridir. Zengin bölgesel mutfakların merkezi imparatorluk mutfak kültürü ile harmanlanmasının yanında, çok uluslu bu İmparatorlukta sadece bölgesel değil aynı zamanda sayısız ve farklı ulusal mutfakların mevcudiyeti Türk mutfağının zenginliğini etkileyen başlıca nedenleri açıklamaktadır (Belge, 2016). Osmanlı mutfağının son derece zengin bir mutfak olmasını ve dolayısıyla Türk mutfağındaki gastronomik çeşitliliğin nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

Türk mutfak kültürünün önemli derecede gelişmesinin temel nedenlerinden biri Osmanlı İmparatorluğu'nun geniş coğrafi bölgeleri kontrol etmesi ve bu sayede çeşitli kültürlerle karşılaşarak etkileşim içinde olmasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nun Ege, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarına sahip olması Türk mutfak kültüründe deniz ürünlerinin yer bulmasına ve gelişmesine olanak tanımıştır. Anadolu'ya yerleşme süreciyle birlikte her yönde, zengin mutfak kültürlerinin bulunması ve çeşitli meyve ve sebzelerin yetişmesine imkân sağlayan verimli topraklar ve uygun iklim koşullarının olması Türk mutfağındaki zenginlikleri önemli ölçüde artırmıştır (Belge, 2016). 1453 yılında İstanbul'un Osmanlı İmparatorluğunun hâkimiyetine geçmesiyle birlikte saraydaki Osmanlı yemek kültüründe önemli değişimler yaşanmıştır. Bu dönemde deniz ürünlerinin tüketimi önemli ölçüde artmıştır. Aynı zamanda, Fatih Kanunnamesi ile yemek yeme kurallarının uygulanmaya başlandığı görülmektedir (Ünver, 1982). Osmanlı İmparatorluğu döneminde, sofrada ve yemek çeşitliliği önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde saray mutfağında padişah ve ailesine sunulacak en özel yemeklerin hazırlanması amacıyla dünya çapında farklı ülkelerden uzman aşçılar getirilmiştir. Bu sayede yemek çeşitliliği önemli ölçüde gelişmiş ve saray mutfağı en üst seviyede bir konuma ulaşmıştır (Seçim, 2015). Osmanlı saray mutfağı kadar ihtişamlı olmamakla birlikte, Osmanlı halk mutfağı da tat ve çeşitlilik açısından büyük bir zenginliğe sahiptir. Misafirperver bir yapıya sahip olan toplum, hazırlanan yemeklerin misafirlerin beğenisini kazanabilmesi için büyük çaba harcamış ve bu amaçla özel lezzetler geliştirmiştir (Güler, 2010; Önçel, 2015). 19. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu sarayında verilen önemli yabancı konuk davetlerinde, Osmanlı ve Batı kültürlerinin yemek kültürlerinin birlikteliği yansımıştır. Bu davetlerde alaturka ve alafranga malzemelerin kullanımı ile hazırlanan menüde bu birlikteliğin izleri görülmüştür (Yerasimos, 2014).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk yemek kültürü iki farklı şekilde ele alınmaktadır. Bunlardan biri gösterişli ve zirve noktası olarak kabul edilen saray mutfağı olup diğeri de

sadeliğin ön planda olmasına rağmen çeşitli ve zengin bir menü içeriği bulunan halk mutfağıdır (Demirgöl, 2018). Osmanlı İmparatorluğu'nun 700 yıllık tarihi, yemek kültüründe genelleme yapmayı mümkün kılmamaktadır. İmparatorluğun kuruluş dönemindeki kültürel özellikleri ile son günlerindeki kültür arasında önemli farklılıkların olması uzun tarihi süreç göz önünde bulundurulduğunda son derece doğaldır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş dönemindeki Orta Asya ve Anadolu kültürü zamanla batılı kültürler ile harmanlanarak önemli değişiklikler göstermiştir (Seçim, 2015). Orta Asya kökenli beslenme kültürü, Arap ve Fars kültürlerinin göç esnasındaki etkileri, Anadolu'nun zengin bitki ve hayvansal kaynakları, Rumlar, Ermeniler, Boşnaklar, Çerkezler ve diğer birçok etnik kökenli topluluklar tarafından yapılan yerel katkılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun yemek kültüründeki çeşitliliği ortaya çıkarmıştır (Belge, 2016).

Cumhuriyet döneminde Türk yemek kültürü Osmanlı İmparatorluğu'nun birikimli mutfak kültürünü sürdürmüş ve aynı zamanda bazı değişimlere uğramıştır. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile artan teması sonucu, geleneksel mutfak kültürüne alafranga ifadesiyle yeni mutfak uygulamalarının girişi söz konusudur (Samancı, 2016; Solmaz ve Dülger Altinel, 2018). On dokuzuncu yüzyılın sonuna yaklaştığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun saray mutfağında özellikle Fransız mutfağından gelen Avrupa tarzı yemeklerin hazırlanmış olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemde et yemekleri ve pilavlar için geleneksel olarak kullanılan kurutulmuş ve taze meyvelerin kullanımında önemli ölçüde azalma söz konusudur (Samancı, 2008). Bu dönemde farklı baharatlar ile nane, dereotu ve maydanoz gibi yeşilliklerin kullanımı, et yemekleri ve pilavların lezzetlendirilmesinde daha fazla rağbet görmüştür (Kızıldemir, Öztürk ve Sarıışık, 2014).

Teknolojide ve sanayide yaşanan birçok gelişmeye paralel olarak toplumun günlük yaşamının köklü değişikliklere maruz kaldığı günümüzde, şüphesiz mutfak kültürü ve beslenme alışkanlıkları da birtakım değişikliklere uğramış ve yenilikleri bünyesine katmıştır. Buna rağmen yaklaşık iki bin yıllık bir tarihi süreçte evrilen kadim Türk mutfak kültürüne ait gastronomik unsurlar önemli bir çeşitlilik ve zenginliği yansıtarak halen Anadolu coğrafyasında varlığını sürdürmektedir.

Yunan Mutfağının Genel Özellikleri ve Tarihsel Süreç İçinde Gelişimi

Othitis (2014)'e göre çağdaş bilimsel incelemeler, geleneksel Yunan mutfağının dünya genelinde kalp ve damar sağlığı açısından en sağlıklı beslenme biçimi olduğunu ortaya

koymaktadır. Ayrıca Yunanistan'ın taşra bölgeleri ile Girit ve Kerpe gibi adalarda yaşayan insanların küresel düzeyde en düşük diyetle ilgili hastalık ve obezite yaygınlığına sahip olduğunu ve en uzun ömürlü etnik gruplar arasında oldukları belirtilmektedir (Trichopoulou, Lagiou ve Trichopoulos, 1994). Doğal çevreden elde edilen ürünlerle beslenen ve geleneksel bir Yunan diyetine bağlı kalan bireylerin kalp hastalığından kaynaklanan ölüm riskinin %33 daha düşük olduğu ve genel ölüm riskinin ise %24 daha düşük olduğu tespit edilmiştir (Trichopoulou vd., 2003). Geleneksel Yunan mutfağının temelinde genellikle tarlalardan ve dağlardan toplanan ya da doğal olarak evde yetiştirilen bitkiler bulunmaktadır. Bunlar arasında karahindiba, ıspanak, hardal, rezene ve kimyon gibi sebzeler ile incir, armut, erik, üzüm, kavun ve portakal gibi taze meyveler yer almaktadır. Diyetin içeriğinde tam tahıllar, fasulye, mercimek, karbonhidrat bakımından zengin makarna ve ekmekler, doğal zeytinyağı, zeytin, kuruyemişler, sarımsak, kekik, defneyaprağı, tarçın ve karanfil gibi çeşitli bitkiler ve baharatlar bulunur. Bu besinlerin çoğu yüksek lif oranına sahiptir. Ayrıca şifalı otlar, papatya, anason, nane, çilek, bal ve arı sütü, tıbbi amaçlarla kullanılmaktadır (Othitis, 2014; Velissariou ve Vasilaki, 2014).

Birçok Yunan yemeğinde yağ içeriği daha düşük olan ve inek sütünden üretilen peynirlere kıyasla keçi veya koyun sütünden elde edilen ve daha kolay sindirilebilen peynir türleri kullanılmaktadır. Yunan mutfacı geleneksel olarak özel günlerde tüketilen kuzu yemeklerinde yoğun olarak kullanılan zeytinyağı ile ön plana çıkmaktadır. Yunan yemeklerinde orta boy porsiyonlarda hamsi, morina, pisi balığı ve ton balığı gibi birçok taze deniz balıkları kullanılmaktadır (Othitis, 2014). Eski dönemlerde olduğu gibi günümüzde de kabuklu deniz ürünleri Yunan mutfağının önemli bileşenleri arasında yer almaktadır (MacVeigh, 2008). Özellikle kıyı bölgelerde ve adalarda olmak üzere, ülke genelinde kırmızı et ve kümes hayvanlarından daha çok, balık ve diğer deniz ürünleri tüketilmektedir (Panagou, Nychas ve Sofos, 2013). Yunan halkının lezzet tercihleri arasında balık ve diğer deniz ürünleri önemli bir yere sahiptir. Taze balık her zaman kolaylıkla bulunabilmekte ve yılların birikimiyle oluşan ustalıklarla hazırlanmaktadır. Keçi ve koyun eti ve sütü yaygın olarak kullanılırken, sığır eti ve sütü daha az tercih edilmektedir (Antoniou, 1998).

Yunanistan'ın yaklaşık 2.000 adası denizcilik yaşamına odaklanmış insanların yüzyıllardır ikamet ettiği ve kendine özgü bir mutfak kültürünün geliştiği bir ekosistem gibidir. Bu adalar Akdeniz'in kurak bölgelerinde yer aldıklarından genellikle sınırlı sayıda yerel ürün ve tatlı su

kaynağına sahiptirler. Bu nedenle adalarda yaşayan Yunanlılar adalarında yetişen ürünleri etkin bir şekilde kullanmış ve eksikliklerini denizden veya yakındaki anakaradan elde edilebilecek kaynaklarla gidermişlerdir. Adalılar ve çevre ülkeler arasındaki etkileşim yalnızca ada mutfağını değil, aynı zamanda bir bütün olarak Yunanistan mutfağını da etkilemiştir. Adalar mutfağında yöresel ve mevsimlik ürünlerin kullanılmasına verilen önem, nispeten az miktarda ortak ada ürünleriyle çok çeşitli yemeklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Adaların çoğu kurak arazi olduğundan, az yağışlı iklim koşullarına dayanabilen bitkiler daha yaygın olarak bulunmaktadır (MacVeigh, 2008).

Yunanistan'ın hemen hemen tüm bölgelerinde günlük Yunan diyetine düzenli olarak zeytin, zeytinyağı ve peynir dâhil edilmektedir. Yunanistan'ın tüm bölgelerinde bu üç malzemenin her birinin birçok çeşidi bulunmaktadır ve yerel varyasyonlar genellikle bir bölgenin ayırt edici özelliklerinden birini mutlaka vurgular. Yunan peynirleri büyük bir çeşitlilik göstermektedir ve her bölgenin kendine özgü peynir çeşitleri bulunmaktadır (Dalby ve Dalby, 2017). Sert ve tuzlu bir beyaz peynir olan “Feta Peyniri” Yunanistan'ın en ünlü ve ülke içinde yılda kişi başı 12 kg tüketimi olan bir peynir türüdür (Panagou, Nychas ve Sofos, 2013). Yunanistan'da feta, Türk mutfağında çoban salatası olarak bilinen salataya eklenir ve bu salata “Yunan Salatası” (Greek Salad) olarak adlandırılır (Belge, 2016). Türk mutfağından aşına olduğumuz beyaz peynir ile önemli ölçüde benzerliği olan peynir Amerika'da yaşayan Yunan göçmenler tarafından “Feta Peyniri” olarak tanıtılmıştır (Buxton, 2016). Yunan ekmekleri de bölgesel farklılıklar gösterir ve her bölge kendi geleneksel ekmek tariflerine sahiptir. Genellikle buğday unu veya arpa unu kullanılarak yapılan Yunan ekmekleri, çeşitli şekil ve boyutlarda olabilmektedir (MacVeigh, 2008).

Etimolojik olarak gastronomi terimini oluşturan kelimelerinin ait olduğu dilin sahibi olan Yunan medeniyetinin mutfağı da dünya çapında bilinen en eski mutfaklardan biri olarak kabul edilir. Yaklaşık iki bin yıllık geniş ve köklü bir geçmişe sahip olan bu mutfak kültürü, antik çağlardan bu yana süregelen kültürel ve geleneksel değerleri yansıtmaktadır (Hatipoğlu, 2015; Tolga ve Yatkın, 2017). Yunan mutfağı kökleri Antik Yunanistan'a dayanan ve tarih boyunca çeşitli kültürlerden etkilenen zengin bir tarihe sahiptir. Yemek pişirme ve iyi yemek yeme üzerine yazılmış olan ilk kitabın MÖ 5. yüzyılda Yunan Arcestratus tarafından yazıldığı düşünülmektedir (MacVeigh, 2008).

Yunan uygarlığının kolonyal merkezlerinde düzenlenen ziyafetler seçkin akşam yemeklerine ev sahipliği yapmaktaydı. Erkeklerin siyaset ve felsefeyi tartışmak için bir araya geldiği ve sempozyum (bilgi şöleni) adı verilen sosyal toplantılarda genellikle ayrıntılı yemekler sunulmaktaydı. Bu tür etkinlikler genellikle özel bir evde gerçekleştirilir ve yemek sonrasında, icadının neolitik döneme kadar uzandığı düşünülen şarap (Tzimitra-Kalogianni vd., 1999) suyla karıştırılıp içilmekteydi. Yemek ve sohbet bu deneyimin ayrılmaz parçalarıydı ve önemli bir sosyalleşme unsuru olarak görülmekteydi. O dönemde varlıklı Yunanlılar et tüketmeyi tercih etmişlerdir ve tükettikleri etler arasında sığır eti, kuzu eti ve domuz eti bulunmaktadır. Ancak et günlük tüketim için yaygın bir seçenek değildir. Bu dönemde büyükbaş hayvanlar genellikle tanrılara yapılan bir fedakârlık niteliğindeki törenlerde kesilmekteydi. Bu ritüelin ardından etler dikkatli bir dağıtım süreciyle eşit büyüklükte porsiyonlara bölünmekteydi (Dalby ve Dalby, 2017). Yemeklerde sıklıkla peynir bulunmaktaydı. Balık, yılan balığı ve kabuklu deniz ürünleri ise fermente edilmiş balıktan yapılan çok amaçlı tuzlu tatlandırıcı sos olan garos (Roma'da garum veya liquamen olarak bilinir) ile tüketilmekteydi. Sıradan bir kişi için çoğu öğünün yapı taşlarını arpa, buğday ve bakliyat oluşturmaktaydı (Dalby, 1996; Dalby ve Dalby, 2017). Buğday maliyetli bir temel tahıl olmasına karşın Antik Yunanlılar tarafından oldukça benimsenmiş ve buğday unundan çeşitli ekmekler üretilmiştir. Antik Yunanlılar deniz ürünleri açısından da zengin bir çeşitliliğe sahipti. Istakoz, karides, ton balığı, yılan balığı, ahtapot, kalamar ve kılıç balığı gibi pek çok balık ve deniz ürününe erişim imkânları bulunmaktaydı (Dalby, 1996; Helstosky, 2009; Dalby ve Dalby, 2017).

Antik Yunanlılar mutfak alanında büyük yenilikler gerçekleştirmişlerdir ve yiyecek hazırlamayı bir sanat formuna dönüştüren ilk toplum oldukları düşünülmektedir. Yiyeceklerini bal ve bitkilerle lezzetlendirerek ellerinde bulunan tüm malzemeleri kullanmışlardır. Temel yiyecek kategorileri olan ekmek ve tatlıları ele alarak, malzemeleri yeni şekillerde birleştirmişler ve pişirme tekniklerini deneyerek mutfaklarında çeşitlilik sağlamışlardır. Aşçılar ve şefler yeni tatlar ve birleşimler yaratmaya çalıştıkça bu yenilikçi yaklaşımlar günümüze Akdeniz mutfağının belirgin özellikleri olarak yansımıştır (Helstosky, 2009).

Helenistik dönem olarak da adlandırılan dönemde (MÖ 323-31) Büyük İskender'in Hindistan'ı dahi içine alan fetihlerinden sonra Yunan kültürü ve mutfağı Akdeniz ve Orta Doğu'ya yayılmıştır. Kültürlerin bu füzyonu yeni malzemelerin ve mutfak tekniklerinin tanıtılmasına yol açmıştır. Tarçın, safran ve nane gibi egzotik baharatlar ve otlar popüler hale gelmiş ve pirinç,

turunçgiller, badem gibi yeni yiyecekler Yunan mutfağına dâhil olmuştur (Dalby, 2010). Orta Doğu mutfağı ile etkileşimi de Yunan mutfağının gelişimine yönelik önemli bir kırılma noktasıdır. Bu etkileşim Yunan medeniyetinin yükselişi sürecinde Orta Doğu'ya yapılan Yunan akınlarından kaynaklanmaktadır. O dönemde Orta Doğu'da tüketilen başlıca malzemeler arasında salatalık, kavun, pırasa, soğan, sarımsak, mercimek, bakla, nohut, incir, üzüm, hurma, badem ve ceviz bulunmaktaydı. Yunanlılar bu malzemelerin birçoğunu kendi doğal yaşam alanlarından daha iç bölgelere yaymış, ayrıca bu malzemeleri kendi bölgelerine de götürerek Yunan mutfağına dâhil etmişlerdir (MacVeigh, 2008).

Roma ve Bizans dönemleri olarak ele alınabilecek uzun dönemde (MÖ 146 - MS 1453) Roma İmparatorluğu'nun genişlemesiyle Yunan mutfağı Roma mutfak uygulamalarından daha fazla etkilenmiştir. Bu süreçte Orta Doğu kökenli yiyecekler özellikle patlıcan, havyar, narenciye, kavun ve şeker kamışı gibi ürünler Yunan diyetine birçok yeni bileşen olarak eklenmiş, ayrıca Yunanlılar için o zamandan beri ulusal bir içecek haline gelen uzoyu yapmalarını sağlayan damıtma sürecini öğrenmelerini de sağlamıştır. Yunan gastronomisi Roma ve Bizans dönemleri boyunca önemli bir evrim süreci geçirmiş olup bu iki mutfak geleneği karşılıklı olarak birbirlerini etkilemiştir. Romalılar Yunan kültürüne büyük bir hayranlık duyarak mutfakları başta olmak üzere pek çok öğeyi benimsemişlerdir. Bu durum iki kültür arasında gıda maddeleri ve pişirme yöntemleri konusunda bir değişim sürecinin gerçekleşmesine sebep olmuştur. Varlıklı Romalıların katıldıkları "convivia" olarak adlandırılan görkemli ziyafetler, detaylı ziyafetler düzenlemeye yönelik Yunanlıları da etkilemiş ve mutfak pratiklerine bir lüks ve sofistike boyut kazandırmıştır (Civitello, 2011; MacVeigh, 2008; Dalby, 2010).

Bizans İmparatorluğu başkenti Konstantinopolis (İstanbul) olan doğu bölgelerinde Roma İmparatorluğu'nun bir uzantısı niteliğindedir ve bu durum Yunan, Roma ve Doğu mutfak geleneklerinin bir araya gelerek harmanlanmasını beraberinde getirmiştir. Bizans dönemi boyunca Yunan mutfağında doğudan ithal edilen tarçın, karanfil, muskat ve biber gibi baharatların kullanımında önemli bir yükseliş kaydedilmiştir. Bu baharatlar hem tatlı hem de tuzlu lezzetlerin elde edildiği yemeklerde kullanılmaktaydı. Ortodoks Kilisesi'nin toplumda üstlendiği önemli rol sebebiyle Bizans dönemi aynı zamanda manastır mutfağının yükselişine de şahit olmuştur. Keşişler kendi gıda ihtiyaçlarını karşılamak adına tarım faaliyetlerinde bulunmuş ve basitlik, tutumluluk ve yerel malzemelerin kullanımına odaklanan özgün mutfak gelenekleri ortaya çıkarmışlardır. Roma ve Bizans dönemlerinde Yunan mutfağı, mutfak

kültürlerinin alışverişi, yeni malzemelerin mutfağa entegrasyonu ve yeni tekniklerin benimsenmesiyle şekillenmiştir. Bu kültürlerin ve etkilerin bütünleşmesi evrimleşmeye ve yeni etkilere uyum sağlamaya sürekli açık olan modern Yunan mutfağının temellerini atmıştır (Civitello, 2011; Dalby, 1996; Dalby, 2010).

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Yunanlılar ıspanak, pirinç, yoğurt ve kahve gibi birçok ürünü mutfak repertuarlarına eklemişlerdir. Ayrıca domates, mısır, biber ve kültür mantarları gibi ürünler Amerika'nın keşfinden sonra Yunan mutfağına dâhil olmuştur. Türklerin et şiş ve ızgara ya da kızartma yöntemleri bu dönemde benimsenerek şu anki Yunan mutfağındaki birçok yemeğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Türkler ayrıca küçük porsiyonlar ve lokmalık yemekleri sunma anlayışını da tanıtarak, bugün Yunanistan'da yaygın ve popüler olan meze geleneğinin temellerini atmışlardır (MacVeigh, 2008; Dalby, 1996).

Çağdaş Yunan mutfağı yabancı işgalcilerin etkisiyle de şekillenmiştir. Yunanistan tarih boyunca pek çok farklı kültür tarafından işgal edilmiştir. Bunlar arasında Romalılar, Osmanlılar, Venedikliler ve İngilizler bulunmaktadır. Bu kültürel etkileşimler günümüz Yunan mutfağının nüanslarını oluşturan temel faktörlerdendir. Tarih boyunca Yunanistan üzerinde egemenlik kurmuş olan bu güçlere rağmen Yunan mutfağı eski Yunanlıların mutfak uygulamaları da dâhil olmak üzere köklü geleneklere olan sarsılmaz bağlılık sayesinde günümüzde hâlâ varlığını sürdürmektedir. Yunanistan 1821'de bağımsızlığını kazandıktan sonra ülke bir yandan tarihi geçmişinin etkilerini korurken, kendi özgün mutfak kimliğini geliştirmeye başlamıştır. Bugün Yunan mutfağı zengin tarihini ve çeşitli kültürel etkilerini yansıtan taze malzemeleri, parlak tatları ve basit ama doyurucu yemekleriyle ünlüdür (MacVeigh, 2008). Geleneksel Yunan yemekleri ülkede yüzyıllar boyunca yerel kültür ve zanaatkâr uygulamalara paralel olarak küçük ölçekli aile işletmelerinde geliştirilmiştir ve Akdeniz diyetinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır (Panagou, Nychas ve Sofos, 2013).

Komşu Ülke Mutfak Etkileşimi

Her bir ülke kendine özgü kültürel anlayışına, inanç sistemine ve damak zevkine uygun yemekleri farklı yöntemler kullanarak oluşturmuştur. Göç, savaş, din, ticaret ve komşuluk ilişkileri ülkelerin birbirlerinin kültürlerini etkilemesine neden olmuş ve yeni mutfak öğeleri ve anlayışlarına zenginlik katmıştır. Bu nedenle her bir ülkenin mutfağı, tarihi ve kültürel mirası yansıtan benzersiz bir karaktere sahiptir. Türk ve Yunan halkları yüzlerce sene boyunca aynı

coğrafyayı, aynı bitki örtüsünü ve aynı kültürü paylaşmışlardır. Komşuluk ilişkileri sonucunda birbirlerinin mutfak kültüründen etkilenecek gastronomik açıdan ortak bir yansıma göstermişlerdir. Bu ortaklık yalnızca yemeklerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda yeme alışkanlıkları ve pişirme yöntemleriyle de kendini göstermiştir. Uzun yıllar boyunca bir arada yaşayan bu toplumlar kültürel etkileşim kavramına da güzel bir örnek teşkil etmektedir (Oktay ve Güden, 2021).

Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunanistan'daki hakimiyeti sırasında (Yunanistan'ın büyük kısmı için 15. yüzyıldan 1821'e kadar) birçok yiyecek Yunan mutfağına entegre olmuş ve Yunan geleneklerinin bir parçası haline gelmiştir. Osmanlılar ince hamur ürettikleri için yufka hamurunun kullanımı bu etki dönemine kadar sürmüştür. Yufka Yunan mutfağında spanakopita'dan (yufkaya sarılı lezzetli börekler) baklavaya kadar çeşitli tariflerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Yunanlılar bu etkileşim dönemlerinde sebze dolmaları, yaprak sarması ve börek gibi diğer yemekleri de benimsemişlerdir. Kuzey Yunanistan mutfağı, bölgenin Türkiye ile olan tarihi bağları ve etkileşimleri nedeniyle Türk mutfağından önemli ölçüde etkilenmiştir. Baharat kullanımı, yemek pişirme yöntemleri ve bazı ortak yemekler bu etkileşimin somut örnekleridir. Bu nedenle Kuzey Yunanistan mutfağı hem yerel hem de dış etkilerin eşsiz bir karışımını sunmaktadır ve Yunanistan'ın gastronomik zenginliğine katkıda bulunmaktadır (MacVeigh, 2008).

Yunanistan'ın komşusu Türkiye ile mutfak kültürü açısından önemli benzerliklere sahip olmasının en temel nedenlerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun hüküm sürdüğü dönemlerdeki etkileşimdir. Bu dönem boyunca, yoğurt, kahve, mezeler gibi birçok yiyecek ve içecek, Yunan mutfağı tarafından benimsenmiş ve Yunan mutfak kültürünün ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Özellikle Yunan yemekleri, Türkiye'nin Ege bölgesi yemekleriyle önemli benzerlikler sergilemektedir (MacVeigh, 2008; Belge, 2016). Sadece içerik ve yapımlarıyla değil aynı zamanda isim ve iki dildeki telaffuzları ile benzerlik gösteren yemekler aşağıda belirtilen tablodaki gibi listelenebilir (Akdağ ve Şahin, 2020; Oktay ve Güden, 2021).

Tablo 5.Türk ve Yunan Mutfağı Benzer Yemekler

Yunan Mutfağı	Türk Mutfağı
Dolmades	Dolma
Pseptis dolmades	Yalancı Dolma
Yogurt	Yoğurt
Tzatziki	Cacık
Gyro	Döner Kebab
Feta Cheese	Beyaz Peynir
İmam Bayıldı	İmambayıldı
Melitzanes Papoutsaki	Karnıyarık
Moussakas	Musakka
Pita	Pide
Meze	Meze
Greek Coffee	Türk Kahvesi
Souvlaki Kalamaki	Şiş Kebab
Halloumi	Hellim
Kokoretsi	Kokoreç
Dolmadakia	Sarma
Loukoumades	Lokma
Kourabiedes	Kurabiye
Keftedes	Köfte
Fava	Fava
Paximadi	Peksimet
Baklava	Baklava

Revani	Revani
Chalv�	Helva
Kataifi	Kadayıf
Hoşafi	Hoşaf
Spanakopita	İspanaklı Börek

Kaynak: Oktay ve Güden, 2021; Durlu  zkaya, Baydan ve  nal Kirazcı, 2020.

Farklı medeniyetlere sahip ülkelerin mutfak kültürlerinde birçok ortak yemeğın bulunması dünya mutfaklarının tarih boyunca birbirlerinden etkilenerek geliştiğini göstermektedir. Yemeklerin kökenlerinin tespit edilememesi kültürlerin sınırlar ötesi etkileşiminin ne kadar derin olduğunu ortaya koymaktadır. Yakın coğrafiyalarda yaşayan toplulukların mutfak kültürleri ve dolayısıyla yemeklerinin birbirine karışarak bir kültür mübadelesi oluşturması son derece doğal kabul edilmektedir. Bu bağlamda hem literatür hem de bilimsel araştırmalar, hangi yemeğın hangi ülke mutfak kültürünün orjininde olduğunu tespit etmekte yetersiz kalmakta ve bu tartışmalar her ne kadar yersiz kabul edilebilse de farklı mecralarda devam etmektedir (Oktay ve Güden, 2021).

Mutfak kültürleri için mevcut siyasi haritalardaki sınırlar ile keskin hatlar çizmek pek mümkün değildir. Zira gerek mutfak kültürleri içindeki ögeler gerekse yöntem ve teknikler aynı coğrafiyada birden fazla ülkenin mutfak kültüründe kendine yer bulabilir. Bunun en somut örneklerinden biri Ortadoğu mutfağı olarak ifade edilebilir. Bazen aynı isimle bazen de farklı isimler ile anılsa da aynı yemekler Orta Doğu'daki birçok ülkenin ulusal mutfağında yer alır.  rnek olarak humusu Hatay mutfağının ve dolayısı ile Türk mutfağının bir mezesi olarak değerlendirirken aynı değerlendirme Filistin ve Lübnan mutfakları için de yapılmalıdır. Dünya mutfaklarını ülke isimleri ile birbirlerinden ayırmanın bu anlamda doğru bir sınıflandırma olmayacağı düşünülebilir. Muhakkak her ülkenin ve/veya ulusun kendi mutfak kültüründe diğ r ülkelerden ayrışan ya da farklılaşan bir takım ürün, yemek, teknik ve ritüelleri olabilir ve bunlar o ülke mutfak kültürünün özgünlüğünün sembolleri olarak nitelendirilebilir. Fakat ana hatları ile incelendiğinde ve tarihi süreçler ele alındığında, dünyada herhangi bir mutfak kültüründen etkilenmemiş özgün bir mutfak kültürüne rastlamak pek mümkün olmayacaktır. Birbirlerine yakın ülkeler ve komşu ülkelerin veya toplulukların mutfak kültürleri yoğun bir şekilde birbirlerinden etkilenmiş ve ortak birçok gastronomik ögeyi barındırmaktadır.

Sonuç

Mutfak kültürü, bir toplumun kimliğini yansıtan en önemli unsurlardan biri olup, tarih boyunca kültürler arası etkileşimlerin izlerini taşıyan eşsiz bir zenginliktir. Özellikle komşu ülkeler arasında gelişen ticaret, göç, savaş, ittifak ve kültürel alışveriş gibi süreçler, mutfak geleneklerini şekillendirmiş ve bu ülkeler arasında ortak gastronomik değerler oluşturmuştur. Türk ve Yunan mutfakları, coğrafi yakınlıkları ve tarihsel süreçte iç içe geçmiş kültürel ilişkileri nedeniyle bu etkileşimi en güçlü şekilde sergileyen iki önemli mutfak olarak öne çıkmaktadır. Her iki mutfak da Akdeniz ve Ortadoğu kültürlerinden etkilenmiş, aynı zamanda bu kültürlerle katkıda bulunarak zenginleşmiştir. Türk ve Yunan mutfaklarının tarihi incelendiğinde, sadece yemek tariflerinin değil, yemeklerin adlandırılmasından pişirme yöntemlerine kadar birçok unsurun ortaklaştığı görülmektedir. Bu çalışma, Türk ve Yunan mutfaklarının genel özelliklerini ve tarihsel gelişim süreçlerini irdeleyerek, iki ülke arasındaki mutfak etkileşimlerini ele almakta; yemeklerin benzerliklerini, bu benzerliklerin arka planındaki kültürel, tarihsel ve coğrafi dinamikleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Türk ve Yunan mutfağındaki, yemekler incelendiğinde birçok yemeğin yapılarındaki kullanılan malzemelerin, yapılaş tekniklerinin neredeyse aynı olduğu görülmüştür. Ayrıca birçok yemeğe verilen isimlerin her iki dilde de ya aynı ya da çok benzer şekilde telaffuz edildiği görülmüştür. Türk ve Yunan mutfakları arasındaki etkileşim, sadece yemeklerin ortak isimlendirilmesiyle sınırlı kalmayıp, bu iki toplumun tarih boyunca birbirlerine olan yakınlıklarını ve kültürel etkileşimlerini de gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, Türk ve Yunan mutfakları arasındaki ilişki, mutfağın ötesinde bir anlam taşımakta ve ortak bir kültürel mirasın inşasına işaret etmektedir. Yaptığımız inceleme, gastronominin sadece bir beslenme ihtiyacını karşılamakla sınırlı olmayan, aynı zamanda toplumlar arasındaki bağları güçlendiren ve ortak bir kimlik oluşturulmasına katkı sağlayan bir alan olduğunu göstermektedir.

İki komşu ülke mutfak kültürü etkileşimi sonucu ortaya çıkan ortak yemekler günümüzde bu yemekler ile ilgili mülkiyet iddialarına ve bu iddialar çevresinde ortaya çıkan çatışmalara da sebebiyet vermektedir. Bu çatışmalar genel olarak uluslararası coğrafi işaret tescili ve UNESCO kültürel miras listesine alınma çabalarında görülmektedir. Somut olmayan kültürel miras olarak yiyecekleri tescilletme çatışmalarına birçok örnek vermek mümkündür. Yunanlılar ve Rumenler arasında sarma veya beyaz peynir, Kıbrıslı Rumlar ve Türkler arasındaki lokum, Filistin ve İsrail arasında Falafel, İsrailliler, Filistinliler ve Lübnanlılar arasındaki Humus üzerine

yapılan sahiplenme çabalarının hepsi UNESCO'nun somut olmayan kültürel miras kapsamına alınması başvurularıyla iyice körüklenen çekişmelere dönüşmüştür (Porciani, 2020). İsrail'in ulusal atıştırmalığı başlığıyla tasvir edilen falafelin ve İsrail'e ait olarak tasvir edilen diğer birçok gıda maddesinin özellikle ilginç olan yanı, Ortadoğu'nun yemek kültürünün yanı sıra yerel Filistin kültürünün de ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Bu yiyeceğin temel olarak İsrail'e mi, Arap'a mı yoksa Filistin'e mi ait olduğu pek açık olmasa da, falafel gibi gıda maddelerinin mülkiyeti ve orijinallliği sorularının İsrail Filistin çatışmasında bir başka çekişmeli unsur haline geldiği bir gerçektir (Ranta, 2015). Keşkek ise Türkiye ile Ermenistan'ı aynı zeminde karşı karşıya getirmiştir (Milliyet, 2011). İnşa edilmiş bir gastronomik kimlik ve bu kimliğin içindeki ögeler bir ulus için diğer milletlerden farklılığı hatta üstünlüğü vurgulayan bir milliyetçi argümana dönüşmektedir. Üyesi olduğu homojen grup içindeki birey için bu argümanın kabul edilmesi, birey adına diğer milletlere göre bir üstünlük haline gelir. Türk ve Yunanlılar arasında süregelen baklavanın hangi topluma ait olduğu konusunun milletler arası bir çekişme ve hatta onur meselesi halini alacak kadar büyümesi, bu durumu açıklar niteliktedir (Yıldırım, 2020).

Türk ve Yunan mutfakları, tarihin derinliklerinden günümüze uzanan kültürel bir etkileşim sürecinin somut örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki mutfak, bulundukları coğrafyanın zengin doğal kaynaklarından beslenmiş, yüzyıllar boyunca farklı medeniyetlerin etkisi altında şekillenmiş ve komşuluk ilişkilerinden doğan kültürel paylaşımlarla harmanlanmıştır. Bu süreç, sadece ortak yemeklerin ortaya çıkmasını değil, aynı zamanda yemeklerin hazırlanış biçimlerinden tüketim alışkanlıklarına kadar birçok alanda benzerlikler yaratmıştır. Ancak bu etkileşim, yalnızca birer benzerlik yansıması değil, aynı zamanda her iki mutfağın özgünlüklerini koruyarak gelişmesine de katkıda bulunmuştur.

Günümüzde kültürel etkileşim, mutfakların sınırlarını aşarak küresel bir nitelik kazanmıştır. Örneğin, Türk ve Yunan mutfaklarının yanı sıra, Ortadoğu'da humus ve falafel gibi yemekler, Lübnan, İsrail ve Filistin mutfaklarında ortak bir miras olarak varlığını sürdürmekte; bu durum, tarihsel ticaret yolları ve göç hareketlerinin beslediği bir kültürel harmanı yansıtmaktadır (Ranta, 2015). Balkan coğrafyasında ise "sarma" ve "börek" gibi yemekler, Türkiye, Yunanistan, Bulgaristan ve Sırbistan gibi ülkelerde benzer tekniklerle hazırlanarak ulusal kimliklerin bir parçası haline gelmiştir (Durlu-Özkaya vd., 2020). Modern dönemde ise göçmen topluluklar, ev sahibi ülkelerin mutfaklarını dönüştürmekte; örneğin Almanya'daki Türk göçmenlerin döner kebapı, "Döner Box" adıyla Alman fast-food kültürüne entegre olmuştur.

Aynı şekilde, sosyal medya ve uluslararası yemek festivalleri, fusion mutfakların yükselişini tetikleyerek geleneksel tariflerin modern yorumlarla buluşmasına olanak tanımaktadır. UNESCO'nun somut olmayan kültürel miras listesi çerçevesinde yaşanan tartışmalar (örneğin baklava veya keşkek), bu yemeklerin kimlik siyasetinde nasıl araçsallaştırıldığını gösterirken (Yıldırım, 2020), aynı zamanda kültürler arası diyalogun önemini de vurgulamaktadır. Tüm bu örnekler, mutfakların statik değil, dinamik ve etkileşimsel bir süreçle şekillendiğinin kanıtıdır.

Bu çalışma, Türk ve Yunan mutfaklarının tarihsel gelişimi ve kültürel etkileşimleri üzerine kapsamlı bir bakış sunduğundan, gelecekte yapılacak araştırmalar için sağlam bir temel teşkil etmektedir. Özellikle mutfak kültürü üzerinden kimlik inşası, kültürel mirasın aktarımı ve sınır ötesi etkileşimlerin incelenmesi gibi konularda yeni araştırma soruları üretmeye olanak sağlamaktadır. Ayrıca çalışma, gastronomi turizmi, gastrodiplomasi ve gastromilliyetçilik gibi yükselen kavramların iki ülke mutfakları bağlamında daha derinlemesine ele alınmasına zemin hazırlayabilir. Nitel ve nicel yöntemlerin bir arada kullanıldığı karşılaştırmalı saha araştırmalarıyla, her iki toplumun yemek kültürüne dair algılarının, benzerlik ve ayrışmalarının daha somut biçimde ortaya konulması mümkündür. Bu bağlamda, çalışmanın sunduğu tarihsel ve kültürel çerçeve, sadece Türk ve Yunan mutfakları özelinde değil, genel anlamda komşu kültürler arası mutfak etkileşimlerini inceleyen disiplinler arası çalışmalara da katkı sunabilecek niteliktedir.

Bu çalışmada, Türk ve Yunan mutfaklarının tarihsel gelişimi ve temel özellikleri detaylı bir şekilde ele alınmış, ardından iki mutfak arasındaki etkileşimler ve bu etkileşimlerin ürünleri olan ortak yemekler incelenmiştir. Çalışmanın, yalnızca gastronomi alanında değil, aynı zamanda iki toplum arasındaki kültürel bağların güçlendirilmesi açısından da önemli bir perspektif sunduğu değerlendirilmektedir. Yemek kültürü, geçmişle bağ kurarak kimliğimizi anlamamızı sağlayan güçlü bir araçtır ve komşu toplumlarla ortak noktaların keşfedilmesi, barış ve diyalog ortamının geliştirilmesinde etkili bir zemin oluşturabilir. Sonuç olarak, Türk ve Yunan mutfakları, birer lezzet hazinesi olmanın ötesinde, geçmişten günümüze taşınan ortak bir mirasın ve zengin bir kültürel etkileşimin göstergesidir. Bu bağlamda, iki mutfak arasındaki ortak unsurların araştırılması ve bu mirasın korunması, yalnızca bu toplumların değil, dünya gastronomi literatürünün de önemli bir parçasını oluşturacağı düşünülmektedir. Bu çalışmanın, mutfak kültürüne yönelik daha fazla araştırmaya ilham vereceği ve iki toplum arasındaki gastronomik bağların daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akdağ, G., & Şahin, E. (2020). Yunan mutfağı. N. Şahin Perçin (Ed.). *Dünya mutfak kültürleri* içinde. Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Aktaş, A., & Özdemir, B. (2012). *Otel işletmelerinde mutfak yönetimi*. Detay Yayıncılık.
- Antoniou, J. (1998). *Classic Greek: Recipes from the heart of the Mediterranean*. Anness Publishing.
- Arıkdal, N., & Arıkdal, Z. (2009). *Dünden bugüne yaşayan büyük Türk mutfağı*. Doğan Kitap.
- Arlı, M. (1982). Türk mutfağına genel bir bakış. *Türk mutfağı sempozyumu bildirileri* içinde (ss.19–33). Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Arlı, M., & Gümüş, H. (2007). Türk mutfak kültüründe çorbalar. In 38. *ICANAS-Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi* (ss. 1–10). Ankara, Eylül 10-15.
- Batu, A., & Batu, H. S. (2016). Türk tatlı kültüründe Türk lokumunun yeri. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 4(1), 42–52.
- Baysal, A. (2002). *Beslenme kültürümüz*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Belge, M. (2016). *Tarih boyunca yemek kültürü*. İletişim Yayınları.
- Beşirli, H. (2010). Yemek, kültür ve kimlik. *Milli Folklor*, 22(87), 159–169.
- Buxton, T. (2016). *The real Greek by Tonia Buxton*. Blink Publishing.
- Civitello, L. (2011). *Cuisine and culture: A history of food and people*. John Wiley & Sons Inc.
- Counihan, C. (1999). *The anthropology of food and body: Gender, meaning, and power*. Routledge.
- Croxford, S. (2010). *Türkiye'nin peynirleri*. İnkılâp Kitabevi.
- Cusack, I. (2000). African cuisines: Recipes for nationbuilding? *Journal of African Cultural Studies*, 13(2), 207–225.
- Dalby, A. (1996). *Siren feasts: A history of food and gastronomy in Greece*. Routledge.
- Dalby, A. (2010). *Tastes of Byzantium: The cuisine of a legendary empire*. I.B. Tauris & Co. Ltd.

- Dalby, A., & Dalby, R. (2017). *Gifts of the gods: A history of food in Greece*. Reaktion Books.
- De Cosmi, V., Mazzocchi, A., Milani, G. P., & Agostoni, C. (2022). Dietary patterns vs. dietary recommendations. *Frontiers in Nutrition*, 9, 883806. <https://doi.org/10.3389/fnut.2022.883806>
- Demirgöl, F. (2018). Çadırdan saraya Türk mutfağı. *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 105–125.
- Diker, O., Deniz, T., & Çetinkaya, A. (2016). History of Turkish cuisine culture and the influence of the Balkans. *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 21(10), 01-06.
- Doğdubay, M., & Giritlioğlu, İ. (2011). Mutfak turizmi. N. Hacıoğlu & C. Avcıkurt (Ed.), *Turistik ürün çeşitlendirmesi içinde* (ss.433-456). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Durlu Özkaya, F., & Cömert, M. (2017). *Türk mutfağında yolculuk*. Detay Yayıncılık.
- Durlu-Özkaya, F., Baydan, S., & Ünal Kirazcı, B. (2020). Balkan Mutfacı ve Türk Mutfacı Etkileşimleri. International Travel and Tourism Dynamics: Overtourism. *Proceeding Book*, 96-109.
- Düzgün, E., & Durlu Özkaya, F. (2015). Mezopotamya'dan günümüze mutfak kültürü. *Journal of Tourism & Gastronomy Studies*, 3(1), 41-47.
- Erdoğan Aracı, Ü. (2016). Türk mutfağı. H. Kurgun & D. Bağiran Özşeker (Ed.). *Gastronomi ve turizm içinde* (ss.123-136). Detay Yayıncılık.
- Güldemir, O., & Halıcı, N. (2009). Türk mutfağında geleneksel etli meyve yemekleri. *Geleneksel Gıdalar Sempozyumu*, Van, Mayıs 27-29.
- Güler, S. (2010). Türk mutfak kültürü ve yeme içme alışkanlıkları. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 24-30.
- Gürsoy, D. (2004). *Tarihin süzgecinde mutfak kültürümüz*. Oğlak Yayıncılık.
- Halıcı, N. (2009). *Siniden tepsiye klasik Türk mutfağı*. Usaş Yayınları.
- Halıcı, N. (2015). *Selçuklu dönemi mutfağı*. Selçuklu Belediyesi Kültür Yayınları.

- Hatipoğlu, A. (2015). Güney Avrupa mutfağı. M. Şarıışık (Ed.). *Uluslararası gastronomi içinde* (ss. 147-207). Detay Yayıncılık.
- Helstosky, C. (2009). *Food culture in the Mediterranean*. Bloomsbury Publishing.
- Kılıç, S., & Albayrak, A. (2012). İslamiyet'ten önce Türklerde yiyecek ve içecekler. *Turkish Studies - International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(2), 707-716.
- Kızıldemir, Ö., Öztürk, E., & Sarıışık, M. (2014). Türk mutfak kültürünün tarihsel gelişiminde yaşanan değişimler. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(3), 191-210.
- Koca, N., & Yazıcı, H. (2014). Coğrafi faktörlerin Türkiye ekmek kültürü üzerindeki etkileri. *Electronic Turkish Studies*, 9(8), 35-45.
- Koşay, H. Z. (1982). Eski Türklerin ana yurdu ve yemek adları. *Türk Mutfağı Sempozyumu*, Ankara, 31 Ekim-1 Kasım.
- Közleme, O. (2012). *Türk mutfak kültürü ve din*. (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi), İstanbul.
- MacVeigh, J. (2008). *International cuisine*. Cengage Learning.
- Maviş, F. (2003). *Endüstriyel yiyecek üretimi*. Detay Yayıncılık.
- Milliyet. (2011). *Keşkek*. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/keskek-e-talip-cikti-1472033> (Erişim Tarihi: 26 Mayıs 2023).
- Mussman, K. D., & Pahalı, C. (1997). *Konaklama tesislerinde mutfak hizmetleri*. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Nuhoğlu, F. (2005). *Türk mutfağından yedi renk*. Pozitif Yayıncılık.
- Oktay, S., & Güden, N. (2021). Yunan, Türk ve Kıbrıs mutfaklarının gastronomik kültürel yansıması. *Journal of Gastronomy, Hospitality and Travel*, 4(2), 465-481.
- Othitis, A. (2014). *My Greek traditional cook book 1: A simple Greek cuisine*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Ögel, B. (2000). *Türk kültür tarihine giriş* (Cilt IV). TTK Yayınları.

- Önçel, S. (2015). Türk mutfağı ve geleceğine ilişkin değerlendirmeler. *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 3(4), 33-44.
- Panagou, E. Z., Nychas, G. J. E., & Sofos, J. N. (2013). Types of traditional Greek foods and their safety. *Food Control*, 29(1), 32-41.
- Porciani, I. (2020). Food heritage and nationalism in Europe. In I. Porciani (Ed.), *Food heritage and nationalism in Europe* (pp. 3-32). Taylor & Francis Group.
- Ranta, R. (2015). Food and nationalism: From foie gras to hummus. *World Policy Journal*, 32(3), 33-40. <https://doi.org/10.1177/0740277515602231>
- Ranta, R., & Ichijo, A. (2022). *Food, national identity and nationalism: From everyday to global politics*. Springer Nature Switzerland AG.
- Sabbağ, Ç., & Boğan, E. (2019). Türk mutfağının gelişim sürecine genel bakış. M. Sarıışık & G. Özbay (Ed.). *Ulusal gastronomi ve Türk mutfağı* içinde (ss.3-60). Detay Yayıncılık.
- Samancı, Ö. (2008). İmparatorluğun son döneminde İstanbul ve Osmanlı saray mutfak kültürü. A. Bilgin & Ö. Samancı (Ed.). *Türk mutfağı* içinde. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Samancı, Ö. (2016). Cumhuriyet döneminde Türk mutfak kültürü. A. Dünder Arıkan (Ed.). *Türk mutfak kültürü* (ss.86-105). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Scarpato, R. (2003). Gastronomy as a tourist product: The perspective of gastronomy studies. In A. M. Hjalager & G. Richards (Eds.), *Tourism and gastronomy* (pp. 65-84). London: Routledge.
- Seçim, Y. (2015). Evaluation of Seljuk and Ottoman cuisine in terms of gastronomy. *Journal of Tourism Theory and Research*, 4(2), 122-133.
- Solmaz, Y., & Dülger Altın, D. (2018). Türk mutfak kültürü ve beslenme alışkanlıkları üzerine bir değerlendirme. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 108-124.
- Sürücüoğlu, M. S., & Özçelik, A. Ö. (2007). Türk Mutfak ve Beslenme Kültürünün Tarihsel Gelişimi, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*. 10-15 Eylül 2007. Ankara.
- Şavkay, T. (2000). *Osmanlı mutfağı*. Şekerbank Yayınları.

- Şeren Karkuş, Ş., Küçükkömürler, S., Ekmen, Z. (2007). Türk Kültüründe Bulgur. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, 38. ICANAS, 10-15 Eylül, (ss.1179-1190). Ankara.
- Talas, M. (2005). Tarihi süreçte Türk beslenme kültürü ve Mehmet Eröz'e göre Türk yemekleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(18), 273-283.
- Tezcan, M. (1982). Türklerde yemek yeme alışkanlıkları ve buna ilişkin davranış kalıpları. *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*. 31 Ekim-1 Kasım. Ankara.
- Tolga, Ö., & Yatkın, Ö. (2017). Antik dönemdeki damak tadının günümüz yansıması. *Journal of Tourism & Gastronomy Studies*, 5(2), 103-116.
- Trichopoulou, A., Costacou, T., Bamia, C., & Trichopoulos, D. (2003). Adherence to a Mediterranean diet and survival in a Greek population. *New England Journal of Medicine*, 348(26), 2599-2608.
- Trichopoulou, A., Lagiou, P., & Trichopoulos, D. (1994). Traditional Greek diet and coronary heart disease. *European Journal of Cardiovascular Prevention & Rehabilitation*, 1(1), 9-15.
- Tzimitra-Kalogianni, I., Papadaki-Klavdianou, A., Alexaki, A., & Tsakiridou, E. (1999). Wine routes in Northern Greece: Consumer perceptions. *British Food Journal*, 101(11), 884-892.
- Ünver, S. A. (1982). Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılarda yemek usulleri ve vakitleri. *Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri*, 31 Ekim - 1 Kasım 1981, Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Velissariou, E., & Vasilaki, E. (2014). Local gastronomy and tourist behavior: Research on domestic tourism in Greece. *Journal of Tourism Research*, 9, 120-143.
- Yerasimos, M. (2014). *500 yıllık Osmanlı mutfağı*. Boyut Yayın Grubu.
- Yıldırım, E. (2020). Gastromilliyetçilik ve gastrodiplomasi arasındaki ilişki üzerine teoriden pratiğe bir bakış. *Kapadokya Akademik Bakış*, 4(1), 76-99.
- Yılmaz, A. (2002). *İşyerimiz mutfak, mesleğimiz aşçılık, sanatımız pişirmek*. Boyut Yayın Grubu.